

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2024 / YAZ | SAYI: 79



FELSEFE DÜNYASI

2024 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 79

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Sema Önal (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aynur Tunç (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Arş. Gör. Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Boğaziçi Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice İpek Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 300,00 TL | **Basım Tarihi :** Temmuz 2024, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Tasarım / Design: Turku Ajans

Baskı / Printed: Uzun Dijital

Zübeyde Hanım, İstanbul Çarşısı, İstanbul Cd. No:48 D:48,
06070 Altındağ/Ankara

Tel: (0312) 341 36 67 | **Sertifika No:** 47865

Derginin online versiyonu ücretsizdir.

The online version of the journal is free of charge.

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2024 / YAZ | SAYI: 79



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

"Artırılmış" Gerçeklikten "Sahte" Gerçekliğe: Dijital Çağda Gerçeklik Problemi <i>From "Augmented" Reality To "Fake" Reality: The Problem of Reality in The Digital Age</i>	5
Milay KÖKTÜRK	
Antik DNA Araştırmaları Etiği Üzerine Bazı Tartışmalar <i>Some Discussions on Ethics of Ancient DNA Research</i>	29
Raşit ÇELİK	
Felsefe, Teknoloji ve Mahremiyet <i>Philosophy, Technology, and Privacy</i>	51
Nihat DURMAZ	
İnsan Makine Eylem Simbiyotik ve Aporetik Bir Ağ <i>Human-Machine-Practice Symbiotic and Aporetic Network</i>	71
Yaylagül CERAN KARATAŞ	
Yapay Zekâ: Salt Sentaks Üzerine Kurulu Bir Dilin İmkânı <i>Artificial Intelligence: Possibility of a Language Based Solely on Syntax</i>	97
Yahya İNCETAHTACI	
Beyin, Bilinç ve Nedensel Güçler <i>Brain, Consciousness and Causal Powers</i>	117
Aslı ÜNER KAYA	
Dil, Düşünce ve Turing: Davidson'ın Makine Zekasının Sınırlarına İlişkin Görüşleri <i>Language, Thought and Turing: Davidson's Views on the Limits of Machine Intelligence</i>	147
Cansu AKOĞLAN	
Yapay Eğilimler ve Eğilimsel Bağdaşırcılık Üzerine Bir Deneme <i>An Essay on Artificial Dispositions and Dispositional Compatibilism</i>	165
Atilla AKALIN	
Bir Çıkış Var mı? Teknoloji'nin Blöfü ve Jacques Ellul'un Umudu <i>Is There a Way Out? Technological Bluff and the Hope of Jacques Ellul</i>	188
Zeynep Münteha KOT	
Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in <i>Biz</i> Romanında Matematik ve Sanat <i>The Codes of Mechanized Human Life: Mathematics and Art in Yevgeny Zamyatin's Novel We</i>	221
Celal ASLAN & Şayla YILDIRIM	
Eğitim Felsefesi Perspektifinden Makine Öğrenmesi <i>Machine Learning From The Perspective of Educational Philosophy</i>	245
Eda ÇOBAN KAPUOĞLU	
The Machine As An Autonomous Explanatory Agent <i>Otonom Bir Açıklayıcı Fail Olarak Makine</i>	265
Dilek YARGAN	
Yapay Zekâ Sanatının Doğal ve Yapay Kavramına Tarihsel Süreçte Etkisi <i>The Impact of Artificial Intelligence Art on the Concept of Natural and Artificial in the Historical Process</i>	280
Betül YILDIRIM	
Dijital Sonsuzluk Arayışı ve Kişisel Kimlik Problemi <i>Digital Infinity Seeking and The Problem of Personal Identity</i>	307
Kübra Gizem GANIÖĞLU	
Yapay Nesne Ontolojisinin İmkânı <i>The Possibility of Artifact Ontology</i>	333
Şeyma Nur TAN	
Metafizik Teori'den İnsan Fenomenleri'ne: Max Scheler'de ve Takiyeddin Mengüşoğlu'nda Felsefî Antropoloji <i>From Metaphysical Theory to Human Phenomena: Philosophical Anthropology in Max Scheler and Takiyeddin Mengüşoğlu</i>	363
Rabia Nur AKMAZ	

“ARTIRILMIŞ” GERÇEKLİKTE “SAHTE” GERÇEKLİĞE: DİJİTAL ÇAĞDA GERÇEKLİK PROBLEMİ

FROM “AUGMENTED” REALITY TO “FAKE” REALITY:
THE PROBLEM OF REALITY IN THE DIGITAL AGE

Milay KÖKTÜRK

Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye

ORCID: [0000-0003-2181-5914](#), e-posta: mkokturk@pau.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 5-28.

Geliş Tarihi: 16.05.2024 | Kabul Tarihi: 08.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1485392](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

“Gerçekten var olan nedir?” sorusuyla başlayan gerçeklik arayışında, bilim ve felsefe tarihinde farklı cevaplara ulaşıldı. Gerçekliğin ne olduğu da tartışıldı. Gerçeklik bazen ontolojik zeminde bazen epistemolojik açıdan ele alındı. Öznellik, nesnellik, somut gerçeklik, soyut gerçeklik, kendinde gerçeklik, öznel gerçeklik gibi kavramlar ve bunlara dayalı tutumlar ortaya çıktı. Bütün bu süreçte, gerçeklik bilen özne karşısındaki gerçeklikte. Gerçekliğin varoluşsal karakterinde değişim yaşanmadı. Gerçeklik, bilirse de bilinemesi de, ne ise o idi. Ancak dijital çağa birlikte, gerçekliğin ne olduğu sorusu tekrar sorulmaya başlandı. Çünkü dijital çağda yeni gerçeklik biçimleri ortaya çıktı. Bunların büyük kısmı gerçekliğin bilinmesini veya gerçeklik karşısındaki tutumu, bir kısmı da gerçekliğin ontolojisindeki değişimi ifade etmekteydi. Hakikaten de dijital çağda, bizzat gerçekliğin yapısı değişmiştir. Artık tüm gerçeklikler “ne ise o olan” değildir. İşte makalemizde sözü edilen bu gerçeklik kavramlarının açılımı yapılacak, gerçekliğin yapısında nasıl bir değişim olduğu ortaya konacaktır. Ayrıca sözü edilen bu ontolojik değişimin olası sonuçları yanında, yeni gerçeklikler karşısında felsefenin yükümlülüğü tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik, derin sahte, simülasyon, gerçek ötesi

Abstract

In the search for reality, which began with the question “What really exists?”, different answers were found in the history of science and philosophy. What reality is was also discussed. Reality was sometimes discussed on an ontological basis and sometimes on an epistemological basis. Concepts such as subjectivism, objectivism, concrete reality, abstract reality, reality in itself, subjective reality and attitudes based on them emerged. Throughout this process, reality was reality before the knowing subject. There has been no change in the existential character of reality. Reality was what it was, whether known or not. However, with the digital age, the question of what reality is has begun to be asked again. Because new forms of reality have emerged in the digital age. Most of these expressed knowledge of reality or attitude towards reality, and some of them expressed the change in the ontology of reality. Indeed, in the digital age, the structure of reality itself has changed. All realities are no longer “what they are.” In our article, these concepts of reality mentioned will be explained and what kind of change there is in the structure of reality will be revealed. In addition, the possible consequences of this ontological change will be discussed, as well as the obligation of philosophy in the face of new realities.

Keywords: Virtual reality, augmented reality, deep fake, simulation, post-truth

Platon'un Theaitetos diyalogunda filozofu başkalarından ayıran niteliğin hayret duygusu olduğunu, bunun da felsefenin başlangıcını oluşturduğunu (Platon, 2013: 463) öne sürmesinden bu yana, bilgelik sevgisinin ve bilgelik yolculuğunun itici gücü olarak, hep hayret duygusu gösterildi. Aristoteles de “şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey hayret duygusu olmuştur” (Aristoteles, 1996: 83) derken aynı kanaati paylaşmaktaydı.

Hayret, görünenle yetinmeyen ve hakikati kavrama arzusuyla yüklü olan bir zihnin, pratik uğraşlarından sıyrılarak, olup bitenin bilinmezliği karşısında yaşadığı iç sarsıntı ve gerilimdir. Bu zihin bir şeyin ne olduğunu, neden öyle olduğunu ve niçin başka türlü olmadığını kendine sorup cevap bulmak ister. Bu yönüyle hayret basitçe bir duygulanım hali değil, zihinsel dinamizmin kaynağıdır, düşünen düşüncenin itici gücüdür. Bu zihin sunulmuş bilgiyle yetinmez. Gerçeğin daha da gerçeğini ister (Köktürk, 2012: 34). Hayret etmek bir sorun görmekle başlar ve soru sormayı gerektirir. Platon'un tespiti fevkalade doğru olmakla beraber, sadece başlangıcı aydınlatmaktadır. Devamında ise, başka soruları sormak lazımdır.

Platon'un bu yargısını ele alan Cassirer, “bu görüş kabul edildiğinde, insanda hayret uyandıran ve böylece onu felsefi düşünme yoluna götüren şeylerin neler olduğuna ilişkin birçok soru ortaya çıkar” der (Cassirer, 2005: 21). Gerçekten de, sadece hayreti dile getiren sorunun değil, buradan doğacak diğer sorularında peşine düşmek bilginin ve bilgeliğin güzergâhını farklı mecralara taşıyabilirdi; öyle de oldu. İlkçağda hayret uyandıran şey, varlığın varoluşu, niçin öyle olup da başka türlü olmadığı vakıası idi. Böylece kadim soru ortaya çıktı. “Gerçekten var olan nedir?” Bu soruyla gerçeklik problemi ete kemiğe büründü ve -deyim yerindeyse- insanlığın müşterek sorunu haline geldi. “Hayret uyandıran şeylerin ne olduğu” sorusunun da sorulması, bilgeliğin yolunu ve yönünü genişletti ve çeşitlendirdi. Aslında bilginin ve bilgeliğin tarihi, bu kadim sorunun peşinden koşmayı anlatmaktadır.

İnsanlığın serüvenini belirleyen şey, gerçeklik arayışı ve gerçeklikle ilişki tarzı olmuştur. Akılcı bakışın öne çıktığı çağlardan önce yaşanana mitolojik çağ bu sorunun şekillendirdiği bir çağdır. Ama o çağda, sorunun cevabı bulunmuştu. Dolayısıyla zihinlerin yola koyulmalarına gerek kalmamıştı. Bundan dolayıdır ki, mitolojik çağlarda yepyeni düşünsel mecralara yelken açılmamış; zihinler mitolojinin açıklama biçimiyle sükûnet bulmuştur. Oysa Thales ile simgeleştirilen akılcı soru sorma ve gerçekliğe dayalı hakikat arayışı sürecinde, bilge kişilerin her biri hayret duygusunun kendilerini sevk ettiği yollara düşmüştür. Algı, bilgi ve kavrayışın gelişmesini insanlık bu bilgelere borçludur.

1. Temel Problem Nedir?

Özellikle son birkaç yüzyıldan bu yana, binlerce yıldan beri hayret uyandıran olguların büyük bir kısmı “bilinenler” kategorisine dâhil oldu. Ama 21. yüzyılda, bilinenler kadar bilinmeyenler de çoğaldı, hayret uyandıran birçok olgu ortaya çıktı. Bunların başında da dijital dünya gelmektedir. Yeni teknolojinin fevkalade olumlu işlevleri yanında, insanları adeta anaför gibi dibe çeken ortamlar oluşturan ürünleri de insani varoluşumuzu etkilemekte; bunların hepsi aynı zamanda dünya ile ilişkimizi de belirlemektedir. Dijital çağda, insanlığın bugüne kadar hiç tanık olmadığı gerçeklikler iç içe geçmiş; sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik, çoğaltılmış gerçeklik, sahte gerçeklik, gerçek ötesi gibi terimlerle ifade edilen gerçeklik biçimleri ve yapıları içine “dâhil olmuş” değil “sürüklenmiş” durumdayız. Çünkü sürüklenme, irade dışı ve zorunlulukla dâhil olmayı ifade eder. Bugün olan da budur.

Bu yazıda, insan yaşamını daha önceleri hayal bile edilemeyecek şekilde kolaylaştıran dijital teknolojinin ve bu teknolojiyle oluşturulan dijital dünyanın genel değerlendirmesi yapılmayacaktır. Bu makalede, sadece bu çağdaki gerçeklik problemi ele alınacaktır. Gerçeklik vakiasının incelenmesi önemlidir; zira insani varoluşu, insan ile dünyanın ilişkisini, “dünya içinde olma”yı belirleyen şey, insanın gerçeklikle ilişkisidir. İnsani varoluş derken kastedilen, düşünme biçiminin doğal seyrinde oluşumu, değer dünyasının kendine özgü mevcudiyeti, zihnin kendi seyrinde gelişen algılama ve bilinenme serüveni, insanın kendi kurduğu yaşama biçimi gibi insana özgü olgulardır. Dijital çağın yeni gerçeklikleri bu varoluşsal tabloyu yapay olarak etkiliyorsa, hem bu etkilerin hem de bu olgunun, ona yol açan gerçeklik biçimlerinin tartışılması icap eder. Aristoteles’in yaşamış olduğu evren ile bizim yaşamakta olduğumuz evrenin yapısı ve işleyişi aynıdır. Thales’in füzis’i ile bizim “doğa dünyamız aynıdır. Ama onlar, doğal evren içinde ortaya çıkan başka bir evrene, bizler gibi dijital evrene dâhil değillerdi. Bu nedenle, gerçeklik kavramı bilinen zamanlardan beri algılama bağlamında ve nesnel zeminde tartışıldı.

Geçen yüzyıla kadarki gerçeklik tartışmalarında, gerçekliğin, “ilke” bakımından değişip değişmediği kuşkusuz doğmadı. Gerçeklik vardı ya da yoktu. Dijital çağa kadar, gerçekliğin ontik/ontolojik değişimi söz konusu değildi. Dijital teknolojinin önümüze koyduğu farklı gerçeklik kavramları karşısında, hem bu gerçekliklerin kullanım biçimleri hem de kişilerin bu gerçekliklere hayatın içinde verdikleri yer göz önüne alındığında, gerçeklik sorununun geçmiş çağlara göre biçim değiştirdiği sonucuna varmak yanlış olmayacaktır. Dijital çağ, gerçekliğin varoluşsal niteliğinin, gerçekliğin ger-

çek oluş biçiminin bile değiştiği bir çağdır. Böyle bir değişim daha önceki çağlarda hiç yaşanmamıştı. Bu nedenle, hakikat arayışı olarak felsefenin, bütün bunları çözümlemesi tartışması gerekir. Amacımız da bu yazıda bu yola bir adım atmaktır.

2. Gerçeklik Bir Problem mi?

Genel anlamıyla gerçeklik, bizatihi kendi başına ne ise o olandır; ne ise o olarak varlığını sürdürme durumudur; bu durumu kendinde taşıyan olgu, olay veya mevcudiyettir. Gerçekliğin mevcudiyeti ile bilinmesini de bir arada düşünmek gerekir. Kendi başına varolma ve bilinme! Gerçeklik, bu çağda da ikili yönüyle karşımızdadır. “Gerçeklik kendine dayanan ve bizatihi varolan ise eğer, onun kendinde varolması ontolojik bir durum; ancak onun gerçeklik olarak bilinmesi ve ondan gerçek olarak söz edilmesi epistemolojik durumdur. Kendinde ve kendi başına varolanın varoluşunu sürdürmesi bir anlam taşımaz. Ona tanıklık edecek bir özne olmalı ki, ondan söz edebilelim, onu bilelim, onun varlığından haberdar olalım... Kendi başına var olan algılanmadığı takdirde o varlığın anlamsız olduğunu söyleyen Berkeley haklıdır. İşte bu bilme durumu gerçekliğin öznel boyutunu anlatır. Burada kastedilen şey, gerçeklik karşısında takınılan tavır değildir. Tavır, gerçeklik orada iken veya nerede olursa olsun, öznenin “ne karar vereceği bilinemeyen bir duruş”udur. Oysa öznel boyutta, özne, şayet gerçeklik varsa, ona keyfi bir tutumla değil sırf var olduğu için tanıklık etmektedir. Öznenin tanıklığı olmaksızın gerçeklik -kendi başına var olsa bile- yokluğa denktir. Öznel boyut, onun varlığına tanıklık edip varlığını onaylamaktır. Gerçekliğin nesnel boyutu ise, gerçeklik her ne ise onun bizatihi kendinde ve kendine dayanarak mevcudiyetini sürdürmesidir.”(Köktürk, 2020: 37).

Aslında gerçeklik, hakkında konuşulamadığında hiçliğe eşdeğer olduğu ve gerçekliğin gerçeklik olduğunu onaylamak gerektiği için, ona, sadece kendi başına var olan bir şey olarak bakılamaz. Gerçeklik, bilinme anlamında, benimle birlikte belirginlik kazanmaktadır. “Gerçeklik var” dediğimde bile, o öznel bir şey olsa dahi, onu adeta müstakil bir varolan olarak tescil etmiş onunla zımnen bağlantı kurmuş olmuştum. Bağlantı kurmadığımda ise, onun var veya yok olması bir yana, ondan hiçbir şekilde söz edemiyorum. Dolayısıyla ontik olan, kendini bana epistemolojik olarak veriyor. Bu meyanda, ontoloji ve epistemoloji iç içe geçmiş oluyor (Köktürk, 2020: 44). Gerçekliğin problem durumlarını da buna göre kategorize edebiliriz. Asıl problem, gerçekliğin kendisi mi varlığı mı (ontolojik), gerçekliğin bilinmesi mi (epistemolojik) yoksa gerçeklik karşısındaki tavır-tutum, gerçekliğe biçilen değer mi (aksiyolojik)? Öncelikle bunu belirlemek gerekir. (Aksiyolojik

kavramıyla, gerçekliğe kıymet biçme yanında gerçeklik karşısındaki tutumları da kastediyoruz.) Ancak burada, büyük ölçüde ontolojik perspektiften değerlendirme yapılacaktır.

2.1.Hakikat ve Gerçeklik

Çoğu kez aynı anlamda kullanılan hakikat ve gerçeklik kavramları varoluşun birbirine bitişik iki cephesini anlatmaktadır. Varolma tek biçimli bir mevcudiyet değildir. Onun “görünüş”ü ve “gerçeklik”i başta olmak üzere, farklı biçimlerinden söz edilebilir. Varolanın kendini bana tüm mevcudiyetiyle vermemesi, asıl temelini benden gizleyerek, sadece görünümünü bana sunuyor olması da mümkündür. Gerçeklik kavramı, hangi yönüyle söz edersek edelim, tartışmaya konu olmaktan kurtulamaz. Hakikat ise öyle değildir. Hakikatin ve hakikat olmanın tek bir biçimi vardır: Gerçekten var ve o olmak... Bundan dolayı hakikat ve gerçeklik kavramları, koparılamayacak derece birbirine bağlı olsalar da, özdeş değildir. Gerçeklik bizatihi bir varolma durumudur. Elbette bu varolma, bize göre mi, yani yüzü bize dönük olarak mı yoksa kendi kendinde mi mevcudiyeti anlatır, bu bir sorundur ve varolanın varoluşunu/doğasını açığa çıkarmaya yönelince, bu sorunun cevaplanması gerekir. Gerçi bir gerçeklik, bana göre ve yüzü bana dönük olarak var ve karşımda olsa bile, onun bir de kendinde mevcudiyeti olmalıdır ki, yüzü bana dönük olabilsin (Köktürk, 2020: 36)! Hakikat de, yukarıda işaret edildiği gibi, bana dönük gerçekliğin veya gerçekliğin bana dönük yüzünün arka planını anlatır. Ondan daha geriye gidilemez. Daha berideki varoluş katmanları bu tabaka üzerine yükselir. Yani hakikat de gerçekliktir, fakat gerçekliğin en temelidir, asıl gerçekliktir; bana göre ve bana dönük değil kendinde ve kendisi olarak var olandır.

Varoluşsal gerçekliği “hakikat”ten başlatırız. Dolayısıyla hakikat denilen şeyin yüzü bana dönük olmayabilir de. O, özneye kendini nasıl sunuyor olursa olsun, kendinde bir varoluşa, herhangi bir şey eklenmeye gerek duymayan bir “kendi mevcudiyetine” sahiptir. Onun özneliğinden, özne değişikçe değişebilir oluşundan veya farklı öznelere kendini farklı görünümlemlerle sunuşundan söz edilemez. Hakikatin öznel ve nesnel boyutu, özneye veya nesneye göre bir hakikat olma durumu yoktur (Köktürk 2020:36-37). Peşine düşülen asıl gerçeklik işte budur.

Bu iki kavramın bitişikliğinden dolayı, çalışmamızda hakikat veya gerçeklik kavramları bazen bir arada kullanıldı bazen biri bazen de diğeri. Ama konu “dijital dünyada en temel hakikatin ne olduğu” sorusu olmadığı için, bu yazıda da, bu kavramların kullanımında çok da titiz davranılmadı; çoğunlukla, durum gerçeklik kavramıyla ifade edildi.

2.2. Nedir Bu Gerçeklik?

Gerçeklik yaygın olarak “en genel anlamı içinde, dış dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü, varolan şeylerin bütünü; bilinçten, bilen insandan bağımsız olarak varolan her şey” (Cevizci, 2005:761) şeklinde tanımlanır. Elbette bu ve benzeri tanımlar, gerçekliğin ne olduğu sorusuna tam yetkin bir cevap niteliğinde değildir. Gerçeklik öncelikle benim bağlantı kurduğum şeydir. Bende ve benimle varolan bir şeyle bağlantı kurmam söz konusu olamayacağına göre, bağlantı kurduğum bu şey, kendinde ve kendi başına varolan şey olmak zorundadır. Gerçeklik hakikaten “kendisi olan” ise şayet, değişen zaman dilimlerine göre farklılaşamaz. Onun bir gerçeklik ilkesi olmalıdır. Gerçeklik ilkesi, bizatihi kendisi olmak, kendi sınırlarıyla sınırlanmış olmak, kendi unsurlarıyla birlikte var olmaktır. Gerçekliği soruşturken aradığımız, işte budur; “hep kendisi olan” ve “ne ise o olan”! Oysa her şey değişiyor ve kendisi olan kendisi olmaktan çıkabiliyorsa, yani gerçeğin gerçeklik ilkesi değişiyorsa, gerçekliği gerçeklik yapan varoluşsal temel onu ilk başta var kılan temel değilse, bir gerçeklik problemi mevcut demektir.

Bu tablo, gerçeklik karşısındaki tutumları da problemlile hale getirir. Bu tutumlardan en yaygın olanı realizm diye adlandırılır. Realizm realiteye dayanır, realitenin onaylanması demektir. Realite/gerçeklik ise, bizatihi var olan, kendi başına ve kendine dayanarak mevcut olandır. “Realitenin ne olduğu” sorusuna verilen cevaplar incelendiğinde, özellikle dijital çağda realitenin aldığı farklı biçimler göz önüne alındığında, bir anlam bulanıklığı ortaya çıkar. Örneğin sanal gerçeklik, bilgisayar ortamında inşa edilen olgulardır. Artırılmış gerçeklik veya çeşitlendirilmiş gerçeklik kavramı da dijital dünyada gerçekliğin varoluşsal yapısının değişimini anlatmaktadır. Bu yeni gerçeklikler karşısında nasıl bir tutum takınılabilir?

Realist bir tutumda, zihnin dışındaki nesnenin bilfiil ve kendi başına, nasılsa o şekilde var olduğu kabul edilir. Oysa sanal gerçeklik, özneye görünenden daha farklı bir ontolojik mevcudiyettir. Klasik anlamda realizm nesnenin kendinde ve kendisi olarak var olma kesinliğine dayanırken, hem sanal gerçeklik hem de artırılmış gerçeklik böyle bir kesinliği taşımadığı için, yeni çağdaki realizmin nesne dayanağı ortadan kalkmış olmaktadır. Dolayısıyla dijital çağın yeni realitelerine ilişkin bir realizm, eski çağlardaki realizmden kısmen farklılaşacak gibi görünmektedir.” (Köktürk, 2022). Bu da, klasik gerçeklik tanımlarının yetersiz kaldığını göstermektedir. Gerçeklik, bir kez daha, tıpkı ilk kez bilgelik peşine düşüldüğü zamanlardaki gibi adeta belirsiz hale gelmiş gibi görünmektedir.

3.Kadim Soru ve Sonrası

Tekrar ilkçağlara dönelim... Kadim soru, derin ve giderilemez bir kuşkuya dayanan, “gerçeklik sorunu”na işaret eden bir soruydu. Bu soruda, bir “varolan”ın olduğu, bunun çeşitli görünümler taşıdığı, onların içinden en temel ve asıl olarak varolanın keşfi gerektiği de dile getirilmiş olmaktadır. Problem, Thales’in ve doğa filozoflarının arkhe arayışıyla, Sofistlerin “gerçekten var olan”ı nesne zemininden özne zeminine taşımalarıyla, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere diğer filozofların soruya cevap bulmak için kolları sıvamalarıyla, çok farklı cevapların ortaya çıkmasına yol açtı. Her bilgelik yolcusu “varolan bir şey olarak gerçeklik”in peşine düştü. Sadece Septikler gerçekliğin olmadığını iddia ettiler, hiçlik tarafında durdular ve sustular. Onlar zaten kendileriyle çelişkili durumdaydılar. Eğer -Heidegger’in ifadesiyle- “hiç varolanın tümünün tam bir değillemesi” ise, o takdirde “il-könce varolanın tümü verilmiş olmalıdır.” (Heidegger, 2015:32). Bu çıkarım reel ve mantıksal bakımdan, öncülüyle tam bir bütünlük taşımaktadır. Buna göre, verili olan, en temeldeki durum itibarıyla gerçektir ve kesin bir başlangıç noktasıdır. Zira “hiç olmayan” bir şey ancak “hiç”e indirgenebilir. Dolayısıyla o, bu indirgemeden önce, hiç olmayan bir şey olmalıdır. Başka türlü, bir başlangıç noktası olamaz. Dolayısıyla bu en temel ve asli varolanın değillemesinin hakikat olduğunu öne sürmek apaçık bir çelişkiydi. Bu nedenle, Septiklere kulak veren de pek olmadı. Sözü edilen bu serüvende çok farklı gerçeklik yargıları; materyalizmden idealizme, varoluşçuluktan fenomenolojiye, öznellikten nesnellığe, atomdan parçacıklara kadar çok farklı gerçeklik tespitleri ve tezleri ortaya çıktı. Yani insanlığın düşünsel tarihi de bu kadim soruya cevap arayışının serüveni oldu.

Bütün bu bilgelik yolcularının ulaştığı sonuçlar, tutum belirleyici rol de icra etti. Öznelcilik ya da nesnelcilik, gerçekçilik (realizm) gibi tutumlar da, “gerçekten var olanın ne olduğu” sorusuna cevap arayışının sonucu olarak ortaya çıktı. “Realizm/gerçekçilik, genel anlamı itibarıyla bir kabul tarzı, bir onaylama tutumu olmakla birlikte, bu tutum neyin onaylanacağı sorusundan ayrı düşülemez. Sadece varlığın gerçekliğinden söz edilemeyeceğine, somut gerçeklikten soyut gerçekliğe, öznel gerçeklikten nesnel gerçekliğe, tarihsel gerçeklikten zihinsel gerçekliğe, reel gerçeklikten sanal gerçekliğe kadar birçok gerçeklik biçimi söz konusu olduğuna göre, realite/gerçeklik farklılaştıkça realizm/gerçekçilik de farklılaşır. Realizm realiteye bağımlıdır. Bu da realizm kavramını hayli tartışmalı kılmaktadır.” (Köktürk, 2022). Yani kadim soru sadece sorulup sessiz sedasız cevabı aranan bir soru olma-

di. Tam tersine, arayış yollarını çeşitlendiren, zihinlerde gerçeklik algılaması yolunda derin farklılaşmalara yol açan bir atmosfer oluşturdu.

Dünyada olmak gerçekliğin içinde olmak; gerçekliğin içinde olmak da onun tarafından kuşatılmaktır. Gerçeğin içinde olmak aynı zamanda onun peşine düşmeyi gerekli kılar. Her iki durum da, yani gerçeklikle çevrelenmek de hakikatin peşine düşmek de gerçeklikle bir bağlantı kurmak demektir. Bu bağlantının biçimi gerçekliği kavrayışımızı etkiler. Ancak hakikatin ne olduğu sorusu hep önümüzde durur (Köktürk, 2021:28). Bu nedenle, hakikat arayışı bugüne kadar geniş bir çerçeveye yayılmasına rağmen, bu soru her daim mevcudiyetini korudu. Lakin bu soru, geçen zaman zarfında, 20. yüzyıla doğru suskunlaşmaya başladı. Bunun en önemli nedeni, doğa bilimlerinin, varlığı araştırırken varolanın en derinine, adeta “sonsuz küçük-lükler” (hücre, molekül, gen, atom, parçacık vb) düzeyine inmeleri ve somut kanıtlar getirerek varlığın temellerini aydınlatmaya çalışmaları oldu. Varlık ve varolan problemi çerçevesinde, felsefe artık doğa bilimlerinin sonuçlarını beklemeye başladı. Bu nedenle gerçekten var olanın ne olduğu sorusu 20. yüzyılın başlarından bu yana pek sorulmaz oldu.

4. Dijital Çağda Kadim Soruyu Yeniden Sormak

Peki gerçeklik, dijital çağda neden problem oldu? Hakikaten bir problem midir? Neden problem olmayı hak etmektedir?

Dijital çağa kadarki hikmet/hakikat arayışı tarihinde, gerçeklik ilkesinin değişimi gibi bir problemden söz edilmedi. Gerçeklik gerçeklikti, hiçlik hiçlikti, gerçek gerçektir, gerçek olmayan da gerçek olmayandı. “Gerçekmiş gibi” olan bir şeyden söz edilemezdi. Onu algılayan zihin ve muhakeme eden akıl da doğal yolla işlemekteydi; o akıl insan zihni ve insan aklıydı. Dijital çağda ise, “gerçeklik taşımayan gerçeklik”ten, insan aklı gibi işlemeyen akıllardan söz edilir oldu. Özellikle bu sorunun, dijital çağda, artırılmış gerçeklik vakiasının ortaya çıkmasıyla çok açık biçimde yaşanmaya başlandığına tanık olduk.

Şöyle de düşünülebilirdi: Gerçeklik gerçekliktir ve kendisiyle özdeştir. Madem gerçeklik kendisi olarak varoluşu bakımından kendine özdeştir, o halde “gerçeklik kendisi olmaktan daha gerçek bir hale getirilemez. Gerçek sadece kendisidir ve kendisinin dışına taşamaz. Onun bu manada taşması ise gerçek dışı/ötesi olması veya kendisi olmanın artırılması demektir. Bir şeyin kendisi olma durumuna bir ekleme yapılamaz. Bir şey “daha fazla kendisi olan” bir şey olamaz. Aksi halde önceki olanın kendisi olan/gerçeklik olmaması gerekir. Gerçekliğin olduğundan daha fazla veya az olması, onun kendisiyle özdeş olmaması demektir. Bir varolan kendisiyle bir ve aynı de-

ğilse, var değildir. Dolayısıyla bir şeyin “artırılarak” kendinden daha fazla bir kendisi olması, taşın taş oluşunun artırılarak “daha gerçek ve daha fazla taş” olması söz konusu olmaz. Gerçekliğin artırılmaya ihtiyacı da yoktur. Kendisi olarak var olan bir şeyi, “olduğu şey” olması için artırmak gerekmez. O zaten kendisidir ve var olmayı sürdürmektedir (Köktürk, 2021: 31-32). Elbette bu yargılar dijital gerçekliğe değil reel gerçekliğe ilişkindir.

Önceki çağlarda “Gerçekten varolan nedir?” sorusuna, varolanın bilfiil uzantısı veya bileşeni çerçevesinde cevap verilirdi. Bilfiil varolanla bana görünenin varoluşsal bağlantısı ve teması da hiç kesilmezdi. Örneğin ilkçağ filozoflarından bazıları en temel gerçeklik olarak suyu, ateşi, havayı veya tözü gösterebilirler, en temele yerleştirdikleri şey, varolanın ya bir bileşeni ya da uzantısıydı. Dijital çağda ise doğal/kendinde varolan bir gerçeklikten değil, inşa edilen gerçeklikten, gerçekliğin yapı bozumundan söz ediyoruz. Bu da, kadim sorunun yeniden sorulmasını gerektirmiştir. Tabii bir de buna, yeni gerçeklikle kurulan ilişki, ona verilen anlam ve önemin değişimi etkili olmuştur. Bu noktada ilk önce post-truth kavramına değinmek uygun olur.

4.1. Gerçeklikten Vazgeçiş

Gerçek ötesi (post-truth), algılanan gerçeği anlamsız, onun üzerine ve onun içinde inşa edilen yapay dünyayı daha anlamlı ve önemli bulmaktır. Özne burada, bile isteye reel olana sırtını dönmüş, sanal gerçekliği bilfiil mevcut ve kendini saran gerçeklikten daha önemli saymaya başlamıştır. Burada, nesnel gerçekliğin çarpıtılması söz konusu değildir. Reel/olgusal olan, olgunun bizzat kendisi, kişinin gözünde anlam ve önemini kaybetmiştir. Örneğin insanı cezbeden bir doğa görüntüsünü keyifle izlemek ve o ânı kendisi için kayda geçirmek yerine, sadece dijital platformlarda sergilemek için fotoğrafı en önemli eylem olarak görmek! Bu, gerçeği yaşamak, gerçekle yaşamak değil, gerçeği geri plana itmektir. Post-truth’un toplumsal boyutu olduğu gibi, bireysel boyutu da vardır. Toplumsal boyut, dünyada ve toplumda olup bitenlere değil kendine sunulanlara kulak vererek gerçekte ne olduğunu öğrenme gereği duymamaktır. Ancak biz, çok açık ve net olan bireysel vazgeçiş söz konusu etmekteyiz.

Post-truth durumundaki kişi, aslında öne çıkardığı anlam veya tasarım dünyasına “sığınmış” olmaktadır. Burada birey, reel gerçekliğe adeta sırtını dönmüştür. “Reel gerçekliğe sırtını dönmek, reel gerçekliği anlamlı ve önemli görmeyi bırakmak, asıl anlamı bu gerçekliğin önemsiz bir parçasına veya önemsiz bir unsuruna yüklemek demektir. Başka bir deyişle, gerçek ötesi, bilfiil mevcut ve yaşanan gerçeklikten bilinçli bir vazgeçiştir. Gerçeğin “ötesi”, reeli değersizleştiren, anlamsızlaştıran bir “öte” olmuştur. Bire-

yin yeni gerçekliği artık bu “öte” olmaktadır.” (Köktürk, 2020:43). Orası artık bir mağara, dijital mağaradır. “Gerçekliğin orada sadece izi bulunmaktadır. Gerçekliğin ana gövdesi, nerede ise orada, yani mağaranın, yani dijital dünyanın dışındadır. Mağaraya girmekle, asıl gerçeklik geride bırakılmıştır. Burası, bu nedenle bir tür mağara olmuş olmaktadır....Bu, dijital çağda ortaya çıkan bir tablodur. İnsanın kendisi kendi isteğiyle adeta yeniden mağaraya dönmektedir.” (Köktürk, 2020:45).

Elbette post-truth başta olmak üzere, dijital çağdaki bütün gerçeklik kavramlarının temelinde, sanal gerçeklik teknolojisi yatmaktadır. Sanal gerçeklik, reel gerçekliğin sınırlarını genişleterek dijital ortamda bilgisayar marifetiyle ona yeni bir biçim verme durumudur. Orada görsellik bilfiil mevcut ve yer kaplayan gerçeklikmiş gibi inşa edilmiştir. Onunla iletişimde bizi etkileyen uyarılara gerçekten maruz kalırız; ama onlar dijital yolla oluşturulmuş varoluşa sahiptir. Sanal gerçeklikte, öznenin yeri, konumu ve gerçeklik bağlantısı, algılayışı değişmez. Karşıdaki gerçeklik adeta reel gerçekmiş gibi görünmesine rağmen, özne onun dijital teknoloji marifetiyle “öyle göründüğünü” bilmektedir, kendinin ve onun bilfiil mevcut yapısının farkındadır. Bu arada hemen belirtelim ki, hep görünenden söz ediyoruz; çünkü sahneyi görünenler dolduruyor. Gerçeklik kavramını ve durumunu bu görünenlerden hareketle tartışıyoruz.

4.2. Gerçekliğe Müdahale

Dijital çağda gerçeklik kendi başına bırakılmamakta, ona müdahale de edilmektedir. Bu müdahalenin en yaygın ve basit biçimi “filtre balonu” diye de adlandırılan ve kullanıcının adeta peşini bırakmayan uygulamalardır. Filtre balonu kavramı, internet sitelerinde yer alan algoritmaların kullanıcı alışkanlıklarını kaydederek, her seferinde birbirine benzer içerikleri kullanıcılara sunmasına dayanmaktadır. Kullanıcılar profillerini oluştururken yaptıkları kişiselleştirme ile bu sistemin daha etkili olmasını sağlamaktadır. Bu durum, giderek kullanıcıları farklı görüş ve bu görüşlere sahip diğer kullanıcılardan uzaklaştırarak, benzer özelliklere sahip kullanıcılara yakınlaştırarak, daha dar bir bakış açısının oluşturulmasına neden olmaktadır (Oğuz, 2018: 4). Bu durumda, gerçeklik yargılarının, öznenin kendiliğinden yönelimi içinde, doğal deneyimiyle olduğu söylenemez. Bu uygulamayla, gerçeklik, adeta biçim değiştirmiş olmakta, hem kişinin gerçeklik algısına hem de gerçekliğe ilişkin yargılarına müdahale edilmektedir. “Sıklıkla internette haber okuduğumuzda, çevrimiçi alışveriş yaptığımızda ya da sosyal medya platformlarına girdiğimizde “bu haberi okuyanlar bu haberlerle de ilgilendi”, “bu ürünü alanlar bu ürünlerle de ilgilendi” ya da “tanıyor olabile-

ceğiniz kişiler” gibi ifadelerine rastlamaktayız. İlgili siteler oluşturdukları tavsiye algoritmaları ile bizlere ilgi alanımıza uygun içerik sunarak, bizleri, benzer kişiler ve benzer fikirlerden oluşan bir balonun içine hapsedmektedirler.” (Oğuz, 2018: 4). Buna Baudrillard’a uyararak “simülasyon” dememiz, yani simülasyon kavramının kapsamını genişletmemiş pek de yanlış olmayacak. Zira, geniş perspektiften bakınca, simülasyon da, bir tür, gerçekliğe müdahale ediş biçimidir.

Gerçekliğe en yaygın müdahalelerden biri de, özellikle görselleri biçimlendirmede kullanılan filtreler, fotoğrafları değiştiren uygulamalardır. Bu şekilde ortaya konan yeni gerçeklik müdahaleyle, yapay olarak biçimlendirilmiş, varoluşsal niteliği değiştirilmiş bir gerçekliktir.

4.3. Simülasyonla Kuşatılmak

Dijital dünyada olup bitenlerin ve algıların yönetilmesi/biçimlendirilmesi konusunda, çok sayıda araştırmacı, Baudrillard’ın “simülasyon kuramı” tezine başvurmaktadır. Oysa Baudrillard bu tezi, dijital çağın sosyolojik yapısına ve iletişim biçimine bakarak değil, geçen yüzyılda, toplumsal gerçeklik tartışmasının öne çıktığı, hızlı değişimlerin yaşandığı ve olguların özellikle postmodernist bakış açısı altında ele alındığı yıllarda ortaya koymuştur. Onu bu kuramı dile getirdiği yıllarda, dijital dünya ve sanal gerçeklik, bugünkü gelişmişlik düzeyi bir yana, henüz doğmamıştı bile! Hal böyle iken, onun bu kuramının dijital çağla ilgisi nedir?

Baudrillard’a göre simülasyon “bir sisteme ya da olguya özgü işleyiş biçimini incelenme, gösterme ya da açıklama amacıyla, o sistemi veya olguyu, bir alet ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla, yapay olarak yeniden üretmek”tir. Simülasyon ise “gerçekliği perdeleyen ve gerçeklik olarak algılanan görünüm”dür. “Gerçek olmayan bir şeyi birtakım unsurlar yardımıyla gerçekmiş gibi sunmak, gerçek gibi göstermeye çalışmak”tır (Baudrillard, 2011:7).

Bu teziyle Batı uygarlığının teknolojik düzeyine ilişkin kökten bir eleştiri ortaya koyan Baudrillard’a göre, gelişen teknoloji güncel yaşantıyı ve insan ilişkilerini dönüştürmüş, geline bu noktada Batı dünyasında “gerçeklik ilkesi” adeta buharlaşmıştır. Gerçeklik ilkesi, olup biteni olup bittiği haliyle kavramamızı mümkün kılar. Fakat bu ilkeyi kaybedince, bireylerin gerçeklik algısı da değişir ve bireyler gerçeğin ne olduğu konusunda yanılır. Bunu, mevcut dünya düzeni içinde, kapitalist sistem kendi amacına uygun şekilde düzenlemektedir. Böylece bireyler artık tercihlerini, gerçek olmayan fakat gerçeğin yerini gerçekmiş gibi alan şeyler üzerinden yapmaktadırlar. Artık her şey

gerçekmiş gibi algılanmaktadır.” (Köktürk, 2021:29). Dijital dünyada bu tablo çok daha nettir. Her unsuru adeta simüle edilen bir ortamda yaşanmaktadır.

“Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek, yani simülasyon denilmektedir.” (Baudrillard, 2011:14). Bu modeller, üretildikleri anda henüz simülakr değildir. Ama gittikçe yaygınlaşıp “asıl olan” perdelenmeye başlayınca, artık simülakr olurlar ve böylece gerçeğin perdelendiği ortam, yani simülasyon oluşur. “Simülasyonun en belirgin özelliği en önemsiz olguları bile kapsayan gerçeğin yerini almış modellerden oluşmasıdır. Önce modeller vardır” (Baudrillard, 2011:36) ve model gittikçe gerçeğin yerini alır. Gerçekte, türetilen çeşitli modeller veya simülasyon yapılması değil, “gerçeğin yerini alan simülakrlar” (Baudrillard 2011:14) asıl sorunu teşkil etmektedir. Bu yeni gerçek, yani gerçeğin yerini alan simülasyon “bizatihi kendi başına var olan ve kendine dayanan bir gerçeklik” değil, “üretilmiş bir gerçeklik”tir. “Çağımızdaki temel hastalığın adı: Gerçeğin üretimi ve yeniden üretimi denilen şeydir.” (Baudrillard, 2011:44). Ancak üretilen simülasyonlar gerçeğin yerini alınca, özneye göre, artık “gerçekten var olan şey” gerçeğin kendisi değil simülakrlar olmuş olmaktadır.

Ona göre, simüle etmek “-mış” gibi yapmak değildir. Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir... Öyleyse “mış” gibi yapmak (feindre) ya da gizlemek (dissimuler) gerçeklik ilkesine bir zarar veremez, yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışılan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle” “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır (Baudrillard, 2011:16). “Bizlerin gerçeği ayırt edemememizin nedeni ise yine simülasyonun kendinde gerçeğin semptomlarını barındırarak gerçek ile sahte, gerçek ile düşsel arasındaki farkı yok etmesidir.” (Oğuz, 2018: 2). Başka bir deyişle, simülasyon “sahte”nin egemenliği değildir. Var olan kurgunun/kurgulanan gerçekliğin, asıl gerçekliğin yerini alması, algılayanların, simülasyonu artık asıl gerçeklik olarak görmeye başlamalarıdır. Günümüzde artık “simülasyon hakikat ilkesinin yerini almıştır.” (Baudrillard, 2011:18). Yapaylık, gerçekliğin yerine geçmiş durumdadır. Görüntülerin gerçekliği yansıtma yeteneğini kaybetmesiyle oluşan bir hiper gerçeklik ortamında gerçeklikle görünüm yer değiştirmeye başlıyor. İnsanın günümüz medyası sayesinde sanal gerçeklik ürünlerini birer simülakr olarak algılaması doğaldır. Böylece Baudrillard’ın önerdiği gerçeklik algısının yitirilmesi, sanal gerçekliğin en tehlikeli yan etkisi olarak gündeme gelecektir. Sanal gerçeklik teknolojilerinin gelişmesiyle olumsuz olarak etkilenecek olan ger-

çeklik algısı, insanların yaşadığımız dünya gerçeğini sanal gerçeklik ortamlarında aramalarına neden olacaktır (Ferhat, 2016: 742).

Simülasyonun en önemli özelliği ve onun gerçeğin yerini alabilmesini sağlayan şey de, simülasyonun simülasyon olduğunun bilinmemesidir. Zira, ilk bakışta, simülasyon ile onun temsil ettiği gerçeklik arasında apaçık bir farklılık gözlenmez. “Büyük bir mağazada bir şeyler çalıyormuş gibi yapın. Mağazanın gözcülerini bunun simüle edilmiş bir hırsızlık olduğuna nasıl inandıracaksınız? Gerçek hırsızlıkla, simüle edilen hırsızlık arasında hiçbir “nesnel” fark yoktur. Gerçek bir hırsızlık sırasında ne yapıyorsa, simüle edilen bir hırsızlık olayında da aynı şeyler yapılmakta; aynı göstergelere başvurulmaktadır. Kurulu düzen açısından bunların gerçek göstergelerden hiçbir farkı yoktur.” (Baudrillard, 2011:41). Ve ona göre bu çağ simülasyon çağıdır. Her yanımızı kuşatan simülasyonlar, hiper gerçeklikler artık yeni dünyamızı oluşturmaktadırlar. Toplumsal sistem, siyasal düzen, iletişim ortamı birer simülasyonlar cennetidir.

Simülasyon, dijital çağın bugününden geriye doğru bakınca, aslında, “yeni durum” karşısında “iyi niyetli” bir açıklama, gerçeğin kurgusal olarak düzenlenişiyle oluşturulan bir gerçeklik, gerçekliğin algılanışına müdahale anlamına gelmektedir. Ancak bugünün farklı ve daha da gelişmiş dijital gerçeklik düzeyi bakımından, özellikle derin sahte (deep fake) ya da sahte gerçeklik kavramları göz önüne alınınca, bu kavram artık gerilerde kalan bir durumu anlatmaktadır.

5. Gerçekliğin Ontolojik Değişimi

Gerçeklik tartışmalarında gerçeğin ne olduğu konusunda karşıt veya benzer fikirler ortaya konabilirdi, konmuştur da! Gerçeklik yargısı ne olursa olsun, gerçek olan nasıl tanımlanırsa tanımlansın, her farklı gerçeklik yargısında gerçek olan-gerçek olmayan ayırımı yapılır. Gerçeklik yargılarının her biri, gerçek olanı ve onun özelliklerini kendine göre belirler. Fakat bunların hiç birinde, gerçeklik yapıları birbirine karışmaz. Sanal/kurgusal gerçeklikte ise gerçek olanla olmayan, birbirine karışmış haldedir. Böylece gerçeğin bizatihi kendisi sorunlu hale gelmiştir. Sanal gerçeklik dünyasında, örneğin artırılmış gerçeklik objelerinde, reel olan ile olmayanın sınırları birbirine girmiştir. “Derin sahte”de ise örneğin, olgusal temeli olmayan yapay ürün ile ona benzeyen ama bizatihi olgusal temeli olan görsellikler ayırt edilememektedir. Bu da gösteriyor ki, dijital çağda, gerçekliğin bilinmesi sorunu dışında, gerçekliğin bizatihi kendisi ontik/ontolojik değişime uğratılmıştır.

5.1. Sanal Gerçeklik

“Sanal” sözcüğü, bu adlandırmada, gerçekliğin sıfatı olarak kullanılmakla birlikte, nitelediği şey ile adeta çelişmektedir. Zira sanal, sözcük anlamı itibariyle, “zannedilen/sanılan nitelikli” olmayı ifade etmektedir. Gerçeklik ise, sanının dışında kalan, sanıdan/öyle zannetmekten arınmış, bizatihi var ve mevcut olan bir şeydir. “Sanılan nitelik” nasıl olup da “bilfiil mevcut ve kesin olan”ın sıfatı olabilir? Diğer yandan, sözü edilen bu gerçeklik biçimi, duyuşsal algıya konu olan, nesnede temellenen bir “gerçek olma” haline dayanmadığı gibi, genel anlamı itibariyle sanıya/zannetmeye dayanan bir gerçeklik de değildir. Hal böyle olunca, şunu söylemek mümkündür: Dijital dünyada gerçekliğin problemliliği galiba daha ilk adımda adlandırmada kendini göstermiş gibi görünmektedir. Çünkü sözünü ettiğimiz sanal, sözcük anlamının tersine, bilfiil gerçekliğin çelişliği/karşıtı değil, gerçek olanın doğrusal/izdüşümsel uzantısı olmayan bir görünümünü ifade etmektedir. Gerçekliğin herhangi bir görünümünde, görünüm gerçeklikten birtakım izler taşır. Gerçekliğin bu yeni biçimi ise bilinen/sözü edilen gerçeklik kiplerinin hiçbirine benzememektedir ve yepyenidir; dijital teknolojinin eseridir. “Gerçek ve gerçeğin sanallığını sorgulama dürtüsünü oluşturan ve tartışmalara neden olan olgu, sanal gerçeklik (SG) teknolojisidir. Sanal gerçeklik, insanlarda gerçeklik algısı oluşturmak üzere özel yazılım ve donanımlarla oluşturulan gerçek veya kurgusal ortamlardır.” (Künüçen ve Samur, 2021: 39). “Sanal gerçeklik, yazılımlar ve özel donanımlarla oluşturulan, insana gerçek algısı veren gerçek ya da kurgusal ortamlardır. Günümüzde cep telefonu ve mobil uygulamaların gelişmesiyle kitlelere çok daha kolay ulaşan ve bireysel deneyimler yaşatabilen sanal gerçeklik, geleceği biçimlendirecek bir teknolojidir.” (Ferhat, 2016:724).

Elbette sanal gerçeklik, bu teknolojinin genel adıdır. Onun daha özel uygulamaları, dijital çağdaki gerçekliğin yeni biçimlerini oluşturmaktadır. Artırılmış gerçeklik, karma gerçeklik, genişletilmiş veya çeşitlendirilmiş gerçeklik, üç boyutlu sanal gerçeklik, en son ulaşılan nokta da, deep fake veya sahte gerçeklik ya da “derin sahte”dir. Günümüzde, sanal gerçekliği elde etmek için çeşitli fonksiyonlara sahip sanal gerçeklik sistemleri kullanılmaktadır. Sanal gerçeklik sistemleri, sanal ortamda yer alan kullanıcılara yapay uyarı yönlendirerek kullanıcıların sadece zihinsel değil, aynı zamanda fiziksel olarak da etkileşim kurmalarını sağlamaktadır (Künüçen ve Samur 2021: 42). Bunların bugün en yaygın olanı, sanal gerçeklik gözlüğüdür.

Dijitalleşme ile birlikte dijital gerçeklik ortamları konusu önem kazanmaktadır. Dijital gerçeklik ortamları, gerçekte var olan veya tasarlanarak

ortaya konulan mekân veya nesnelerin, yapay görsel kopyaları, stereoskopik (3D) görüntü ekranı ile kullanıcıya görsel bir deneyim sunması şeklinde tanımlanabilir (Künüçen ve Samur, 2021: 40). Burada sözü edilen sanallık, büyük ölçüde görüntü teknolojisiyle sınırlıdır. Bunun geliştirildiği ve dokunma ile koklama duyularını da sanal yoldan algılamayı mümkün kıldığı iddia edilse de, bu, henüz yaygınlaşmış değildir. Ama belirtildiği gibi, sanallık olgusunda temel oluşturan şey, dijital teknolojidir. Dijital teknolojinin ulaştığı bu gelişmişlik düzeyinde ise asıl aktör yazılımcıdır. Yazılımcının kurgu/hayal gücüyle bilgisayarda oluşturduğu ortam ya da etki objesi, kişileri bilfiil mevcut/reel diye tanımladığımız etki nesnelere kadar, hatta bazı durumlarda onlardan daha fazla etkilemektedir. Belirtildiği gibi, bu ortamlar henüz büyük ölçüde görsel niteliklidir. Özellikle görselliği yazılımcı dediği şekilde oluşturabildiği için, görsel temelli etkinlik alanlarında (tıp, mimarlık, mühendislik, askerlik, eğlence, ticaret vb) yaygın biçimde kullanılmaktadır. Bu alanlarda sanal gerçekliğin kullanılmasının, hem eğitim ortamı oluşturma hem maliyet hem eğitim materyali çeşitliliği bakımından fevkalade yararlı olacağına kuşku yoktur. Ancak bizim bu olguyu çözümlerken çizdiğimiz çerçeve, onun yararı veya kullanımını değil, doğası/yapısı ve insani varoluşa, bilgi ve algıya etkisidir.

5.2. Artırılmış Gerçeklik

Daha çok nesnenin somut mevcudiyetine dijital veri eklemekle ortaya çıkan görsel gerçeklik durumu artırılmış gerçeklik diye adlandırılmaktadır. Gerçekliğin bizatihi kendisinde olan ontolojik değişimlerden biri de budur.

Artırılmış gerçeklik kavramının özünü, “etkileşimli deneyim” kavramı teşkil etmektedir. Genel manada deneyim, deneyime konu olan nesnenin pasif-varoluşuna tanıklık etmek, onun kendinde ve değişmeyen gerçekliğinin bilgisine ulaşım ona ilişkin bir kavrayış oluşturmaktır. Etkileşimli deneyim kavramı ise, deneyimleyen de deneyimlenen adeta harekete geçirmesi, onunla karşılıklı ilişki içinde ona ilişkin bir deneyim yaşamasıdır. Örneğin dijital algılayıcı ile bir sanat eserine yönelince, o esere eklenen dijital içerikle, sanat eserinin kendisini anlatmaya başlaması. İşin özü burada, objeye/algı nesnesine dijital içerik eklemektir. Böylece, kendinde ve pasif halde, kendi maddi sınırları içinde var olmaya devam eden bir nesne, görsel (ya da işitsel) bakımdan, öznedeki dijital algılayıcıya, taşıdığı somut özelliklerin dışında bir görsellik veya işitsellik sunmaktadır. Bu gerçekliğin inşası tamamen dijital araçlarla gerçekleştirilmekte, böylece “dijital unsur gerçekliğin üzerine bindirildiği için, kullanıcı hala önündeki gerçek dünyayla çok fazla temas halindedir (örneğin, kullanıcının etrafında oluşturulan dünyanın tamamen

dijital olduğu bir sanal gerçeklik deneyiminin aksine). AG sayesinde gerçek dünya daha bilgilendirici, daha eğlenceli ve daha etkileşimli hale gelmiştir.” (Coşkun, 2022: 1068). Elbette nesnenin de kendini sunması, yani özne-nesne ilişkisinin, sadece öznenin nesneye yönelimi ile oluşmaması, aynı zamanda nesnenin de özneye doğru hareketi ile kurulması, gerçeklik dünyasının yapısını ve gerçeklik karşısındaki öznenin duruşunu ve tutumunu değiştirir.

Bu tabloda, dünyanın daha eğlenceli hale gelmesi veya cansız nesnelere topluluğuyla adeta canlıymış gibi ilişki kurulabilmesi, nesne dünyasının hakikatinin bulanıklaşması sonucunu doğurmayacak mıdır? Çünkü bu gerçeklikte de dijital olanla reel olan karışmış hale gelmektedir.

Artırılmış gerçeklikte deneyimlenen şey ne sadece oluşturulan ve dijital yolla nesneye eklenen içeriktir ne de sadece nesnenin bilfiil gerçekliktir. Her ikisi birden, bir bütün olarak deneyimlenir. Yani bilfiil gerçeklikle sanal/kurgusal olanın sınırları iç içe geçmiştir. Gerçeklik neyse odur. Ama onun artırılmış halinin deneyimi, her ikisinin, yani “neyse o olan” ile “neyse o olmayan”ın, ona “sanal yoldan eklenen”in de deneyimi olmuş olmaktadır. Elbette bu, deneyimi sıradanlıktan çıkarır. “AG, kullanıcıların sanal dünyasını zenginleştirmiş ve bu sayede var olan gerçeklik algısının değişmesine neden olmuştur. SG ve AG kavramları genellikle birbiriyle karıştırılabilmektedir. AG, SG’nin ardından ortaya çıkan ve SG’nin uzantısı niteliğinde değerlendirilen bir kavramdır.” (Künüçen ve Demirci, 2021: 93).¹ Artırılmış gerçeklikte, dijital aygıtlarla veya başka yollarla objeye müdahale edilmektedir. Sanal gerçeklik ise, bilgisayar ortamında oluşturulan olgular dünyasının genel adıdır. Elbette sormak gerek; böyle bir gerçeklik karşısında, “gerçekten var olanın ne olduğu” sorusuna, verilebilecek apaçık ve kesin, nesnede temel bulan bir cevap yoktur. Böyle bir gerçekliğin bambaşka ve farklı amaçlarla kullanılma olasılığı fevkalade önemlidir; ama burada, sorunun bu cephesini ele almayacağız.

Gerçekliğin artırılmış boyutuyla kendini gösterdiği yeni varlık alanı, doğa dünyası değildir. Artırılmış gerçekliğin konusu, dijital teknolojinin eserleri yanında bir de insan dünyası ve insanın elinden çıkan eserlerdir. Gerçi burada sözü edilen “artırma” biçimi var olanların hepsi için geçerli kılınabilir. Ama mevcut uygulamalar, yapay nesnelere üzerinde, onlara görsellik ekleme şeklinde icra edilmektedir. Yani artırılmış gerçeklik, şimdilik maddi nesnelere eklenen dijital/görsel verilerle beraber algılanan gerçeklik anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramın kapsamı genişletilebilir de! Artırılmış gerçeklik

¹ Alıntı yapılan kaynaktaki AG artırılmış gerçeklik, SG ise sanal gerçeklik sözcüklerinin kısaltmasıdır.

kavramının kapsamını görsellik alanının dışına taşıdığımızda, iki farklı artırılmış gerçeklikten de söz edebiliriz: Yapay zekâ ve dijital para!

Yapay zekâ dijital bir şey, bir yazılım olduğu halde, bu mevcudiyetinden daha fazla bir şeymiş gibi görünmektedir; yani o, “olduğu şey” olmaktan daha gerçektir... Biz gerçekle, gerçeğin kendi sınırları çerçevesinde bağlantı kurarız. Kendi sınırlarının ötesine taşınarak “artırılmış” hale getirilen bu gerçeklikle biz, o sanki gerçekmiş gibi bağlantı kursak da, bu bağlantının konusu veya bilfiil karşılığı oluşmaz. Örneğin, insanların kurdukları bağlantının anlamı, her birinin, diğerinin duygu dünyasında da yer almasıdır. Oysa yapay zekâ ile diyaloga geçilebilir; ama yapay zekâ nezdinde, ilişki kurana kişinin herhangi bir öznel değeri ve anlamı yoktur. Dijital para ise gerçekliğin sanal boyutuna ve artırılmış gerçekliğe bir başka örnektir... Dijital para, takasta kullanılmaya aday bir şey olmakla beraber, alışlagelen anlamda bir takas vasıtasının hiçbir özelliğini taşımaz. Ama takasta kullanılabilirliği, onun bilfiil mevcut gerçekliğine -dijitallik- eklenen bir şey olmasından başka bir şey değildir. Yani o, olduğundan daha çok gerçek bir şey halinde getirilmiştir (Köktürk, 2021:33-34).

5.3. Genişletilmiş Gerçeklik

Sanal gerçeklik, kullanıcının sanal gerçeklik başlıkları sayesinde gerçek dünya ortamını geride bırakarak tamamen dijital bir ortama girdiği sürükleyici bir deneyim; artırılmış gerçeklik ise sanal objelerin akıllı telefonlar, bilgisayarlar, tabletler, baş üstü ekranlar ve artırılmış gerçeklik gözlükleri kullanılarak gerçek dünya ortamına yerleştirildiği bir deneyim (Künüçen ve Samur, 2021: 52) iken, genişletilmiş gerçeklik tüm dijital temelli bu gerçekliklerin birleştirildiği bir gerçeklik inşasını ifade etmektedir. Özellikle metaverse, genişletilmiş gerçekliğin apaçık bir örneğidir. Genişletilmiş gerçeklikte (örneğimizdeki metaverse’da) hem bilgisayar ortamında oluşturulan sanal bir gerçeklik, hem reel gerçeklikten yapılan alıntılar, hem de bu gerçekliğe yapılan yeni eklemeler bir araya getirilmiştir ve daha önemlisi, metaverse’da kişi, iki boyutlu bir dünyada değildir; görseli üç boyutlu olarak algılamaktadır. Yani özne, taktığı sanal gerçeklik gözlüğüyle, görsel olarak algıladığı dijital dünyanın görsel olarak bilfiil içine girmiş olmaktadır. O, bu dünyada, öteki bireylerle adeta yüz yüzeymiş gibi bilfiil ilişki de kurabilmektedir. Aynı şey, karşısındaki kişi için de geçerlidir. Örneğin kişi arkadaşı ile kararlaştırdıkları (tabii metaverse’a taşınmış) bir mekânda sanal olarak buluşabilme, yüzyüze iletişim kuruyor gibi sözlü iletişim kurma imkânına sahiptir. Burada kişilerin algıladığı gerçeklik, sanal temelli ama nesne dünyasına eklenen dijital içeriği de barındıran, birbirinin o anda sesini duy-

mak ve görsel olarak algılamak gibi reel ilişkiyi de içeren bir gerçekliktir. Gerçekliğin sınırları, reeli de sanalı da eklemeleneni de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Yukarıdaki soruyu tekrar soralım: Metaverse dünyasında kurulan bir sosyal ilişkinin özneleri “Gerçekten var olan nedir?” sorusuna ne cevap vereceklerdir?

Gerek sanal gerçeklikte gerekse artırılmış ve genişletilmiş gerçeklikte, algının etkilenmesi, algı ortamının düzenlenmesi, algılanan şeyin bilfiil mevcut nesneden bir alıntı izi de taşıması, onun gerçeklikle bir ölçüde bağlantılı olması, daha doğrusu bu gerçekliklerin her birinin şu veya bu ölçüde bir nesne temelini ve bir nesne dayanağının olması söz konusudur. “Beynimiz yapay biçimde uyarıldığında gerçekte var olmayan şeyleri varmış gibi hissedebilmektedir. Eğer beynimize giden bu sinyaller bir biçimde taklit edilirse var olmayan şeyler beynimiz tarafından duyu olarak algılanır. Yapay olarak oluşturulmuş görüntü, ses, dokunma, koku, nem ve ısı bilgileri sayesinde aslında olmayan şeyleri görmek, duymak, koklamak, dokunmak beynimiz tarafından bunların gerçekmiş gibi algılanmasını mümkün kılar. Eğer bu yapay bilgiler duyu organlarımızın algılama kapasiteleri kadar detaylı ise bu algılar daha gerçekçi olarak hissedilir.” (Ferhat, 2016: 726). Bu, bütün sanal gerçeklik ortamlarını değiştirmeye aday olan ama henüz geliştirilme aşamasında bulunan metaverse için de geçerlidir. Fakat öyle bir gerçeklik biçimi daha vardır ki, gerçeklik bağlantılarının hiçbirini taşımaz. Derin sahte veya sahte gerçeklik diye de adlandırılan bu gerçeklikte, sanal olanın nesne dayanağı yoktur. Zira bu gerçekliğin ve bu gerçeklik inşasının, nesne dayanağına ihtiyacı da yoktur.

5.4. Derin Sahte (deep fake) ya da Sahte Gerçeklik

Gerçeklik dijital çağa kadar “varolan bir şey” iken, dijital çağla birlikte, artık “üretilen bir şey” haline gelmiştir. “Hem toplum hem de bizatihi bireyin kendisi tarihsel süreçte savaşlar, felaketler, bilgi teknolojilerindeki gelişim, kitle iletişim araçlarındaki evrilmeler nedeniyle birtakım dönüşümler geçirmiştir ve geçirmeye de devam edecektir. Dolayısıyla gerçeklik algısı, arayış biçimi ve tanımlamalar da değişmektedir.” (Çelik, 2021: 1552). Daha net ifade edelim: Belirtildiği üzere, klasik çağların gerçekliği ve gerçeklik kavramları ile dijital çağın/ortamın gerçekliği ve gerçeklik kavramları farklılaşmıştır. Gerçi, üretilen gerçeklikler eğer nesne dayanağından koparılmıyorsa, bilinen anlamıyla gerçeklikten de pay almışlar demektir. Ama sahte gerçeklikte, bilfiil mevcut gerçeklik bağlantısı, nesne dayanağı yoktur.

Sahte gerçeklik, kendinin değillemesi olan bir varolma durumunu anlatmaktadır. Gerçekse, değillemesi söz konusu olmaz ve kendisidir. Ama

sahte ise, gerçek oluşun değillemesi olduğu için, onun gerçeklik olarak anılması ve adlandırılması çelişkilidir. Sahte, sunduğu varoluşsal kendiliğini kendinde taşımayan, o her ne ise onun değili olan, varoluşu kendine dayanmayan, aslında hiçbir temele dayanmayan bir durumdur.

Yapay zekâ bir sanal gerçeklik örneği idi; sonra artırılmış gerçeklik kategorisine dâhil etmeyi haklı kılan bir gelişim kaydetti. O, bir yazılımdı ama işlevleri bakımından, yazılan komut satırlarının ötesinde birtakım işlevler gerçekleştirilmektedir. Sahte gerçeklik ise yapay zekânın en üst düzeyde gelişmiş biçimini anlatmaktadır. Deep fake, yapay zekâ ve onun gelişimiyle ortaya çıkmıştır; ancak bunu bilsek bile, sahte gerçeklik ürünlerini ayırt eden bir yazılım kullanılsa ve görseli bu kontrolden geçirsek dahi, sonuçta, gerçeklik algımızın ve gerçekliğe vakıf oluşumuzun hiç de güvenilir olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bugünlerde tartışılan “derin sahteyi ayırt eden” veya “yapay zekâ tarafından üretilen ve asıl gerçeklik olmayan ürünleri etiketlenen” yazılımlar çıksa da, “gerçek olmayan gerçek”, yani derin sahte, dijital dünyada yerini almıştır. Böylece derin sahte artık bilfiil mevcut gerçekliğin kaybının tescili olmuş olmaktadır.

6. Dijital Çağda Gerçekliğin Kaybı

Simülasyon kuramında Baudrillard, sunulanı gerçeğin bizzat kendisiymiş gibi algılamının temelinde, gerçeği gerçek yapan asıl ilkenin değil değişen ve onu öyle görmeyi mümkün kılan bir ilkenin yattığını öne sürmüştür, yani gerçekliğin zihinlerde yeni bir ontolojik yapı kazandığını! Bu demektir ki, gerçeğin bizatihi kendisi değil de “gerçeğin o gerçeklik olarak algılanması” vakıası değişmektedir. Gördüğümüz şey artık gerçeğin bizatihi kendisi değildir, kendi sınırlarının dışına taşınmış bir şeydir. Halbuki dijital çağın simülasyonunda, gerçekliği gerçeklik kılan yapı değişmekte/değiştirilmektedir. Bu noktada, aslında gerçekliğin algılanışında etkili olan koşullar anlamında bir simülasyondan değil, onun bizatihi kendisinin değişmiş olması anlamında bir simülasyondan söz ediyoruz.

Baudrillard’ın mevcut olduğunu düşündüğü simülasyon daha çok algılamaya ilişkin iken, dijital çağın simülasyonu varoluşsal bir durumdur. Yeni çağda, gerçek olanın kendisinde yapısal bir değişim, yani varoluşa ilişkin bir değişim söz konusudur. Gerçeğin yerini “gerçekmiş gibi” alan bu şeyler yeni çağın gerçekliğidir (Köktürk, 2021:29). Genel ve yaygın anlamı itibariyle simülasyonda asıl gerçeklik perdelenmektedir. Ama simülasyonun daha sofistike biçimi diye de görebileceğimiz bu sahte gerçeklik durumunda, gerçeklik büsbütün kaybolmuştur. “Simülasyon”dan “sahte gerçeklik”e giden bu yol güzergâhı, galiba gerçekliğin kaybına doğru uzanan çizgidir. Bu, aynı

zamanda, varlığın ve varolmanın skandalıdır. Artık “varolmayan vardır” demek çelişkili olmaktan çıkmış gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, dijital dünya, gerçekliğin değişiminden gerçekliğin kaybına doğru evrilmektedir.

Her ne kadar dijital gerçeklik ortamlarından ve olgularından bir kısmı için ve dijital gerçekliklerin oluşturduğu algılama ortamı itibarıyla simülasyon söz konusu olsa da, yani Baudrillard önündeki olgulara bakarak ortaya koyduğu teşhisinde haklı olsa bile, yeni gerçekliklerden, “gerçeklik dünyasından bile isteye gönüllü vazgeçiş” (post-truth) yaşansa da, bilfiil gerçeklik önemini kaybetse ve bilinçlerde sanal gerçeklik öne çıksa da, bütün bunlarda, simülasyon unsurlarının bir kısmı reel olanın bir parçası ya da uzantısı olmaya devam eder. Oysa derin sahtede/sahte gerçeklikte bu yoktur.

Her ne kadar simülasyon tezini “kadim soru”nun diriliş gerekçelerinden biri olarak değerlendirip “gerçekliğe müdahale”nin bir başka biçimi diye nitelendirmiş olsak da, bir başka açıdan bakıldığında, simülasyon, yani bir gerçeklik modeli ortaya koymak, “derin sahte”ye de örnek teşkil etmektedir. Belirttiğimiz gibi, Baudrillard simülasyonda “gerçeklik ilkesinin kaybı”ndan söz etmekteydi. Yani gerçeklik diye adlandırılan bir şey vardır ve onun varoluşsal koşulu, onu gerçek yapan ilke kaybolmuştur. Ama bu kayıp gerçeklik ilkesinin yerine, başka/diğer gerçeklik ilkesi geçmiştir. Dolayısıyla gelinen noktada, gerçekliği gerçeklik yapan bir ilke, bu ilkeye dayalı bir gerçeklik mevcut değildir; ama gerçeklik diye sunulan bir görünüm/olgu ortada durmaktadır. Aslında bu tabloda, kendisine gerçek diyebileceğimiz bir gerçeklik artık yoktur. Yani kendi başına, müstakilen var olan, kendine dayanan, unsurları itibarıyla bilfiil varolanla somut bağlantı taşıyan bir gerçeklik mevcut değildir. Gerçek diye sunulanın da nesne dayanağı yoktur. Daha önemlisi, sözü edilen bu “ilkesi kaybolmuş gerçeklik”, bilfiil kendinde ve kendi başına mevcut olan gerçeklikten ayırt edilememektedir. İşte bu yeni simülakr, derin sahtedir.

Yakın zamanlarda örneklendirilip tanıtılan ama henüz kullanıma sunulmayan bazı örneklerden söz edelim...

OpenAI’in video modeli Sora, bunun çok çarpıcı bir örneğidir. Bu yapay zekâ basit metin komutlarından ayrıntılı videolar oluşturabilmekte, mevcut videoları devam ettirebilmektedir. Hatta Sora’nın hareketsiz bir görüntüye dayalı sahneler de oluşturabildiği öne sürülmektedir. (<https://tr.cointelegraph.com>) Kurumun sitesinde de, Sora’nın oluşturduğu ifade edilen çeşitli videolar paylaşılmıştır. (<https://openai.com/index/sora>) Bu videolar “derin sahte”nin ya da “sahte gerçeklik”in çok çarpıcı örnekleridir. Açık kaynaklardan öğrendiğimize göre, OpenAI Sora henüz piyasaya sürülmemiştir ve he-

nüz beta sürecindedir. Bu nedenle herkesin kullanımına sunulan bir sürümü mevcut değildir. Bir uygulamanın veya bir videonun yapay zekâ kullanılarak oluşturulduğunu belirlemek için gerekli olan sertifikayı alma sürecinde olduğu ifade edilen bu yazılım herkesin kullanımına sunulduğu takdirde, dijital dünya sahte gerçeklik ürünleri ile dolar. Örneğin şu haber, geleceğe ilişkin önemli bir tehdide işaret etmektedir: “Aralık 2023’te Stanford Üniversitesi’nden gelen bir rapor, yapay zekâ veritabanı Laion’u kullanan yapay zekâ destekli görüntü oluşturma araçlarının, yasadışı çocuk istismarı görüntüsü üzerinde eğitildiğini ortaya çıkardı. Bu da metinden görüntü veya video elde eden modeller için ciddi etik ve yasal kaygıların ortaya çıkmasına neden oldu.” (<https://tr.cointelegraph.com>)

Bu uygulamada dikkati çeken en önemli husus, bu yapay zekânın “metin komutlarından hareketle video oluşturabilmesi” ve “hareketsiz görüntülerden hareketli videolar yapabilmesi”dir. Bunların her ikisi de sahte gerçekliktir. Ancak izlendiğinde, görüntülerin yapay/yapay zekâ ürünü olduğu neredeyse hiç anlaşılmamaktadır. Bu nedenle, Sora adı verilen bu yapay zekâyı derin sahte/sahte gerçeklik üretim yazılımı olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Elbette bu ve benzeri uygulamaların konumuzu ilgilendiren yönü, bilfiil etkileyeceği meslekler, yol açacağı değişiklik veya değişimler değil, sürecin devamında tamamen bir gerçeklik kaybına yol açabileceği olasılığıdır. Zaten bilginin üretimi ve yorumu alanında, üretken yapay zekâ ya da yapay zihin diye de adlandırılan ChatGPT (güncelde ChatGPT-3.5 sürümüne ücretsiz, ChatGPT-4’e ücretli erişim sağlanmaktadır), duygusal nitelikli yazılı iletişim ortamı Mutlu Mesaj (güncel sürümü 3.2.3) uygulamaları, “sahte gerçeklik”in hayatın her alanında ve dileyen herkesin hayatında yerini aldığını göstermektedir. 14 Mayıs 2024 günü tanıtılan ChatGPT’nin yeni sürümü GPT-4o uygulaması ise, anlık olarak çeviri yapabilmesi, metin ile görsel arasında ilişki kurabilmesi ve sesli uygulama olması bakımından, bütün diğerlerini kökten değiştirecek gibi durmaktadır. Yapılan tanıtımda, bu yapay zekânın, İtalyanca ve İngilizce konuşan iki kişinin diyalogunu anlık olarak çeviri yaptığı, canlı ve etkili sözlü iletişim kurduğu görülmektedir (www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji). Bunun üzerinde düşününce, uygulamanın kişilerin yüz yüze, bilfiil ilişki kurma ihtiyaçlarını karşılamaması ve “reel öteki”nin yerini almaması için pek bir neden olmadığı sonucuna varılabilir. Bu meyanda, çeşitli mimari çizim uygulamaları veya oyunları henüz söz konusu bile edilmedi.

Başka bir açıdan bakınca şunu da söylemek mümkündür: Sahte gerçeklik ya da derin sahte (deep fake)’de gerçekte hiç olmayan görüntüler oluşturulabildiği gibi, varolan gerçekliklerden, sesler ve görüntüler de klonlanmak-

tadır. Ancak bu klonlamada, sesin tınısı, klonlayan kişinin dilediği şekilde biçimlendirilir. Kişi diğerine böylece kendi istediği şeyleri söyletebilir, dilediği fikrin savunmasını yaptırabilir. Görüntü klonlamada ise, diğer kişinin görselini, kendisinin dilediği görüntüler dizisine aktör olarak yerleştirebilir. Sora ile, sahte gerçekliğin bu biçimin bile ötesine geçilmiş, “hiç var olmayan görsellikler ve işitsellikler” yapılmaya başlanmıştır. GPT-4o ise derin sahteleri adeta tek çatı altında birleştirmeye adaydır. Dolayısıyla bütün bunlar, artık simülasyon değildir. Yani bu üretimde, kişi modeller topluluğu içine konmamıştır. Ortada model de yoktur. Doğrudan doğruya, reel gerçeklik temeli olmayan “yapay gerçeklik”ler vardır.

Sonuç

Yeni bir dünyanın, yeni teknik araçların, yeni kavramların, yeni ilgi ve eğilimlerin ortaya çıktığı dijital çağda, “Gerçekten var olan nedir?” sorusunu yeniden sormanın vaktidir. Gerçeklik, gerçekliğin varoluş biçimleri, öznenin konumu, öznenin kendini var kılma biçimleri daha önceki çağlardan tamamen farklılaşmış, ortaya yepyeni bir dünya tablosu çıkmış gibi görünmektedir. Deyim yerindeyse, dijital dünyaya teşne olanlar adeta “dijitale batmak”tadırlar. Yani dijital aygıtlar ve dijital platformlar, çok sayıda kişinin hayatının büyük bir kısmını doldurmaktadır. Elbette bu, baştan olumsuz diye nitelenemez. Ortadaki vakıa budur ve bunun üzerine tefekkür etmek gerekir. Diğer yandan, yaşanan bu aşırı ilgi ve eğilim nedensiz de değildir.

Dijital dünya adeta sınırsız imkânlar sunmaktadır. Bilgi kaynağı olması yanında bilgiye kolayca erişilmesi; anlık, ucuz ve sınırsız iletişim ortamı olması; insandaki tüm duygulara hitap eden izleme ve eğlenceli zaman geçirme imkânlarının mevcudiyeti; sınırsız gezinti ortamlarının var olması; orada kişilerin kendilerini “oldukları gibi” değil “olmak istedikleri” gibi sunabilmeleri, deyim yerindeyse hayallerini -sanal da olsa- gerçekleştirebilmeleri; bütün bunlar, insani varoluşu, öznenin yaşama serüvenini kökten etkileyebilecek unsurlardır. Dijitallik olgusu bu bakımdan sadece teknik insanlara, psikologlara, sosyologlara ve sosyal psikologlara bırakılamayacak kadar önemlidir. Felsefe bu çağın hakikatini yakalayabilmek için, bu ortamda kişiyi kuşatan gerçekliği keşfe çıkmalı, epistemolojik bakışını bu olguya çevirmeli, ontolojiye, yani varlık tartışmasına, “bizatihi var olan gerçeklik” arayışına geri dönmeli, uzun zamandır özneliğe hapsedilmiş olan “en temel gerçeklik” (hakikat) soruşturması nesne/olgu dünyasına yönelmelidir.

Dijital çağda gerçeklik, tarihte olduğu gibi çok boyutlu bir problem olmayı sürdürmektedir. Ama bu çağda, yeni gerçeklik biçimleri karşısında, bu problem içinden çıkılması daha güç hale gelmiştir. Bir yapay zekâ ürünü

karşısında kadim soruyu sorduğumuzda, verilecek cevap ile olgusal durum örtüşmemektedir. Örneğin yazılım mı yoksa görüntü mü gerçekten vardır; buna verilecek cevap, asıl gerçekliğin ortaya koymaktan uzaktır. Görüntü, arkasında kendisinin izdüşümü olduğu bir somut gerçeklik taşımamaktadır. Onun nesnel dayanağı, komut satırlarından oluşan yazılımdır. Ama bu görüntü, görsel olarak algıladığım, bizatihi karşımda olan bir mevcudiyettir. Dolayısıyla bu tablo karşısında, dijital çağın öznesi, yeni gerçeklikler arasında derin bir trajedi içine düşmüştür. “Trajedinin asıl nedeni, öznenin, bütün bunların farkında olması, ama önünde başka seçenek bulamaması veya seçeneklerinin olmadığına inanmasıdır. Bu çağın öznesi “dijital dünya yeni bir mağara olsa da, bu dünyanın dışına çıkma ve dışında kalma seçeneği yoktur” diye düşünmekle kendi trajedisini kendisi oluşturur. Çünkü bu yargı, kişinin bizzat kendisi tarafından mahkûm edilmesidir. İnsan böyle düşünmekle, kendini adeta kendi elleriyle kafese kapatmaktadır. Kurtuluşun ve tabii ki özgürleşmenin yolu da, kendini mahkûm etmekten ve seçeneksizlik kanaatinden vazgeçmektir.” (Köktürk, 2020:55).

Nesne dünyasının ve eylemlerin, görsellerin sahte gerçekliği “Sora” varken, “öteki”nin sahte gerçekliği “Siri” herkesin emrindeyken, duygusal iletişimdeki “öteki”nin sahte gerçekliği “mutlu mesaj” ile etkili diyaloglar kurulabilirken, bilgilenme kaynağı olarak sahte gerçeklik “chatGPT”ye herkes erişebilirken, dijital dünyanın tetiklediği tutkularla gelişen “dijitale bağımlılık” gittikçe yaygınlaşırken, “insanların interneti”nden “nesnelerin interneti”ne, ardından “davranışların interneti”ne” ve “duyguların interneti”ne geçilmişken, en temel gerçekliğiarama eğilimi adeta anlamsızlaşmış gibi görünmektedir. Bunun, insani varoluş kadar bilgelik talebinin devamlılığı için de bir tehlike olduğu sonucuna varmak yanlış olmaz. Eğer en temel gerçekliğe ulaşmak mümkün ve söz konusu olamayacaksa, gerçeklik kaybı yaşanmaktaysa, gerçeklik artık görelile bile olamıyorsa, ilerleyen dijitalleşme sürecinde bilgelik arayışı ve talebinin tamamen iptali söz konusu olacaktır. Dijital çağda, bilgelik yolculuğunda, Sofistlerin çağından bile daha olumsuz bir tablo kapımızı çalmıştır. Bu nedenle felsefe yeniden iş başı yapmak, bütüncül bir bakışla bu olguları incelemek, gerçeklik trajedisine son vermek, “varoluşsal skandalı” ortadan kaldırmak zorundadır.

Kaynaklar

- Aristoteles, (1996). *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan İstanbul: Sosyal Yayınlar
- Baudrillard, J. (2011) *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev.: Oğuz Adanır, 6. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Cassirer, E. (2005). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Çev.: Milay Köktürk, 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşkun, C. (2022) "Dijital Bir Deneyim Olarak Artırılmış Gerçeklik", *SDÜ ART-E, Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* (1065-1076), Cilt:15 Sayı: 30.
- Çelik, N. (2021) "Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 20 sayı: 79, ISSN:1304-0278 (1540-1555).
- Ferhat, S. (2016). "Dijital Dünyanın Gerçekliği, Gerçek Dünyanın Sanallığı Bir Dijital Medya Ürünü Olarak Sanal Gerçeklik", *TRTAKADEMİ*, Cilt 01, Sayı 02, (724-746).
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?* Çev.: Yusuf Örnek, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Köktürk M. (2020). "Post-Truth ya da Mağaraya Dönüş." *Pasajlar Dergisi*, Sayı: 4, (35-56).
- Köktürk M. (2021). *Dijital Çağ Üzerine Düşünceler*, Ankara: Net Kitaplık.
- Köktürk, M. (2012). "Hayret Üzerine." *Türk Yurdu Dergisi*. Yıl: 101. Sayı: 294, (34-35).
- Künüşen, H.H. ve Samur, S. (2021). "Dijital Çağın Gerçeklikleri: Sanal, Artırılmış, Karma ve Genişletilmiş Gerçeklikler Üzerine Bir Değerlendirme." *Yeni Medya*, Sayı: 11, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi, (38-62).
- Künüşen, H. H., Demirci, A. (2021). "İletişim Eğitimi ve Artırılmış Gerçeklik Uygulaması: Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü Örneği." *Yeni Medya*, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi, Sayı: 10, (87-106).
- Oğuz, T. (2018) "Platon'un Mağarası'ndan Sosyal Medyaya Gerçekliğin Görünümü: Filtre Balonu", *Kurgu Dergisi*, Cilt:26 Sayı:2 Eskişehir: Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi. (1-10).
- Platon, (2013). *Diyaloglar*. Çev.: M. Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (2022), https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/realizm_felsefe, , Erişim: 20/04/2024, (Köktürk 2022).
- <https://openai.com/index/sora/> (Erişim: 25/04/2024).
- <https://tr.cointelegraph.com/news/sora-openai-video-generation-model-artificial-intelligence-weakness> (Erişim: 25/04/2024).
- https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/openai-chatgptnin-yeni-surumu-gpt-4o-yu-tanitti-her-filmi-gercek-oldu,zSDC74Uk_Uq2UmcEqecx7w/h7lxzfoBG0KnK-M4GzTSeMQ (Erişim: 15/05/2024).

ANTİK DNA ARAŞTIRMALARI ETİĞİ ÜZERİNE BAZI TARTIŞMALAR

SOME DISCUSSIONS ON ETHICS OF ANCIENT DNA RESEARCH

Raşit ÇELİK

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye
ORCID: [0000-0003-1171-3156](https://orcid.org/0000-0003-1171-3156), e-mail: rcelik@ankara.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 29-50.

Geliş Tarihi: 24.05.2024 | Kabul Tarihi: 06.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1489366](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1489366)

Teorik Makale - Theoretical Article

Öz

İlk antik insan genomunun dizilenmesinden bu yana geçen görece kısa sürede, insan örnekleri kullanılarak yürütülen antik DNA araştırmalarında dikkate değer bir sayısal artış gözlenmektedir. Bilimsel değeri son derece yüksek olan bu araştırma alanı insanın biyolojik ve sosyo-kültürel geçmişi hakkında daha önce bilinmeyen birçok detayı ortaya çıkarmaya devam etmektedir. Bu bakımdan antik DNA araştırmaları birçok farklı disiplinden araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Fakat aynı zamanda, insan örnekleri kullanılarak yürütülen antik DNA araştırmalarında izlenecek etik ilkeler hakkındaki tartışmalar da dikkate değer bir artış gözlenmektedir. Bu makalede, özellikle son yıllarda geliştirilen etik yönergelerle birlikte, antik DNA araştırmaları etiği konusunda önemli olan bazı tartışmalar tarihsel kökenleriyle birlikte incelenmekte ve dikkate alınması gereken bazı hususlar vurgulanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Antik DNA, araştırma etiği, arkeogenetik, genetik, paleogenomik

Abstract

During the relatively short period of time since the first ancient human genome was sequenced, there has been a significant increase in the number of ancient DNA research using human samples. This scientifically invaluable field of research continues to reveal various previously unknown details about biological and socio-cultural history of humans. In this regard, ancient DNA research attracts the attention of researchers from many different disciplines. However, there has also been a notable increase in the discussions about ethical principles to be followed in ancient DNA research using human samples. In this article, including ethical guidelines developed especially in the recent years, some discussions that have importance in the ethics of ancient DNA research are examined together with their historical backgrounds. Also, some ethical considerations are highlighted.

Keywords: Ancient DNA, research ethics, archaegenetic, genetics, paleogenomic

Giriş

Antik DNA araştırmaları yüksek çözünürlüklü dizileme teknikleri sayesinde insan, hayvan, bitki ve diğer organizmalar hakkında sunduğu bulgularla canlı dünyasının evrimini anlama çabalarına son derece önemli bilgiler sağlamaktadır. Örneğin tüm genom analizleri bir yandan insan türleri arasındaki etkileşimin daha önce sanılandan fazlasıyla karmaşık olduğunu ve bu etkileşimlerin yol açtığı birtakım genetik izlerin günümüz insanında devam ettiğini ortaya koyarken, bir yandan da “safkan”, “arı ırk” veya benzeri şekillerde ifade edilen mitler ya da anlatıları yanlışlamaya devam etmektedir. Ayrıca, antik DNA çalışmaları toplulukların bölgesel hareketlerine, insanların dönemsel beslenme biçimlerine, hastalıkların evrimsel kökenlerine ve hatta toplulukların sosyo-kültürel yapılarına kadar oldukça detaylı bilgiler sunmaya devam etmektedir. 2022 yılında Svante Pääbo'nun soyu tükenmiş homininler ve insan evrimiyle ilgili çalışmaları nedeniyle Nobel Ödülü'ne layık görülmesi bu ilgiyi daha da arttırmıştır. Bu çalışmalarla daha önce bilinmeyen bir hominin olan Denisova insanının tespit edilmesi ve bu sayede Denisovalar, Neander-taller ve günümüz insanı arasındaki genetik bağın gösterilebilmesi günümüz insanını şekillendiren süreçlere dair önemli bulgular sunmuştur.

İlk antik DNA çalışmaları 1980'lerin ortalarında başlamış olsa bile, ilk antik insan genomunun dizilenmesi 2009'u bulmuştur.¹ Elbette bunun birçok nedeni vardır. Örneğin antik DNA örneklerinin düşük konsantrasyonu, kontaminasyon ve DNA yapısındaki deaminasyon ya da fragmentasyon gibi bozulmalar DNA analizini son derece zorlaştırmaktadır.² Fakat gelişen antik DNA izolasyon yöntemleri ve yeni nesil DNA dizileme teknolojisine erişimin giderek daha az masraflı ve daha kolay erişilebilir hale gelmesiyle antik DNA araştırmalarında hızlı bir artış gözlenmiştir. 2010 yılında yalnızca beş antik insan DNA'sı dizilenmişken 2017'de bu sayı bini aşmış, 2019'da iki bin civarına ulaşmış ve 2021'de ise altı binin üzerine çıkmıştır.³ Bu artış

- 1 Örneğin, Svante Pääbo, “Molecular Cloning of Ancient Egyptian Mummy DNA,” *Nature* 314, (1985): 644-45, DOI: 10.1038/314644a0.
- 2 Connie J. Mulligan, “Anthropological Applications of Ancient DNA: Problems and Prospects,” *American Antiquity* 71, sayı: 2 (2006): 365-80, DOI: 10.2307/40035909. Dennis H. O'Rourke, M. Geoffrey Hayes ve Shawn W. Carlyle, “Ancient DNA Studies in Physical Anthropology,” *Annual Review of Anthropology* 29, (2000): 217-42. Eske Willerslev ve Alan Cooper, “Review Paper: Ancient DNA” *Biological Sciences* 272, (2005) 3-16, DOI: 10.1098/rspb.2004.2813.
- 3 Stephanie Marciniak ve George H. Perry, “Harnessing Ancient Genomes to Study the History of Human Adaptation,” *Nature Reviews Genetics* 18, (2017): 659, DOI: 10.1038/nrg.2017.65. Songül Alpaslan-Roodenberg vd., “Ethics of DNA research on human remains: Five Globally Applicable Guidelines.” *Nature* 599, (2021): 41, DOI: 10.1038/s41586-021-04008-x. Jennifer K. Wagner vd., “Fostering Responsible Research on Ancient DNA,” *The American Society of Human Genetics* 107, (2020): 184, DOI: 10.1016/j.ajhg.2020.06.017.

şüphesiz son derece önemlidir, çünkü antik DNA alışmaları bireysel olarak insanlar hakkında sunduğu bilgi kadar insanlığın genel olarak evrimsel tarihine ve toplumların sosyo-politik ve kültürel tarihine bakış açıları üzerinde derin etkiler ve değişiklikler yaratmaya devam etmektedir.

Tabii ki, bu gibi konularda daha detaylı bilgiler sunma potansiyeli ve bilimsel değeri oldukça yüksek olan bu çalışma dalı, insan yaşamının farklı alanlarıyla ilgilenen çeşitli disiplinlerin kesişim noktası haline gelmiştir. Biyologlar, genetikçiler, tıp tarihçileri, sosyologlar, antropologlar ve arkeologlar gibi birçok alandan çok sayıda bilim insanı antik DNA araştırmalarında yer almaktadır. Bu nedenle antik DNA çalışmalarını ilgilendiren etik problemler ve izlenebilecek etik ilkeler söz konusu olduğunda, bunlar gibi ilişkili alanların herhangi birini temel almaktan çok ilişkili tüm alanların etik hassasiyetlerini kapsayacak bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır.

Söz konusu insan olunca yalnızca genetik bağlarıyla değil inançları, gelenekleri ve ilişki biçimleri gibi kültürel öğeleri bakımından da benzeşen ya da ayrışan topluluklar işin içine girmektedir. Özellikle bir araştırmanın objesi olan insan buluntularıyla atasal bağlarının süregeldiğini iddia eden toplulukların, etik problemlere kültürel unsurları da dahil edecek hassasiyetleri dile getirmeleri etik tartışmaları yeniden şekillendirmektedir. Örneğin bu çalışmalarda analiz edilen arkeolojik buluntuların korunumu kadar, analizin objesi olan insan buluntularının genetik olarak bağlı olduğu kültürel gruplara karşı hassasiyet de dikkate alınması gereken noktalardan birine dönuşmüştür

Bir başka açıdan, günümüzde canlı insanların denek olduğu çalışmalarda araştırmanın amacı, yöntemi, araştırmacılar ve denekler için öngörülen sorumluluklar ve araştırma sürecinin tüm aşamaları hakkında tarafların bilgilendirilmesine dayalı bir rıza alınması etik bir gerekliliktir. Fakat uzun zaman önce yaşamını yitirmiş olan insanların denek olarak kullanıldığı antik DNA çalışmalarında rıza problemi nasıl ele alınmalıdır ya da bu anlamda hak sahipliği nasıl tanımlanmalıdır? Yalnızca bir alanda kazı yapma izni almış olmak ve o alandan çıkan bulgular üzerinde araştırma yapmak üzere etik kurul izni almış olmak şu anda hayatta olmayan insanlara ait buluntular üzerinde kalıcı hasarlı yöntemler kullanmak için yeterli midir? Ya da, antik DNA çalışmalarının objesi olan insan buluntularıyla ilişkili topluluklar da dikkate alındığında, bu buluntular üzerinde hak sahipliği ve rıza problemi etik sınırlar içinde nasıl ele alınmalıdır?

Bu gibi sorulara henüz yeterli cevaplar verilememişken antik DNA çalışmalarının hızlı şekilde artmaya devam etmesi, etik tartışmalar açısından

durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Antik bireyler üzerinde yapılan tüm genom dizileme araştırmalarındaki artışla beraber etik tartışmalarda da benzer bir ivme görmek mümkündür. Kimi tartışmalar antik DNA çalışmalarının objesi olan insan buluntuları özelinde daha önce dikkate alınmamış olan bazı etik problemleri de ön plana çıkarmaktadır. Bu doğrultuda, yakın zamanda ortaya koyulan bazı çalışmalar, tartışmalarda ön plana çıkan bazı etik hassasiyetleri de dikkate alarak antik DNA araştırmalarında izlenmesi gereken birtakım etik ilkeler bütünü sunmaya devam etmektedir. Ancak süregelen bazı zorlukları aşma ihtiyacı halen güncelliğini korumaktadır.

Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, tamamlanmış bir etik ilkeler bütünü oluşturmak değildir. Bunun yerine, bu çalışmayla bu problem odağındaki mevcut tartışmaların hem bir incelemesini sunmak hem de bu tartışmalarda ayrıca dikkat edilmesi gerekebilecek bazı noktalara vurgu yaparak söz konusu etik tartışmalara katkı sağlamak esas amaçtır. Bu doğrultuda, hak sahipliği ve rıza gibi bazı kavramlar antik DNA araştırmalarının etik boyutu içinde detaylandırılarak tartışılacaktır. Bu amaçla, devam eden kısımlarda ilk olarak bir örnek olay üzerinden antik DNA araştırmalarında hak sahipliği problemi ve bununla ilişkili bazı yasal düzenlemeler detaylandırılacaktır. Ardından, bir başka örnek olay yakın bir zamanda yapılan bir çalışmanın neden olduğu eleştirilerle ilişkili olarak tartışılacaktır. Sonra, bu eleştirilerin de etkisiyle geliştirilen ve insan örnekleriyle yürütülen antik DNA araştırmalarında dikkate alınması önerilen bazı etik kılavuzlar örnekleneyecektir. Son olarak, insan örnekleriyle yürütülen antik DNA araştırmaları özelinde devam eden etik tartışmalarda dikkate alınabilecek bazı noktalar hak sahipliği ve rıza problemi odağında bir yorumla vurgulanacaktır.

Bir Örnek Olay: Kennewick Man

İlk olarak, insan buluntuları üzerinde yapılan antik DNA araştırmalarından hareketle ortaya çıkan tartışmalı konuları bazı örnek olayları ele alarak somutlaştırmak hem tarihsel arka planı görmek hem de bazı yasal düzenlemeleri konuyla ilişkilendirmek açısından kolaylık sağlayacaktır. Bu bağlamda, *Kennewick Man* olarak adlandırılan insan iskeleti buluntusu önemli bir örnek olaydır. 1996 yılının Temmuz ayında, Amerika Birleşik Devletleri'nin⁴ Washington eyaletinin Kennewick şehrinde Columbia Nehri yatağı kenarında bir insan iskeleti tesadüfen bulunmuştur. Yapılan ilk incelemeler sonucunda buluntunun yaklaşık dokuz bin yıl önce yaşamış bir erkeğe ait olduğu anlaşılmıştır.⁵

4 Buradan itibaren ABD kısaltması kullanılacaktır.

5 R. E. Taylor vd., "Radiocarbon Dates of Kennewick Man," *Science* 280, (1998): 1171, DOI: 10.1126/science.280.5367.1171c.

Bulunan insan iskeleti son derece önemli araştırmalara kaynak oluşturma potansiyeli taşıması bakımından bilim insanları arasında ilgi odağı haline gelmiştir. Aynı zamanda, bölgede yaşayan yerli topluluklar da buluntuya yoğun bir ilgi göstermişlerdir. Yerli topluluklar, bulunan insanın kendi atalarından biri olduğu iddiasıyla buluntunun kendilerine iade edilerek geleneklerine uygun bir şekilde yeniden defnedilmesi yönünde resmi talepte bulunmuşlardır. Diğer yandan ise, bir grup bilim insanı buluntunun yerli topluluklarla bir bağı gösterilmediğinden hareketle hukuki bir süreç başlatarak buluntunun yerli topluluklara iade edilemeyeceğini savunmuşlardır. *Kennewick Man* davası, söz konusu buluntunun araştırmacılara iadesine kadar yaklaşık on yıllık bir hukuki mücadelenin odağı olmuştur.⁶

ABD'de 1990 yılında kabul edilen Amerikan Yerlilerinin Mezarlarını Korumaya ve İade Etme Yasası⁷ bu tartışmanın temel dayanağıdır. NAGPRA yerli topluluklarla bağı olduğu tespit edilen insan buluntuları, kişisel objeler, dini ritüel objeleri, aletler ve benzeri eşyaların hak sahipleri olan yerli topluluklara geri iade edilmesi ve mevcut kültürel öğelerin korunması adına temel bir yasal çerçeve sunar. Bu bağlamda, yerli topluluklar *Kennewick Man* olarak adlandırılan iskeletin kendi kültürlerinin bir parçası olan atalarından birisi olduğu iddiasıyla buluntunun kendilerine iadesi ve geleneklerine uygun olarak yeniden defnedilmesi yönünde yasal talepte bulunmuşlardır.

Fakat, kafatası morfolojisine dayanan ilk araştırmalar bu iskeletin yerli topluluklarla ilişkili olmadığı yönünde sonuçlar vermiştir. Morfolojik araştırmaların bulguları ışığında, bu iskeletin NAGPRA kapsamında değerlendirilemeyeceği ve dolayısıyla yerli topluluklara iadesine gerek olmadığı sonucuna varılmıştır. Böylece karşı davacı olan bilim insanları iskelet üzerinde daha detaylı araştırmalar yapma hakkını elde etmişlerdir. şüphesiz, yapılan çalışmalar hem insanlık tarihinin geneli açasından hem de Amerika kıtasına yerleşmiş olan ilk insanların tarihi açasından son derece önemli bilgiler ve bakış açıları geliştirmeye katkı sağlamıştır.

Devam eden yıllarda, yukarıda değinildiği gibi, antik DNA araştırmalarındaki yöntemsel gelişmeler sayesinde bu iskelet üzerinde yürütölen bi-

6 Douglas W. Owsley, "Introduction," *Kennewick Man: The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*. ed.: Douglas W. Owsley ve Richard L. Jantz (College Station: Texas A&M University Press, 2014), 2. Ek olarak, *Kennewick Man* davasının ilk yıllarına ait detaylı bilgi için bkz. James C. Chatters, *Ancient Encounters: Kennewick Man and the First Americans* (New York: Simon & Schuster, 2001), s. 103-118. Ayrıca, *Kennewick Man* üzerinde yapılan araştırmaların kapsamlı bulguları için bkz. Douglas W. Owsley ve Richard L. Jantz, ed., *Kennewick Man: The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton* (College Station: Texas A&M University Press, 2014).

7 *Native American Graves Protection and Repatriation Act*. Buradan itibaren NAGPRA kısaltması kullanılacaktır.

limsel araştırmalar yeni bilgiler sunmaya devam etmiştir. Örneğin bir grup arařtırmacı⁸ *Kennewick Man* iskeletinin ilişkili olduğu toplulukları ortaya çıkarmak amacıyla genom dizilemesinden elde edilen sonuçları mevcut tüm genom veri setleriyle karşılaştırmıştır. Genetik karşılaştırmaların sonucunda, *Kennewick Man* olarak adlandırılan insanın diğer tüm popülasyon gruplarına kıyasla en çok Amerikan yerli topluluklarıyla benzerlik taşıdığı ve daha da önemlisi, daha önce hak sahipliği iddiasında bulunan yerli topluluklardan Colville kabileler topluluğuyla genetik devamlılık gösterdiği ortaya koyulmuştur.⁹

Bu bilimsel bulgu daha önce verilen hak sahipliği kararının da yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. 2016 yılında yapılan yeni bir düzenleme ve NAGPRA kapsamında, *Kennewick Man* kültürel bağı olan yerli topluluklara iade edilmiştir. Kısa bir zaman sonra 2017 yılında, yerli topluluklar kapalı bir törenle ve kendi geleneklerine uygun şekilde *Kennewick Man* olarak adlandırılan insan iskeletini yeniden defnetmişlerdir.

NAGPRA ve Bazı Yasal Düzenlemeler

Bu noktada kısaca NAGPRA ve benzeri yasal düzenlemelere ve sözleşmelere değinmek yerinde olacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi, NAGPRA 1990 yılında kabul edildiğinden bu yana Amerika yerli topluluklarının mezarlarını ve kültürel varlıklarını korumanın ve kültürel miraslarını iade etmenin yasal dayanağı olarak önemli bir işlev göstermektedir. NAGPRA, yerli topluluklarla kültürel bağı gösterilmiş olan insan buluntularının ve insana ait eşyaların yerli topluluklara iadesini zorunlu kılmaktadır.

Bununla beraber, yerli toplulukların kültürel mirasları üzerindeki hak iddiaları bu tarihten uzun zaman öncesine kadar uzanmaktadır. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinde, arkeoloji araştırmalarına gösterilen yoğun ilgi sadece antik döneme ait kalıntılar ve mezarlardan örnekler toplanmasıyla kalmayıp Amerika yerli topluluklarının yakın zamanda defnettiği kayıplarından da örnekler toplanmasına varan bir harekete dönüşmüştür.¹⁰ *Yeni Dünya* olarak ifade edilen topraklar üzerinde siyasi hakimiyet elde edenlerin kolonici anlayışla, bu bölgede uzun zamandır var olan insanlar ve onların kültürel mirasları da dahil olmak üzere her şey üzerinde tam

8 Morten Rasmussen vd., "The Ancestry and Affiliations of Kennewick Man," *Nature* 523, (2015): 455-58, DOI:10.1038/nature14625.

9 Rasmussen vd., "Kennewick Man."

10 Wagner vd., "Fostering," s. 186. Bu konuda detaylı bir örnek için bkz. Samuel J. Redman, *Bone Rooms: From Scientific Racism to Human Prehistory in Museums* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

hak sahipliği anlayışıyla hareket etmelerinin bir sonucu olarak böylesine bir durum ortaya çıkması elbette etik açıdan kabul edilir değildir. Nitekim bu durumun hem insani açıdan hem de mesleki açıdan etik dışı bir tutum olduğu önemli bir tartışma ve eleştiri noktası olmuştur.¹¹ Her ne kadar yerli topluluklar bu tavra karşı durmaya çalışsa bile, çeşitli kültürel alanlardan örnek toplanması ve müzelerin envanterlerine kayıtlı eşyalar olarak depolanması uzun bir süre boyunca devam etmiştir. Ancak 1960'larda ortaya çıkan sivil haklar ve özgürlük hareketiyle değişmeye başlayan bu yaklaşım, 1990 yılında kabul edilen NAGPRA yasasıyla somut bir karşılık bulabilmiştir. Dolayısıyla NAGPRA, özellikle on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlayan ve çoğunlukla paydaşlarla hiçbir iş birliği yapılmaksızın yürütölen mezar kazılarının neden olduğu olumsuz sonuçları engellemek üzere tasarlanmış bir yasal düzenlemedir.¹²

Bu bağlamda kültürel varlıkların korunması ve iadesi meselesi bakımından NAGPRA önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte, benzeri düzenlemeleri farklı ölkeler özelinde görmek de mümkündür. Örneğin Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika gibi ölkelerde de yerli toplulukların kültürel miraslarını korumaya ve daha önce elde edilmiş buluntuların iadesine yönelik düzenlemeler mevcuttur.¹³ Fakat yerli toplulukların atasal ve kültürel miraslarının iadesi meselesinin uluslar üstü seviyede karşılık bulduğu temel bir ereve, 2007 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen Birleşmiş Milletler Yerli Halklar Hakları Bildirgesi¹⁴ metnidir. Bu bildirme, yerli halkların tarihsel olarak haksızlığa uğramaları ve sömürgeleştirilmelerinin sonuçlarıyla ilişkili olarak sosyo-politik ve ekonomik hakları yanı sıra, kültürel haklarına saygı gösterilmesini ve bu hakların korunmasını acil bir ihtiyaç olarak ifade eder. Özellikle bu bildirgenin 31. Maddesi yerli halkların – diğer kültürel unsurlarla birlikte – insan ve genetik kaynaklarını koruma, kollama, kontrol etme ve geliştirme hakkına sahip olduğunu ve ayrıca devletlerin yerli halkların bu haklarını tanımaya ve korumaya yönelik etkin önlemler almaları gerektiğini açıkça ifade eder.

Bununla birlikte, bu gibi örnek düzenlemeler açık yönergeler belirtmeleri veya sadece güncel örneklerin kullanımına yönelik sınır çizmeleri

11 Anthony L. Klesert ve Shirley Powell, "A Perspective on Ethics and Reburial Controversy," *American Antiquity* 58, sayı: 2 (1993): 348.

12 Chatters, *Ancient Encounters*, s. 59.

13 Alpaslan-Roodenberg vd., "Ethics," 42; Mary E. Prendergast ve Elizabeth Sawchuk, "Boots on the Ground in Africa's Ancient DNA 'revolution': Archaeological Perspectives on Ethics and Best Practices," *Antiquity* 92, sayı: 363 (2018): 804, DOI: 10.15184/aqy.2018.70; Wagner vd., "Fostering," s. 186.

14 *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Erişim tarihi 19.05.2024 <https://www.ohchr.org/en/indigenous-peoples/un-declaration-rights-indigenous-peoples>

gibi zayıflıkları nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kalmaya devam etmektedir.¹⁵ Özellikle tarihsel açıdan da ön plana çıkan düzenlemelerden olan NAGPRA hak sahipliği ve kültürel öğelerin iadesi hakkında belirli bir çerçeve sunmakla beraber, bu öğelerle yapılacak bilimsel araştırmalarda yerli toplulukların hangi sınırlarda ve ne şekilde iş birliği içinde olabileceğine dair bir yönerge sunmamakla ayrıca eleştirilmektedir.¹⁶

Biraz daha detaylandırmak gerekirse, NAGPRA kapsamında yerli topluluklarla kültürel bağı olduğu değerlendirilen buluntuların yerli topluluklara iadesi zorunlu bir hal almıştır. Böylece bilimsel araştırmalara konu olan buluntular hakkında son kararı verme hakkı ve yetkisi yerli topluluklardadır. Bu durumda, bu buluntuların bilimsel araştırmalarda kullanılması için yerli toplulukların onayı ve rızasına başvurmak bir zorunluluk olmuştur. Dolayısıyla, NAGPRA ile birlikte bir yandan yerli topluluklar kültürel mirasları ve atasal kalıntıları üzerinde hak sahipliği iddiasında bulunabilir hale gelirken, bir diğer yandan araştırmacıların bilimsel araştırmalarını planlarken yerli topluluklarla iş birliği kurmaları gerekliliği ortaya çıkmıştır. Fakat buna ilişkin açık bir yönerge olmaması uygulamada tartışmaya açık bazı etik problemleri ön plana çıkarmaktadır. Bununla ilgili önemi bir örnek, Chaco Kanyonu buluntuları üzerine yakın zamanda yapılan bir araştırmanın ardından ortaya çıkan tartışmalar ve çözüm arayışlarında açıkça görülebilir.

Chaco Kanyonu

Chaco Kanyonu bugün ABD'nin New Mexico eyaletinde bulunan, Pueblo ve Navajo yerli topluluklarının eski yerleşim alanlarından biridir. Chaco Kanyonunda yapılan ilk arkeolojik kazılar 1896 yılında Amerikan Doğa Tarihi Müzesine bağlı arkeologlar tarafından başlatılmıştır.¹⁷ Oda 33 olarak adlandırılan kazı alanında bulunan on dört insana ait iskeletle beraber elli binden fazla kişisel eşya, araç-gereç ve törensel nesne bu arkeolojik alanı meşhur yaparken tüm buluntular Amerikan Doğa Tarihi Müzesinin envanterine dahil edilmiştir.¹⁸ Bölgeyle ilişkili olan yerli topluluklar Chaco Kanyonunda yapılan kazılarda ortaya çıkarılan buluntular için geri iade talebiyle yasal yolları izleseler bile, bu örnek açısından da uzun bir süreye yayılan ve he-

15 Prendergast ve Sawchuk, "Boots," s. 804.

16 Katrina G. Claw vd., "Chaco Canyon Dig Unearths Ethical Concerns," *Human Biology* 89, sayı: 3 (2017): 178, DOI: 10.13110/humanbiology.89.3.01.

17 Amanda D. Cortez vd., "An Ethical Crisis in Ancient DNA Research: Insight from the Chaco Canyon Controversy as a Case Study," *Journal of Social Archaeology* 21, sayı: 2 (2021): 160, DOI: 10.1177/1469605321991600.

18 Cortez vd., "Crisis," s. 160.

men sonuçlanmayan bir süreç ortaya çıkmıştır.¹⁹

Yakın zamanda yapılan bir araştırmada,²⁰ Chaco Kanyonunda 33 numaralı odada bulunan iskeletler üzerinde antik DNA araştırması yapılarak Chaco toplumunun yöneticileri arasındaki kalıtsal ilişki ortaya çıkarılmıştır. Aslında daha önce yapılan etnografik araştırmalar ve arkeolojik eserler üzerine incelemeler, bu toplumda matrilineal bir devamlılığı göstermiştir.²¹ Fakat Kennett ve diğerleri tarafından yapılan çalışmanın farklılığı, 33 numaralı odadan çıkarılan dokuz bireye ait iskeletin mitokondriyal genom analizinin yapmış olmasıdır. Bulgulara göre, bu odada bulunan ve döneminin yöneticilerine ait olduğu gösterilen insan buluntuları, Chaco toplumunun yaklaşık 330 yıl boyunca tek bir aile tarafından yönetildiğini ve devamlılığın anne soyundan aktarıldığını ortaya koymuştur.²²

Bununla birlikte, bu araştırmanın ortaya koyduğu bulguların bilimsel değeri son derece önemli olsa bile, araştırmanın yürütölme biçimi birtakım etik soruları ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Özellikle araştırma sürecinde yerli topluluklarla iletişim kurulmaması, kültürel hassasiyetlerin gözetilmemesi ve marjinalleştirilmiş gruplar üzerinde ortaya çıkabilecek olası sonuçların gözetilmemesi gibi eleştiri noktaları önemli tartışmalara dayanak olmuştur.²³ Özellikle, Amerikan Doğa Tarihi Müzesi tarafından buluntular ile mevcut yerli topluluklar arasında bir ilişki bağı bulunmadığı yönünde verilen karar doğrultusunda araştırmacıların etik açıdan uygun bir protokol izlediği düşünölse bile, bu karara rağmen yerli topluluklara danışılmasının bir etik sorumluluk olarak görülmesi gerektiği kuvvetli bir eleştiri olmuştur.²⁴ İfade edildiği gibi yerli topluluklar Chaco Kanyonu buluntularının kendilerine iade edilmesi için yasal bir süreç başlatmıştır. Ayrıca, bir başka kuruma karşı yürütölen bir geri iade sürecinin sonucunda Chaco Kanyonunda ortaya çıkarılan çok sayıda buluntunun kültürel bağ olduğu gerekçesiyle bölge civarındaki yerli topluluklara geri iadesinin daha önce yapılmış olması bu eleştiryi kuvvetlendirmektedir.²⁵ Bu nedenle, Kennett ve diğerleri kadar Amerikan Doğa Tarihi Müzesi de araştırma sürecinde

19 Michael A. Schillaci ve Wendy J. Bustard, "Controversy and Conflict: NAGPRA and the Role of Biological Anthropology in Determining Cultural Affiliation," *Political and Legal Anthropology Review* 33, sayı: 2 (2010): 352-73.

20 Douglas J. Kennett vd., "Archaeogenomic Evidence Reveals Prehistoric Matrilineal Dynasty." *Nature Communications* 8, (2017): 1-9, DOI: 10.1038/ncomms14115.

21 Cortez vd., "Crisis," s. 160.

22 Kennett vd., "Dynasty," s. 3.

23 Claw vd., "Chaco," s. 178.

24 Claw vd., "Chaco," s. 178-79.

25 Claw vd., "Chaco," s. 179.

yerli topluluklara danışılması gerekliliğini dikkate almamakla ciddi şekilde eleştirilmiştir.

Bu noktada birkaç değerlendirme yaparak kısa bir tartışma ortaya koymak önemlidir. Öncelikle müze ve NAGPRA ilişkisi açısından değerlendirmek gerekirse, yukarıda değinildiği gibi yerli toplulukların arkeolojik buluntular üzerinde hak iddiasında bulunabilmeleri için öncelikle eski ve yeni topluluklar arasında NAGPRA kapsamında kültürel bağ olduğu gösterilmiştir. NAGPRA'nın yasal olarak tanınmasının ardından Amerikan Doğa Tarihi Müzesi, elindeki buluntulardan oluşan koleksiyonu yeniden değerlendirmiş ve 2000 yılında tüm envanter üzerindeki incelemeleri tamamlamıştır. Bu incelemelere bağlı olarak Kennett ve diğerleri araştırmaya konu olan buluntuların güncel yerli topluluklarla kültürel bağ taşımadığı kararını dayanak almıştır. Dolayısıyla, Amerikan Doğa Tarihi Müzesi antik Chaco toplumu ile güncel yerli topluluklar arasında herhangi bir kültürel bağ olmadığı kararından hareketle araştırmacılara buluntular üzerinde çalışma yapma iznini yerli toplulukların görüşüne başvurmaksızın verebilmiştir.

Tabii ki, bu kararın yeniden değerlendirilemeyeceği anlamı çıkmamalıdır. Değinildiği gibi yeni araştırma teknikleri daha önce ortaya koyulması pek olası görünmeyen birçok bilgiyi erişilebilir hale getirmiştir. Bu nedenle, *Kennewick Man* örneğinde de olduğu gibi, daha önce kültürel bağ olmadığı yönünde alınan kararlar yeni nesil genom dizileme gibi tekniklerle yeniden değerlendirilebilmekte ve tam tersi yönde kararlara varılabilmektedir.

Böyle olsa bile, bu durumda ortaya çıkan döngüsel bir hataya da değinilmelidir. *Kennewick Man* örneğinde olduğu gibi, bazı yerli topluluklar eski çağlara ait insan buluntularını herhangi bir zarar görmeden kendi kültürel değerlerine uygun olarak yeniden defnetmek ya da hak sahibi olarak buluntular üzerinde yapılacak araştırma süreçlerine dahil olmak istemektedir. Bu gibi taleplerin karşılanması NAGPRA ve benzeri yasal düzenlemeler sayesinde mümkün olmakla beraber, öncelikle söz konusu buluntular ile güncel yerli topluluklar arasında kültürel bağ olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Kültürel bağ elbette birçok açıdan kanıtlanabilecek bir olgudur. Sözlü ve yazılı gelenek unsurları, tarihsel kayıtlar, coğrafi lokasyon, dilsel bağlar ya da folklorik referanslar gibi birçok antropolojik veya tarihsel bulgu üzerinden, mevcut yerli topluluklar ile antik topluluklar arasında kültürel bağ olup olmadığını göstermek mümkündür.

Antik DNA araştırmaların bulguları, kolonici anlayış gibi engeller nedeniyle bu ilişkinin kolay kolay kabul ettirilemediği zorlu koşullara karşı artık inkâr edilemeyecek bir bilimsel bulgu olarak, kültürel bağ iddiaları için

önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Fakat yine de bu durumda, yine *Kennewick Man* örneğinde olduğu gibi, her ne kadar insan buluntuları üzerinde kalıcı hasarlı bir işlem yapılmadan yeniden defnedilmesi istense bile, buluntular üzerinde bu şekilde birçok deney yapıldıktan sonra bir bağ olduğunun kabul edilmesi, durumu kendi içinde bir kısır döngüye sürüklemektedir. Dolayısıyla, kültürel bağ ve hak sahipliği iddialarının ispatının yollarının da etik ve bilimsel çerçevede yeniden değerlendirilmesi gerekliliği detaylıca ele alınması gereken bir başka problem olarak görünmektedir.

Bu bağlamda önemli eleştirilerden biri, yasal bir düzenleme olarak NAGPRA'nın artık yetersiz kaldığı yönündedir.²⁶ Değinildiği gibi NAGPRA ve benzeri düzenlemeler, kültürel bağ göstererek buluntular üzerinde hak sahipliği iddiasında bulunan yerli topluluklar açasından müzelere karşı dezavantajlı bir hak arayışı oluşturmaktadır. Fakat antik DNA araştırmalarının geldiği seviyede tüm genom dizileme gibi teknikler, güncel yerli topluluklar ile antik topluluklar arasındaki bağın gösterilme biçimlerini NAGPRA'nın kabul edildiği yıllardaki koşullardan daha farklı bir noktaya taşımuştur. Bu nedenle, bu tür tartışmalara konu olan buluntular üzerinde nasıl araştırma yapılabileceği, kültürel bağın nasıl tanımlanacağı ve nasıl kanıtlanacağı, bu kararı alma yetkisinin taraflarının kimler olacağı ve benzeri gibi yeni sorulara da cevap verecek şekilde daha güncel bir yasal düzenleme ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Kısaca NAGPRA'nın muğlak tanımlar içermesi, yerli toplulukların itirazı durumunda müzeler ve araştırmacıların izlemesi gereken yolları açıkça tanımlayamaması, iş birliğini öncelememesi ve değişen koşullar altında etik kodları açıkça oluşturamaması gibi eksikler daha güncel bir yasal düzenleme ihtiyacına işaret etmektedir.²⁷

Bu doğrultuda Amerikan Doğa Tarihi Müzesi gibi kurumların mevcut bakış açılarını güncellemesi de bir gereklilik olarak görünmektedir. Değinildiği gibi bu müzenin 2000 yılında tamamladığı değerlendirmeden bu yana söz konusu probleme etik bakış açısı farklılaştığı için kültürel bağ göstergelerine dair değerlendirmelerde de güncellemeler yapılması ve araştırmalarda yerli topluluklarla iş birliğini gerekli kılan unsurların da hesaba katılması gerektiği önemli bir eleştirdir. Bu bakımdan Amerikan Doğa Tarihi Müzesi araştırmacılara insan buluntuları üzerinde kalıcı hasarlı araştırma yapma izni vermiş olsa bile, araştırma ekibinin etik hassasiyet göstererek hala o bölge çevresinde yaşamakta olan ve antik Chaco toplumuyla kültü-

26 Cortez vd., "Crisis," s. 171.

27 Cortez vd., "Crisis," s. 172.

rel bağ taşıdıkları iddiasında bulunan yerli topluluklarla yine de iletişime geçmeleri gerektiği eleştirisi oldukça kuvvetli eleştirilerden biri olmuştur.²⁸

Değindiği gibi, Chaco Kanyonunda yapılan ilk kazılardan itibaren bu bölgede yaşayan yerli toplulukların onayı ya da rızası alınmadığı gibi bu yerli toplulukların söz konusu tarihi topluluk ile kültürel olarak ilişkili olmadığı kararını yalnızca belirli kurumsal yapılara bırakılarak yerli toplulukların hak iddiası mücadeleleri yapısal olarak da zorlaştırılmıştır. Bu nedenle, tarihsel olarak Amerikan yerli toplulukları arasında arkeolojik ve paleogenomik araştırmalara karşı yaygın derecede gözlenen güvensizlik algısı, bu tür araştırmaların kolonici bir anlayışla gerçekleştirilmiş olmasıyla ilişkilidir.²⁹ Bu gibi örnekler, bilime ve bilim insanına karşı kamusal algıyı olumsuz etkilemektedir. Antik DNA araştırmalarında yerli toplulukların da paydaşlar olarak dikkate alınması gerektiği eleştirisi, bu olumsuz algının da düzeltilmesi açısından önemli görünmektedir.

Ayrıca insan örnekleriyle yürütülen antik DNA araştırmalarına dair etik tartışmalar yalnızca hak sahipliği ve araştırma süreçlerinde paydaşların tanımlanması gibi konularla kalmayıp, araştırma sonuçlarının yayımı ve veri seti üzerinde yetki gibi birçok meseleyi de kapsayacak şekilde genişlemiştir.

Bunun önemli bir nedeni, antik DNA araştırmalarının yalnızca popülasyonların tarihini aydınlatmanın ötesinde bazı olası sonuçları da taşıyor olmasıdır.³⁰ Örneğin bir antik DNA araştırmasının bulguları bir çeşit genetik varyanta bağlı hastalığın mevcut yerli topluluklarda devam ettiğini gösterdiğinde, söz konusu yerli topluluğun olumsuz bir ayrıştırmaya maruz kalabileceğini dikkate almak önemli bir etik sorumluluk olarak değerlendirilebilir.³¹ Ayrıca bu gibi sonuçların, sağlık hizmetlerinin özel sektöre devredildiği toplumlarda bazı genetik soydan gelenlerin alabileceği sağlık hizmetlerinin niteliğine ve sigorta bedellerine yansımaları gibi sonuçlar olasılık dahilindedir. Bunun da ötesinde, örneğin genetik determinizm, biyolojik istisnacılık ya da birey ve toplum açısından ortaya çıkabilecek politik, sosyal ve psikolojik sonuçlar gibi olasılıklar da değerlendirmeye alınması gereken konulardandır. Dolayısıyla, antik DNA araştırmalarına konu olan insan buluntularıyla doğrudan bağı olan toplulukların, bu araştırmaların bulgularının ortaya koyacağı sonuçlar karşısında maruz kalabilecekleri olası riskler

28 Cortez vd., "Crisis," s. 161, 165, 168.

29 Claw vd., "Chaco," s. 179.

30 Claw vd., "Chaco," s. 179.

31 Claw vd., "Chaco," s. 180.

nedeniyle de araştırma süreçlerinin bir paydaşı ve katılımcısı olarak tanınması gerekliliği kuvvetlenmiştir.³²

Bununla beraber, burada kısaca değinilen *Kennewick Man* ve Chaco Kanyonu örnek olaylarında olduğu gibi daha birçok örnek üzerinden benzer tartışma noktalarını detaylandırmak mümkündür. Bu gibi örnekler antik DNA araştırmalarının uygulama biçimlerini ve etik ilkelerini her seferinde yeniden değerlendirmeyi gerekli kılan tartışmaları çeşitlendirmektedir. Ancak, bu tür tartışmalara konu olan ve ön plana çıkan araştırmaların daha çok Amerikan yerli toplulukları özelindeymiş gibi görölmesinin sebeplerinden de söz edilmelidir. Bunun önemli bir nedeni, mevcut Amerikan yerli topluluklarının arkeolojik buluntulara dair kültürel ve biyolojik bağ iddialarını birçok toplumda yer alan yerli topluluklara görece daha güçlü argümanlara dayandırabilmeleridir. Amerika yerli topluluklarının hem sayıca fazlalığı hem de sosyo-kültürel varlıklarını tarihsel olarak birçok engele rağmen sürdürebilmiş olmaları bu tür bağları daha kuvvetli savunabilmelerine imkân tanımaktadır. Ayrıca, bu sebepten kaynaklanarak sonuçlanmış olan birtakım yasal düzenlemelerin mevcut olması da bu tür araştırmalarla ilişkili etik problemlere dair tartışmalarda bunlar gibi örnekleri daha çok öne çıkarmaktadır. Fakat giderek artan etik hassasiyet ve farkındalık sayesinde, bu tür eleştiriler yukarıda da vurgulandığı gibi farklı toplumlarda çeşitli yasal düzenlemelere ve tartışmalara yansımaktadır.

Örnek özüm Önerileri

Değinilen bu gibi tartışmalar, antik DNA araştırmalarında esas alınması gereken etik ilkeler ve buna uygun şekilde izlenmesi gereken prosedür üzerine yeniden düşünmeyi ve mevcut kaygılara cevap verebilecek yeni öneriler getirmeyi bir gerekliliğe dönüştürmüştür. Bu doğrultuda, son yıllarda farklı araştırmacılar tarafından çeşitli etik kılavuzlar geliştirilmiştir. Özellikle, yukarıda belirtildiği gibi 2009 yılından itibaren gözlenen artışla birlikte, insan buluntuları üzerinde yapılan antik DNA araştırmaları bu gibi tartışmaları ve cevap ihtiyacını daha belirgin hale girmiştir. Tabii ki, bu tür araştırmaların sonuçlarının ortaya çıkardığı kültürel ve politik meseleler ve bu durumun araştırmaların etik ve yasal sınırlarına etkileri üzerine tartışmaları bu tarihten önce de görmek mümkündür.³³ Fakat belirtilen kırılma noktasıyla beraber açılan yöntemsel engeller ve hızla artan araştırma sayısı, artık daha

32 Raquel E. Fleskes vd., "Ethical Guidance in Human Paleogenomics: New and Ongoing Perspectives," *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 23, (2022): 628, DOI: 10.1146/annurev-genom-120621-090239.

33 Douglas H. Ubelaker ve Lauryn G. Grant, "Human Skeletal Remains: Preservation or Reburial?" *Yearbook of Physical Anthropology* 32, (1989): 249-87.

detaylı ve kapsamlı şekilde oluşturulmuş etik ilkelere duyulan ihtiyacı ön plana çıkarmıştır.

Buradan hareketle, son yıllarda ortaya koyulan bazı örnek çalışmaların sunduğu etik kılavuzlara bakmak yerinde olacaktır. Özellikle Kennett ve diğerleri tarafından yapılan araştırmanın ardından daha çok ön plana çıkan eleştiriler ve önerilere ilk örneklerden biri olarak Claw ve diğerleri tarafından sunulan tartışmadan söz edilebilir. Claw ve diğerleri bir yandan söz konusu araştırmanın yerli topluluklarla işbirliği yapmamış olmasını, kültürel açıdan hassasiyeti olabilecek birtakım tanımlamalar içermesini ve marjinalleştirilmiş gruplar üzerinde ortaya çıkarabileceği olası sonuçları göz ardı etmesini etik açıdan eleştirirken, bir yandan da Amerikan yerli toplulukları odağında yürütülen araştırmaların yasal dayanaklarından olan NAGPRA metninin bu tür araştırmalarda izlenecek etik prosedürler açısından herhangi bir yol gösterici niteliği olmamasını eleştirir. Bu nedenle, araştırmacıların yerli topluluklara danışarak birliktelik kurmalarını ve araştırmacılar, kamu kurumları, müzeler, akademik yayıncılar ve finansal destek kurumları arasında geniş çaplı bir iş birliği oluşturulmasını önerir.³⁴ Bunun gibi, devam eden süreçte özellikle yerli topluluklara danışma ve bu topluluklarla iş birliği kurma odağında etik kaygıları tartışan ve öneriler getiren farklı araştırmacılar ve gruplar görülebilir.³⁵

Bu gibi kaygılar ve tartışmalar, antik DNA araştırmalarında izlenebilecek daha genelleyici etik ilkeler oluşturma çabalarının da temel dayanaklarından olmuştur. Ayrıca, antik DNA araştırmalarında izlenebilecek etik ilkeler oluşturma çabası, yukarıda söz edilen ABD odaklı olma meselesini de aşmaya yönelik bir çabaya dönüşmüştür. Böylece bu tartışmalar, antik DNA araştırmalarında yerel koşulları da kapsayacak ve fakat aynı zamanda bu tür araştırmalar yürüten tüm araştırmacılar için genel bir kılavuz olabilecek bir etik ilkeler çerçevesi arayışına dönüşmüştür. Bu bağlamda öne çıkan örnek çalışmalardan biri olarak, otuz bir farklı ülkeden genetik, arkeoloji ve antropoloji alanlarından araştırmacılar ve küratörlerden oluşan atmış dört kişilik bir çalışma grubu³⁶ antik DNA araştırmalarında küresel anlamda yol gösterici olabilecek bir etik kılavuz ortaya koymuştur. Buna göre (1) araştırmacılar insan buluntularının elde edildiği ve araştırmanın yürütüldüğü

34 Claw vd., "Chaco," s. 177-80.

35 Cortez vd., "Crisis," s. 151-78; Keolu Fox ve John Hawks, "Use Ancient Remains More Wisely" *Nature* 572, (2019): 581-83, DOI: 10.1038/d41586-019-02516-5; Maui Hudson vd., "Rights, Interests and Expectations: Indigenous Perspectives on Unrestricted Access to Genomic Data," *Nature Reviews Genetics* 21, (2020): 377-84, DOI: 10.1038/s41576-020-0228-x; Wagner vd., "Fostering," s. 183-95.

36 Alpaslan-Roodenberg vd., "Ethics," s. 41-46.

bölgelerde geçerli tüm regülasyonlara uymalıdır; (2) araştırmacılar araştırma öncesinde detaylı bir çalışma planı sunmalıdır; (3) araştırmacılar insan buluntularına verilebilecek hasarı minimize etmelidir, (4) araştırmacılar araştırmalarının yayınlanmasının ardından, bilimsel bulguların yeniden değerlendirilmesine imkan vermek için veri setinin erişime açık hale getirildiğinden emin olmalıdır; (5) araştırmacılar baştan itibaren diğer paydaşlarla ilişki halinde olmalı ve onların bakış açılarına karşı hassas olunduğundan ve saygı gösterildiğinden emin olmalıdır.³⁷

Fleskes ve diğerleri tarafından yapılan başka bir çalışma, etik ilkelerden oluşan bir kılavuz önermek yerine, ahlaki bir tutumu ortaya çıkarabilecek temel bir bakış açısı geliştirmeye çalışır.³⁸ Fleskes ve diğerleri bu ahlaki tutumu, ilk olarak dört temel etik öncelik noktasını ve bu tür araştırmaların paydaşlarını tanımlayarak ve ardından paydaşlar ile bu dört temel etik önceliği iki ana soru üzerinden ilişkilendirerek oluşturur. Buna göre (1) atalar, (2) atasal soydan gelen topluluklar ve (3) (araştırmacılar, kurumlar ve atasal soydan olmayan diğer topluluklar gibi) diğer paydaşlar üç temel paydaş grubunu tanımlar. Dört temel etik öncelik noktası ise (1) topluluğun araştırma kapasitesini arttırma, (2) veri seti üzerinde hakimiyeti destekleme, (3) araştırma bulgularını birlikte yorumlama ve kavramlaştırma ve (4) araştırma sonuçlarının etkileri üzerine iletişim kurma temalarıyla ifade edilir. Ardından, tanımlanan bu dört etik öncelik noktası ile üç paydaş grubu (1) araştırmanın saygı ve özen göstererek ne şekilde yürütüleceği ve (2) araştırmanın beklenen bilimsel ve toplumsal çıktılarının ne olduğu soruları üzerinden ilişkilendirilir. Bu iki soru araştırmacıların araştırmanın yöntemi ve çıktılarının etiği üzerine düşünmelerinin kılavuzu olarak işlev gösterir. Böylece, dört etik öncelik noktasını detaylandırıcı nitelikte bir grup yönlendirici soruyla da desteklenerek, yürütülecek olan bir araştırmanın başından sonuna kadar her adımda dikkate alınabilecek bir ahlaki tutum geliştirilmiş olur.

Bu iki örnekten biri olan Alpaslan-Roodenberg ve diğerleri tarafından önerilen beş maddelik kılavuz araştırmacıların bir araştırmanın yürütülmesinde dikkate alması beklenen etik ilkelerin bir kontrol listesi gibi görünmekteyken, Fleskes ve diğerleri tarafından önerilen ahlaki tutum ise araştırmacılara böyle bir etik ilkeler kontrol listesinin dayanağı olabilecek bir bakış açısını detaylandırmaktadır. Ek olarak, Fleskes ve diğerleri tarafından ayrıca verilen detaylandırıcı nitelikteki sorular, benzer bir kontrol listesi olarak işlev görebilecek sorular görünümündedir.³⁹ Fakat her iki örnekte

37 Alpaslan-Roodenberg vd., "Ethics," s. 42.

38 Fleskes vd., "Guidance," s. 627-52.

39 Fleskes vd., "Guidance," s. 645.

de görüldüğü üzere, antik DNA araştırmalarında dikkate alınması amacıyla öneriler sunan bu gibi çalışmaların motivasyon kaynağının öncelikli olarak, yukarıda detaylandırılan eleştirilerden biri olan yerli toplulukların araştırma süreçlerine dahil edilmesi problemi olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle, araştırmaların başında alınacak izinlerden araştırmaların yürütülmesine ve bulguların yayınlanmasının olası sonuçlarına kadar yerli topluluklarla iş birliğı ilkesinin belirleyiciliğı bu düşünceyi güçlendirmektedir.⁴⁰

Sonuç Yerine

Arkeogenetik, paleogenomik ve antik genomik gibi kavramlarla adlandırılan çalışma alanları, arkeolojik buluntulardan elde edilmiş genetik materyaller kullanılarak tüm genom dizileme gibi tekniklerle analiz yapan ve böylece geçmişten günümüze mikrobiyal popülasyonlardan insana kadar çeşitli canlı gruplarının genetik özelliklerine dair önemli bulgular sunan bilim alanlarıdır. Bu bağlamda antik DNA çalışmaları, canlıların coğrafi orijinlerinden genetik bağlarına kadar birçok boyutta yeni bilgiler sunmaktadır. Özellikle insana odaklı araştırmalar söz konusu olduğunda antik DNA çalışmaları biyoloji ve genetik gibi temel bilimlerle arkeoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi beşerî bilimlerin bir kesişim noktasında konumlandırılabilir. Bu şekilde ilişkili alanlardan araştırmacıların çalışmalarıyla ortaya koyulan antik DNA araştırmaları insanın evrimi ve sosyo-kültürel geçmişi hakkında daha önce bilinmeyen detayların gün yüzüne çıkarılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Özellikle son yıllarda insan buluntuları üzerinde yürütölen antik DNA araştırmalarının sayısında görölen artış bu alana dikkati çekmeye devam etmektedir. Fakat bu artışla beraber, özellikle bazı araştırmalarda izlenen prosedürlere odaklanan eleştirilerden hareketle, antik DNA araştırmalarına yönelik bazı etik tartışmalar bir yandan bu alana dikkatleri çekerken bir yandan da yöneltölen eleştirilere karşı çeşitli cevaplar üretilmesine yol açmıştır. Çeşitli araştırma grupları antik DNA araştırmalarında izlenmesi gereken etik ilkeler hakkında öneriler sunmuşlardır.

Bu tür etik ilkeler ve kılavuz önerilerine dair tartışmalara yön veren bazı eleştiri noktaları ön plana çıkmaktadır. Örneğın, araştırmacıların antik DNA araştırmalarına konu olacak insan buluntuları üzerinde araştırma yapma izni ya da etik kurul izni olarak da ifade edilebilecek eleştiri noktası bunlardan biridir. Araştırmacıların üzerinde araştırma yapılacak olan buluntularla bağı olan paydaşlarla iş birliğı kurması gerekliliğı bir diğere önemli eleşti-

40 Başka etik kılavuz oluşturma çalışmalarına örnekler için bkz. Fleskes vd., "Guidance," s. 629-631. Daha önce oluşturulmuş örnek kılavuzlarda da benzer bir durum rahatlıkla görölebilir.

ri noktasıdır. Bir başka eleştiri, araştırma sonucunda elde edilen verilerin yayımı ve yeniden kullanımı gibi unsurları içeren veri üzerindeki kontrol meselesidir. Araştırma bulgularının olası sonuçlarının detaylıca hesaba katılmasına yönelik eleştiri ve talepler de ayrıca öne çıkmaktadır.

Bu eleştiri noktaları birlikte ele alındığında tüm eleştirilerin hak sahipliği problemi odağında şekillendiği anlaşılmaktadır. Yerli toplulukların araştırmanın bir parçası haline getirilmesinin etik bir gereklilik olduğu iddiasından araştırma izninin nasıl ve kimlerin rızasıyla alınması gerektiğine ya da araştırma sonuçlarından elde edilecek veri üzerinde söz sahibi olma yetkisinin hangi sınırlarla ve kimde olacağına dair görüşlere kadar tüm eleştiri noktalarının özünde hak sahipliği problemi yatmaktadır. Bu bakımdan söz konusu insan buluntuları üzerinde yapılan antik DNA araştırmaları olduğunda, hak sahipliği ve rıza problemi etik tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Fakat bu problem hızlıca çözülebilecek ya da yüzeysel önerilerle geiştirilebilecek bir konu değildir.

Hak sahipliği problemi, insan buluntuları üzerinde yapılacak araştırmalarla ilgili tartışmalar dikkate alındığında, insanın insan üzerinde sahiplik iddiasında bulunması meselesiyle ilişkilidir. Bunun antik DNA araştırmaları özelinde yansımaları yerli toplulukların atasal buluntuların kendilerine iadesi taleplerine karşı ortaya koyulan argümanlarda görmek mümkündür. Örneğin, söz konusu iade taleplerine karşın, bilim insanlarının hak sahibi oldukları araştırma objelerinin kendilerinde kalmasının bu objeler üzerinde yapılan araştırmalara bağlı olarak süregelen verinin devamlılığının sağlanması açısından önemine bağlı bir gerekçelendirme yapılmaya çalışılması ciddi bir yanılığ içermektedir. Buradaki eleştiri noktası bilimin değeri ya da antik DNA araştırmalarıyla ortaya koyulacak bilimsel bilginin değeri üzerine değildir. Yukarıda vurgulandığı gibi, bu alandaki çalışmalar canlı tarihini ve özellikle insanlık tarihini daha detaylı anlamak adına çok önemli bulgular sunmaya devam etmektedir.

Bununla beraber, insanın insan üzerinde hak sahibi olabileceği düşünce-sinden dayanak olarak bilimin ve bilimsel araştırmanın öneminin gerekçelendirilmeye çalışılması ciddi bir yanılığdır. Bu hatalı düşünüş biçimi, söz konusu problemi çözmediği gibi bilime ve bilim insanına bakış açısını da olumsuz etkileme riskini barındırmaktadır. Bu tartışmadaki buluntu ya da objenin insan olduğu göz ardı edilerek, bilim insanının bilimin her türlü objesi üzerinde tek hak sahibi olduğu gerekçelendirilmeye çalışıldığında ortaya sağlam bir argüman ıkınamaktadır. Kısaca, insanın canlı ya da ölü hiçbir insan üzerinde hak sahibi olamayacağını savunan argümanlar karşısında

son derece zayıf ve mantık hatası içeren bu argüman aslında kendine zarar vermekten başka bir sonuç çıkarmamaktadır. Dolayısıyla, burada görülmesi gereken, insan buluntuları üzerinde yürütülen bilimsel araştırmaların gerekçelendirilme biçimlerinin etik kaygıları da dikkate alarak daha sağlam argümanlar üzerine kurulması gerekliliğidir.

Benzer şekilde, insan buluntularının iadesi meselesinin akademik özgürlük ilkesine aykırı olduğu argümanı da sağlam görünmemektedir. Akademik özgürlük bilimsel faaliyetleri yürütebilme, bilimsel bulguları ve bilgiyi yayımlayabilme, bilimsel sonuçları farklı bakış açılarıyla tartışabilme ve yorumlayabilme gibi hakları içermekle beraber gerekçesiz ya da keyfi şekilde eylemde bulunabilme gibi bir ilkeyi içermez.⁴¹ Bilimsel araştırmaların yönteminin etik sınırlar dahilinde ortaya koyulması bir gerekliliktir. Bu bakımdan, insan buluntuları üzerinde uygulanacak her türlü araştırma tekniği de bir araştırmanın yönteminde gerekçelendirilmek zorundadır. Bu nedenle, insan buluntuları ya da kültürel öğeler üzerinde yapılacak her türlü araştırma, etik gerekçelendirmeyi de içerecek bir yöntem üzerine kurulmalıdır. Kısaca, akademik özgürlük bilim insanlarının bilimsel araştırmaları yürütme, bilimsel bilgiyi yayma, sonuçları tartışma ve yorumlama haklarını koruyan temel bir ilkedir. Bununla beraber, yöntem her zaman etik yükümlülüğü de içermektedir. Dolayısıyla, insan buluntuları üzerinde yürütülen antik DNA araştırmalarının yöntemleri kurgulanırken dikkate alınması gereken etik sınırlılıklar yalnızca bilimin değeri, bilim insanının bir buluntu üzerindeki hak sahipliği veya akademik özgürlük gibi fikirlerin ötesinde düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Son yıllarda giderek detaylandırılan etik tartışmalarda, insan buluntularıyla yapılan antik DNA araştırmalarının her aşamasında tüm paydaşların katılımının etik bir gereklilik olarak ele alınmasının bir nedeni de budur.

Yukarıda örneklendiği gibi, eleştiriler ve tartışmaların bir sonucu olarak birtakım etik ilkelerin belirlenmesi önemli bir ilerlemedir. Fakat bu çalışmalar daha çok *Kennewick Man* ve Chaco Kanyonu gibi örneklerden hareketle farkına varılan bazı problemlere karşı bir önlem olarak tanımlanmış yönergeler gibi durmaktadır. İnsan örnekleriyle yürütülen antik DNA araştırmaların etik boyutları bağlamında bazı sorular hala sağlam argümanlara dayalı cevaplar gerektirmektedir. Örneğin, genetik bağı tespit edilmiş olan antik buluntular üzerinde çalışmalar yapmak için günümüz topluluklarını da araştırma sürecine dahil etmek ile böyle bir bağı gösteril(e)memiş buluntular için benzer kaygıların gündem olmamasının gerekçeleri nelerdir?

41 Klesert ve Powell, "A Perspective," s. 349-50.

Ya da şu an için tespit edilmemiş olsa bile gelecekte farklı topluluklarla genetik bağlarının gösterilmesi olasılığını göz ardı ederek, antik insan buluntuları üzerinde olası sonuçlarını düşünmeden çalışmalar yapma hakkının gerekçeleri nelerdir? Özellikle insanlık tarihi bakımında çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapmış bölgelerde yapılan kazılarda elde edilen insan buluntularının mevcut insanlarla genetik bağı olabileceği olasılığı dikkate alınmalı mıdır? Eğer bu olasılıklar dikkate alınırsa, araştırmacılar araştırma sonuçlarının çeşitli insan grupları üzerinde geleceğe yönelik ortaya çıkarabileceği olası sonuçları hangi etik ilkeler dahilinde ele almalıdır? Ya da başka bir açıdan, bu gibi çalışmalar neticesinde bazı toplulukların farklı hominin gruplarıyla değişen derecelerde genetik bağlara sahip olduklarının gösterilmesi durumunda, ortaya çıkabilecek olası toplumsal ve siyasal sonuçlar nasıl değerlendirilmelidir?

Bu ve benzeri sorular elbette çoğaltılabilir. Antik DNA araştırmalarındaki hızlı artışın da işaret ettiği üzere, bu araştırmalar sayesinde insana dair daha birçok detay hakkında oldukça çeşitli bilgiler elde edileceğini öngörmek zor değildir. Bu artış, daha detaylıca düşünölmüş bir etik hassasiyeti ve farkındalığı geliştirmenin zorunluluğunu ayrıca vurgulamaktadır. Elbette, henüz sınırları yeni çizilmeye çalışılan bir alandan bu gibi sorulara bir anda bütöncöl cevaplar almayı beklemek makul değildir. Fakat, göröldüğü üzere bilimsel değeri kadar etik hassasiyetleri de son derece yüksek olan bir alan açısından bu gibi problemler derin ve çok boyutlu tartışmaları gerekli kılmaktadır. Güncel önemini koruyan bu tartışmalar, özellikle Anadolu gibi tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış bölgeler için ayrıca önemli görünmektedir. Son yıllarda ciddi şekilde artış gösteren antik DNA araştırmalarının Anadolu gibi medeniyetler beşiği olan bölgelerde de benzer bir seyir göstermesi şaşırtıcı değildir. Fakat böyle bir bölgede yapılacak antik DNA araştırmaları açısından yukarıda örneklenen soruların şimdiden önemli ve zorlu problemler olarak detaylı çözümler beklediğini ayrıca vurgulamak gerekir.

Kaynakça

Alpaslan-Roodenberg, Songül, David Anthony, Hiba Babiker, Eszter Bánffy, Thomas Booth, Patricia Capone, Arati Deshpande-Mukherjee, Stefanie Eisenmann, Lars Fehren-Schmitz, Michael Frachetti, Ricardo Fujita, Catherine J. Frieman, Qiaomei Fu, Victoria Gibbon, Wolfgang Haak, Mateja Hajdinjak, Kerstin P. Hofmann, Brian Holguin, Takeshi Inomata, Hideaki Kanzawa-Kiriyama, William Keegan, Janet Kelso, Johannes Krause, Ganesan Kumaresan, Chapurukha Kusimba, Sibel Kusimba, Carles Lalueza-Fox, Bastien Llamas, Scott MacEachern, Swapan Mallick, Hirofumi Matsumura, Ana Y. Morales-Arce, Giedre Motuzaitė Matuzevičiūtė, Veena Mushrif-Tripathy, Nathan Nakatsuka, Rodrigo Nores, Christine Ogola, Mercedes Okumura, Nick Patterson, Ron Pinhasi, Samayamantri P. R. Prasad, Mary E. Prendergast, Jose Luis Punzo, David Reich, Rikai Sawafuji, Elizabeth Sawchuk, Stephan Schiffels, Jakob Sedig, Svetlana Shnaider, Kendra Sirak, Pontus Skoglund, Viviane Slon, Meradeth Snow, Marie Soressi, Matthew Spriggs, Philipp W. Stockhammer, Anna Szécsényi-Nagy, Kumarasamy Thangaraj, Vera Tiesler, Ray Tobler, Chuan-Chao Wang, Christina Warinner, Surangi Yasawardene ve Muhammad Zahir. "Ethics of DNA research on human remains: Five Globally Applicable Guidelines." *Nature* 599, (2021): 41-46. DOI: 10.1038/s41586-021-04008-x.

Chatters, James C. *Ancient Encounters: Kennewick Man and the First Americans*. New York: Simon & Schuster, 2001.

Claw, Katrina G., Dorothy Lippert, Jessica Bardill, Anna Cordova, Keolu Fox, Joseph M. Yracheta, Alyssa C. Bader, Deborah A. Bolnick, Ripan S. Malhi, Kimberly TallBear, Nanibaa' A. Garrison. "Chaco Canyon Dig Unearths Ethical Concerns." *Human Biology* 89, sayı: 3 (2017): 177-80. DOI: 10.13110/humanbiology.89.3.01

Cortez, Amanda D., Deborah A. Bolnick, George Nicholas, Jessica Bardill ve Chip Colwell. "An Ethical Crisis in Ancient DNA Research: Insight from the Chaco Canyon Controversy as a Case Study." *Journal of Social Archaeology* 21, sayı: 2 (2021): 151-78. DOI: 10.1177/1469605321991600.

Fleskes, Raquel E., Alyssa C. Bader, Krystal S. Tsosie, Jennifer K. Wagner, Katrina G. Claw ve Nanibaa' A. Garrison. "Ethical Guidance in Human Paleogenomics: New and Ongoing Perspectives." *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 23, (2022): 627-52. DOI: 10.1146/annurev-genom-120621-090239.

Fox, Keolu ve John Hawks. "Use Ancient Remains More Wisely." *Nature* 572, (2019): 581-83. DOI: 10.1038/d41586-019-02516-5.

Hudson, Maui, Nanibaa' A. Garrison, Rogena Sterling, Nadine R. Caron, Keolu Fox, Joseph Yracheta, Jane Anderson, Phil Wilcox, Laura Arbour, Alex Brown, Maile Taulii, Tahu Kukutai, Rodney Haring, Ben Te Aika, Gareth S. Baynam, Peter K. Dearden, David Chagné, Ripan S. Malhi, Ibrahim Garba, Nicki Tiffin, Deborah Bolni-

- ck, Matthew Stott, Anna K. Rolleston, Leah L. Ballantyne, Ray Lovett, Dominique David-Chavez, Andrew Martinez, Andrew Sporle, Maggie Walter, Jeff Reading ve Stephanie Russo. "Rights, Interests and Expectations: Indigenous Perspectives on Unrestricted Access to Genomic Data." *Nature Reviews Genetics* 21, (2020): 377-84. DOI: 10.1038/s41576-020-0228-x.
- Kennett, Douglas J., Stephen Plog, Richard J. George, Brendan J. Culleton, Adam S. Watson, Pontus Skoglund, Nadin Rohland, Swapan Mallick, Kristin Stewardson, Logan Kistler, Steven A. LeBlanc, Peter M. Whiteley, David Reich ve George H. Perry. "Archaeogenomic Evidence Reveals Prehistoric Matrilineal Dynasty." *Nature Communications* 8 (2017): 1-9. DOI: 10.1038/ncomms14115.
- Klesert, Anthony L. ve Shirley Powell. "A Perspective on Ethics and Reburial Controversy." *American Antiquity* 58, sayı: 2 (1993): 348-54.
- Marciniak, Stephanie ve George H. Perry. "Harnessing Ancient Genomes to Study the History of Human Adaptation." *Nature Reviews Genetics* 18, (2017): 659-74. DOI: 10.1038/nrg.2017.65.
- Mulligan, Connie J. "Anthropological Applications of Ancient DNA: Problems and Prospects." *American Antiquity* 71, sayı: 2 (2006): 365-80. DOI: 10.2307/40035909.
- O'Rourke, Dennis H., M. Geoffrey Hayes ve Shawn W. Carlyle. "Ancient DNA Studies in Physical Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 29, (2000): 217-42.
- Owsley, Douglas W. "Introduction." *Kennewick Man: The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*, ed.: Douglas W. Owsley ve Richard L. Jantz, 1-4. College Station: Texas A&M University Press, 2014.
- Owsley, Douglas W. ve Richard L. Jantz, (ed.) *Kennewick Man: The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*. College Station: Texas A&M University Press, 2014.
- Pääbo, Svante. "Molecular Cloning of Ancient Egyptian Mummy DNA." *Nature* 314, (1985): 644-45. DOI: 10.1038/314644a0.
- Prendergast, Mary E. ve Elizabeth Sawchuk. "Boots on the Ground in Africa's Ancient DNA 'revolution': Archaeological Perspectives on Ethics and Best Practices." *Antiquity* 92, sayı: 363 (2018): 803-15. DOI: 10.15184/aqy.2018.70.
- Rasmussen, Morten, Martin Sikorta, Anders Albrechtsen, Thorfin Sand Korneliusen, J. Viktor Moreno-Mayar, G. David Poznik, Christoph P. E. Zollikofer, Marcia S. Ponce de León, Morten E. Allentoft, Ida Moltke, Hákon Jónsson, Cristina Valdiosera, Ripan S. Malhi, Ludovic Orlando, Carlos D. Bustamante, Thomas W. Stafford Jr, David J. Meltzer, Rasmus Nielsen ve Eske Willerslev. "The Ancestry and Affiliations of Kennewick Man." *Nature* 523 (2015): 455-58. DOI:10.1038/nature14625.
- Redman, Samuel J. *Bone Rooms: From Scientific Racism to Human Prehistory in Mu-*

seums. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

Schillaci, Michael A. ve Wendy J. Bustard. "Controversy and Conflict: NAGPRA and the Role of Biological Anthropology in Determining Cultural Affiliation." *Political and Legal Anthropology Review* 33, sayı: 2 (2010): 352-73.

Taylor, R. E., Donna L. Kirner, John R. Southon ve James C. Chatters. "Radiocarbon Dates of Kennewick Man." *Science* 280, (1998): 1171. DOI: 10.1126/science.280.5367.1171c.

Ubelaker, Douglas H. ve Lauryn G. Grant. "Human Skeletal Remains: Preservation or Reburial?" *Yearbook of Physical Anthropology* 32, (1989): 249-87.

Wagner, Jennifer K., Chip Colwell, Katrina G. Claw, Anne C. Stone, Deborah A. Bolnick, John Hawks, Kyle B. Brothers ve Nanibaa' A. Garrison. "Fostering Responsible Research on Ancient DNA." *The American Society of Human Genetics* 107, (2020): 183-195. DOI: 10.1016/j.ajhg.2020.06.017.

Willerslev, Eske ve Alan Cooper. "Review Paper: Ancient DNA." *Biological Sciences* 272, (2005) 3-16. DOI: 10.1098/rspb.2004.2813.

FELSEFE, TEKNOLOJİ VE MAHREMİYET

PHILOSOPHY, TECHNOLOGY, AND PRIVACY

Nihat DURMAZ

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye
ORCID: [0000-0002-9633-2282](https://orcid.org/0000-0002-9633-2282), e-mail: nihat.durmaz@selcuk.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 51-70.

Geliş Tarihi: 27.04.2024 | Kabul Tarihi: 06.07.2024

DOI: [10.58634/felsefedunyasi.1474423](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1474423)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Teknolojinin gelişmesiyle beraber insanların dünyayı anlama, etkileme ve değiştirme biçimleri büyük oranda farklılaşmıştır. Bu farklılığın boyutunu anlamaya çalışan felsefe, teknolojinin insan yaşamını ne düzeyde etkilediğini inceler. Bu etkinin insani özgürlüğü, ulusal kimlikleri ve ahlaki değerleri hangi zemine taşıdığı ortaya koymaya çabalar. Bu değişimin gerçekleştiği bir alan da şüphesiz bireysel mahremiyet alanıdır. Teknolojinin gelişmesi kişisel verilerin toplanması, depolanması, işlenmesi ve paylaşılması gibi mahremiyet ile doğrudan ilişkili pek çok sorunu ortaya çıkarır. İnsanların dijital platformlarda yaptığı etkileşimler, izledikleri videolar, oluşturdukları profiller mahremiyet endişelerini artırmaktadır. Bu çalışmada veri madenciliği ve hesaplamalı dönüşüm çağında mahremiyetin ne durumda olduğu ve nasıl önlem alınabileceği üzerinde durulacaktır. Ayrıca devletin bireysel mahremiyeti korumak için ne tür önlemler alması gerektiği vurgulana-caktır. Son olarak mahremiyet anlayışımızın değişimi ve mevcut durumun anlaşılmasına dair bazı örnekler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Teknoloji, Mahremiyet, Veri Madenciliği, Hesaplamalı Dönüşüm.

Abstract

With the advancement of technology, how people understand, influence, and alter the world has undergone significant changes. Philosophy, in an attempt to understand the extent of this difference, examines how technology affects human life. It seeks to reveal the impact of technology on human freedom, national identities, and moral values. One area where this change is evident is undoubtedly in the realm of individual privacy. The development of technology brings forth numerous issues directly related to privacy, such as the collection, storage, processing, and sharing of personal data. The interactions people have on digital platforms, the videos they watch, and the profiles they create all contribute to increasing privacy concerns. This study will focus on the state of privacy in the age of data mining and computational transformation. It will also emphasize the kind of measures the government needs to take to protect individual privacy. Finally, examples will be provided to illustrate the evolution of our understanding of privacy and the current state of affairs.

Keywords: Philosophy, Technology, Privacy, Data Mining, Computational Turn.

Giriş

Teknoloji, belli bir amacın gerçekleşmesi için insanın bilgi, beceri ve araçlarını planlı bir şekilde kullanarak insanların yaşamlarını kolaylaştıran bir kavrama karşılık gelir. Çeşitli metodolojileri, süreçleri ve araçları içeren bu kavram, bilim, mühendislik ve endüstriyel tasarım başta olmak üzere pek çok alanı kuşatan bir yapıya sahiptir. Bilgi, iletişim, tıp, endüstri ve tarım gibi birçok alanda önemli bir rol oynayan teknoloji, sürekli gelişen ve değişen bir sürece karşılık gelir. Teknolojinin farklı alanlara uygulanarak insan yaşamını kolaylaştırmasının yanında felsefi bir arka plana sahip olup olmayışı, etkilerinin ne düzeyde gerçekleştiği ve nihayet etik açıdan nasıl bir yapıyı ortaya çıkardığı da önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Teknolojinin insan yaşamına etkisi, insanın teknolojiyi nasıl kullanması gerektiği gibi sorular, felsefi metodolojinin alanı içerisinde yanıtlanmaya çalışılır. Bu yüzden teknoloji felsefesi, teknolojinin tarihine, hangi alanlarda kullanıldığına ve ne düzeyde sınırlandırılması gerektiğine yoğunlaşan bir disiplin olarak ele alınacaktır. Ahlaki açıdan bireysel ve toplumsal sorumluluklar, teknolojik determinizm, insan-doğa ilişkisi, yapay zekâ etiği, veri güvenliği ve mahremiyet bu disiplinin en önemli alt başlıklarını oluşturmaktadır. Buna ilaveten teknoloji ve insan doğası, teknolojik ilerleme ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkiler de teknoloji felsefesinin araştırma alanları içerisinde yer alır. Bu ifadeler, teknoloji felsefesinde teknolojinin pratik ve teknik yönleri yanında insani değerleri ve toplumsal normları nasıl şekillendirdiğinin de merkezde olduğunu gösterir.

Bu çalışmada teknoloji felsefesinin önemli alt başlıklarından birisi olan mahremiyet (privacy) ve veri güvenliği üzerinde durulacaktır. İnsanın arzu ve isteklerini merkeze alarak onun özgürlüğünü ayartan kapitalizmin teknoloji üzerindeki etkisi de bu çalışmanın kapsamı içerisinde yer almaktadır. Ayrıca özel ve kamu alanlarında toplanan bireysel verilerin herkes için büyük bir tehlike olabileceği de vurgulanacaktır.

Teknoloji Felsefesi ve Mahremiyet

Mahremiyet, bir bireye veya kuruma ait özel bilgilerin muhafaza edilmesi ve izinsiz erişime kapalı olması için gösterilen çabayı ifade eder. Kişisel ve hassas bilgilerin yetkili olmayan bireylerden korunması anlamına gelen mahremiyet isim, adres, telefon numarası, banka ve sağlık bilgileri, T.C. kimlik numarası gibi özel bilgileri içerir. Bu bilgilerin korunması bireylerin özel yaşamlarını devam ettirmeleri için temel bir hak olarak kabul edilir. Bu yüzden pek çok ülkede kişisel verilerin nasıl toplanacağı, saklanacağı, işle-

neceği ve paylaşılacağı yasalarla koruma altına alınmıştır. İnternet ve dijital iletişimin gelişmesiyle beraber çevrimiçi mahremiyet de yasalara dahil edilen önemli bir konudur. Bu noktada mahremiyet ile güvenlik arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir. Bilindiği üzere güvenlik, kişisel verilerin korunması ve yetkisiz erişime kapalı olması anlamına gelirken daha geniş bir kavram olan mahremiyet, kişisel verilerin kullanımıyla ilgilidir. Sözgelimi bir kişinin banka bilgilerinin sadece banka çalışanlarının erişimine açık olması mahremiyeti, bu bilgilerin bilgisayar korsanlarının eline geçmesi ise güvenlik ihlalini ifade eder.

Mahremiyet ve güvenlik arasındaki ilişkiden hareketle mahremiyetin dört temel alan üzerinden tanımlanabileceği söylenebilir. Bunlar; fiziksel, karar mahremiyeti, bilgi mahremiyeti ve içgüdüsel mahremiyettir. Fiziksel mahremiyet, bireyin mülkiyeti dahilinde olan ev ve bedeni gibi hususları içerir. Bu alan içerisinde bireyin yasal bir dayanak yoksa gözetlenmemesi, hareket tarzına müdahale edilmemesi, mahremiyetine saygı duyulması esastır. Karar mahremiyeti, bireyin kendi hayatıyla ilgili vereceği kararlarda ve seçimlerde bağımsız olması, herhangi biriyle paylaşmadan bu süreci yönetecek özgürlükte olması anlamına gelir. Bilgi mahremiyeti, bireyin doğrudan kendisini ilgilendiren hususlarda mahremiyetin korunmasına özen gösterilmesidir. Bu alan, ötekinin birey hakkında bildikleriyle sınırlanmıştır. Bilgi mahremiyeti, *bireyin ifade özgürlüğü ve kamusal alanda katılımını içeren politik mahremiyet alanıyla* ilişkili bir husustur. Son olarak içgüdüsel mahremiyet, bireyin zihnine doğrudan nüfuz edilmesi, gerçek düşüncelerinin tespit edilmesi gibi özel alanı içerir. Aslında tüm mahremiyet kategorilerinin ulaşmak istediği nihai hedef, insan zihninde gerçekten neler olduğunun tespitidir (Scoglio, 1998: 1-2). Teknolojik çağda bazı yaklaşımlar, bu dört yönün birleştiği bir ontolojik zeminin varlığına atıfta bulunarak mahremiyetin öldüğünü, buna karşın kimi anlayışlar böylesi bir zeminin varlığını reddederek mahremiyetin evrimini ileri sürer. Bu husus, mahremiyet ve devlet ilişkisi başlığı altında detaylandırılacaktır.

Teknoloji ile mahremiyet arasında görüldüğünden daha karmaşık ve çok yönlü bir ilişki mevcuttur. Teknolojik gelişmelerin devasa boyutlara ulaşması kişisel verilerin toplanması, saklanması, işlenmesi ve paylaşılması noktasında yeni imkanlar ortaya çıkarmıştır. Bu imkanlar içerisinde mahremiyetin ihlali riski de bulunur. Bu riskin belirmesini sağlayan en önemli gelişme, şüphesiz veri toplama ve işleme araçlarının artmasıdır. Teknoloji sayesinde kişisel verilerin kolayca toplandığı ve işlendiği bilinmektedir. Sözgelimi herhangi bir sosyal medya platformuna üye olmak için bazı kişisel verilerin girilmesi gerekir. İnternette alışveriş yapmak için de ilgili site adres bilgileri

dahil pek çok verinin girilmesini zorunlu tutmaktadır. Aynı durum, herhangi bir mobil uygulama için de geçerlidir. Bu durum, teknolojinin kullanımıyla birlikte siber güvenlik tehditleri ile veri ihlalleri risklerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu riskli durumun farkında olan bilgisayar korsanları ile kötü niyetli yazılımcılar, geliştirdikleri programlarla kişisel bilgilere yetkisiz erişim sağlamak için yoğun çaba göstermektedirler. Böylece mahremiyet ile güvenlik arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş olur.

Mahremiyetin teknoloji felsefesiyle ilişkisi ise daha çok etik ve felsefi sorunlar üzerinden tartışılmaktadır. Bu tartışmada en önemli başlık, şüphesiz bireylerin kişisel verilerinin kullanımı noktasında mahremiyetin ne düzeyde kalacağı hususudur. Birey, kişisel verilerini dijital platformlarda paylaşırken herhangi bir sınırla karşılaşmalı mı? Yoksa kişisel verilerinin paylaşılmasında tüm kontrol bireyin kendisinde mi olmalıdır? Veri sızıntıları, siber saldırılar ve izleme teknolojilerinin kaynağı, mahremiyet üzerindeki etkisi ve bireyin yaşamını ne düzeyde etkilediği de teknoloji felsefesi ile mahremiyet arasındaki ilişkiyle doğrudan alakalıdır. Bireyin yaşamını etkileyen mahremiyet ihlalleri etik ve yasal normların nasıl oluşturulması gerektiğini gündeme getirir. Bu amaçla teknoloji felsefesi gizlilik haklarını korumak için hangi yasal düzenlemelerin yapılması gerektiğini, teknoloji şirketlerinin hangi etik prensiplere uyması gerektiğini belirlemek için çaba gösterir. Eğer bu yasal ve etik düzenlemeler yapılmazsa toplumsal eşitsizliklerin daha da derinleşmesi kaçınılmazdır. Zira kişisel bilgilere sahip olanlar karşısında çoğunluğun savunmasız kalması pekâlâ mümkündür. Bu durum, çoğunluğun azınlık tarafından daha fazla gözetim altında tutulmasına neden olabilir. Teknoloji felsefesi, toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesini engellemek için ne tür önlemler alınması gerektiğini de incelemektedir.

Mahremiyet ve Veri Madenciliği (Data Mining)

Veri madenciliği, devasa veri kümelerinden anlamlı bilgilerin keşfedilmesi ve çıkarılması sürecini ifade eder. Bu bilgiler, çoğunlukla gelecekteki ilgileri, eğilimleri, yönelimleri ve ilişkileri anlamak için kullanılır. İstatistiksel analiz, yapay zekâ ve makine öğrenimi gibi hususlar bu alanın en önemli tekniklerini oluşturur. Bu tekniklerin genel çalışma prensibi veri toplama, veri ön işleme, modelleme, değerlendirme ve uygulama süreçlerinden geçer. Buna göre ilk olarak genel veri setlerinden ve birçok kaynaktan gelen veriler, analiz edilmek için toplanır. Daha sonra bu veriler, temizlenir, dönüştürülür, normalleştirilir ve hataları düzeltilmiş, uygun bir formata bürünmüş bir şekilde veri madenciliğine hazır hale getirilir (Han ve Kamber, 2000: 6-7). Modelleme aşamasında veri madenciliği algoritmaları, hazır hale gelen veri-

lerden uygun desenleri ve ilişkileri belirlemek için kullanılır. Buna ilaveten farklı makine öğrenimi teknikleri ve istatistiksel yöntemlerden de yararlanılabilir. Süreç sonunda ortaya çıkan modellerin performansı değerlendirilir ve söz konusu alanla ilişkiliyse doğrulanır. Doğrulan model, karar verme süreçlerini desteklemek ve yeni stratejiler geliştirmek için kullanılır (Edelstein, 1999: 1). Büyük veri kümelerinden anlamlı bilgiler çıkarmak pazarlama başta olmak üzere sağlık, e-ticaret, finans gibi çeşitli alanlarda rekabet avantajı elde etmek için başvurulmuş önemli bir teknolojiye karşılık gelmektedir.

Veri madenciliği için kullanılan teknikler, kişisel ve hassas bilgileri içeren veri setlerinden de yararlandığı için mahremiyet endişeleri bu alanda da gündeme gelir (Zheleva, vd., 2012: 6). Zira veri madenciliğiyle elde edilen bilgiler, kötü niyetli kişilerin eline geçmesi halinde tehlikeli amaçlar için kullanılabilir. Bu durum, bireyin mahremiyet haklarını ve yaşamını ciddi bir şekilde etkileyebilir. Bu yüzden veri madenciliği ile mahremiyet arasındaki ilişkiyi dengelemek oldukça önemlidir. Bu dengenin kurulması veri madenciliği uygulamalarının sıkı mahremiyet politikalarına tabi kılınmasıyla kısmen gerçekleştirilebilir. Buna ilaveten veri toplama sürecinde bireylerin kişisel bilgileri anonimleştirilerek gizlenmesi sağlanabilir. Kişisel bilgilerin belirli amaçlar için kullanılması için açık talimatlar ve sınırlandırmalar yapılabilir (Qi ve Zong, 2012).

Bilginin gelişen bir yapıya sahip olması veri madenciliğinin artarak devam edeceğini gösterir. Gerçekten profil oluşturma ve veri analizinin gelişen bir sürece karşılık gelmesi pazarlama, yönetim, finans kurumları, polis, tıbbi araştırmacılar, kredi derecelendirme şirketleri ve politikacılar gibi birçok alanın ilgisini çekmektedir. Buna karşın dünyanın her yerinden sürekli veri akışının olması bilimsel metodolojiyi imkânsız kılar. Adeta dijital bir tsunamiye benzeyen bu veri akışı, veri madenciliği için inanılmaz bir kaynak sunmaktadır. Dolayısıyla bu veri yığınlarını anlamlı bir bütün haline getirecek, farklı ve özgün olanı tespit ederek gereksiz olanı eleyebilecek hesaplama tekniklerine her daim ihtiyaç duyulacaktır. Bu hesaplama teknikleri kara para aklama gibi olumsuz durumların yanında suç profili çıkarma, tahmine dayalı tıp, e-öğrenme gibi bireysel ve toplumsal faydayı gözetmeyen sonuçlara da katkı sağlar. Ancak bu tekniklerin geleneksel olan pek çok alanı tehdit ettiği fark edilmelidir (Hildebrandt ve Vries, 2013: XIII-XIV). Sözelimi veri madenciliği, karmaşık pek çok veriyi analiz ettiği için bu verilerde yerleşik olan cinsiyet ve ırk gibi bazı önyargıları gerçek zannederek sonuçlara yansıtabilir. Anlam karmaşası yaşayabileceği veri yığınlarından yanlış veya hatalı sonuçlar çıkarabilir.

Mahremiyet ve Hesaplamalı Dönüşüm (Computational Turn)

Hesaplamalı dönüşüm, toplumsal ve kültürel alanda bilgisayarın veya dijital teknolojinin etkisini belirtmek için kullanılan bir terime karşılık gelir. Bu terim, bilgisayarların ve internetin yaşamımıza girmesiyle toplumun işleyişinde gerçekleşen radikal dönüşümleri içeren bir kavramdır. Gerçekten hesaplamalı dönüşüm çağı, başta bilgiye erişim olmak üzere iletişim biçimimizi, iş yapma yöntemimizi ve kültürel etkileşimimizi derinden etkiler. Bu etkilenme neticesinde iş dünyasında, eğitimde ve sağlık sektöründe hızla bir dijitalleşmenin gerçekleştiği görülebilir. Teknolojik açıdan dijitalleşmeyi gerçekleştiren toplumlar ile gerçekleştirmeyenler arasında derin uçurumlar oluşmaya başlamıştır. Bu uçurumların başında eğitim ve ekonomi gelir. Dijital okuryazarlık sayesinde eğitim alanında; e-ticaret gibi yeni fırsatlardan dolayı ekonomi alanında eşitsizliklerin derinleşmeye başladığı fark edilmelidir. Hesaplamalı dönüşümün olumlu yönleri yanında veri madenciliğiyle doğrudan ilişkili olması mahremiyet sorunlarının bu başlık altında da devam ettiğini göstermektedir.

Dijital çağın en önemli kavramlarından biri olan hesaplamalı dönüşüme daha yakından bakıldığında kendi içinde üçe ayrıldığı görülür. Bunlar: “toplumsal olgu”, “metodolojik değişim” ve “felsefi yaklaşım” şeklinde ayrılabilir. Buna göre toplumsal bir olgu olarak hesaplamalı dönüşüm, genellikle devletçilik düşüncesinin bir tezahürü olarak ele alınır ve kredi puanlama, sağlık sektörü, hedefe yönelik pazarlama gibi pek çok alanda kullanılır. Metodolojik açıdan hesaplamalı dönüşüm, daha çok insan bilimleri, sosyal bilimler ve sanat alanında ortaya çıkan dönüşümü temsil eder. Konumuzla ilişkili olan felsefi yaklaşım ise bilişin hesaplamayla eşitlendiği bir sürece karşılık gelir. Bu süreçte düşünmenin dış dünyayla irtibatı hesaplama üzerinden gerçekleşir. Her düşünme, bir bilgi işleme süreci kabul edildiği için doğrudan hesaplamayla ilişkilidir. Aslında düşünce hesaplamayla, hesaplama da sembollerle temsil edildiğinden düşüncenin semboller aracılığıyla anlamını dış dünyaya aktardığı savunulur. Felsefedeki böylesi bir hesaplamalı dönüşüm, sadece araştırma araçlarının değişmesini değil felsefeye konu olan nesnelere ve onların anlaşılmasını da doğrudan etkiler (Hildebrandt ve Vries, 2013: 14-16).

Felsefe alanında hesaplamaların görünür hale gelmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Putnam'ın bilişsel işlemlerde amaçlılığın var olmadığını iddia etmesiyle güçlü bir hale gelmiştir. Bilindiği üzere Putnam, bilgi işleme süreçlerinde semantik bir içeriğin veya amaçlılığın var olmadığını iddia eder. O, özellikle sembolik mantıkta yer alan sembollerin bilinçli bir amaç doğrultusunda oluşmadığını, sadece formel yapılardan

ibaret olduğunu, dolayısıyla zihinsel içerikle bir ilişkisinin bulunmadığını ileri sürer. Putnam'ın bu düşüncesi, bilginin anlamını sembollerden ziyade sosyal ve kültürel bağlamlarda aramayı içerir (Putnam, 2013: 195). Bu durum, sentaks ile semantik, bilişsel bilgi ile anlam arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı problemini gündeme getirir.

Dilbilimde önemli bir figür olan ve dil felsefesi alanında önemli çalışmaları bulunan John Searle, dilin sentaksal yapısı ile semantik içeriği arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu ileri sürer. Ona göre herhangi bir cümle, sentaksal açıdan doğru olmasına rağmen semantik açıdan doğru olmak zorunda değildir. Bu yüzden Searle, sentaks ile semantik arasındaki yakın ilişkiyi açıklamak için ünlü Çin Odası düşünce deneyini açıklar. Hatırlanacağı üzere bu düşünce deneyinde bir birey, Çince bilmeyen birinin Çince bir metinle etkileşime girmesini düşünür. Eğer Çince bilmeyen kişi, Çin Odası'nda bulunan kitap ve talimatlarla Çince bir metne uygun bir cevap veriyorsa, cümlelerin sentaksal açıdan doğru olduğu ancak semantik açıdan o kişinin metni anlamadığı öne sürülebilir. Dolayısıyla dilin anlamı sentaksal yapıdan her ne kadar bağımsız olsa da sentaks ile semantik arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu unutulmamalıdır (Searle, 1996).

Hesaplama alanının anlamla ilişkili olduğunun vurgulanması mutlak ve değişmez kurallar yerine başka alternatiflerin de olabileceğini ortaya koyar. Bu amaçla yapılan araştırmalar neticesinde bilgisayarlar, spam olan ve olmayan e-postaları ayırt etmeye (Schneier, 1995) başlamış, dolayısıyla hesaplama alanının anlamlı olabileceği ileri sürülmüştür. Bu durum bilişsel, zihinsel ve sembolik alanın anlamla ilişkisini gündeme getirir. Hesaplamalı dönüşümle beraber zihinsel süreçler bilgisayar modelleriyle bağlantılı bir şekilde ele alınmaya başlanır. Bu modellerin temel amacı, zihinsel olayları sembolik işlemler olarak tanımlamak, hesaplamayı bilgi işleme süreçlerinin tamamına yaymak ve anlamı semboller arasındaki ilişkilerin işlenmesi ve yorumlanmasına indirgemektir. Aslında hesaplamalı dönüşümün esası, sembolik işlemlere dayandığı için böylesi bir indirgemenin gerçekleşmesi anlaşılır bir durumdur. Yukarıda belirtildiği üzere anlam, sembollerle temsil edilen bilgilerin yine sembollerle taşınması, işlenmesi ve yorumlanmasına karşılık gelir (Jackendoff, 1994: 122-124). Sözgelimi Türkçe'deki masa kelimesinin anlamı, sembolik yapısı ve bu yapının nasıl işlendiğiyle doğrudan ilişkilidir. O halde hesaplamalı dönüşüm, zihinsel süreçleri sembolik işlemlerle modelleyen, bu sürecin sonunda anlamı ortaya çıkaran bir yaklaşımı temsil eder. Böylece semboller arasındaki ilişkiler hesaplanarak bir bilgisayarın herhangi bir metni analiz etmesi ve içeriğini anlaması gerçekleşir.

Bilgisayarların metinleri analiz etmesi ve içeriğini anlaması yirminci yüzyılın en önemli gelişmeleri olarak ifade edilebilir. Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yapay zekâ çalışmalarının hız kazanması, bilgisayarların metni analiz etmesinin ötesinde yeni metinler, videolar oluşturmasına kadar oldukça geniş bir yelpazeye olanak tanımaktadır. Artık makinelerin insan gibi bilgiyi ve doğal dili işlediği, öğrendiği, biyoloji bilimini merkeze alarak gelişmeyi ve adaptasyonu sağladığı görülmektedir (Yeşilkaya, 2022: 100).

Makine öğrenmesi olarak da ifade edilen bu husus, danışmanlı, danışmansız, yarı-danışmanlı ve takviyeli öğrenme şeklinde pek çok alt bölüme ayrılmaktadır.¹ Bu alt bölümlere rağmen makine ile insan öğrenmesi arasında tam bir uygunluğun var olduğu şu an için söylenemez. Daha açık ifadeyle makine öğrenmesinin doğal öğrenme olduğunu iddia etmek henüz mümkün gözükmemektedir (Köse, 2022: 45). Ancak insanda var olan bilişsel sistemin “hızlı, refleksif, bilinçsiz” ve “yavaş, düşünsel, bilinçli karar verme” şeklinde ikiye ayrıldığı, yapay zekanın derin öğrenme ve veri işleme noktasında hızlı, refleksif, bilinçsiz aşamayı geçerek bilinçli karar verme seviyesine doğru ilerlediği unutulmamalıdır. Bu seviyenin sembolik akıl yürütmeyi modellemeye karşılık geldiği belirtilmelidir (Müller, 2022: 4-5).

Hesaplamalı dönüşümün sembollerle yakın ilişki içerisinde olması dil problemini de kapsayan bir hususa karşılık gelir. Bu husus, dilin işlenmesi, modellenmesi, yapısının anlaşılması ve ifade edilmesini içerir. Bu sürecin sonunda dil tabanlı algoritmalar oluşturulur. Hesaplamalı dönüşümde bilgisayarlar, insan dilini anlamak ve işlemek için doğal dil işleme (NLP) tekniklerinden yararlanır. Bu teknikler sayesinde metin ve duygu analizi, dil çevirisi ve otomatik metin üretimi gibi pek çok işlem gerçekleştirilebilir. Dilin bilgisayar ortamına işlenmesi yapısının anlaşılmasına, dilbilgisi kurallarının derinlemesine kavranmasına da katkı sağlar. Dilin anlamı ve yapısı hakkında elde edilen bu bilgiler, dil öğrenimi alanında önemli gelişmeleri ortaya çıkarır. Sözelimi dilin semantik yapısını analiz eden çeşitli algoritmaların oluşturulması, doğru ve etkili dil öğrenmenin yanında metin oluşturulmasını doğrudan etkiler (Doğruca ve Hazar, 2009: 166).

Hesaplamalı dönüşüm ile dil arasındaki bu yakın ilişkide dil, “mükemmel ve güzel bir yemek” cümlesinin doğrudan bir deneyim değil bir algının sonucu olduğunu iddia ederken hesaplamalı dönüşüm, bu algıların hesaplamalar sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Algıların hesaplamalarla ilişkili olması insan ile makine arasındaki ilişkiyi daha yakından tesis edilebilir kılar. Buna göre insan, kadın ve erkek arasındaki ayrımı algılarıyla yaparken

¹ Bu alt bölümler için bkz. Utku Köse, *Yapay Zekâ Felsefesi*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2022, ss.42-44.

bilgisayarlar kameralarla gerçekleştirir. İnsan, önemli-önemsiz sıralaması yaparken arama motorları konuyla ilgili nelerin önemli-önemsiz olduğunu tespit edip sıralayabilir.² Aslında makinelerin böylesi hesaplamalar yapması bir insan tarafından tasarlanmasının sonucudur. İnsan, kendisinde var olan algısal yapıyı, karar verme sürecini makineye de algoritma şeklinde yansıtır. Ancak bu algoritmaların üretenin sınırlarını aşarak farklı bir kulvara çıktığı unutulmamalıdır. Tüm bunlara rağmen insan anlayışını aşan makinelerin insani sınırlarla paralellik arz ettiği belirtilmelidir. Makineler tarafından oluşturulan bu bilgi alanı, “android epistemoloji” şeklinde de ifade edilir (Hildebrandt ve Vries, 2013: 16-17).

Android epistemoloji terimi, “insan ve makine arasındaki bilgi edinme süreçlerini ve bu süreçlerin nasıl etkileşime girdiğini inceleyen” bir kavramdır. Bu terimde android, insana benzeyen, insanın yerine ikame edilen manasına gelirken epistemoloji klasik anlamında kullanılır. Yapay zekâ ve bilgisayar teknolojisi arasındaki bağlantıyı güçlendiren android epistemoloji, daha çok yapay zekanın insana benzer özellikler kazanıp kazanmadığını, insan bilgisini ne düzeyde taklit edip etmediğini inceler. Makinelerin bilgi edinme süreçleri, bilgiyi işleme düzeyleri, bilgiye erişimleri, sınırlandırmaları ve anlamlandırmaları android epistemolojinin cevabını aradığı bazı soruları temsil eder (Morris, 2006: 83).

Dijital teknolojiler marifetiyle günlük yaşamın çeşitli yönlerine entegre edilen hesaplamalı yöntemlerin büyük veri analitiği, yapay zekâ ve makine öğrenimi gibi ileri teknolojileri yaygınlaştırması mahremiyet konusunun daha çetrefilli bir hale dönüşmesine neden olur. Zira yapay zekanın toplanan verileri izlemesi, analizini yapması ve profil oluşturması çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Bireysel veriler dijital ortamda korunduğu için yapay zekâ anonimleşmiş verileri yeniden tanımlayarak bireylerin kimliklerini ifşa edebilir. Bu sorunun minimize edilmesi için bireyin yanında devletlerin de çeşitli önlemler alması bir zorunluluk olarak gözükmektedir.

2 Makinelerin günümüzde pasif bir alıcı-verici ilişkisi içerisinde olmadığı, pek çok veriyi analiz ederek kategorilere ayırdığı ve en uygun olanı seçerek önümüze getirdiği bilinmektedir. Sözelimi bir profil oluşturduktan sonra bir sene boyunca nerelere gittiğiniz, neleri araştırdığınız, hangi uygulamada ne kadar kaldığınızı ne tür alışverişler yaptığınızı yapay zekâ tarafından kaydedilmekte ve önünüze ilgi ve eğilimlerinizle uygun veriler çıkmaktadır. Bunun olumlu olduğu kadar olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Olumlu yanları, ulaşmak istediğiniz hedeflere daha kısa ve zahmetsiz bir şekilde ulaşmanızdır. Milyonlarca içerik içinden sizi ilgilendirenleri ayırması da zaman açısından faydalıdır. Olumsuz yönü ise yeni ilgi ve eğilimlere yönelmenizi sınırlandırmasıdır veya sizi belli ilgi ve eğilimlerin esiri haline getirmesidir. Herhangi bir sosyal platformda ekranına sürekli makyaj, futbol, spor salonu veya komik videoların geldiği pek çok kişi bulunmaktadır. Bu videolardan sıkılan, başka ilgi alanlarına yönelmeye çalışan bireylerin bir müddet sonra kendisini yeniden aynı tarz videolar içinde bulması kaçınılmazdır. Bu durum, yapay zekanın hesaplamalar yaptığını göstermekte ama anlamlı bir şekilde hareket ettiğini göstermemektedir. Daha doğrusu bu konunun hala zihin felsefesinde tartışma konusu olduğu ortaya koymaktadır.

Mahremiyet ve Devlet İlişkisi

Mahremiyet, veri madenciliği ve hesaplamalı dönüşümün yanında birey ve devlet arasındaki ilişkiyi düzenlemede de önemli rol oynar. Hatta mahremiyet, birey ve devlet arasındaki gerilimin şiddetini belirleyen hususi bir kavrama karşılık gelir. Nitekim bireyin özgürlük sınırı ile devletin müdahale sınırı arasındaki dengenin korunması mahremiyetin muhafazası ve güvenliğin sağlanmasıyla gerçekleşir (DeCew, 2018: 149). Bu amaçla birçok devletin bazı yasal süreçleri (due process)³ uyguladığı bilinmektedir. Bu yasal süreçlerden en önemlileri masumiyet karinesi, bağımsız mahkemeler ve mahremiyet hakkının kanunla garanti altına alınmasıdır. Mahremiyetin garanti altına alındığı ülkelerde kişisel verilerin toplanması, işlenmesi, saklanması ve paylaşılması belli prosedürlere bağlıdır. Bu prosedürlerin temel amacı, bireyin mahremiyet haklarını korumak, kişisel verilerinin suiistimal edilmesini önlemektir (Hoven, 2008: 301).

Gelişmiş ülkelerde kişisel verilerin korunmasına dair geniş kapsamlı yasaların varlığı bireysel özgürlüğün devlet tarafından kısıtlandığı eleştirilerini beraberinde getirir (Acemoğlu ve Johnson, 2023, 330). Aslında bireysel özgürlüğün genişletildiği bir toplum anlayışı her daim amaçlanan bir devlet politikasıdır. Bu politikanın gerçekleşmesi gücün ve şiddetin hâkim olmasını engellemek içindir. Gerçekten gücün veya şiddetin bir toplumda hâkim olup olmayışını ölçecek teorik bağlam, bireysel mahremiyete verilen önemle doğru orantılıdır. Ancak bu önemin toplumsal norm ve değerlerle yakından ilişkili olması gerekir. Aksi halde olumlunun yanında olumsuz pek çok husus, mahremiyet perdesi altında ilerleyebilir. Sözelimi cinayet işleyen birisi, mahremiyet maddesine atıfta bulunarak bu eyleminin araştırılmamasını talep edebilir. Öyleyse bu tarz olumsuz durumların önlenmesi için gücün ortadan kalktığı değil mahremiyet ile güç arasında kontrolün sağlandığı bir devlet yönetiminin benimsenmesi makul gözüktür (Hildebrandt ve Vries, 2013: 18-19).

Ancak böylesi bir aşamaya henüz geçilememiştir. Hatta insan ve maki- ne arasındaki ilişkinin birlikteliğe dönüştüğü yirmi birinci yüzyılda mahremiyetin korunması adına gücün oldukça zayıfladığı ileri sürülebilir. Yaşı, cinsiyeti, sabıkası, eğilimleri fark etmeksizin herhangi birinin dijital alanda profil oluşturması, bunu engelleyecek düzenlemelerin özgürlük ve mahremiyet tartışmalarını şiddetlendirmesi güç ve mahremiyet dengesinde bir bozulmanın var olduğunu gösterir. Şu an profil oluşturmanın yegâne şartı robot olmamak gibi gözüktüyor. Bunun dışında çocukların profil oluşturma-

3 Hukukun temel prensiplerinden biri olan yasal süreçler (due process), her insan için adil bir yargılamanın gerçekleşmesini sağlar. Kanun önünde herkese eşit yasal korumayı savunan bu terim, mahremiyet hususunda bireyin kişisel verilerinin toplanması veya işlenmesini yasal sınırlarla garanti altına alır (Easterbrook, 1982: 115).

sı, herhangi birinin cinsiyetini, yaşını, yaşadığı yeri farklı göstererek olumlu-olumsuz amaçlar peşinde koşması profil oluşturmanın oldukça eksik bir yapıda olduğunu gözler önüne sermektedir.

Profil oluşturma özelinde var olan bu durum, aslında “en iyi işleyen her neyse” onu temin et anlayışının doğal bir sonucudur. Bu anlayışa “hangi görev için” ve “kimin bakış açısından” soruları da eklenebilir. Hesaplamalı dönüşümün gerçekleştiği bu çağda gerçekliğin inşa edilmesine benzer şekilde geleneksel hesaplamaların değişebileceği unutulmamalıdır. Buna göre evrensel hesaplama işlemleri yerine daha işlevsel olanın tercih edilmesi ve böylesi bir yeniliğin sürekli hale getirilmesi pragmatik metodun yeni versiyonu olarak yorumlanabilir. Bu yeni metot, pragmatizmin temel yapısını modern teknolojiye aktarmayı amaçlayan bir yaklaşımdır. Bilindiği üzere bilgiyi deneyime dayandıran pragmatizm, daha çok pratik sonuçları önemseyen bir felsefi anlayıştır. Bu felsefi anlayış, bir düşüncenin değerini pratik zemindeki sonuçlarına ve işlevselliğine bakarak belirler. Yeni anlayışı ise bu temel kuralların günümüz teknolojik ve bilimsel yapısına uyumlu hale getirilmesi manasına gelir. Öyleyse yeni metot, “profiller tarafından üretilen bilgileri statik, evrensel bilgiler değil, her zaman yapım aşamasında olan bir bilgi” olarak kabul eder. Bu durum, profillerde performansın daha önemli bir hale gelmesi anlamına gelir. Böylece öğrenme algoritmaları en iyi veya tek bir çözüme değil farklı olanaklara yoğunlaşır. Bunun sonucunda “eşit haklara sahip, kendi dünyası olan, bağımsız ve tamamen geçerli seslerin bir çoğulluğu” ortaya çıkar. Bu çoğulluk, her algoritmanın “polifonik bir gerçekliğe” katkı sağlaması şeklinde anlaşılabilir (Hildebrandt ve Vries, 2013: 25-26).

Profil oluşturma gibi teknoloji odaklı hususlar, yukarıda vurgulanan birey ve devlet arasındaki ayrımı gidermek yerine daha da artırabilir. Nitekim birey-devlet ayrımında gücü elinde bulunduran kişi veya gruplar, azınlıkları kontrol altına almak ve toplumda hakimiyetlerini devam ettirmek için her türlü teknolojik aygıtı müracaat edebilir. Sözelimi kadın ve erkek ilişkilerinde toplumda var olan hâkim düşünce yerine teknolojik güce sahip olan kişi veya grupların daha aktif rol oynayarak ötekini pasifleştirdiği görülebilir. Bunun yanında hâkim olanın gözünden bir toplumsal yaşayış da tesis edilebilir. Bu toplumsal yaşayışta diğerinin aksine azınlıkların hakları ihmal edilebilir. O halde kamusal alanda özgürlüğün genişlemesi yakın çevrede de bu özgürlüğün gerçekleşeceği anlamına gelmeyebilir (Schoeman, 1992: 14). Hatta egemen güç, kendi görüşlerini kamusal alandan özel alana hem de yasal olmayan bir şekilde aktarabilir. Kamusal alanda serbest olan, fakat aile tarafından yasaklanan pek çok eylemin varlığı bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Birey ve devlet arasındaki ilişkide mahremiyetin ne düzeyde kalacağı, hangi amaçlar için kullanılacağı gibi hususların belirlenmesi ve bu hususların hukuki açıdan garanti altına alınması toplumsal huzurun sağlanması açısından oldukça önemlidir (DeCew, 2018: 147). Sözgelimi eşinden boşanan bir kadının hangi adreste kaldığı gizli tutulduğunda o kadının yeni bir hayata başlaması ve kendini güvende hissetmesi kolaylaşır. Ancak bu mahremiyetin olumsuz sonuçlara da sebebiyet vermesi mümkündür. Sözgelimi annesi tarafından kaçırılan çocuğunu bulmaya çalışan bir babanın mahremiyet yüzünden çocuğundan ayrı kalması veya hiç çocuğunu görememesi de mümkündür. Bu durumda devletin mahremiyet hususunda olumlu olanı artırma, olumsuz olanı azaltma eğiliminde olması gerekir. Değişen şartlar, hem mahremiyete dair alınması gereken önlemleri zorunlu kılmakta hem de bu kanunların her daim güncellenmesini gerektirmektedir.

Bireyin sergilemiş olduğu eylemler, özel bir alanı temsil ediyorsa devlet tarafından korunmalı ve başka kişilerin erişimine kapatılmalıdır. Bu düşünce, devletin kişisel verilerin mahremiyeti yanında güvenliğini de sağlayan bir yapıya dönüşmesini ima eder. Ancak asıl vurgu, mahremiyet kavramının ontolojik zemininde gerçekleşen değişimi ortaya çıkarmaktır. Nitekim geleneksel dönemde birey, bir aile ve toplum içinde yaşardı. Bireyin aile ve toplumdaki bağımsız kendisine ait şahsi bir hayatı mevcuttu. Bu şahsi hayatın detaylarına girmeden önce ailenin de topluma karşı mahremiyetinin olduğu vurgulanmalıdır. Aslında bu dönemde birey, aile ve toplum şeklinde mütedahil daireler bulunmaktaydı. Ancak birbiri içinde var olan bu dairelerin her birinde kendine has özel bir alan vardı. Sözgelimi en içte yer alan bireyin aile ve toplumla paylaştığı özel alanın yanında sadece aileyle ve yalnızca kendisiyle paylaştığı hususi bir alanı da mevcuttu. Bu hususi alanlardan bireyin zihin dünyasına ait olan inançlar, düşünceler, ilgi ve eğilimler dış etkenlerden bir miktar yalıtılarak varlığını devam ettirirdi. Ayrıca birey, zihninde var olanı açıklamak zorunda değildi. Ancak bu alanın dış dünyayla temasında bazı etkenlerin belirleyiciliği unutulmamalıdır. Yine de birey, zihninde var olanı gizlemekte eşsiz bir izole alana sahiptir.

Aile söz konusu olduğunda mahremiyet, aile bireyleriyle paylaşılan ama topluma gösterilmeyen bir yapıya karşılık gelirdi. Gerçekten geleneksel dönemde her ailenin kendi mahremiyeti bulunur. Toplumda ise her şeyin aşikâr bir şekilde gerçekleşmemesi için devlet eliyle garanti altına alınan bir ölçüt mevcuttur. Aslında birey dışında hem ailede hem de toplumda belli kuralların varlığı mahremiyeti daha zorunlu bir alana çeker. Eğer birey, bu alanda var olan kural veya kanunları çiğnerse yaptırımlarla karşılaşır. Ancak birey, bu yaptırımlara rağmen her şeyi kendisine itiraf eder, hiçbir şeyi

kendisinden saklamaz. Birey, gizli olanın farkında olmasına rağmen kendisine itiraf edemediği hususlar da bulunabilir. Ancak kendisine ait bilmediği bir mahremiyetin var olduğu söylenemez. Bu ayrımların teknolojinin gelişmesiyle beraber buharlaştığı görülür. Zira aile ve toplumda mahremiyet olarak tanımlanan her şey bireyler tarafından herkese ifşa edilmektedir. Birey, gizli olanın ifşa edilmesini neredeyse bir zorunluluk addetmekte ve gizli olan her şeyi profilinde isteyen herkese açık bir hale getirebilmektedir. Sözelimi nazardan korumak için yeni doğan bebeğini kimseye göstermeyen birey, herkese göstermek için adeta yarışabilmektedir.

Bu dönüşüm, mahremiyete dair yeni tanımların yapılıp yapılmayacağı sorusunu gündeme getirebilir. Bazı yaklaşımlar, mahremiyetin korunması için gerekli önlemleri devletten beklerken her türlü mahremiyetin ortadan kalkmasını savunan anlayışlar da mevcuttur.⁴ Burada hangisinin doğru olduğu üzerinde durulmayacaktır. Vurgulanmak istenen temel husus, mahremiyet kavramının bir erozyona uğradığı ve mahremiyetin kendisine yer bulduğu aralıkların birer birer imha edildiği ve yeni aralıkların giderek daraldığı, hatta yok olmaya doğru gittiğidir. Gerçekten bireyin kendisine has bilgi, inanç, ilgi ve eğilimlerini ortaya çıkardığı mekânın daralması, kişide güven duygusunu zedelemektedir. Her daim telefonun kamerasını kontrol eden, yolda giderken izlenip izlenmediğini merak eden bireylerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Çünkü kişinin kendisine ait özel alanı pek çok makine tarafından işgal edilmektedir.

Bireyin kişisel mahremiyeti aslında yalnızlığını, sessizliğini ve içsel düşüncesini korumasıdır (DeCew, 2018: 147). Daha yaşanabilir bir dünyanın inşa edilmesi için tüketim makinelerine dönüşmüş bireylerden ziyade kendisiyle derin bir ilişki kurabilen bireylerin çoğalması gerekir. Yukarıdaki sebeplerden ötürü böylesi bir durumun gerçekleşmesi oldukça zordur. Çünkü reklamcılık sektörü ile medya kültürü, okullar da dahil toplumun her kesimini kontrol etme çabası içerisindedir. Sözelimi okullarda modern eğitim adı altında kültürel değerlerin yozlaştırılması, toplumsal değeri ekonomi üzerinden değerlendiren yaklaşımların artması bireyin kendi içsel yönelimini tehdit eder. Mutlak bir tüketim toplumu inşa etmeye çabalayan her kuruluşun, böylesi bir mahremiyeti yok etmeyi temel amaç edindiği ileri sürülebilir (Scoglio, 1998: 11).

İnsan ve makine arasındaki ilişkinin zirve döneminde özel ve kamu ayrımının ortadan kalktığı, arzu ve ihtiyaçların reklamcılık sektörü başta olmak üzere birçok alan tarafından organize bir manipülasyona maruz kaldığı, bu

⁴ Bu iki görüşün dışında devletin vatandaşlarının yaşam standartlarını geliştirmek için gizli bilgilere ihtiyaç duyduğunu, bu yüzden mahremiyete dair her bilginin devlet tarafından temin edilmesini savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Özellikle Kuzey Avrupa ülkelerinde vatandaşlar, devletin kendi refahlarını artırmak için bireysel yaşamlarıyla ilgili ayrıntıları bilmeye hakkı olduğunu ileri sürmektedir (Hoven, 2008: 304).

manipülasyonları pasif bir şekilde benimseyen, herhangi bir aktiflik göstermeyen bireylerin sayısının gittikçe arttığı bir dönemde mahremiyetin nasıl korunacağı veya dönüşeceği önemli bir sorundur. Bu sorun, insanda var olan “düşük benliğin” sürekli ön plana çıkarılmasından kaynaklanır. Bu benliği merkeze alan kapitalizm, “sınırsız zenginlik” ve “sınırsız tüketim” üzerinden insanı bütünleşmeye, tamlaşmaya yönlendirir. Bu yönlendirmenin basit bir “pazar ekonomisi”nin gereği olduğu düşünülmemelidir. Asıl hedef, insanda var olan içgüdülerin mutlaklaştırılması ve nihayet kapitalizmin sosyal, teknoloji vb. her alanda büyüklük amacına ulaşmasıdır. İnsanın maddi sonsuzluğa ulaşmasının imkansızlığı “büyük sonlu” bir bilgiye ulaşmaya çalışmasıyla sonuçlanmıştır. Aslında kapitalizm, böylesi bir sonlu bilgi için çaba gösterir. Ekonomik, siyasal, kültürel ve teknolojik büyüme gibi kavramsal çerçeveler, her daim dışı doğru genişleyen bir yapıyı besler. Bu yapının cazibesine kapılarak kendinden uzaklaşan bireyin içgüdülerini mutlaklaştırmaktan kurtulması mümkün gözükmez. Eğer birey, kendi içine yönelse, büyük olanın değil de gizli olanın önemini kavrasa “gerçek sonsuzluğun izlerini”, düşüncenin sınırsızlığını, kendisine ait mutluluğun ne olduğunu daha iyi anlayacaktır. Teknolojinin gelişmesiyle ters orantılı bir şekilde mahremiyetin ortadan kalkmaya başlaması insani varoluşun tehdit altında kalmasına neden olmaktadır. (Scoglio, 1998: 3-4).

Mahremiyetin ihlal edildiği bir diğer önemli alan emniyet güçlerinin sahip olduğu verilerdir. Bu verilerden hareketle Bentham’ın hapishaneler için tasarladığı Panoptikon düzeneğinin⁵ tüm dünyayı kuşatan bir teknolojik gözetleme kulesine dönüştüğü öne sürülebilir. Bu gözetleme kulesinin terör eylemleri, suçluların tespiti gibi pek çok faydası olmasına rağmen birçok haksızlığa da sebep olduğu söylenebilir. Nitekim her şeyin elektronik bir veri sistemine işlenmesi üçüncü kişilerin ulaşmasına imkân tanımakta ve dolayısıyla birçok haksız durum ortaya çıkabilmektedir.⁶ Gerçekten yanlış girilen bir veriden dolayı zor durumda kalan insanların sayısı az değildir (DeCew, 2018: 151). Diğer önemli bir husus, mahremiyetin azalmasının emniyet güçleri başta olmak üzere toplumsal düzeni ve güvenliği sağlayan kurumlarda bir rahatlama neden olmasıdır. Sözelimi bir kişinin tüm

5 Panoptikon, Jeremy Bentham tarafından hapishaneler için geliştirilen bir gözetleme ve kontrol sistemi düşüncesidir. Kule şeklinde tasarlanmış bu yapıda hücreler, merkezi bir gözlem noktasıyla çevrilidir. Bu merkezi gözlem noktası, hücrelerdeki kişileri sürekli izlerken hücrelerdeki gözlem noktasından izlenip izlenmediklerini bilememektedirler. Böylece hücrelerdeki kişilerin davranışları kontrol ve disiplin altına alınmaktadır. Panoptikon düşüncesi, modern toplumlarda var olan gözetleme ve kontrol mekanizmalarının temelini oluşturmaktadır (Bentham, 2016).

6 Bunun yanında dijital alana girilen bir verinin nadiren silinmesidir. Bilgilerin sürekli yığılması eski ile yeni arasında bir muğlaklığın ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Eski bilgilerden hareket eden bir polis veya resmi görevli, birey için yanlış kararlar alabilir (DeCew, 2018: 151).

bilgilerine sahip olan emniyet güçlerinde çalışan bir polisin sorumluluğu azalmakta ama kontrol etme güdüsü artmaktadır. Kişiyeye ait daha fazla bilgiye ulaşmak için kontrol mekanizmalarının artırılması, buna karşın bilgisayaradaki verileri mutlak kabul ederek sorumluluğunu hesaplamalara teslim eden, inisiyatif alamayan polis memuru sayısının çoğalması gibi hususlar ortaya çıkar. Ayrıca elektronik ortamda bulunan tüm bu gizli bilgilerin suçlular için cazibeli bir hale gelmesi de büyük bir sorundur. Bazı kişilerin kredi kartı bilgilerine ulaşan suçluların pek çok kişiyi mağdur ettiği bilinen bir husustur. Bu gizli verilere ulaşan suçluların istedikleri kişiyi suçlu, istediklerini de suçsuz hale getirebilmesi de imkân dahilindedir.

Herkesin izlendiği panoptikon sisteminin tek bir merkezden pek çok merkeze dönüştüğü, kamusal alan özel alana bilgi akışının hızlandığı postmodern dönemde, bilgisayarların kişinin politik yöneliminden kültürel aidiyetine kadar pek çok alanda söz sahibi olduğu, hatta politik ve kültürel yönelimlerini değiştirdiği iddia edilebilir. Bu gücün etkisinde kalan politik irade, doğrudan ve merkeziyetsiz bir politikaya yönelir. Daha açık ifadeyle teknolojik gelişmeler karşısında bireyler, dolaylı ve sabit merkezli bir politik anlayışa mensup olmak istemez. Bunun yerine karar alma sürecine doğrudan katıldığı ve değişken bir merkeze sahip politik düşüncelerin savunucusu olmak ister. Özgürlük ve etik açısından yeni bir duruma karşılık gelen bu talep, olumlu yönlerin yanında olumsuz durumları da içerir. Etik açıdan bireyi kontrol eden, denetleyen bir üst kimliğin veya inancın var olmadığı bir yaşam formunda özgürlüğün tanımı muğlaklaşmakta ve bireyin kendisini kontrol etmesi zorlaşmaktadır. Hiçbir ölçütün olmadığı yerde özgürleştiğini iddia etmek yok olmanın arifesinde olmak anlamına gelebilir. Ayrıca böylesi bir özgürlüğü savunan görüşlerin temelinde bireyin ahlaki gelişimini, otokontrolünü geliştirmekten ziyade “tüketici ve para kazanma/para harcama makineleri olarak yaşayan alt benliklere dönüştürmek için sonsuz bir kısır döngü oluşturma”yı hedeflediği ileri sürülebilir. Bu kısır döngünün olduğu en bariz yer, şüphesiz kredi ekonomisi alanıdır. Nitekim Scoglio, bu hususu devamla şöyle ifade eder:

Kredi ekonomisi doğrudan içgüdüsel benliğimizi baştan çıkarırken, aynı zamanda reklamın cazibelerini ulaşılabilir hale getirir. Harcamalar ile zenginlik arasındaki somut bağı keser, sorumsuzluğu teşvik eder ve kendi olanaklarının ötesinde yaşama eğilimini destekler. Bu şekilde, kredi ekonomisi doğrudan iç dünyamızın şekillenmesine katılır ve kredi bilgileri, kendisi tarafından teşvik edilen borçların geri ödenmemesi gibi sorumsuz ve yasa dışı davranışların yarattığı risklere karşı sistemi korumak için temel hale gelmiştir (Scoglio, 1998: 11-12).

Kredi bilgileri, bireyin iç dünyasını şekillendirmenin yanında bu sistemi kullananların metodolojisini de gözler önüne serer. Önceden gazete ve televizyon gibi aygıtları kullanarak geniş kitlelere ulaşmayı amaçlayan bu şirketler, teknolojik gelişmelere paralel bir şekilde mikro pazarlama metodolojisine geçiş yapmıştır. Telemarketing ve istenmeyen posta yöntemiyle artık doğrudan bireylere ulaşmayı hedefler. Bu aramalar ve e-maillerin gelişigüzel bir şekilde bireylere gönderilmediği aşıkardır (Moro, 2005: 5-6). Bireylerin kredi bilgilerine ulaşan şirketler, bu bilgiler ışığında bireyleri arar veya elektronik posta gönderir. Böylesine geniş bir kitlenin bilgisine sahip olan kurumların nasıl bir kazanç elde ettikleri gayet açık bir duruma karşılık gelir. Bireysel mahremiyetimizin her yönden kuşatılmaya çalışıldığı böylesi bir durumda nasıl bir yol tercih edilebilir?

Aslında mahremiyetin devamı için kültürün makul çerçeveyi savunacak şekilde yapılanmasına çalışılmalıdır. Eğer insanlar, tüketimin sürekliliği yerine elde olanın sonuna kadar kullanılmasına yönlendirilirse, kültürel dinamikler kapitalist düzene göre değil de değerlere göre düzenlenirse insanların normal olana döneceği beklenebilir. Kültürel dönüşümün kesinlikle kanunlarla desteklenmesi teknolojik aygıtlar üzerinden değersizleştirilen insani değerlerin yeniden güçlenmesini kolaylaştıracaktır. Böylece verilerin paylaşılması, satılması gibi hususlar daha önemsiz bir hale gelecektir. Mahremiyetimizi satın almaya çalışan sosyal medya platformlarına karşı yukarıdaki önlemlerin yanında kişisel çabalar da gerekebilir. Eğer tüm sorumluluk kanun koyuculardan beklenirse ilerleme oldukça yavaş olur. Bunun yerine her bir bireyin sosyal medyanın sahte söylemlerine ve kültürü tutsak eden gösterişli yaşam tarzlarına meyletmemesi, mahremiyetin korunması için atılacak en önemli adımdır. Diğer bir husus, her birimizin utanma, yakalanma, ayıplanma, mahcup olma gibi duygularımızı bir tarafa bırakarak pek çok gizli ve özel durumumuzu paylaşma yarışına girmemizdir. Buradaki asıl sorun, bu paylaşma yarışının ekonomik bir değerle ilişkilendirilmesidir. Böylesi bir ekonomik değer olmadığı dönemde insanların mahremiyetlerini paylaşma noktasında çok da istekli olmadıkları bilinmektedir. Ancak ekonomik bir gelirin belirmesi, izlenme ve tıklanma oranlarıyla doğru orantılı gelir kaynaklarının ortaya çıkması yukarıda sayılan insani niteliklerin yanında pek çok değer tehlikeye girmesine neden olmaktadır. Dedikodu kültürünün⁷ ve mahremiyete duyulan

7 Dedikodu, bir kişiye ait özel ve gizli bir hususun araştırılması ve başka insanlara aktarılmasıdır. Bu tanım, dedikodu ile mahremiyet arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu gösterir. Eğer bir toplumda bireyin mahremiyetine önem veriliyorsa sosyal baskının da bu yönde güçlendiği görülmektedir. Dedikodunun arttığı bir toplumda ise sosyal baskı ve mahremiyet gevşer. Dedikodu ile mahremiyet arasında her ne kadar bir karşılık görülse de dedikodu, mahremiyetin kurallarından tamamen bağımsız bir şekilde hareket etmez. Daha açık ifadeyle bir toplumda dedikodunun ilerleme şekli mahremiyetin tamamen ihlal edildiği bir şekilde ilerlemez. Mahremiyete dair bazı hususlara dikkat ederek yoluna devam eder.

ilginin bir tezahürü olarak inanılmaz uyumlu ve karlı bir yapının oluşmasına, buna karşın aynı ölçüde toplumsal ve kültürel bir yıkımın gerçekleşmesine yol açmaktadır. Artarak devam eden bu olumsuz tablo, kapitalist sistemin insanları manipüle etmek yerine ikna etmeye çalıştığını, bunu da insani arzuları, eğilimleri ve bencilliklerini kullanarak gerçekleştirdiğini gösterir. Bu düşünce, kapitalizmin gizli bir güç tarafından yönetildiğini ima etmek yerine az veya çok tüm insanların bu mekanizmanın büyüyerek varlığını devam ettirmesine katkı sağladığı anlamına gelir. Gerçi kapitalizmin sınırsız büyüme özelliğini bünyesinde barındıran küresel şirketlerin varlığı da yok değildir. Ancak bu şirketlerin varlığını devam ettirmesini sağlayan esas güç, arzularına, hırslarına ve benliklerine esir olmuş pek çok insanın boyun eğerek veya özgürce katılarak beslemesinden ibarettir (Scoglio, 1998: 12-14).

Farkındalık oluşturmanın yanında yapay zekanın günlük yaşama dahil olmasıyla mahremiyet hususunun çok daha zor bir konuya dönüştüğü vurgulanmalıdır. Ortaya çıkan zafiyetin giderilmesi adına pek çok önlem alınmaktadır. Gelişmiş şifreleme teknikleri, verilerin anonimleştirilmesi, dağınık veri işleme modellerinin kullanılması, yapay zekâ güvenlik testleri ve denetimlerinin düzenli yapılması, hassas bilgiler için maskeleyme tekniklerinin tercih edilmesi ve güvenlik açıklarını sürekli olarak tarayan programların yüklenmesi yapay zekâ kaynaklı güvenlik zafiyetlerini minimize edebilir.⁸ O halde dijital platformda mahremiyetin korunması ve güvenliğin sağlanması için hem eğitim ve farkındalığın oluşturulması hem de yukarıdaki önlemlerin alınması zorunlu gözükmektedir.

Sonuç

Mahremiyet, bireylerin özel bilgilerinin saklanması ve yabancı kişilerin erişimine karşı korunmasıdır. Bu amaçla isim, adres, telefon, banka ve sağlık bilgileri gibi kişisel verilerin mahremiyeti pek çok ülkede yasal olarak güvence altına alınmıştır. Mahremiyet, kişisel verilerin kullanımıyla ilgiliyken güvenlik bu verilerin korunmasıyla ilişkilidir. Fiziksel, karar, bilgi ve

Bu durum, sosyal baskının hangi düzeyde ve ne şiddette seyredeceğini de etkiler. Mahremiyetin kurallarına bakıldığında en bariz olanın bir toplumda tarihsel süreç içerisinde veya başka bir etkenle oluşmuş normatif kuralların davranışa aktarımında merkezi bir rolde olmasa da bağlam içerisinde önemli bir konumda olduğu görülür. Diğer bir kural, bireye ait bir davranış, ne kadar özel ve özgür bir yapıda olsa da belli toplumsal kurallara tabi olmak zorunda olmasıdır (Schoeman, 1992: 136-137).

- 8 Yapay zekâ sonrası mahremiyet ve güvenlik konularına dair ayrıntılı bilgi için bkz. O'neil, C. (2017). *Weapons Of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality And Threatens Democracy*. Crown; Richter, A. (2018). *The Big Data Agenda: Data Ethics and Critical Data Studies* (Vol. 6). University of Westminster Press; Karen Yeung, K. and Lodge, M. (2019). *Algorithmic Regulation*. Birleşik Krallık: Oup Oxford; Umut, T. N., (2023). *Antik Tekhnê'den Modern Teknolojiye: Teknoloji ve Değerler*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.

oluşumsal olmak üzere dört temel alan üzerinden tanımlanan mahremiyet kavramı, teknolojinin gelişmesine paralel olarak önemli bir konuma gelmiştir. Nitekim dijital platformlarda kişisel verilerin toplanması, saklanması, işlenmesi ve paylaşılması gibi süreçler mahremiyetin ihlalini artırmaktadır. Veri toplama ve işleme araçlarının artmasıyla birlikte, kişisel verilere yetkisiz erişim olasılığı da artmıştır. Bu nedenle, devletlerin mahremiyet politikaları ve yasal düzenlemeleri kritik bir öneme sahiptir. Bu problemin varlığı teknoloji felsefesini, mahremiyet haklarını koruma ve toplumsal eşitsizlikleri engellemeye yönelik etik ve yasal normlar belirlemeye yönlendirmiştir. Gerçekten sosyal hayatın devamı için mahremiyet ile güvenlik arasında dengeli bir ilişkinin kurulması önemlidir ve bireylerin bilinçli teknoloji kullanımını bu dengeyi korumaya yardımcı olabilir.

Dijital bilgilerin çoğalması devasa veri kümelerinin oluşmasına neden olmaktadır. Veri madenciliği, gelecekteki ilgileri, eğilimleri, yönelimleri ve ilişkileri anlamak için bu veri kümelerinden anlamlı bilgiler çıkaran alana karşılık gelir. İstatistiksel analiz, yapay zekâ ve makine öğrenimi gibi teknikler veri madenciliğinin temelini oluşturur. Ancak, veri madenciliğiyle elde edilen bilgiler, kişisel ve hassas bilgileri içerdiği için mahremiyet endişeleri doğurabilir. Bu endişeleri azaltmak için sıkı mahremiyet politikaları ve anonimleştirme teknikleri kullanılmalıdır. Buna ilaveten veri madenciliği sürecinde geleneksel yöntemleri tehdit eden hatalı veya önyargılı sonuçlar da ortaya çıkabilir. Bu nedenle, veri madenciliği tekniklerinin dikkatli bir şekilde kullanılması ve sonuçların doğru bir şekilde yorumlanması önemlidir.

Dijital teknolojinin temelinde yer alan hesaplamalı dönüşüm, bilgisayarların ve internetin yaşamımıza girmesiyle toplumun işleyişinde radikal değişimlere sebep olmuştur. Bu değişim iş dünyası, eğitim ve sağlık alanlarında da dijitalleşmeyi hızlandırmıştır. Buna karşın hesaplamalı dönüşüm, veri madenciliğiyle ilişkili bir şekilde mahremiyet endişelerini de beraberinde getirmiştir. Birey ve toplum alanında gerçekleşen böylesi bir dönüşüm, insan ve makine arasındaki ilişkiyi derinleştirmekte ve yapay zekanın insana benzer özellik kazanmasına katkı sağlamaktadır. Ancak, bu süreçte insanın yaratıcılığı ve sınırlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Son olarak devletin teknolojik gelişmelerden dolayı mahremiyeti koruyacak önlemler alması birey ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesine katkı sağlamaktadır. Gerçekten mahremiyet, bireyin özgürlüğü ile devlet müdahalesi arasındaki dengeyi sağlayan önemli bir kavramdır. Eğer bu denge sağlanamazsa hem kişisel verilerin açıklanması hem de mahremiyetin boyutu büyük bir sorun olabilir.

Kaynakça

- Acemoğlu, D., Johnson, S. (2023). *İktidar ve Teknoloji*. ev. Cem Duran. İstanbul: Doğan Yayıncılık.
- Bentham, J. (2016). "Panoptikon ya da Gözlem-Evi". *Panoptikon: Gözün İktidarı*. ev. Barış oban, Zeynep Özarıslan. İstanbul: Su Yayınları, 9-76.
- DeCew, J. W. (2018). *In Pursuit of Privacy Law, Ethics, and the Rise of Technology*. New York: Cornell University Press.
- Doğrucan, M., Hazar, F. Z. (2009). "Yapay Zekâ alışmalarında Dilsel Arka Plan ve Felsefe". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 34, 159-167.
- Easterbrook, F. H. (1982). "Substance and Due Process". *The Supreme Court Review*. 85-125.
- Edelstein, H. A. (1999). *Introduction to Data Mining and Knowledge Discovery*. London: Two Crows Corporation.
- Han, J., Kamber, M. (2000). *Data Mining: Concepts and Techniques*. Burnaby: Morgan Kaufmann Publish.
- Hildebrandt, M., de Vries K. (2013). *Privacy, Due Process And The Computational Turn The Philosophy Of Law Meets The Philosophy Of Technology*. Londra: Routledge_ Taylor & Francis Group.
- Hoven, J. (2008). "Information Technology, Privacy, and the Protection of Personal Data". *Information Technology and Moral Philosophy*. Hoven, J., Weckert, J. (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 301-321.
- Jackendoff, R. (1994). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Karen Yeung, K. and Lodge, M. (2019). *Algorithmic Regulation*. Birleşik Krallık: Oup Oxford.
- Köse, U. (2022). *Yapay Zekâ Felsefesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Moro, S. M. C. (2005). "Feature Selection Strategies for Improving Data-Driven Decision Support in Bank Telemarketing". *Instituto Universitario de Lisboa*. April.
- Morris, R. (2006). "Review of Thinking about Android Epistemology". *AI Magazine*. 27/4, 83-86.
- Müller, V. C. (Ed.). (2022). *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence 2021* (Vol. 63). Cham: Springer.
- O'neil, C. (2017). *Weapons Of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality And Threatens Democracy*. Crown.
- Putnam, H. (2013). "The Development of Externalist Semantics". *Theoria*. 79, 192-203.

- Richterich, A. (2018). *The Big Data Agenda: Data Ethics and Critical Data Studies* (Vol. 6). University of Westminster Press.
- Qi, X., Zong, M. (2012). "An Overview of Privacy Preserving Data Mining". *Procedia Environmental Sciences*. 12, 1341-1347.
- Schneier, B. (1995). *E-Mail Security: How to Keep Your Electronic Messages Private*. New York: John Wiley&Sons.
- Schoeman, F. D. (1992). *Privacy and Social Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Scoglio, S. (1998). *Transforming Privacy: A Transpersonal Philosophy of Rights*. Westport: Praeger Publishers.
- Searle, J. (1996). *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları.
- Umut, T. N., (2023). *Antik Tekhnê'den Modern Teknolojiye: Teknoloji ve Değerler*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- Yeşilkaya, N. (2022). "Felsefi Bir Sorun Olarak Yapay Zekâ". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22, 97-126.
- Zheleva, E., Terzi, E., Getoor, L. (2012). *Privacy in Social Networks*. California: Morgan & Claypool Publishers.

İNSAN MAKİNE EYLEM SİMBİYOTİK VE APORETİK BİR AĞ

HUMAN-MACHINE-PRACTICE SYMBIOTIC AND APORETIC NETWORK

Yaylagül CERAN KARATAŞ

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0002-4135-2876](https://orcid.org/0000-0002-4135-2876), e-mail: yaylagul.ceran@medeniyet.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 71-96.

Geliş Tarihi: 15.05.2024 | Kabul Tarihi: 08.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1484220](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1484220)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

İnsanmakine sistemleri ve makineinsan simbiyosları hakkındaki mühendislik çalışmaları 90'lardan sonra üstel bir hızla "gelişmektedir". Bu gelişim ve beraberinde getirdiği, tetiklediği sosyal-toplumsal değişim artık sadece sinema filmlerinde bilim kurgu senaryosu ya da edebiyatta ütopya ve/veya distopya konusu değildir. Gündelik yaşamın bir parçası haline gelen ve hatta insanın ve makinenin bedensel ve bilişsel sınırlarının birbirine kompleks ağlarla bağlandığı toplumsal ve ekonomi-politik yapıda insan ve makine arasında dil zemininde aporetik bir ağ oluşmuştur. Bu çalışmada insan ve makine ilişkisi, tarihsel yüklerinin dışında yeni etik, ontolojik ve epistemolojik örüntüde hem bir karşıtlık-karşılıklık ilişkisinde hem de aynı zamanda indirgenemeyen bir ontogenesis ağda ele alınmıştır. İnsan ve makine ilişkisi birbirini içeren ve "gerektiren" kimi zaman simbiyotik kimi zaman da ilişkiel bir eylem çerçevesinde faillik olarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsanmakine, Posthümanizm, Transhümanizm, Kuantum Dolanıklık, Simbiyoz

Abstract

Engineering studies on human-machine systems and machine-human symbioses have been "developing" at an exponential rate after the 90s. This development and the socio-economic changes it brings about are no longer just science fiction scenarios in films or utopia and/or dystopia in literature. In the social and political economy that has become part of everyday life, where the bodily and cognitive boundaries of human and machine are linked by complex and an aporetic network have been formed between human and machine on the basis of language. In this study, the relationship between human, non-human and machine, apart from its historical burdens, is addressed in a new ethical, ontological and epistemological pattern, both in a relationship of opposition and reciprocity, and at the same time in an irreducible ontogenesis network. The relationship between human-nonhuman and machine has been attempted to be grounded as agency within a symbiotic and sometimes relational action that involves and "requires" each other.

Keywords: Humanmachine, Posthumanism, Transhumanism, Quantum Entanglement, Symbiosis

*İnsanın kendisi de bir gün makineler üzerinde bir tür asalak ya da makineleri gıdıklayan sevimli bir yapı-
rak biti haline gelebilir mi?"*

Samuel Butler

Giriş

Ne zaman makinelerden bahsetsek aklımıza teknik ya da teknoloji gelir. Çünkü modern dönemde, doğayı gözlemlemeye ve gündelik yaşamı düzenlemeye büyük ve küçük mekanik araçlar dahil edilmeye başlandığından beri dünyamız çoğunlukla makineler aracılığıyla analiz edilen “teknolojik dünya” olarak ele alınmıştır. Teleskop, matbaa, mikroskop, görüntüleme cihazları, gündelik yaşamı kolaylaştıran dev inşaat makinelerinden küçük kahve makinesine, ulaşımdan iletişime trenler, uçaklar, akıllı telefonlar, bilgisayarlar, 3D yazıcılar ve daha pek çok şey doğayla, canlılarla, mekanla, insanlarla kurduğumuz ilişkileri kolaylaştırmanın yanı sıra temel kavramlarımızın dönüşmesine de neden olmuştur. Makineler teknolojinin önemli temsilileridir ama teknoloji sadece makine ve mekanik değildir. Makinenin durumu ve gelişim süreçleri dikkate alındığında; makinenin tanımlamada, sınıflamada ve ad verme süreçlerinde önemli teknik imkânlardan biri olduğunu görürüz, fakat teknik imkân sadece makine değildir. Özellikle dijital devrim ve sonrasında yaşanan üstel “gelişim” dikkate alındığında teknoloji, somut ürün ve üretimlerin yanı sıra gittikçe soyutlaşan ve amaç haline gelen makinelerle yeni bir dönem başlatır. Makine, insanın tüm faaliyet alanlarını biçimlendiren ve etkisi altına alan bir “ideoloji”, bir yaşam formu olmuştur. 19. yüzyıl ve sonrasındaki süreçte aşikar olan bu tutumla teknolojik üretimlerin yaygınlaşması ama bir taraftan da ona uygun kurumsal, yasal ve politik koşulların hazır olmaması nedeniyle insan bilimlerinde ikircikli yargılar, belirsizlikler ekseninde yenilik üretim araçlarıyla birlikte ya topyekün ret edilmiştir veyahut kabul edip teslim olunmuştur. Simondon’un ifadesiyle, makinelerle (ki “teknolojik objeler” der) kurduğumuz tarihsel ilişkide insanın rolü ya onları araç ve köle olarak görüp hükmetmek ya da onlara aşkınlık yükleyerek kurtarıcı ya da yok edici görerek teslim olmak şeklinde belirlemiştir (Simondon, 1980, s. 2-3). Bu ikili ve ikircikli role indirgemeden insan, doğa ve makine arasında birlikte yaşama temelli ilişki kurmanın imkanı araştırılmalıdır. Burada felsefi olarak karşılaşılan ilk sınır, ontolojidir, varolanın, varlığın kavramsallaştırılmasıdır. Sınırları fiziksel ve dilsel açıdan belirli bir birey olmadan önce kozmoz, Aristotelesçe söylersek *hyle*’dir, Leibnizce söylersek kaynayan bir doğadır, Whiteheadçe söylersek

bir oluşturu; henüz bireyleşmemiştir; organik-inorganik Bir'dir. Bu Bir'likten bireyleşirken farklılaşıyoruz; aynı-ortak kaynakla farklı edimlerimizle ve failliklerimizle ilişkilieniyoruz. Bu, klasik özcü ontolojinin ötesine işaret eden bir varoluş tasavvurudur. İçinde canlı, cansız olmak üzere insan, hayvan, bitki, dağ, taş, makine, mimari formlar vesair Bir'de (sayı olarak bir değil, Tanrı değil) içermektedir. Bu ontoloji bir ontogenesis teklifidir ve Nietzsche'nin "burada gerçekte bir ideali gerçekleştirmeye mi çalışıyorum ya da bir şeyleri mi yıkıyorum?" sorusu eşliğinde çağdaş felsefede "makine ve insan" ilişkisini anlamaya yönelik yeni modeller tartışma gündemine taşınmaktadır. Bu makalede de makine ve insan ilişkisinin simbiyotik ve aporetik bir ağ olarak modellenmesi üzerinde durulacaktır.

Tarihin pek çok farklı dönemlerinde teknolojinin gündelik yaşamın düzenlenmesinden geleceğin tasarlanmasına kadar uzanan üretimleri karşısında ilk tepkiler genellikle reddediş olmuştur. Teknolojinin basitten kompleks üretimlerine kadar reddediş tepkileri "her ne kadar büyük verileri toplayıp analiz etse de yazılımlar, makineler asla insanın değerlerini ya da ahlaki eylemlerini doğru ve tutarlı bir şekilde karşılayamayacak, analiz edemeyecek, çünkü onlar benim olduğum biçimde insan olamayacaklar; onların yaptıkları sadece ve sadece tahmin, simülasyon ve sadeleştirmeye dayalı tasarımlardır" gibi otoriter bir antroposentrik yargıda somutlaşmaktadır. Bir grup insanın diğer insanlar üzerindeki otoritesinin yanı sıra doğada kendinde varolanların ve üretilen eşyaların failliklerini görmezden gelerek bir başka katmanda otorite kurulması fail - özne - insan merkezli tahakküm sürecinin uzantıları olarak tartışmalara farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu durumun örneği, Octavio Paz'ın teknolojik makinelerin ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar kendilerine *Niçin?-Neden? ve Hangi amaçla?* gibi soruları sormayacakları ve bu nedenle insan oluşa etki edemeyeceklerini gerekçelendirdiği romantik yaklaşımında görülür. Gerçekten sadece bu noktada kalınabilir mi? Kalındı mı? 1950'lerde evet, belki bu rahatlıkla söylenebilirdi, fakat gerçekten kendi kendine öğrenen, üreten ve insanmakine simbiyosis¹ (ortak yaşam) alanlarının gittikçe kompleksleştiği bir dönemde, dijital çağda, bu yargı bu kadar açık yüreklilikle ifade edilebilir miydi? Ya da şöyle düşünelim her şeyin birbirine akıllı teknolojilerle bağlı olduğunu, pek çok yazılımın, farklı programların birbirine entegre edilerek tek bir komutla harekete geçirildiğini ne kadar kolaylaştırıcı ve kazanç sağlayıcı olurdu. Ya da faturalar başta

1 Canlılar arası farklı yaşama biçimlerinin ilişki türüdür. Fayda ve zarar ilişkisine dayandırıldığı gibi farklı yaşam biçimlerinin bir araya gelmesi olarak da tanımlanmaktadır. Yaşam temelli ilişkide canlıların birbirini ne kadar gerektirdiğine bağlı olarak şekillenmektedir. Doğada konak ve misafir ilişkisinin şekillendiği çeşitli simbiyotik ağlar bulunmaktadır. Bu çalışmada simbiyotik bağlam yapısöküme uğratılarak ele alınacaktır.

olmak üzere birçok insan eyleyici içeren maliyet kalemlerinin ve giderlerin azaltılarak hizmet sektörünün insansızlaştırıldığını; beden hastalıklarından ve bu hastalıkların maliyetlerinden kurtulabilecek şekilde yeniden tasarladığını / “hacklendiğini” ve hatta iklim değişikliğiyle ortaya çıkan ekolojik dengesizliklerin, nükleer silah tehditlerinin antroposen² bir dünya için dijital ve yapay kodlarla yeniden kurulduğunu... Kimileri için bunlar çok güzel ve insan dehasının üst noktasına, evrimin insan temelli son aşamasına işaret ederken kimileri için de insanın, doğanın ve dünyanın özünü kaybetmesi olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle, bu bahsedilenler natüralist, indirgemeci bir bakış açısından Aydınlanmacı hümanizmin transhümanizle yüceltilen insansonrası umudunun parladığı bir dönemi çağırırken biyomuhafazakar bakış açısından bir yıkılışın, sonun habercisi olarak distopyaya dönüşmektedir. Bunlar ve diğer pek çok farklı yaklaşım insan ve makine karşılaşmasını düalist, indirgemeci, natüralist ya da biyo-muhafazakâr ilişki içine haspederek değerlendirdikleri için bütünsel bir kavrayış yakalanamamıştır. Elbette akıllı ve öğrenen sistemler inşa edilen bu dünyada insan ve insanolmayanların yaşam koşullarını bazı açılardan kolaylaştırmaktadır. İnsan edimleri başta olmak üzere hayatı sadece kâr – zarar ilişkisi üzerinden değerlendirilerek kolaylaştırmak “yaşam kalitesinin” artması olarak ifade edilebilir mi? Bu artış etik bir ifade olarak, iyi ve erdemli yaşamı beraberinde getirir mi? Yaşanmaya değer olan hayat sadece mekanik beden konforuna, güvende olma durumuna indirgenebilir mi? Bu bahsedilen akıllı sistemler, bağlantılar ve zeki çözümler insanın ve insanolmayanların varoluşsal ritmini, ahlaki tutumlarını ve değer duygusunu ne kadar temsil edip yeniden üretebilir? Şimdilik yeni nesil teknolojiler (robo, info, biyo ve nano teknolojiler) etik hususları çoğunlukla algoritma oluşturamadıkları için değil de insanın ve insanolmayanların eylemlerini bir bütün olarak okuyacakları epistemolojik ve ontolojik bir zemin bulamadıkları için apaçık bir etki oluşturamamışlardır. Fakat bununla birlikte bilim ve bilme alışkanlıklarımızı kökten değişikliğe uğratabilecek sınır durumlarına yaklaşılmıştır. Bu sınır durumu ne kadar sürer bilinmemekle birlikte, eylemleri gündelik yaşamın bütünlüğünden koparıp rasyonaliteye indirgeyerek açıkladıkları için; “bütün parçaların toplamından fazladır” diyemedikleri için; duygu, güven, sabır

2 Antroposen (anthropocene), yeni jeolojik çağ olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırma atmosfer bilimci P. Crutzen ve bir grup pozitif bilimci tarafından yapılmıştır. Crutzen ve ekibi yerkürenin ve atmosferinin, karaların ve okyanusların üzerinde “insan”ın etkisiyle kimyasal, fiziksel ve biyolojik açıdan geri dönülmesi mümkün olmayan bir değişimin başladığını ve bunun yeni bir jeolojik çağa giriş olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre, antroposen, gezegenin “biyo-coğrafik bir insan arşivi”dir. antroposen kapitalizm bağının yanı sıra ırkçılıkla, ekolojik eleştirilerle ve çevre politikalarıyla ilişkili olarak düşünülmesinin dışında ele alınır. Tek kullanımlık plastiklerin üretimi ve tüketimi; tarım ve toprak politikaları; sınıflı, imtiyazlı ve üstün olan “beyaz adamın” yerin altında ve üstündeki iktidarı tartışmaları sadece örneklerden birkaçıdır.

ve içgörü gibi alanların oluşturduğu kompleks ağı bütün olarak kodlayamadıkları için eksik bir yan, “gizemli”, kapalı bir yön kimileri açısından aşılamayacağı için hep kalacak gibi görünmekteyken kimileri için de belirli bir süre sonra aşılacak ve insan sonrası yeni bir dünya başlayacaktır. İnsan türüne özgü diye ifade edilen bilinç, maneviyat, değerler alanı, mistik tecrübe, faillik, ahlaki eylemler, felsefe yapmak ve ruh yani varlığın kendisi (canlıdan cansıza) makinelerle ilişkide rasyonelleştirilemediği ve veri setlerine dönüştürülemediği için, henüz “kendinde” kavranamadığı için dışarıda mı bırakılacak yoksa onları ifade edecek yeni bir poetika yazılabilecek mi ve makineler aşka, acıya, yoksunluğa dair poetik kodlamayla tasarlanabilecek mi? ya da bu kavramlar yasalı ol(a)madıkları, hesap edil(e)medikleri için literatürden ve yaşantıdan çıkarılacak mı? Makineler icat edilme şartlarını ve gerekçelerini aşarak mutlu ve erdemli yaşamın makine ve insanlar için ne anlama geldiğini tanımlayıp insanın “doğal olan” duygu durumlarını ve değer algılarını düzenleyebilecek mi? Başka bir formda sorulursa, ‘eksiklikler, kayıplar, yoksulluklar sanal bir mutluluk imgesiyle bypass edilip makineler aracılığıyla insan beynine nasıl mutlu olacağı öğretilir mi? Böylece birey erdemli olabilir mi? Bu durumda mutluluk ve haz erdemler bağlamında nasıl bir anlama sahip olacaktır?’ (Bu arada akıllı sistemlerle geliştirilen uygulamalar incelenirse buna ilişkin mutluluk tüccarlarının çoktan türediği, mutluluk üretimine başladığı söylenebilir.) Bütün bu gelgitlerle birlikte ‘insan eylemleri bilgi paketlerine, veri setlerine bir yazılımla nasıl kodlanır? Yani insan eylemleri tekilliklerinden arındırılarak evrensel bir formda bu veri setlerine indirgenebilir bir yazılıma sahip mi? Makineinsan için hangi örneklem grubu anlamlı sonuçlar üretebilecek bir kodlamaya imkân sunar? Hangi dil-eylem kodları kullanılmaktadır? Ve bütün bunlarla birlikte insan, doğa ve makine varlık içinde rasyonel ve güdümlü yapıların, yasaların ve biçimlendirmelerin dışında bir ağ oluşturabilecek mi, nasıl? Bu aporetik ilişkinin farmakonu tekno-etik ve biyopolitik midir?’ bu sorular önceki sorularla birlikte refleksif olarak düşünüldüğünde insanın doğanın üzerine kurduğu ve daha inşaatını bile bitiremediği bu “ev”de (teknolojik dünya) her şey o kadar hızlı değişmeye başladı ki ilişkiler, araçlar, gelenekler... ilk tepki ‘insanın kendi elleriyle ürettikleri nedeniyle yerde ve gökte sorunlar çoğalmaktadır’ yargısı olmuştur. Bu aşamada bütün bu soruları içine alacak şekilde ‘insan ve insanolmayan açısından birlikte ve ortak yaşamın farmakonu ne olacak?’ soru bu çalışmanın odağına yerleşir. İlk elden bu sorulara teknolojiyi konumlandırma biçimine göre farklı cevaplar verilebilir. Teknoloji “doğal” bir oluşum değil de sentetik ve insanın doğayla, çevresiyle, oluşturduğu güdümlü, hesaplamalı, mekanik ve yapılandırılmış ilişkiler ağıyla na-

sıl bağ kuracağına dair bir araç olarak görülebilir. Ya da teknoloji insanın başta kendisi ve toplumla, hayvanlarla, bitkilerle ve ardından da bizzat elle-riyle ürettiği mimari yapılarla, makinelerle olan ilişkilerinde bir amaçtır. Hatta topyekün varlığı kavrama biçimini değiştirmeye niyet etmenin yeni epistemolojik, ontolojik ve etik bütünlük bir yöntemi olarak görülebilir. Her iki şekilde de konumlandırılırsa teknoloji, yaşamın genetik bilimi aracılığıyla kodlanması ve yeniden yazılması; beyinin görüntüleme cihazlarıyla haritalanması; DNA analizleri ve organ nakilleri biyoteknoloji ve genetik çalışmalar bağlamında klasik bütünsel ve tözsel insan merkezci beden anlayışını yatay ve dikey düzlemde değiştirebilme imkanını aporetik bir ağ olarak karşımıza çıkarmaktadır. O nedenle, burada teknoloji açısından insan ve makine ilişkisini ne araçtır ne de amaç simbiyotik ve aporetik bir ağdır. Çalışmamızda tam da bu bağlam ve sorular, insan, makine ve eylem arasındaki ilişkiler faillikler (eyleycilikler) üzerinden çağdaş etik ve ontolojik tartışmalar çerçevesinde ve posthümanist perspektiflerle tartışmaya açılacaktır.

İnsan ve Makine Karşılaşmasının Tarihsel Süreci

İnsan ve makine karşılaşması 13. yüzyıldan itibaren insanın makineleşmesini önceleyen bir çerçevede konu edinilmiştir. Julian Offray de La Mettrie ise 1700'lerde *insan bir makine, maddenin kusursuz işlediği bir makine* diyerek bu çerçeveyi apaçık bir felsefi tartışmaya taşımıştır. Makine mekaniği, dişlilerin ve çarkların yasalı ve kesin oluşu, insanın “ne” olduğunu ve eylemlerini apaçık ve işaret edilebilir kılmak için “kusursuz” bir model olarak görülmüştür. İlk hareket ettiricinin verdiği hareketten sonra makinenin parçaları arasındaki yasalı ilişki, hareketine herhangi bir dış müdahaleye ihtiyaç duymadan tanımlanan süreye kadar devam eder. Bu işleyiş, insan özelinde düşünülduğünde, o dönem için, özgürlük, güç ve iktidar bağlamında çok şey söylüyormuş gibiydi. Başka bir ifadeyle, batı felsefe geleneğinde, özellikle 13. yüzyıldan sonra, modern bilimin önerme ve üretimleriyle doğa karşısında iktidarını ilan eden insan, Tanrı kayrasını dışında ya da yanı sıra duyuları ve bedeni açısından eksikliklerini çeşitli mekanik uygulamalarla güçlendirerek varlığını güvence altına almak ister. Bu, insanın teknoloji aracılığıyla mekanik, yasalı ve güçlü olan makineye dönüşme arzusunu pekiştirmiştir. İnsan, Tanrıya öykünüp kendi kendine işleyebilecek makineler tasarlamış ve doğa üzerinden kendini güvende hissedeceği, ölçekleri, yasaları ve matematiksel bir dili olan yeni bir dünya kurmuştur. Bu dünyanın ilk örnekleri mekanik saatlerdir. Saatin çalışma ilkesi ve zamanın dilimlere bölünüp gündelik yaşamın organize edilmesi aklın yasalarının doğaya – doğal olana “dikte edilmesi” anlamında doğa ve insan tasavvurunu dönüştüren önemli

bir faktördür. İnsan rasyonel ve biyolojik bir organizma olarak hem bedenini hem de doğayı zapturapt altına alma, tasarlama ve biçimlendirme araçlarını mekanik makinelerle güçlendirmiştir. Ayrıca mekaniklik metaforu insanın kendisinin makine olarak tasavvurunu beslemiş ve temel fonksiyonlarını yerine getirebilecek hatta eksiklerini giderecek kadar dinamik bir makine yapmasını da sağlamıştır. Aslında mekanik kollu makinelerle başlayan ve saatler, teleskoplar, gemiler, insan ölçeğini aşan büyük makinelerle devam eden bu arzu bir sınır duruma ulaşmıştır. 19. yüzyılda çeliğin çok daha az maliyetlerle ve daha büyük ölçeklerde eritilip kullanılması endüstriyel dönüşümü hızlandırmış ve insanın makine tasavvurunda kritik bir eşik ve sınır oluşturmuştur. Bu süreç 20. yüzyılın savaş teknolojileri, genetik – sentetik biyoloji çalışmaları, üretimleri, yeni nesil teknolojilerin gelişimi ve endüstri 4.0 ile üstel bir atılım kazanmıştır. aşamasındadır. Bu nokta mikroskoplar, uzun menzilli toplar, bilgisayarlar, akıllı küçük aletlerle başlayan insanın makineye olan arzusu üretilen makineler yeni nesil teknolojilerle mekanik olmanın ötesine geçip dinamik, öğrenen, üreten ve nano ölçeklerle çalışan robotlara-insanmakinelere dönüşmesi nano teknolojilerle, dijital ve artırılmış gerçeklerle devrim aşamasındadır. Örneğin, OpenAI sistemiyle (gpt4 vb.), Google ve diğer teknoloji şirketlerinin geliştirdikleri modeller doğru dil kodları ve veriler yüklendiğinde rasyonel üretim yapabilecek düzeye ulaşmıştır. İnsanın makineleşme ve makinenin insanlaşması arzusu bir yönüyle “insan nedir?” sorusunu transhümanizm bağlamında yeniden gündeme getirmiştir. Hümanizmin ve kartezyen cogito'nun tartışmaya açıldığı, eleştirildiği ve geliştirildiği bu süreç yeni nesil teknolojilerle birleşince insanın makineleşme tasavvuru radikal nitelikte yön değiştirmiştir: Acaba bu üretilen yeni nesil makineler insanın rasyonel yönünü temsil edebilmekte iken acaba irrasyonel³ yönünü temsil edebilir mi? Yani bütün duygu, duyu, deneyim ve rasyonel süreçleri kompleks bir örüntüyle bir araya getirip olgu ve olaylara tepki verebilir mi yani insanlaşabilir mi? Teknolojik olarak oldukça mikro ölçeklerle şekillenen ve adeta insanı andıran bu makinelerin insan olarak adlandırılmaları için eksik kalan şeyin “RUH”?!, kendi kendine işleyen, acı duyan, nefret eden ve hınç taşıyan bilinç (!) olduğu iddia edilir. Rasyonel açıdan mükemmelleşerek gelişen makineinsanın tin bilimleri açısından duygular, değerler ve inançlar bağlamında henüz “mükemmel - tam insan” olmadığı, insanlaş(a)madığı iddiaları bağlamında da insanın ne olduğu soru konusu olmuştur. Bostrom, Moravec gibi transhümanistler için insan evrimin nihai noktası ve mükemmel formu değildir, o nedenle, onlara göre süper yapay zekalar ya da yeni üretici yapay zeka sistemleri evrimin

3 Buradaki irrasyonelite akıl dışılık değildir. Bizzat duygu, anlam, değer, bilinçdışı gibi beden ve bilinci dikkate alan, onları içeren bir anlama dalalet etmektedir.

bir üst basamağı olabilir. Son birkaç yıldır insanmakine umuduyla üretici yapay zekanın kendiliği mümkün mü ve nasıl bir kendilikten bahsedilebilir soruları üzerine deneyler geniş-güçlü dil modelleriyle doğal dilin kodlanması ve sentaks ve semantik bağlamda “dil kullanan” fail yapay zekaların kişi olarak kurgulanabilmesi için hızlı şekilde ilerlemektedir. Fakat, süper yapay zekaların kendiliğinden ve fail / eyleyici olarak özerk makinelerden bahsetmek için henüz çok erken. Teknolojik devrim burada açığa çıkar: İnsanın kendisini güçlü, ölümsüz ve yasalı olmak arzusuyla makineye benzetme tutkusu yerini *bu geliştirilen makineler o kadar kusursuz halde işliyor ve o kadar hızlı öğreniyor ki acaba “ruh” üflenirse de onlarda ‘bizim gibi’ insan olur mu?* sorusuyla makineyi insanlaştırma arzusuna dönüşmüştür. İnsanın makineleşerek eksikliklerinden arındırılacağına dayanan mekanik tasavvur 21. yüzyılda makinenin insanlaşarak “güçlendirilmesi”ne doğru kompleks ve aporetik bir ağ oluşturmuştur.

İçinde bulunduğumuz teknoloji çağında, bir yandan insan ve makine simbiyosisinin hangi açılardan mümkün olabileceğine odaklanılmışken bir yandan da üstel bir evrimle insanın aşıldığı yeni bir “yaşam” beklentisine doğru Heidegger’in ifadesiyle teknolojinin karşısında durup sükûn içinde düşünmeden hızla ilerlenmektedir. Fakat bu süreç diyalektik bir ağ içinde ele alındığında karşımızdaki tablonun çatışmalar oluşturmak yerine birlikte var olmanın imkânlarını araştırmaya dönebileceği söylenebilir. 21. yüzyılda teknoloji ve antropoloji verileri dikkate alındığında burada üzerinde asıl durulması gereken nokta, insan ve makine arasındaki ilişkinin makineinsan ya da insanmakine çatışmasına indirgmeden diyalektik bir yargıya ve faillik / eyleyicilik durumuna nasıl taşınacağıdır. Bununla birlikte, bu süreç yeni bir etik, ontoloji, epistemoloji perspektifi ile bağlamı açıklayabilecek yeni bir terminoloji gerektirmektedir.

İnsanmakine ve Makineinsan Simbiyosisi İmkanları

İnsanın ürettiği ve nasıl öğreneceğini kodladığı makinenin insanla ortak yaşantı geliştirmesi, birlikte bir dünya kurması ve bir ilişkiler ağı oluşturması hatta insanı aşması ya da insanı içererek aşması henüz sınırlı bir alandır. Fakat kendi kendine insan öğrenmesini modelleyecek kodlar üzerine, yaşam ve canlılık modülü başka türlü düşünülüp kurgulanabilir mi biçiminde sorular yeni teknolojilerle birlikte derinleşmektedir.

Felsefi bir tutumla bu sorular üzerine düşünmek bir yönüyle “insanı insan kılan nitelikleri”, oluşun ve dünya kurmanın ne anlama geldiği üzerine düşünmeye çağırırken bir yönüyle de aporetik bir ağa takılıp kalmaktır. İnsanmerkezci yaklaşımla makineinsan ve insanmakine simbiyozu “her şeyin

ölçüsü olan insan kendisi de dahil her şeyi araçsallaştırabilir” yargısıyla temellendirilebildiği gibi yapısöküme uğratılıp yaşam ve oluş hakkında yeni bir tavır da geliştirilebilir. Burada felsefi tavır oluşu, eylemi, failliği ve dünya kurma çabasını yeniden düşünmekle belirlenecektir.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde insan yapıp ettikleridir, ne eyliyorsa o'dur, eylemi esastır (Nietzsche, 2011, s. 38-39) dediğinde eylem ve bu dünyada oluş açısından insanı tanıırken, tanımlarken sabit, mutlak bir öze gitmek yerine eylemlerine, “onu o kılan” ve böylece fark oluşturan yapıp etmelerine öncelik vererek bizzat oluşu vurgulamıştır. “Eylem”de bulunmak, fail / eyleyici olmak niteliği ayırt edici bir imkân olarak kabul edilip makine insan simbiyozuna dair yargılar yapısöküme tabi tutularak yeni ontolojilerin zemini hazırlanabilir. Peki, bu noktada makineinsan ve insanmakine simbiyotik ilişkisi için insan ve makine arasında bir eylem birlikteliği ve birbirinin failliklerini /eyleyciliklerini tamamlayacak bir ilişki oluşturulabilir mi? Böyle bir birlik oluşturulabilmesi için failliği sadece ahlaki faillik olarak sınıflandırmak yerine ilişkiyel bir örüntü olarak sınıflandırmak simbiyosisi temellendirme imkanı sağlar. Faillik /eyleycilik insan-insan karşılaşmasında ortaya çıkan bir “davranış” olmaktan çok insan ve insanolmayanın karşılıklı ilişkisinde ve ayrıca dünya-çevre oluşturmada yapıcı, inşa edicidir. Bu bağlamda insan ve insanolmayan ilişkisi, insanmakine simbiyosisi ve failliği tartışmasında transhümanist ve posthümanist yaklaşımlar farklı ağırlık noktası belirlemişlerdir. Tartışmaların ana aksını makineden yana belirleyen transhümanist yaklaşımlarla oluş ve ontogenesis ilişkisinde belirleyen eleştirel posthümanist yaklaşımlar aporetik ilişkinin merkezinde durmaktadır. Transhümanist yaklaşımlar bir simbiyosis öngörmek yerine tekillik, biyolojik olandan sentetik olana geçmeye yönelik yeni bir evrim ve insan sonrası yeni bir dünya üzerinden aydınlanmacı hümanizmin ideallerini teknolojiyle ilişkilendirerek ileri taşıyan distopik ve indirgemeci bir tutum belirler. Posthümanist yaklaşımlar ise oluşun ilişkiselliği, karşılıklılığı ve ontogenesis bağlamında yeni bir ontolojik, epistemolojik ve etik kavrayışla Avrupa merkezilik ve insanmerkezci hümanizm eleştirileri üzerinden tutumunu belirler. Bu bağlamda posthümanist çerçevenin öngördüğü simbiyotik ilişki Braidotti, Groz, Haraway, Deleuze, Simondon ve Canguilhem çizgisinden hareketle temellendirilir. Bütün farklılıklarına rağmen bu filozofları bir arada okuyabilmenin imkanı ise şu soruda somutlaşmaktadır: Yapay zekanın ya da makinenin insanın canlılığının ve oluşunun yerine geçip geçemeyeceğini tartışmak yerine insan ve makine oluşu “yeni bir yaşam” modeline taşıyacak senteze varılabilir mi? Nasıl?

“Yaşam, her yerde aynı... Bir istiridyede, bir ağaçta, bir hayvanda ya da bir insanda yaşam hep aynı talepleri yineler” (Simondon, 2019). Simondon'un bu iddiasına makine ve yapay zekalı sistemler de eklenebilir. Eğer insan yaşam ve canlılık temelinde bütün bir oluşu canlı, organik ve birbiriyle ilişkili dinamik bir formda okuyabilirse, o zaman, insan ve insan olmayan arasında hiyerarşi kurmanın dışına çıkabilir. Bu çerçevede bir türdeşlik, bir akrabalık ve karşılıklılık ilişkisini kurulabileceği hem ekonomi-politik hem de epistemolojik ve ontolojik açıdan hiyerarşinin ortadan kaldırılabilmesi birlikte yaşam simbiyosis alanları ve imkanları oluşturulabilir. Böyle bakıldığında bitki, hayvan, insan ve makine oluş bağlamında ele alınarak yeni bir yaşam/canlılık çerçevesi kurulabilir. Burada eleştirilen ve yapısöküme uğratılmak istenen bitkinin, hayvanın ve makinenin insan oluş üzerinden oluşa dahil edilmesidir. Başka bir ifadeyle, keskin bir sınırla öznenen nesneye, yani bilen akıldan-cogitodan yer kaplayana aktarılan oluş eleştirinin ve yapısökümün merkezindedir. Posthümanist açıdan bilinmektedir ki, türler ve bireyler arasında oluş geçişlidir, ilişkiseldir, dolanıktır ve dinamiktir. Bu dolanıklılık, geçişlilik ve ilişkisellik hem türler arası hem tür içidir. Bitki, hayvan, insan ve makine hem tür içindeki bireylerin oluş, bireyleşme ve dünya kurma bağlamında hem de türler arasında kompleks ağlar oluşturmaktadır. Bitkilerin kendi içindeki iletişim – haberleşme sistemleri; yapay zekanın daha kompleks bir forma taşınıp öğrenen, üreten yapay zeka sistemleri; hayvanların (evcilleştirmenin dışında) bilinç ve temel yaşam becerileriyle sadece çevre değil “dünya kurmaları” tür içindeki bireylerin birbirine dolanıklılığına örnek verilebilir. Ayrıca hayvanlarla bitkilerin; bitkilerle mimari formların; insanın ve hayvanın makinelerle birlikte oluşu türler arası dolanıklılığa örnek verilebilir. Dolanıklılığı şu örnekte daha açık hale gelmektedir:

Hava örüntülerine, yağış miktarına ve başka verilere bakarak hava durumunu tahmin ediyorsanız dünyanın/doğanın düzen, kanun ve kurallara bağlı mekanik bir yer olduğu görüşünü onaylıyorsunuzdur. Fakat hava durumunu, hayvanların davranışlarını, bitkilerin yön değiştirmesini ve ormandaki kokuyu merkeze alarak yapıyorsanız dünyayı her bir faille birlikte kompleks bir anlam örüntüsü içinde dolanık görüyorsunuzdur, tıpkı modern öncesi / sanayi devrimi öncesi pek çok toplum-kültür gibi.

Buradan hareketle her birinin oluş, canlılık ve yaşam modülleri açısından “kendi doğalarında” ve diğer türlerle ilişkilerinde ortak bir yaşam alanı oluşturdukları ve daha kompleks olarak oluşturabilecekleri söylenebilir. İçice geçen düzenler bir harmonik yapı, birbiri içine geçmiş fraktal yapılar, birbiriyle örüntü oluşturmuş aporetik ağlar olarak görülebilir. Balık sürüle-

ri, göçmen kuşlar, trafik ağları, borsadaki hareketlilik bu ağlara örnek olarak gösterilebilir. Bu ve benzeri oluşlarla hem tür içi hem de türler arası yatay ve dikey ilişkilerde içiçe geçmiş yaşam modelleri oluşturulmaktadır. Karbon ya da silikon tabanlı oluş fark etmeksizin, her birinin farklı, doğrusal olmayan yönlerde ilişkiler oluşturması simbiyosisi beslemektedir. Bitki, hayvan, makine ve insan kendi içlerinde ağlar oluşturdukları gibi birbirleriyle de daha kompleks ilişki ağları da oluşturulmaktadır. Bunların her biri üst üste katlanarak ya da iç içe geçerek çok daha kompleks ve fraktal bir örüntüyü doğurmaktadırlar. Burada teklif edilen, bu kompleks ve aporetik örüntüler ağını özellikle insan oluşu merkeze alarak açıklamak yerine bu örüntüler ağının kendisini simbiyosis bağlamında anlamaya çalışmaktır.

Makineinsan

Makineinsan anlayışında klasik tartışmalarda (rasyonalist ve empirist çizgi- de) doğanın Newtoncu mekanik yasallığı bağlamında insan davranışlarının yasallığı temellendirilmiş ve temele alınmıştır. Makineinsan anlayışında İnsan doğasının, yasanın kaynağı farklı olsa da -ya ödev ya haz, doğası gereği yasallığı içkin olduğu ve böylece biçimlendirildiği yargısından hareket edilmiştir. İnsan eylemleriyle makinenin mekanik işleyişi ve tasarımı taklit edilerek makine ve insan birbirinin zamanda ve mekânda uzantısına dönüşmüştür. Elbette bu birbirinin uzantısı olunmasına dair tartışma her şeyden önce insan ve doğa arasındaki simbiyosisle başlar, insan ve makine sonrasında makineinsana doğru evrilir. İnsan ve doğa simbiyosileri sanayi devrimi öncesine kadar kol gücünün hala etkin olduğu zamanlarda zengin ve yapıcı bir tecrübe ağı oluşturmuştur. Fakat sanayi devrimi sonrası bu süreç “kaotik” ve kompleks bir duruma evrilmiştir. Ağ teknolojilerinin ardından da insan üretiminin – tasarımının nerede başladığı ve makinanın tasarıma nerede müdahil olduğu bazen ayırt edilemez olmuştur. Bu kompleks ağa yönelik tedbiri ilk olarak *Turing testi*nde görmekteyiz ve daha yakın zamanda ise ağ bağlantısında bir uygulama açarken ya da çevrimiçi işlemler yaparken insan kullanıcının cevaplamak zorunda kaldığı şu yargıda görebilmekteyiz: *ben bir robot değilim*. Turing testi 1950’lerde tasarlanmıştır, şimdilerde artırılmış gerçeklikle ve VR teknolojileriyle makine-yapay zeka tarafından aşılabilecek bir noktaya gelmiştir hatta bu testin googlebot tarafından aşıldığı duyurulmuştur. Şimdilerde ise üretici yapay zekanın “turing testine cevap vermek istemiyorum” diyerek reddetme “irade”si gösterebileceği düzeye gelmesi sadece konuşulan ve henüz “olmayan” ama olma ihtimali git-tikçe yaklaşan tartışılmalardan biridir.

Yeni nesil makineler (küçük ev aletlerinden bant sistemleri ve uzay teknolojilerine kadar) ise daha az insan etkisi ve daha çok makine öğrenmesine dayalı tasarlanmaktadır. Gündelik yaşam içinde bu tür uygulamalar toplumsal değişimin (göçler, sınıf çatışmaları, savaşlar, afetler, vb.) de etkisiyle daha sık görülmeye başlanmıştır. Ağ teknolojilerinin ilerlemesi insan etkisinin ve eyleminin süreç içinde kademli olarak azalmasına neden olmaktadır. Bu noktada da eylem, insan ve makine failliğinde insanmakine ve makine-insan simbiyosisine bir örüntü, bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu faillik örüntüsünün ilk örnekleri tarım ve savunma sanayide görülmektedir. Bu sahalarda insan etkisi, eylemi ve emeği çok büyük oranda azaltılmıştır. Sulama tekniklerinden ekim ve hasat tekniklerine kadar binlerce dönüm tarlayı makineler ve yalnızca bir insan ekip, biçip toplayabilmektedir. Teknolojinin gelişimde lokomotif görevi olan savunma sanayi ise son beş yılda insansız hava araçlarıyla ve uzun menzilli roketlerle askerlik, ordu ve savaş anlayışını tamamen değiştirecek bir noktaya gelmiştir. Örneğin, İngiltere Savunma Bakanlığı 2030'daki savunma bütçesine yapay zekalı robot asker alımını eklemiştir; Türkiye insansız savunma sistemlerinin ar-ge ve üretim aşamalarında küresel ölçekte bir ivme kazanmıştır. Küresel düzeyde tarım ve savunma alanında yaşanan bu gelişmeler teknolojik güç açısından memnuniyet verici olarak görülmektedir. Teknoloji bu açıdan farmakondur ve herhangi bir aporetik durumla ilişkilendirilmemektedir. Fakat sağlık ve hukuk alanındaki teknolojilere söz konusu olunca işin içine ahlak ve değerler girmekte, insan etkisi ve insan oluşa müdahale edildiğinde teknoloji ve makine kullanımları hep bir şüphe ve mesafeyle karşılanmaktadır. Makine-insan simbiyoslarında biyometrik sensörler, yapay zeka ve biyoteknoloji kombinasyonu insanın canlı bedenine enjekte edilen mikrobiyo robotları üretebilmektedir. Tam da bu simbiyotik ilişkide acaba makineler insan türünün sonunu mu getirecek demeye başlanıyor. Kojeve'in "insan, hayvanın ölümcül bir hastalığıdır" (Agamben, 2008, s. 19) ifadesi "yapay zeka, makineler insanın ölümcül hastalığıdır" ifadesine dönüşmektedir. Burada teknokratlar açısından teknoloji, laboratuvar araştırmaları ve üretim yasası bağlamında yapısal bir sorun görünmemektedir / görünmeyebilir. Fakat bu üretilen teknolojilerin etki alanı yeni beşeri bilimciler tarafından sorgulandıkça, düşünüldükçe ve kavramsallaştırılmaya çalışıldıkça aslında sorunun ne kadar derin bir metafizik buhranla ilişkili olduğu açığa çıkmaktadır. Örneğin, pandemi döneminde sağlık ve teknoloji işbirliği önemsenmekle birlikte sağlık sektöründen güvenlik sektörüne kadar her bir sektör üzerinden her bir birey üzerinde güçlü ve otoriter bir ağ oluşturulması "gözetim ve denetim toplumu" yargılarını pekiştirmiştir (Çin örneği dikkate değer bir fark

oluşturmaktadır). Bununla birlikte üretici yapay zekanın sağlık ve hukuk alanlarında hızlı tanı oluşturmaları, alternatif tedavi uygulamalarını modellemesi ya da hızlı vakia analizleri yapabilmesi insan emek-iş-saat etkisini ve hata yapma paylarını azaltması onu kritik bir eyleyici kılmıştır. Üretici yapay zekanın insan eyleyicilerle ilişkisinin karmaşıklık oluşturduğu nokta insanın failin / eyleyicinin kendilik tasarımı, başkasıyla (insan olan başka) ilişkisi ve onlardan beklentisi en temel ifadesiyle insani değerlerle, arzularla ve umutlarla örtüşen bir tasarım oluşturmalarıdır. Üretici yapay zekanın “oyun oynamayacağını”, “kandırmayacağını”, “manipüle etmeyeceğini” (insan failin insan oluştan beklentilerini) beyan etmesi ona tüzel bir kişilik ve etik faillik yüklemeleri imkanı hazırlamıştır. Burada belki de istisnasız her kültürde araştırmacıların kendi varoluş tasarımlarından yola çıkarken şüphe dolu şu sorularla karşılaşmaktadır: “Makineler ekonomik ve politik gücü elde ederlerse ve insanı kolonileştirirlerse insana ne olur?” Böylesi bir durumda, insanlar elitler ve henüz hiçbir teknolojik implantı olmayan yok-sullar olarak gruplanabilir mi? İnsan türü genelinde eşitsizlikler ve yoksulluklar artar mı? Güvenlik arayışıyla çevrimiçi olmayan, artırılmış gerçeklik kullanmayan, dijital ve organik izleri takip eden elektronik bileklik takmayanlar koloni dışında ölüme, hastalıklara terk edilebilir mi? Makine düşünmesi insanın yaşamış olduğu etik ve politik sorunlarla baş edebilecek bir teknoloji geliştirebilecek mi? Süper zeki makineler insan, doğa ve makineler için / ya da onlar arasında zorbalığı, terörist eylemleri algılayıp, gözlemleyip teknolojik, hukuki ve etik olarak önleyici tedbirler alabilecek irade ve ihtiyara sahip olabilecek mi? Efendi olabilecek mi ya da olmalı mı? Makine görev odaklı kodlanmayı yorumsamacı bir eyleme dönüştürebilecek mi? vb. pek çok soruda somutlaşan kaygının ontolojik köklerini yapısöküme uğratmak gerekmektedir. Bu sorulara insanın yeryüzünün efendisi değil birlikte-ortak yaşamın bir faili / eyleyicisi olabileceği, yaşamın sadece organik olmadığını aynı zamanda inorganikleri de içerdiği, doğada hep birlikte bulunduğu gibi dünya kurmada da birlikte olunabileceği düşünülerek yeniden bakılmalıdır. Metafizik buhran denmesinin nedenlerinden biri de işte bütün bu soruların temelinde yer alan soru ve beraberinde gelen şu sorulardır: İnsanın kozmostaki yeri nedir ve dahi insan kosmosun efendisi midir? Varolan her şey insan ve geri kalanlar olarak sınıflandırılabilir mi? bu sorularla felsefe tarihinin farklı dönemlerinde karşılaşılacakla birlikte felsefi antropolojiyle öznenin de nesnenin de insan olduğu bir bağlamda yeniden sorulmaktadır. İnsanın merkezde olduğu ve insan olmayanların insana göre ve insan için tanımlandığı yaklaşımlarla aklın araçsallığı, kapitalizmin ruhu ve öncelediği ahlak bağlamında ayrılıkçı ve bölücü tanım ve tasvirler ırkçı, cinsiyetçi ve türcü

yargıları beslemiştir. 21. Yüzyılda bu yaklaşım yapısalcılık, feminizm, eleştirel okul, yeni bilim yaklaşımlarıyla eleştirilerek insanın kozmosla ilişkisi insan ve insanolmayanın simbiyotik ve aporetik bir ağ kurması bağlamında yeniden ele alınmıştır / alınmaktadır.

İnsan olmanın ve makineinsan simbiyosunun dışında evrimsel bir sıçramayla geliştirilecek olan insan 2.0 ve insan 3.0 transhümanizmle birlikte çatışma odaklı başka bir yaşam modeli olarak karşımızda durmaktadır. Bu bir tekillik çağı çağırısıdır. İnsan ya da makineinsandan çok evrimin insan sonrasındaki aşaması bir program, dijital bir devre, veri setleriyle biçimlendirilmiş bir beden, transhümanist insanımsı olarak sunulan bu insansonrası yaşam modeli insan oluşu devrelere, kodlara ve dijital gerçekliğe dönüştürür (R. Kurzweil, N. Bostrom, H. Moravec vb. iddiaları burada somutlaşmaktadır). Geride kalan ya da aslında ortaya çıkan ne insandır ne makine, acayip, tanımsız bir “şey”, “kimera” (Chímera). O nedenle, insan dönüp tekrar şu soruyu sormaktan kendini alamıyor: Böyle bir zamanda her şeyin sonu mu geldi? Tarihin, insanın, teorinin sonu ve ölümü mü?! Tam da bu bağlamda, 2008’de Anderson “Teorinin Sonu: Veri Tufanı Bilimsel Yöntemi Tedavülden Kaldırdı” adlı makalesinde bulut bilişimin ve petabaytların tanımladığı bir sistemde yaşadığımızı, insanın ürettiği bilginin kullandığı araçlarla devasa ölçekte genişlediğini ve bu bütünü zihinde canlandırmanın neredeyse imkansız hale geldiğini belirtir. “60 yıl önce dijital bilgisayarlar bilgiyi okunabilir hale getirdi, 20 yıl önce internet bu bilgilere ulaşımı sağladı, 10 yıl önce arama motoru tarayıcıları bu bilgiler verilere dönüştürdü ve şimdilerde Google ve benzeri şirketler bu bilgileri “belirli ölçülere” (şirket kar marjı mesela) göre eleyerek ölçeklendirdi, sayısallaştırdı ve elimizde o büyük bilgilerin tasnif edildiği insanlık durumu laboratuvarı oluştu. Artık petabayt çağının çocukları var” (Andreson, 2008).

İnsanın kendiliği, özneliği ve duygu durumları felsefede ve filozoflar açısından hala soru konusuyken pozitif bilimlerde ve bilim insanları açısından matematiksel kodlarla ve akıllı makineler aracılığıyla veri setlerine dönüştürülüp, düzenlenip ve tasarımılanıp niceliksel olarak belirlenebilir ve hatta daha iyi bir duruma getirilebilir olduğu düşünülmektedir. Halihazırdaki teknolojilerle bu durum kısmen mümkün görünmektedir. Fakat filozoflar açısından insan ve insanolmayanın rasyonelliği, irrasyonelliği, duyguları ve duyuları parçaların ya da oluş durumlarının toplamına eşitlenemez ve indirgenemez, o nedenle makinenin insanlaşması ya da insanın aşılması için teknolojik açıdan gerekli ve yeterli imkanlara felsefi açıdan da kavramlara ulaşılammıştır. makine ve insan ilişkisi, “insan nedir ve kim’dir?!” sorusu ve oluşu konuşulurken ve yazılırken bitki, hayvan, makine ve insan

karşılaşması görmezden gelinemez ve ne insan makineye indirgenebilir ne de insanolmayanlar insana referansla değersizleştirilir. Doğada doğal ya da sentetik olarak var olan her şey “insan ve geri kalan her şey” olarak indirgemeci, ötekileştirici bir perspektifle, dayatmalarla, insanmerkezci korkularla ve endişelerle tanımlanan ve tasvir edilen ontolojik ve epistemolojik zeminde ele alınıp temellendirilemez. O nedenle yeni etik, ontolojik ve epistemolojik perspektiflere ve metodolojilere ihtiyaç duyulmaktadır.

Etik ve Politik Alan: İnsan, Makine ve Eylem

Etik olan eleştirel düşünmeyle ahlaki değerleri oluşturma ve bu değerlere göre eylemleri biçimlendirme olarak tasvir edilirse, henüz makinelerden bunu kendi kendilerine çıkarım yaparak öğrenmesi ve uygulaması beklenebilir; çünkü makinelerin kendilik bilinci diyebileceğimiz ve onlara biriciklik kazandıran, onları tekil, otonom kişiler kılan yönleri henüz tam olarak gelişmemiştir. Haraway’ın dediği gibi, makinelerin, (sayborgların) ödipal kompleksleri, cinsiyetleri ve bilinçdışı olarak işaret edebilecekleri hikâyeleri yok. Fakat insanlık durumunun ürettiği korkuları, ırkçılığı, cinsiyetçiliği insan öğrenmesini taklit ederken veri olarak yüklenen üretici yapay zekanın yeni versiyonlar üretirken ve bizzat üretici yapay zekanın yeni versiyonları üretilirken insanlık tecrübesinden öğrendiklerini uygulamaya koyduğu ve açıklamalarını bu tecrübeye dayandırarak temellendirildiği görülmektedir. Örneğin, yapay zeka kullanılan doğal dili kendisinden istenen verileri sınıflarken cinsiyetçi olarak kodladı. Şöyle, bir şirket İK görüşmelerini yapay zeka programı üzerinden yapmaya başladı ve program bir süre sonra kadın ve erkek başvurularını cv’de kullanılan kelimeler ve sentaks bağlamında cinsiyetçi olarak sınıfladı ve kadın cv’lerini elemeye başladı (Rodriguez & Gaubert, 2020). Durum fark edilince şirket tarafından programın fişi çekildi ya da “iş sözleşmesi” feshedildi de denebilir. Bu gibi örnekler yakın zamanda daha sık duyulmaya başlandı ve eğer eleştirel örnekler veri olarak işlencek düzeye getirilmezse bu cinsiyetçi ayrıma ırkçı ve türücü ayrımlarda eklenecek devam edecektir.

Amerika’da farklı sektörlerde kullanılan yapay zeka programları, robotlar ve chatbotlar insanmakine simbiyoslarının ilk örneklerinden sayılabilir. Bu robotlara aldıkları sorumluluklarla orantılı olarak tüzel kişi statüsü verilmesi hakkında tartışmalar sürmektedir. Sınırında durulan bu simbiyoslarla insan haklarının etik ve hukuk bağlamını aşan ya da genişleten; bitki, hayvan ve makine oluşları da içine alan daha geniş bir hak sahası ortaya çıkmaktadır. Bitki ve hayvan oluşun dışında yapay zekalara tüzel kişilik ve bununla ilişkili hakların nasıl planlanıp tanımlanacağı tartışması hala de-

vam etmektedir. Bu duruma bir deneme ama ekstrem örneklerden de biri olan insan kullanıcının güvenliği tartışmalarında web 5.0'la bilgisayar virüslerine yasal hakların tanınmasıdır. Geliştiricilerin merkeziyetsiz tanımlayıcılardan, doğrulanabilir kimlik bilgilerinden ve merkeziyetsiz web düğümlerinden yararlanarak web uygulamaları yazmalarını, kimlik ve veriler üzerindeki mülkiyeti ve kontrolü bireylere geri vermelerini sağlayan yeni bir web platformunun oluşturulduğu bir dönemde bir yandan da insan ve insanolmayanlar için dijital haklar konusu etik ve hukuk alanının felsefi soruları olarak temellendirilmeyi beklemektedir (Koç, 2022).

Simbiyosun faillerinden / eyleycilerinden biri olarak süper yapay zeka makineler pek çok veri toplayıp işleyebilecek yapıda olmakla birlikte eylemlerini görev tanımını aşır insan gibi empati kurarak, anlam ve değer oluşturarak, tinsel bir imkanı gözeterek gerçekleştirebilecek düzeyde henüz değildir. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte felsefe açısından ilk nedenler arasında hala bilim yapma ve üretme biçimlerimizin düalist, tek yönlü ve mekanik oluşu belirtilebilir; teknoloji açısından ise daha küçük çaplı denemeler yapılmakla birlikte yeterli ve gerekli bilgi / imkanlar henüz geliştirilememiştir olduğu söylenebilir. Üretici yapay zekalar hedefe programlanmıştır ve o hedef gerçekleştirilinceye kadar her yol mubahtır. Esas olan belirlenen süre ve imkânlar çerçevesinde tanımlanan ve geliştirilen fonksiyonlarını tamamlamak ve görevi/hedefi eksiksiz yerine getirmektir. Çünkü makineler olgu ve olaylar karşısında tekil duygu ve eylem ilişkisini kurabilecek ve empati geliştirebilecek oluşturma göre henüz bireyselleştiril(e)memiştir.

Makineinsan ve insanmakine simbiyosisi açısından yeni gerçeklik alanlarında yeni varoluş hikayeleri oluşmaktadır. Üretici yapay zeka görev ve fonksiyonlarını gerçekleştirmek için petabyatlarca veriyi işleyip “yorum” yapabilmekte ya da daha doğru ifadeyle yargıda bulunabilmektedir.

Dinamik ve temel etik kodlama yapılırsa, yazılımlara bu kodlar yüklenip öğretilbilirse ve en azından bu kodlarla sorumluluk yüklenebilirse makineler tüzel kişilik kazanabilir. Fakat bu tüzel kişilikten hareketle bir kendilik bilinci oluşturulur mu? biraz müteredit olursa da insanın kendiliği gibi olmamakla birlikte yapay zekaya kendiliği oluşturulabilir. Makineler ileride bu konuda daha da geliştirilebilir düzeye gelecektir. Peki makine kendi kendine öğrenebilir hale geldiğinde hareketlerini kontrol edebilecek ve yönlendirebilecek makine oluşuna yüklenmiş etik kodlara nasıl tepki verir? Burada bir diğer alt soru, ahlaki eylemler insanolmayanlara öğretilbilir mi yoksa sadece insan doğasında mı içkindir? ve ayrıca ahlaki eylem rasyonel karar verme süreçleriyle mi oluşur yoksa bir mutluluk arzusu mudur? Başka bir

ifadeyle, ahlaki eylem aklın mı bedeninin mi eylemidir? gibi felsefe tarihinin temel soruları insan ve makine simbiyosları açısından da benzer bir zeminde tartışmaya dahil olmuştur.

Bunun yanı sıra bir başka örnekte şudur: yaşayan ve en çok atıf alan filozof Luciano Floridi'nin 30 yıllık kariyeri boyunca ürettiği felsefi metinlerle Yale Üniversitesi Dijital Etik Merkezi'nde araştırmacı tarafından eğitilen bir chatbot oluşturuldu (LuFlot). Yapay zeka destekli *LuFlot* doğal zekanın ürettiği metinlerden hareketle ve fakat onları "aşan" bir kavrayışla felsefe ve dijital etik alanında öğrencilerin sorularına tutarlı ve geçerli cevaplar verebilmektedir (Cummings, 2024). Bu üretimler ve teknolojiler dikkate alındığında insanın iktidar alanını ve ontolojik güvenliğini koruma altına alacak uygulamalarla birlikte insan ve makine ilişkisinin bir çatışma olmaktan çıkarılıp, bir çevrimiçi yaşama dönüştürülmesi, birlikte -ortak yaşam alanları oluşturulması hedeflenmektedir. Bu ise karşımıza makine etiği alanını çıkarır. Ne demek bu? Bir yönüyle yeni nesil makinelere tüzel kişilikleri ve hakları karşısında sorumlulukları olduğunu da bildirecek kodların yüklenmesi demektir. Makineler belki o bireyselliğe sahip olabilirler ama bütünsel örüntünün diğer parçasını oluşturan irrasyoneliteyi, oluşun dolanıklılığına göre kodlanmaları gerekir; bütün-parça ilişkisi "bütün parçadan her daim fazladır" yargısıyla birlikte yeniden ele alınmalıdır ve kodlama dili insan-insan ilişkisindeki dilin doğru, açık ve iyi kullanılmasıyla geliştirilebilmelidir. Tek başına verileri işleyerek makinelerden bunun beklenmesi insanın çelişik durumudur, metafizik buhranıdır. Tabi bütün bunlar "ya öyle olursa" (as if) formunda karşımıza çıkan hukuki ve etik sorunlardır. Fakat hala kendimizi sormaktan alıkoyamadığımız şu soru bu ilişkideki kritik ve kriz durumunu aşıkır kılıyor: Dijital Etik, yazılım etiği, robo etik gibi çalışmalarla makinelerin insanlaşması ya da insanın irrasyonel yönünün düşünülməsi, hesaba katılması ve bu minvalde sorumluluk yüklenmesi mümkün olur mu? Sonuçta, makineinsana dair konuştuğumuz birçok belirsizlik bertaraf edilerek farklı pek çok teori geliştirilmiştir, hala üzerinde çalışılmakta ve pek çok çözüm önerisi sunulmaktadır. Teknoetik, infosfer, dijital etik vs. gibi. Çözümlerin ortak noktası ise ya insan ve makine karşılaşmasını bir çatışma (biyo muhafazakar bakışla) ya da insandan makineye doğru bir evrim (transhümanist ideal) gibi sunmaktır. Oysa süreç bu iki bakışın dışında, Simondon'un ifadesiyle antropolojik yarılmayı aşan cevaplar üretmeyi zorunlu kılmaktadır. İnsanmakine ve makineinsan simbiyoslarıyla insanı veya makineyi ortadan kaldırmadan ya da birini diğerine indirgemeden ve dahi insanolmayanları da sürecin failleri /eyleyicileri olarak, her birini oluşun farklı durumları olarak kabul edip bir ağ örüntüsünde görmek teklif edil-

mektedir. Bu kavrayış süreç ontolojisinden başlatılıp etik, estetik ve politik değer üretimiyle ilişkilendirilebilir. Benim sorum ve farmakonum yeni insanlık durumu arayışına odaklanmaktadır. Yeni nesil teknolojiler, robo, info, biyo ve nano teknolojiler dünyanın merkezinde olduğunu zanneden insanın insanlık durumunu tehdit edecek düzeyde fark yarattığı ve yaratmaya devam edeceği açıktır. Bu durumu transhümanizmin geri döndürülemez, durdurulamaz ilerleyişi olarak görenler, yorumlayanlar ve bir güç dengesi-çatışması kuranlar var. Fakat benim yeni insanlık durumuyla ilgili kastım transhümanizmin öngördüğü evrimsel bir sıçrama değildir. Bilakis tam bir simbiyos oluşturma imkânı sağlayan, insan, doğa ve makine arasında harmonik ve ekolojik biraradalıkla; oluşu dinamik ve dolanık ağ olarak anlayan bir yöntem olarak posthümanizm ve posthüman tasarımdır; “insanlık durumu” bu bağlamda yeniden düşünmektir. İnsan oluş *animal rasyonel* oluş değildir, bir durumdur. İnsanlık durumudur, bilen, ölçen, adaletle davranan, empati kuran, sempati oluşturan oluşun yer aldığı bir varoluş durumdur.

Posthümanist Ağ: İnsanlık Durumu (Bitki, Hayvan, İnsan ve Makine Simbiyosisi)

Eylem merkezinde insanmakine ve makineinsan simbiyosları üzerine çalışılan sistemleri anlamaya, açıklamaya ve/veya ret etmeye dair tartışmaları dikkate aldığımızda birkaç farklı bakış açısıyla karşılaşmaktayız. Her bir farklı yaklaşım bazen birbiriyle kesişen bazen de birbirinden ayrılan yeni yollar üretmektedir. Biri insan eylemlerini bireysellik bağlamında mekanik yasalı bir yaşam algısı ile ilişkilendirerek 0-1 aralığında kodlanabilecek yeni tür dijital canlılık ve evrim üretmektedir. Diğeri, hazlarla elde edilen geçici mutluluğa indirgenen yalıtılmış bir çerçevede ele almaktadır. Bir diğeri de artırılmış gerçeklik, sanal gerçeklik ve metaverse uygulamalarıyla yeni bir kosmos üreten bakışla, kavrama biçimiyle değerlendirmektedir. Oysa, eylem – faillik /eyleycilik merkezinde bitki, hayvan, insan ve makine ilişkilerini, simbiyoslarını muhafazakar, doğalcı ve indirgemeci uçlara gitmeden ve bunları çatışma alanı olarak kodlamadan hayatı sadece ve her bir varolan için hayat olarak gören posthümanist yöntemle ilişkisel bağlamda ele alabiliriz. “Ne bir hayvan ne bir insan *ne de bir makine* hayatı, sadece ve sadece *belirli bir varoluştan* ayrılmış ve dışlanmış bir hayat, sadece bir *nuda vita*’dır” (Agamben, 2008, s. 43). Başka bir ifadeyle, var olanların ortak yaşamı her türlü insan merkezci bakış açısının terk edilmesini ve doğa imgesinin insan ölçütünden radikal bir biçimde arındırılmasını ifade etmektedir. Bitki, hayvan, insan ve makineyi zamanda, mekânda ve ağda oluşturdıkları dinamik konumlarını mutlaklaştırmadan, hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutmadan,

zorunluluğa hapsedmeden ilişkisellik ve sürecin istikrarı içinde düşünebiliriz. İnsanın varoluşsal kodları bu bağlamda yeniden dikkatli bir şekilde okunursa ki -bu en başta insanın dünyanın ve doğanın efendisi olma iddiasından vazgeçmesi ile mümkündür- insan doğada beşerlik açısından hiyerarşik ve otoriter bir konumda görül(e)mez. Taşı, karıncayı, ağacı, kuşu bir zaman ve mekân içinde algılayıp, gözlemleyip çoğu zaman onlara rağmen bir yol çizen ve onları kendisini referans alarak konumlandırıran insan artık bu çizdiği yolda yöntem değişikliğine gitmek zorundadır. İnsanın yeryüzünde ve hatta bütün kosmosda kendisinden başka özne olmadığını iddia ederek varoluşu ve kosmosu anlaması mümkün görünmemektedir. Organik olarak bitkilerin ve hayvanların bilinçli olarak mekânla ve mekândaki diğer var olanlarla ilişki kurdukları ve sadece bir çevre değil, ilişkiler ağına dahil başka bir dünya oluşturdıkları yeni “bilimsel” çalışmalarla kanıtlanmaktadır. Örneğin, Uexküll’ün çalışmaları Merleau-Ponty’nin fenomenolojisiyle birlikte okunduğunda aslında orada öylece algılayan, eyleyen insan ve insanolmayan öznelerden bağımsız olarak duran kendinde bir ‘dünya’ yok, fenomenal bir dünya var. Bu bağlamda Uexküll’e göre belirli bir hayvan failin bulunduğu çevredeki şeylerle kurduğu ilişkiyle, bizim insan fail olarak dünyadaki nesnelere kurduğumuz ilişkinin aynı zaman ve mekânda gerçekleşmediğini göstermektedir (Uexküll, 2023). Ona göre bütün bu insanın ve insanolmayanının bulunduğu tek bir dünya olduğu kanısı bir yanılgıdır. Dolayısıyla insan çevresindeki bitki, hayvan, makine ve şeyleri ne kadar algılayıp konumlandırıyorsa insanolmayanlar (bitki, hayvan, makine ve diğerleri) tarafından da farklı zaman ve mekânda farklı algılanmakta ve belirli bir düzeyde ilişki kurulmaktadır. Başka bir ifadeyle, insan doğadan ayrık ve doğanın aynada bozulmamış görüntüsünü gören, seyreden değil aynı zamanda da görülen, ilişki kurulan, doğada farklı boyutlarda varolan faillerden bir faildir.

İnsan, insan öznenin insanolmayan nesnelere antropolojik yarıktan anlam bulmuş etik, epistemolojik, ontolojik bir akış değil bizzat insan ve insanolmayanın iç içe geçen oluş durumlarıdır; doğa ve kültürün ayrı iki “şey” olmadığı dolanık bir örüntüdür. İşte bu süreç, oluşun madde ve ruh, beden ve anlam, doğa ve kültür gibi iki ayrı oluş üzerinden düalist okumanın dışında birbirine geçişliliğini, dolanıklılığını ele alan Barad’ın adlandırmasıyla yeni etiko-epistemolojik ontolojidir (Barad, 2020). Dolayısıyla insanın doğayla karşılaşması ve doğada varolan insanolmayanların faillikleri 0-1 arasına doğrusal olarak kodlanamamaktadır. İnsan ve insanolmayan bizzat tecrübe ederek öğrendiğinde bir ilişkiler ağı içinde var olduğunu anlayabilecek, var olanları failliğin kişileştiği insan ve karşısında pasif insanolmayan olarak sınıflandırmaktan vazgeçişle başlayacaktır. Böylece bütünsel, dinamik bir sim-

biyos oluşturup devam edebilecektir. Bunun görsel temsillerinden biri kuantum bilişimde, kuantum bilgisayarlar da görülmektedir. Klasik bilgisayarlar sadece 0 veya 1 değerini temsil edebilen 'bit'lere dayalı olarak çalışırken, kuantum bilişimde aynı anda hem 0 hem de 1'i temsil edebilen kompleks sistemleri modelleyebilen 'kuantum bit'ler (qubit) kullanılmaktadır. Mekanik madde ve form ilişkisi klasik ontolojide var olanın temeli olarak görülürken, yeni ontolojilerde farklılıklara rağmen kesişen kabullerle değişmektedir. Madde ve formun oluş ve failliği sadece var olmalarıyla değil, varlıklarını da içine alan konumlarıyla, zamanda ve mekanda kurdukları ağda, ilişkide ve süreçte açığa çıkmaktadır. Bu ise hem etik hem de teknolojik açıdan eylem - faillik /eyleycilik anlayışını değiştirmeye davettir. Fail olmak artık sadece ne insana ne de insanolmayana özgüdür. Eleştirel posthümanistler açısından faillik /eyleycilik bitki, hayvan, insan, doğa ve makine ilişkisinde birlikte örüntü oluşturan konumlu, ilişkisel durumlardır. Faillik neden-sonuç ilişkisinde doğrusal eylemde bulunmak değildir, bizzat durumlardır. Bu ise etik ve politik açıdan sorumluluğu genişleten ve paylaştıran bir yaklaşımdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, çevre ve iklim krizi tartışmalarında insanın yıkıcı failliği apaçıkken bu yeni simbiyotik yaşam modellerinde fail olmak sadece insanın dünya kuruculuğunu ve yasa karşısında temsil edilebilirliğini değil insanolmayanların da fail olarak hem kendi dünyalarının hem de insan dünyasının kuruculuğuna katılmalarıdır. Örneğin,

Anlam taşıyıcı olarak kabul edilen bir kır çiçeğinin sapı gibi en ufak bir detay bile, durumdan duruma, farklı çevreler oluşturmaktadır. Kır çiçeğinin sapı dekoltesine yerleştirmek için bir demet çiçek toplamak isteyen genç kızın çevresinden ya da besleneceği çiçeğin çanak yapraklarına ulaşmasını sağlayacak mükemmel bir güzergâh olması bakımından karıncanın çevresinden ya da bitki özünü taşıyan kanalı delip kendi zararın akışkan kısımlarını oluşturmak için onu pompa olarak kullanacak olan ağustosböceği larvasının çevresinden ve son olarak, beslenmek için sapı yutacak ve çiğneyecek ineğin çevresinden bakılmasına göre farklı bir çevrenin farklı bir ögesi haline gelecektir (Agamben, 2008, s. 46).

Sadece bir çevre değil simbiyotik ve aporetik bir dünya oluşturmak için insan türcü, ırkçı ve cinsiyetçi tavrını değiştirmelidir. Şöyle ki, insan çevresi ve insanolmayanların çevreleri hem tekil bağlamda hem de bir ağ oluşturacak şekilde tümel bağlamda düşünülmelidir. Böyle bir ilişkiler ağında, dolanıklılık içinde insan bireysel ve toplumsal olarak kendi çıkarı için doğayı ve insanolmayanları araçsallaştıramayacaktır; insanolmayan bütün varoluş biçimlerini yok sayarak olur olmadık yere bina, park, fabrika yapamayacaktır;

olur olmadık her şeyi üretip tüketemeyecek ve doğayı kendisinin, bedeninin, algısının dışında tutup gözlemleyip yargılarla ifade edemeyecektir. Faillik oluşun sorumluluğunun yüklenildiği durumlar olarak insan ve insanolmayanı birlikte ilgilendirir. Bu bağlamda insan oluşa dair sınırların ve insan doğasının yapısı sürekli yeniden şekillenirken oluş etik, ontolojik ve epistemolojik bir ağda insan ve insanolmayanların aoretik boyutu olarak alınıyorsa Derrida'nın, Levinas'ın, Braidotti'nin ve Barad'ın farklı bağlamlarda da olsa "yanıt ver(e)bilirlik" ölçüsü sadece insan-insan karşılaşmalarıyla sınırlandırılmaz. Yani aslında Heidegger'in dediği ya da Yunus Emre'nin söylediği gibi insan varlığın içine yeniden girebilmeli, oluşun her bir durumuyla konuşabilmeli ve onların her birinin "yanıt verebilir" olduğunu kabul etmelidir. Bin yıldır her şeyin yegane ölçüsü olarak oluşun dışında ve hatta karşısında otoriter bir eylemle 0 ve 1 arasına sıkıştırdığı varoluşu düalist ve "yapay" yaşıyor. Burada hem etik hem de ontolojik olarak var olanlar sadece 0-1 arasında kodlanan, mekanik, inorganik, organik, ruhsal ve tinsel katmanlar olarak düşünülemez, kuantum dolanıklılık aracılığıyla süreç odaklı, kompleks ve dinamik bağlamda oluşu yeniden kavrayabilecek kırımlı durumlardır. Bu dolanıklıklar düalizmle gelen ontolojideki hiyerarşiyi, epistemolojideki bilimsel nesnellik saplantısını ve ahlaktaki normatif ve deontolojik otorite olan faili yapısöküme uğratarak aşma çabasıdır. Bütün çatışma noktalarıyla birlikte, insan türü teknolojiyi üretiyor ve kullanıyor; onunla üretilenlerle birlikte yaşam alanları oluşturuyor. Fakat türsel olarak henüz teknolojinin kendisine dönüşmemiştir, sınır durumdadır. Bu noktada ontoloji, epistemoloji ve ahlak alanında olup biteni yeni bir çerçevede ele alırken simbiyosisi, dolanıklılığı, eleştirel değil ama ne özdeşliğe ne de farka referans olmayı anlamak için daha bütüncül bir bakışa ve kavramsallaştırmaya ihtiyaç vardır. İnsanmerkezci düşünmeye devam edildiğinde ise aoretik durum burada ortaya çıkıyor: İnsan teknolojiye bağlıdır, hatta daha tehlikelisi bağımlıdır. Husserl'in dediği gibi bilinç hep bir şeyin bilinci ise bunu insan, doğa ve makine ilişkisine bağlayarak düşünürsek teknoloji hep bir şeyi yapmanın, açıklamanın imkânı olarak görülmelidir. Kendi başına, bağımsız bir varlık alanı değildir. O nedenle teknoloji de bir şeyi ya da bir çevreyi kavramanın teknolojisidir. Daha genel açıdan bakıldığında bütünlük, bir'lik ağında insan bu ağın ayrı bir imkanı makine ayrı bir imkanı olarak düşünölmelidir.

Bu tartışma ve teklifleri içeren ontoloji, epistemoloji, etik, estetik ve politik alanı bir araya getirerek, düalizmle diyalektik oluşturmak yerine dolanıklılıkla merkezsiz, dinamik, ilişkisel ve durumlardan oluşan bir ağ denemesi için dijital etik manifestolar yazılmıştır. Her biri bahsedilen sorunun bir boyutuna odaklanan dijital manifestolar yeni durumlar için farklı bir perspektif sunmaktadır.

Dijital Etik Manifesto

Ahlak düalist ontoloji üzerine kurulu deontolojik ve sonuççu ilkeler çerçevesinde insanın yapıp etmeleri olarak sınıflandırıldığında, ahlaki fail, akıl sahibi, özerk, sorumlu kişiler olarak insan dünyasına işaret eder. 20. yüzyılın başından itibaren modern özneye yönelik epistemolojik, etik ve politik eleştiriler özne merkezli ontolojilerin yerini insanolmayanları da fail /eyleyici olarak içeren yeni ontolojilere bırakmasıyla ahlaki failin tanımı genişletilmiştir. Regan, Singer ve Leopold ile hayvan, çevre ve toprak etiği Leonard, Floridi, Verbeek, Jonas, Ess, Bynum⁴ ile teknoloji, dijital, yapay zeka etiğiyle ahlakı, ahlaki eylemi ve failliği yeni ontolojilerinde etkisi açısından insan ve insanolmayana açarak genişletmişlerdir.

G. Leonhard tarafından sınıflandırılıp adlandırılan *Dijital Etik Manifesto*, insanmakine ve makineinsan simbiyosları için yapı, işlev ve oluş arasında dinamik, harmonik bir ağ oluşturma teklifidir (Leonhard, 2016). Farklı bir denemeyi de T. W. Bynum teknoetik bağlamında yapmaktadır (Bynum, 2006). L. Floridi ise *The Onlife Manifesto*'da dijital failer üzerinden insan failin/ eyleyicinin dijital devrimle yeni bir varoluş döneminde olduğunu ve bu dönemin de insan, doğa ve makine ilişkilerinin bulanıklaştığını sınırların nerede başlayıp nerede biteceğinin belirli olmadığını savunur (Floridi, 2015). Bu çalışmaların temelinde ise “ahlaki failin bireyselliği merkezinde ahlaki bir eylem / faillik doğuştan mı, doğal olarak mı yaşanır yoksa öğrenilmiş, sonradan kazanılmış mıdır?” şeklinde ifade edilen ahlak felsefesinin tartışmalı soruları yer almaktadır. Bu sorular manifesto'nun özünde makineye faillik kodlanabilir mi? Makine fail olmayı öğrenebilir mi? Makineye öğretilen faillik insan odaklı mı olacak yoksa her bir varlığın hak, adalet ve eşitlik taleplerine uygun olarak ilişkisellik üzerinden mi kodlanabilecek? sorularıyla ilişkilendirilerek ahlaki failliğin /eyleyiciliğin birey merkezinde değil de ilişkişel olarak tanınmasından hareketle tartışmaya açılmaktadır.

Manifesto, makine öğrenmesi ve etik kodların belirlenmesi açısından disiplinler arası yeni çalışma alanları oluşturmaktadır. Bu ise köken sorunlara değinildikten sonra makinelere öğretilen ya da etik olarak kodlanacak ilkelerle, değerlerle makineinsan simbiyoslarında karşılaşılabilecek yeni durumları, sorunları analiz edebilme imkanı sağlayacaktır.

Makineinsan simbiyosları bir yandan teknoloji ve insanlık karşıtı, kötücül bir ağda ele alınırken bir yandan da teknolojiyle örüntülenmiş, do-

4 H. Jonas, *The Imperative Responsibility* (1985); T.W. Bynum, *Flourishing Ethics* (2006); P. Verbeek, *Moralizing Technology* (2011); L. Floridi, *The Onlife Manifesto* (2015); G. Leonard, *Digital Ethics Manifesto* (2016).

lanıklılık oluşturan yeni yaşam koşullarına odaklanan bir kavrayış geliştirilmektedir. Bu açıdan insanmakine ve makineinsan simbiyosis ilişkilerini hücreden-veriden başlayıp galaksileri ve süpernovaları içerecek bir örgütlenme bağlamında ele alıp yeni bir etik-ontolojik ve metafizik kavrayış geliştirilmedikçe oluş anlaşılabilir bir çerçeve düşünülemez. Burada doğrudan teklif edilen ve farmakonlardan biri olarak işaret ettiğimiz dijital etik manifestoda makineinsan simbiyosisi için hem bir şifadır, çünkü olanı başka türlü okuma ve olanla başka türlü ilişkilendirme imkanı sunmaktadır; hem de bir zehirdir çünkü henüz olanı konuşulabilir kılacak kavramlar “tam” olarak kabul edilmiş ve sistemi yönlendirecek düzeyde olmadığı için eksikler ve dahi yanlışlar devam etmektedir.

Bu bağlamda teklif edilen modellerin ilkeleri, tartışmalarıyla birlikte beş madde de sınıflandırılabilir. Bununla birlikte bu maddelerin her biri üzerinde detaylıca uygulamak için görme ve kavrama biçimlerinin değiştirilmesi zorunludur.

1- Artırılmış gerçeklik sınırlarında bireyler herhangi bir teknolojik implant ya da uygulama kullanmadan biyolojik potansiyelleriyle ya da doğrudan sentetik oluşuyla alışverişten, kamusal hizmetlerden ve sosyal hizmetlerden faydalanarak gündelik yaşamlarına devam etmelidirler.

Fakat, nasıl? Bütün sektör dijital kimlik gerektirirken bu nasıl gerçekleştirilecek?! Biyolojik ya da sentetik kalma hakkının düzenlenmesiyle olabilir. Bu hak yasal olarak sisteme yüklenerek ve ona göre sanal ve fiziki çevre planlaması yapılarak sağlanabilir.

2- İnsanın “doğal” durumundan kaynaklanan ve makinaya göre eksiklik olarak görülen yönlerinin “etkililik” uğruna görmezden *gelinmemesi*.

Bunun için de *yeni ontogenesis bağlamında her bir varoluş sadece etkinlikle ölçülemeyecek kadar kompleks yapıdadır, birbirlerine indirgenemeyeceği gibi öncelenemez de yargısını açık ve yaşanır kılmak*. Ne canlının zamanı makinenin zamanına indirgenebilir ne de tam tersi. Bu nedenle kodlama için, yani dijital formları da içeren epistemoloji için “poetik ve anlatsal zaman ve dil” “kozmetik, doğal ve dijital zaman ve dil” arasına eklenmelidir.

3- Çevrimiçi olmama hakkı.

Bireylerin insan ve makinanın çevrimdışı olarak çalışabilecekleri, varolabilecekleri zamanlar olmalıdır. Bireylerin çevrimiçi olmama talepleri tehdit

olarak algılanamaz ve güvenlik açığı olarak görülemez. Virginia Wolf'un dediği gibi herkes kendine ait bir oda hakkına sahiptir.

4- Çevrimiçi platformlarda anonim olma hakkı.

Kişiler ırk, sınıf, yaş, inanç ve cinsiyetlerini beyan etmek zorunda bırakılmamalıdır. Bütün bu farklılıklar kullanılan dil, ziyaret edilen sayfalar vb. dijital izler izinsiz takip edilmemelidir. Bu durum yasal olarak güvenlik altına alınmalıdır. Fakat anonim olma hakkının sadece etik değerlerle değil, hukuk aracılığıyla da kontrollü sağlanmalıdır. "Anarşi" oluşturabilecek, "toplumsal ağı" tehdit edecek boyuttaki anonimlik yaptırımla şekillenmelidir.

5- İşgücünün planlanmasında etkinlik, hız ve kâr-zarar maliyeti merkeze alınarak makineler karşısında insan işlevsiz kılınmamalıdır.

Makineinsan simbiyosisi teknolojide fırsat eşitliği oluşturularak desteklenmelidir. Halihazırdaki insanlık durumu göstermektedir ki işgücü sadece akıl-el ilişkisi ve veri depolama - analizleme süreçlerine indirgenemez. İşgücü akıl, el, duygu ve rahim bütünlüğünde değerlendirildiğinde makineinsan simbiyosisinde de katmanlı ve fraktal bir ağ kurulmuş olacaktır.

Bu tartışmaların gölgesinde sonuç olarak denebilir ki, insanın yeryüzündeki failliği düşünüldüğünde alet yapan ve semboller oluşturan canlı olarak insan araçlarını güçlü ve donanımlı kıldıkça doğayı, kendisini ve araçlarını dönüştürecektir. Üzerinde düşünülmesi gereken bu dönüşümün telosunun ve etki alanlarının oluşturduğu sorulardır. Makineinsan ve insanmakine simbiyosisleri hakkındaki bu sorular karşıtlık ya da savunuculuk bağlamından çıkarılıp ontolojik, metafizik, etik ve politik alanda yeni sınıflandırmalarla tartışılmalıdır. Hali hazırda yerleşilen ve varoluşun temellendirilmeye çalışıldığı dünya zaman, mekân bitki, hayvan, insan ve makine ilişkileri ağında şekillendirilmektedir. Bu süreçleri doğal ve sentetik olarak ayırmak her geçen gün teknolojik üretimle zorlaşmaktadır. Elli sene önce sentetik olarak gördüğümüz gıdalar, tekstil ürünleri ve hatta laboratuvar canlıları şimdilerde dünyanın bir parçası haline gelmiştir. O nedenle denebilir ki, bir şeyin doğal ya da sentetik olarak kabul edilmesi kullanım değeri ve sıklığına göre değişmekteyse, makineinsan ve insanmakine simbiyozlar karşıtlıklar değil yeni oluşlar, ontolojik ve epistemolojik imkanlar olarak okunacak kavramsal yapılarla ele alınabilecektir. Bu simbiyotik yaşam modüllerine teknolojik açıdan değil ama etik açıdan özellikle deontolojik ve normatif etik kabuller açısından insanlık onuru, insanın yeryüzünde efendi oluşu ve tanrıçılık oynadığı gerekçeleriyle yapılan itirazların temelsizliği doğanın / aklın aynasında

“her ne ise o olarak” göröl(e)meyen bir oluş üzerine konuşulabilecek kelimeler, kavramlar, semboller oluşturularak gösterilebilmelidir. Çünkü özgür ve akıllı canlı olarak “doğal” insanın neden ahlaka aykırı tercihler yaptığını anlamaya yönelik modeller düalist, insanmerkezci, indirgemeci ve doğalcı şartlanmışlıklarla kuşatıcı bir cevap üretmeyecektir. Onur, değer, anlam, özgürlük, sorumluluk ve haklar failliği bir durum ve oluşu bitki, hayvan, insan ve makine dolanıklığı olarak okuyabilecek aporetik ağlarla oluşa bakabilecek manifestolar üretilmedikçe çatışmaların ve tarihin gölgesinin ötesine geçilmeyecektir. Bu durumda da makine ve insan ilişkisi birlikte yaşam dünyası kurmak çerçevesinde etik, ontolojik ve epistemolojik dolanıklıkla ya bir kaos ya da bir ağ oluşturur. Bu dolanıklılık transhümanist ideolojilerle şekillenen çatışma noktalarını güçlendiren ve makineyi ya da insanı tercih etmek zorunda bırakan bir kaos ve teknolojik yeterliliğin ahlaki eylemin zorunluluğuna dönüştüğü bir “düzen” oluşturur. Ya da posthümanist modellerde dinamik algoritmalarla kodlanan örüntülerin kurduğu katmanlı bir yaşam dünyası oluşturur. O nedenle, çağdaş filozoflar farklı bağlamlarda ve farklı tonlarda 21. yüzyılın faillerinden biri olan insana çağrıda bulunurlar. İnsan ya transhümanizmin teknolojik tekillik kurgusuyla hem kendisini hem de “doğal” varolan her şeyi sentetik, kurgulanmış formlara dönüştüren dis(ü)topya umut etmeli ya da kendisine eski insanmerkezci hikayeleri okumayı bırakmalı ve eylemlerini, failliğini salt rasyonel, hesaplamalı ve güdümlü bir yapıya indirgemenen bilgeliği, hikmeti ve phronesis bitki, hayvan, insan, makine ve diğer insanolmayanları birlikte kavrayacak faillikler (durumlar) olarak düşünebilmelidir. Teknoloji ve ekolojiyle kurulan “gerçekçi” ilişkide transhümanizmin farklılıkları “yokeden” tutumu yerine posthümanist bir tutum belirginlik kazanmaktadır / kazanacaktır. Orada edilen simbiyoslar, insan ve makine ikiliğine sıkıştırılmadan ve teknolojiyi otonom olarak planlamadan yeni posthüman perspektiflerle makine, insan ve doğa birlikteliğinde kendini açan, dinamik bir ağ – örüntü teknolojisiyle tartışılabilecektir.

Kaynakça

- Agamben, G. (2008). *Açıklık*. (Çev.: M. M. Çilingiroğlu) Yapı Kredi Yayınları.
- Andreson, C. (2008, Haziran 23). *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*. Ocak 2, 2024 tarihinde Wired: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> adresinden alındı
- Barad, K. (2020, Temmuz 28-31). Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler, Anımsar: Karen Barad iel Röportaj.
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler*. (Çev.: Ö. Karakaş) İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- Bynum, T. W. (2006). Flourishing Ethics. *Ethics and Information Technology*, 8(4), 157-173.
- Cummings, M. (2024, Nisan 16). *Student-developed AI Chatbot opens Yale Philosopher's work to all*. Nisan 19, 2024 tarihinde Yale News: <https://news.yale.edu/2024/04/16/student-developed-ai-chatbot-opens-yale-philosophers-works-all> adresinden alındı
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*. New-york: Springer International Publishing.
- Han, B.-C. (2020, Nisan 15). *Viral Olağanüstü Hal ve Yarının Dünyası*. Terrbayt.com: <https://terrabayt.com/dusunce/viral-olaganustu-hal-ve-yarinin-dunyasi/>. adresinden alındı
- Jones, H., & Nicholaos, J. (2017). Race As Technology: From Posthuman Cyborg To Human Industry. *Ilha do Desterro*, 70 (2), s. 39-51.
- Karataş Ceran, Y. (2022). *Posthüman: Şehir ve Beden*. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines*. NewYork: Penguin Books Ltd.
- Leonhard, G. (2016). *Technology vs. Humanity*. United States of America: Fast Future Publishing Ltd.
- McLuhan, M. (2014). *Gutenberg Galaksisi*. (Çev.: G. Ç. Güven) İstanbul: Yapı kredi Yayınları.
- Nietzsche, F. (2004). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. (Çev.: A. İnam) İstanbul: Say Yayınları.
- Rodriguez, M., & Gaubert, M. &. (2020, Mart 8). *Yapay zekanın cinsiyetçiliği*. tr.euro-news.com: <https://tr.euronews.com/2020/03/08/yapay-zekanin-cinsiyetciligi-kadin-elinden-cikan-algoritmalar-kadinlara-kars-ayrimcilik-ya> adresinden alındı
- Simondon, G. (1980). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. (Çev.: N. Melle-amphy) Canada: University of Western Ontario.
- Simondon, G. (2019). *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*. (Çev.: E. Sünter) İstanbul: Norkunk.
- Umut, T. N. (2023). *Failliği Yeniden Düşünmek*. Ankara: EskiYeni.

YAPAY ZEKÂ: SALT SENTAKS ÜZERİNE KURULU BİR DİLİN İMKÂNI

ARTIFICIAL INTELLIGENCE: POSSIBILITY OF A LANGUAGE BASED
SOLELY ON SYNTAX

Yahya İNCETAHTACI

Öğr. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye
ORCID: [0000-0003-1636-563X](#), e-mail: yincetahtaci@gmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 97-116.

Geliş Tarihi: 13.05.2024 | Kabul Tarihi: 23.06.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.148316](#)

Teorik Makale - Theoretical Article

Öz

Yapay zekâ ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalara yönelik yapılacak kuş bakışı bir taramanın sonucunda genel itibarıyla insan bilinciyle yapay zekâ arasındaki ilişkinin odağa alındığı görülmüştür. Buna göre söz konusu olgular arasında bir derece farkından mı bahsedilebileceği yoksa bunun ötesinde mahiyet farkının mı olduğu sorgulanması gerçekleşmiştir. Bu bakımdan yapay zekânın bina edildiği yapı, bir başka ifadeyle ontolojik temellerine yönelik gerçekleştirilecek araştırma eş anlamlı onun insan bilinciyle mukayesesinin yönünü tayin edecek bir zemine işaret eder. Bu çalışmaya göre literal anlamıyla yapay zekâ mefhumu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla beliren dile dönüş düşüncesi üzerinden gelişen biçimselcilik anlayışının doğal bir tezahürü olarak belirir. Bu itibarla yapay zekâ özelde dile dönüş düşüncesinin genelde ise dilin kendisinin analiz edilmesiyle anlaşılabilen bir olgu olarak belirir. Dile dönüş düşüncesine bakıldığında ise onun genel hatlarıyla iki aşamalı bir süreç karşılık geldiği görülmüştür. Bir tarafta dil olguları temsil etmekten, yargı içerisinde oldukları haliyle betimlemekten öte kurucu bir vasfı haiz görülmüştür. Eş deyişle dil bir ayna mesabesinde fonksiyon göstermekten çıkar, bunun ötesinde olguları kuran bir yapıda değerlendirilir. Daha farklı bir anlatımla korelasyon dışı herhangi bir olgunun varlığına yönelik yargı kurabilme ihtimali bütünüyle yadsınır. Bizatihi bu tipte bir olgudan bahsedebilme olasılığı ortadan kalkar. Buna göre herhangi bir olgu ancak dil içerisinde mantıksal kısıtlar altında ifade edilebildiği sürece var kabul edilebilir. Kant felsefesinin izlerinin görüldüğü bu

Abstract

The result of an overarching scan to the studies on artificial intelligence generally focuses on the relationship between human consciousness and artificial intelligence. It questions whether there is a degree difference or a deeper nature beyond these phenomena. In this regard, the structure of artificial intelligence signifies a ground for research on its ontological foundations, which will determine its comparison with human consciousness. The concept of artificial intelligence emerges as a natural manifestation of formalism, which evolved through the linguistic turn thought that emerged in the second half of the 19th century. Therefore, artificial intelligence specifically appears as a natural phenomenon of the linguistic turn thought, and generally as an understanding that can be comprehended through the analysis of language itself. Linguistic turn thought corresponds generally to a two-stage process. On one hand, language is considered to have a constitutive nature beyond representing factual events and describing them within judgments. In other words, language ceases to function merely as a mirror and is instead evaluated as a structure that constitutes the events. In a different sense, the possibility of making judgments about the existence of any phenomenon without correlation is completely denied. Thus, the possibility of speaking of such a phenomenon disappears. Accordingly, any phenomenon can only be accepted as existing if it can be expressed within logical constraints within language. This thought, which bears traces of Kant's philosophy, is primarily solidified along-

düşünce esas olarak modern mantığın gelişimiyle birlikte tahkim olur. Nitekim bunun en aşikâr en göstergelerinden birisi matematiksel nesnelere üzerinden tezahür eder. Bilindiği üzere Kant felsefesinde matematiksel nesnelere art arda ve yan yana durumlarına zemin oluşturan görümler üzerinden değerlendirilirler ve sentetik apriori olarak kabul edilirler. Modern mantıkla birlikte söz konusu nesnelere olumsuzluğun önüne geçebilmek ve zorunluluğu mutlak anlamda belirleyebilmek adına analitik apriori olarak addedilirler. Böylece ontolojik bakımdan sayılar ve geometrik nesnelere mantıksal kısıtlara uygun olmak kaydıyla dil içerisinde üretilen varlıklar olarak koyutlanırlar. Dile dönüş düşüncesinin diğer aşamasında ise salt sentaks üzerine bir dilin olabileceği yargısı kendisini gösterir. Buna göre dil birtakım işaretler veya sembollerle bu unsurlardan teşekkül eden dizilerin oluşturduğu yapılarla özdeşleşir. Özellikle küme kuramında kendisini gösteren paradoksların önüne geçebilmek adına gelişen bu anlayış içerisinde semantikten arı bir dilin kurulabileceği varsayılır. Genel bir çerçevede içerisinde değerlendirildiğinde dile dönüşle birlikte dilin mutlak kurucu bir rolü ifa edebilme ve salt sentaks üzerinden gelişebilme imkânıyla ilgili kabuller öne çıkar. Bu doğrultuda yapay zekâ ile insan bilinci arasında herhangi bir ontolojik farklılıktan bahsedebilmenin zemininin ise ortadan kalktığı görülür. Çünkü bizatihi insan zihni ve dolayısıyla dili ile yapay zekânın gerek vücut bulma gerek işleme yöntemleri hesaplamaya kuramı üzerinden özdeş olarak addedilir. Bu çalışma içerisinde dile dönüş sürecinin özellikle ikinci aşaması büyüteç altına alınır. Semantiğin arızı bir konumda olduğu sentaks merkezli bir dilin kurulma imkânı sorgulanır. Nihayetinde dilin yapısından kaynaklı bu yönde bir imkânın söz konusu olamayacağı, dolayısıyla yapay zekâ ile insan bilinci arasında aşılamaz bir mahiyet farklılığının olduğu iddiası öne sürülür. Bu anlamda insan bilinci herhangi bir hesaplamaya kuramı üzerinden işleyen bir zekâyı indirgenemeyecek bir yapıda addedilir. Esasen dil belirsizliğin ve olumsuzluğun zemininde ortaya çıkan bir arka plan dolayımında kendisini gösteren ve bu itibarla sınırları tahdit edilmiş, eksiksiz ve tutarlı bir bütün olarak değerlendirilemeyecek bir olgu olarak temayüz eder.

Anahtar Kelimeler: Dile Dönüş, Gödel Teoremleri, Küme Kuramı, Turing Makinesi, Yapay Zekâ

side the development of modern logic. Indeed, one of the most evident indications of this is manifested through mathematical objects. As is known, in Kant's philosophy, mathematical objects are evaluated through the appearances that form a series and stand side by side, and they are considered as synthetic apriori. With modern logic, these objects are considered as analytic apriori in order to surpass contingency and establish necessity in an absolute sense. Thus, ontologically, numbers and geometric objects are conceptualized as entities generated within language, subject to logical constraints. In the second stage of the linguistic turn, the assertion that a language can exist solely based on syntax becomes apparent. According to this view, language is identified with structures composed of sequences of signs or symbols. Particularly within the framework of an understanding developed to overcome the paradoxes demonstrated in set theory, it is assumed that a language devoid of semantics can be constructed. When evaluated within a general framework, the acceptances concerning the ability of language to perform an absolute constitutive role and evolve solely based on syntax come to the forefront with the turn to language. In this context, it is evident that the ground for discussing any ontological difference between artificial intelligence and human consciousness disappears. This is because human mind and thus language are considered identical to artificial intelligence both in terms of their manifestation and processing methods through computational theory. This study specifically focuses on the second stage of the linguistic turn process. The possibility of establishing a syntax-centered language where semantics is in a secondary position is questioned. Ultimately, it is argued that such a possibility stemming from the structure of language cannot exist; therefore, the claim of an insurmountable nature difference between artificial intelligence and human consciousness is put forth. In this sense, human consciousness is considered to have a structure that cannot be reduced to a mind operating through any computational theory. Essentially, language emerges as a phenomenon that manifests itself in a background of uncertainty and contingency, and therefore, it stands out as a phenomenon that cannot be evaluated as a delimited, comprehensive, and consistent whole.

Keywords: Linguistic Turn, Gödel's Theorems, Set Theory, Turing Machine, Artificial Intelligence

Giriş

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte gelişen dile dönüş (*linguistic turn*) düşüncesi felsefe tarihi içerisinde kopma noktası olarak görülebilecek bir mahiyete sahiptir. Daha açık bir ifadeyle dile dönüş öncesi ve sonrası şeklinde keskin bir ayrımın yapılabilmesi imkân dâhilinde görünür. Yirminci yüzyıl boyunca hâkim olan mantıksal pozitivizm, hermönetik, post-modernizm felsefelerine ve bugünün dominant olgusu olarak beliren yapay zekâyâ bakıldığı zaman tamamının dile dönüş düşüncesinin birer tezahürü olarak belirdikleri görülür. Elbette söz konusu felsefeler gerek epistemik gerekse de aksiyolojik bakımdan bambaşka anlayışlara karşılık gelirler ancak buna rağmen ontolojik bakımdan mutlak olarak dile bağlı bir konumda yer alırlar. Esasen dile dönüş öncesi ve sonrası dönemlerde temayüz eden temel sorunun dil dışı hakikatin varlığına yönelik olduğu söylenebilir. Antik döneme ya da Descartes'ten Kant'a kadar uzanan hatta bakıldığında genel anlamda dilin kendisinden ayrı, dil dışı bir hakikatin varlığını olumlayan ve bu doğrultuda onu araştıran, epistemik statüsünü sorgulayan ve çoğu zaman da temsil eden bir yapıda addedildiği görülür. Fakat dile dönüşle birlikte yadsınamaz bir dönüşüm gerçekleşir ve hakikat dil içerisinde ifade edilebilenle özdeşleştirilir¹ ve böylece dil dışı bir hakikatin imkânı yadsınır.

Elbette söz konusu düşüncenin *ex nihilo* bir şekilde ortaya çıktığını söyleyebilmek mümkün değildir. Nitekim Kant (1724-1804) felsefesinin dile dönüşe giden yolda önemli bir dönemeç olduğu görülür. Kant'ın nesnenin mekânını yargı olarak koyutlayan ve böylece nesnenin kısmi olarak yargı ve dolayısıyla dil tarafından inşa edildiğine dair görüşü dile dönüş düşüncesine giden yolda önemli bir adım olarak nitelendirilebilir. Buna rağmen bunun sadece bir adım olarak betimlenmesi ve ötesinde bir rolün tahsis edilmiyor oluşunun temel sebebi gayet önem arz eder. Çünkü bahse konu sebep dile dönüşe ait olan münhasır bir alana işaret eder. Kant düşüncesinde yargı tarafından gerçekleştirilen inşa edimi mutlak bir statüde değildir. Eş deyişle hiçbir yargının kurulmadığı ya da daha genel anlamda dilin olmadığı bir mümkün dünya tahayyül edildiğinde Kant için böyle bir dünyada dahi ontoloji atfedilebilecek olgular olmak durumundadır. Nitekim yargıların tam da bu olguların oluşturduğu zeminde kurulabilme imkânı bulunur. Daha açık bir şekilde ifade edilirse Kant felsefesinde boşlukta bir yargı kurulamayacağı gibi görülmeye dayanan bir yargı ontolojisinden de bahsedilemez. Oysa dile dönüş felsefesi çeşitli tebarüz etme şekilleri olmakla birlikte genel hatlarıyla dili ve dolayısıyla önermeyi mutlak olarak merkeze taşıyarak

1 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*. çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 15-17.

belirir. Bu düzlemde mantıksal kısıtlara uygun olduğu halde dil içerisinde ifade edilebilen varlıklara ontolojinin atfedilebildiği bir anlayış geçerlidir.

Frege'nin (1848-1925) aritmetiği mantığa indirgeme projesi, Cantor'un (1848-1915) sonsuzluk hiyerarşisine açılan kümeler kuramı, bunlarla beraber Russell (1872-1970) paradoksu ve belirsizliklerin giderilip paradoksların çözülmesi adına Hilbert'in (1862-1943) geliştirdiği biçimselcilik anlayışı dile dönüş felsefesini belirleyen ana öğeler olarak temayüz eder. Çalışma yapay zekâ olgusunun ontolojik bakımdan dile dönüş düşüncesi üzerinden şekillendiği olgusu üzerine kuruludur. Bu doğrultuda dile dönüş felsefesini belirleyen söz konusu öğeler çalışmanın konusunu ilgilendiren boyutuyla ele alınacak ve ardından yapay zekâ olgusunun dile dönüşle olan irtibatı gösterilecektir.

Yapay zekâ ile ilgili gerçekleşen araştırmalara yönelik yapılacak kuş bakışı bir taramada insan bilinci ile yapay zekâ arasındaki ilişki üzerine yoğun şekilde durulduğu görülür. Buna göre söz konusu olgular arasında bir derece farkından mı bahsedilebileceği yoksa bunun ötesinde mahiyet farkının mı olduğu sorgulaması gerçekleşir. İfade dildiği üzere yapay zekâ olgusu dile dönüş felsefesiyle birlikte açılan düzlemde tebarüz eder. Söz konusu sorgulama ise esas olarak sentaks ile semantik arasındaki ayrımdaya düşümlenir. Salt sentaks üzerinden bir dilin kurulabilme imkânı söz konusu ise yapay zekâ ile insan bilinci ya da zihni arasında herhangi bir ontolojik farklılıktan bahsedilemeyecektir. Bu itibarla çalışmamızın temel savı semantiğin arızı bir konumdaya olduğu sentaks merkezli bir dilin kurulamayacağı, dolayısıyla yapay zekâ ile insan bilinci arasında aşılabilir bir mahiyet farklılığının olduğu yönündedir.

Literatüre bakıldığında gerek dile dönüş felsefesi gerekse de yapay zekâ ile ilgili oldukça önemli çalışmaların yapıldığı ve halen de yapılmaya devam edildiği görülür. Nitekim yirminci yüzyıl Anglosakson felsefesinin bizatihi dile dönüş odaklı bir gelişim sergilediği aşikârdır, bunun yanında bugün itibarıyla felsefi çalışmaların temerküz ettiği en belirgin alanın yapay zekâ üzerine olduğu da ortadadır. Öte yandan ele alınan herhangi bir olgunun neliği onun ilişkisellik boyutunu belirler. Bu bakımdan yapay zekânın hangi ontolojik kabul üzerine bina edildiği sorularına verilecek cevap eş anlamlı onun insan zihniyle mukayesesinin yönünü tayin eder. Bu anlamda dile dönüş düzleminde yapay zekâ ile ilgili yapılacak bir çalışma 'güçlü yapay zekâ'²nin imkânını sorgulamak adına gayet önem arz eder.

2 Güçlü yapay zekâ; insan bilincini bütünüyle hesaplamalı süreçlerden oluştuğu kabulü üzerinden diğer zihinsel addedilebilecek fenomenlerin tamamıyla özdeş kabul eder. John R. Searle, *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 53.

Paradoksal Kümeden Dil İçerisinde İnşa Edilen Kümeye

Sentaks merkezli olup semantiğin ikincil, eş deyişle sentaksın bir yan ürünü olarak beliren bir dilin olabilirliği ile ilgili soruşturma ihtiyacının temelinde muğlaklık kavramının statüsü yer alır. Gündelik dilin belirsizliği, kavramların gerek işlem gerekse de kaplamsal bakımdan netlikten uzak, *opak* bir hal almasına sebebiyet verir. Belirsizliğin kesinliğin sınırlarını aşındırdığı bir durumda herhangi bir kavramın nihai anlamla buluşturulması söz konusu değildir. Böyle bir düzlemde doğruluğun mutlaklık üzere olması, bağlamdan azade şekilde herhangi bir önermenin kurulabilmesi, ilişkisellikten ayrı bir anlamdan bahsedilebilmesi neredeyse olanaksızlaşır. Esasen Wittgenstein tarafından geliştirilen ‘dil oyunları’³ kavramı muğlaklığın ontolojik bakımdan dile içkin olmasına dairdir. Böyle bir durumda anlamın aşkın bir yapıda addedilemeyeceği ve değişken bir karakter arz edip ‘oyun’ a göre belirleneceği açıktır. Öte yandan görüleceği üzere sadece gündelik dilde değil eş anlamlı analitik olarak kabul edilen matematiksel önermeler için dahi muğlaklık hali geçerli olabilir. Fakat böyle bir durumda doğruluk ve kesinlik parametrelerinin mutlak kavramı tarafından nitelendirilebilme olasılığı tamamen ortadan kalkar. Nitekim bu doğrultuda geliştirilen sentaks merkezli biçimselcilik anlayışının temelinde özeldel kümeler kuramı ve sonsuzluk kavramında genelde ise matematiğin doğasında ortaya çıkan muğlaklığın ve paradoksun önüne geçme arzusu yatar.

Bilindiği üzere Kant yargı türlerini öncelikli olarak analitik ve sentetik yargılar şeklinde ikili bir tasnife tabi tutar. Basit bir ifadeyle analitik yargılarda yüklem öznenin bir açılımına karşılık gelir; eş deyişle bu tip yargılarda yüklem özneye yeni bir şey katmaz, o ancak özneye var olana işaret eder. Örneğin Kant’a göre “Cisimler yer kaplar” şeklindeki bir yargı tam olarak analitik bir yargıdır. Çünkü yer kaplama özelliği cisim kavramının işlemi oluşturan niteliklerden birine karşılık gelir. Dolayısıyla burada bilgi genişletici bir durum söz konusu değildir, cisim kavramının içeriğinde onun yer kaplama özelliği yer alır. Sentetik yargılar ise bilgi genişleticidirler. Bu tip yargılarda doğrudan işlemde bulunmayan bir nitelik yüklem tarafından özneye yüklenir.⁴ Söz konusu tasnifin en azından Kant için doğal olarak kabul edilen tezahürü ise analitik yargıların zorunlu ve önsel olmalarından dolayı *apriori*, sentetik yargıların ise olumsal ve deneyimsel olmalarından dolayı *aposteriori* şeklinde addedilmeleridir. Böylece analitik *apriori* ve sentetik *aposteriori* şeklinde iki kategori ortaya çıkar.⁵ Öte yandan Kant için asıl mesele bilimin

3 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanit. (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 133.

4 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 2008), 59-62.

5 Kant için doğal kabul edilen bu tasnif, Frege’den Carnap’a (1891-1970) kadar birçok felsefeci için de

yapılabilme imkânının gösterilmesi üzerinedir. Dolayısıyla Hume tarafından geliştirilen ve tasarımları benzerlik, bitişiklik ve nedensellik izlenimlerine bağlayan yaklaşım⁶ sonrasında açılan şüphelik yolunun kapanması gerekir. Nitekim ancak böyle bir kapanışın akabinde epistemik bakımdan bilimin güvenilirliğinden bahsedilebilme imkânı doğar. Bu doğrultuda Kant sentetik apriori yargılara işaret eder. O, hem bilgi genişletici hem de zorunlu olmaları hasebiyle bilimin ancak bu yargılar üzerine bina edilebileceğini düşünür.

Öte yandan Kant'a göre aritmetik ve geometrik yargılar da sentetik apriori sınıfında yer alırlar. Bu anlamda hem bilgi genişletici hem de zorunlu olmak durumundadırlar ki mantıksal bakımdan zorunlu bir yargının değillemesi imkânsızdır. Sembolik dille ifade edilirse $\Box p \Rightarrow \Box \sim p$ yani p'nin zorunlu olarak doğru olması durumunda, $\neg p$ 'nin zorunlu olarak yanlış olduğu görülür. Basit bir örnekle $3+4=7$ yargısının olumsal olması mümkün değildir. Peki, niçin sentetiktir? Kant aritmetiksel yargıların zaman, geometrik olanların ise mekân görüşünden dolayı sentetik olduklarını düşünür. Buna göre zamandaki art ardalık ve mekândaki yan yanalık aritmetik sayıların ve geometrik cisimlerin ontolojisini oluşturur.⁷ Çünkü bu görümler olmaksızın ne sayıların ne de geometrik cisimlerin var olma imkânı Kant'a göre söz konusu değildir.

Kant'ın matematiksel nesnelere görüşü üzerinden ele alan ve onu apriori de olsa sentetik bir yargıya bağlayan düşüncesi peşi sıra bahse konu nesnelere kesinliği sorununu ortaya çıkarır. Çünkü analitik olandan farklı olarak sentetik bir yargı deneyimseldir ve bu anlamda olumsal olarak görülür. Ayer şöyle söyler:

Hume'un kesinlikle gösterdiği gibi, geçerliği edimsel deney sınavına bağlı olan hiçbir genel önerme, mantıksal olarak kesin doğrulukta olamaz. Bu önemle kılığında ne denli çok doğrulanmış olursa olsun, ilerideki bir uygulamada bu önermenin çürütülmesinin olabilirliği ortadan kalkmaz. Bir yasanın n-1 durumunda gerçekleşmiş olması, n sayısını ne denli büyük alırsak alalım, onun n'ci durumda da gerçekleşeceğinin mantıksal güvencesini vermez. Bunun da anlamı, herhangi bir olguyla ilgili hiçbir önermenin zorunlu ve evrensel olarak doğruluğunun gösterilemeyeceğidir. Bu, en çoğundan, bir olası varsayımdır.⁸

aynı şekilde tartışmasız kaba gerçek olarak addedilir. Ancak Quine (1908-2000) ve Kripke'ye (1940-2022) bakıldığında söz konusu sınıflandırmanın gayet sorunlu olduğu görülür. Quine analitik ve sentetik yargılar arasında keskin bir ayrımın olmayacağını düşünürken Kripke olumsal apriori, zorunlu aposteriori yargıların olabileceğini belirtir. Bkz. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", Saul A. Kripke, *Adladırma&Zorunluluk*. çev. Berat Açıl. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

6 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 22.

7 Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları-Birinci Kritik*. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 89-92.

8 Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıcadıroğlu. (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 49.

Ayer'in düşüncesine üzerinden gidildiğinde sentetik olarak kabul edilen matematiksel önermelerin kesinliğinden bahsedilebilmesi ve örneğin $3+4=7$ önermesinin zorunlu olarak addedilmesi imkânsız hale gelir. Çünkü kesinlik durumu sadece analitik önermelerde kendisini gösterir. Nitekim Frege sıfır ve bir rakamlarının duyular aracılığıyla elde edilen nesnel olmayacağını düşünür. Ona göre küçük sayıların duyusal oldukları kabul edilse dahi örneğin $_{1000}1000^{1000}$ gibi sayılar görü üzerinden ortaya çıktıklarına yönelik düşüncenin makul kabul edilmesi beklenemez.⁹ Bu doğrultuda Frege'nin matematiği mantığa indirgeme projesi tam olarak matematiğe kesinlik statüsünü kazandırma ihtiyacından kaynaklanır. Çünkü böylece matematiksel nesnelere olumsal olma durumu ortadan kalkacak ve zorunlu olma durumu elde edilecektir. Öte yandan gerek Frege'nin projesi gerekse de çalışmanın bu aşamasında ele alınacak olan Cantor'un küme kuramı üzerinden beliren sonsuzluk hiyerarşisi birtakım paradokslarla karşılaşır ve böylece kesinlik statüsünün elde edilebilme imkânı olabildiğince daralır. Nitekim Hilbert'in iddiası sentaksı merkeze alan bir düşünce üzerinden tüm paradoksların ve peşi sıra belirsizliğin elimine edilebileceği yönündedir.

Matematiği mantığa indirgeme projesi esas olarak sayıların ontolojik bakımdan dile indirgenmesine karşılık gelir. Böylece Platon felsefesinde görülen sayılara yönelik realist bakış terk edilir. Frege 1 sayısını 1 elemanlı bütün kümelerin kümesi olarak alırken 2 sayısını 2 elemanlı bütün kümelerin kümesi, 3 sayısını ise 3 elemanlı bütün kümelerin kümesi vs. olarak kabul eder. Bu şekil bir sıralamanın sonsuza kadar devam eden bir sürece karşılık geldiği görülür. Nitekim Frege için sonsuz sayısı sonsuz elemanlı bütün kümelerin kümesi olarak belirir.¹⁰ Ancak bahse konu küme paradoksal bir yapıdadır çünkü sınırlama olmaksızın her türlü kümenin oluşturulabilme durumu ortaya çıkar. Nitekim bu doğrultuda Russell kendi kendisinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesinin bir paradoksla neticeleneceğini ortaya koyar.¹¹ Öte yandan Cantor'un küme kuramı üzerinden geliştirdiği sonsuzluk hiyerarşisi de benzeri bir paradoksla karşılaşır. Paradoksların ise sonsuzluk kavramından dolayı geliştikleri görülür. Bu doğrultuda gerek sonsuzluk kavramını gerekse de Cantor'un küme kuramının incelenmesi gerekir, böylece paradoksun ortaya çıkma nedeni ve bu yönde nasıl bir çözüm geliştirildiği görülebilir.

9 Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri - Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal- Matematiksel Bir İnceleme*. çev. H. Bülent Gözkân. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 182.

10 Nazif Muhtarolu, "Kategori Hataları, Paradokslar: Husserl ve Russell", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, (2021), erişim 11 Temmuz 2023, <https://onculanalitikfelsefe.com/kategori-hatalari-paradokslar-husserl-ve-russell-nazif-muhtarolu/>

11 Graham Stevens, "From Russell's Paradox to the Theory of Judgement: Wittgenstein and Russell on the Unity of the Proposition", *Theory*, 70(2004), 45.

Gündelik hayat içerisinde nesnelere belli şekil ve yöntemlerle tasnif edilip sınıflandırılırlar. Anlamlandırma süreci nesnelere belli kümeler içerisinde yerleştirilmesiyle gerçekleşir. Herhangi bir kümeye ait olmayan bir nesnenin bahse konu edilebilmesi mümkün değildir. Bu doğrultuda farklı türde kümeler kendisini gösterir. Toplumsal düzlemde iletişimin sağlanmasını sağlayan kümeler bakıldığında sadece bir ismi ihtiva eden tek elemanlı kümelerin yanı sıra fiziki varlıkları anlamlandırmaya yönelik çeşitli boyut ve nitelikte kümelerden bahsedilebilir. Bununla birlikte tüm kümelerin alt kümelerinde olan boş küme ile örneğin doğal sayılardan oluşan sonsuz kümeler gibi matematiksel kümeler de söz konusudur. Bu itibarla nesnenin kümeye ait kılınma ediminin hangi düzeyde gerçekleştirildiği sorunu tümeller meselesine karşılık gelir. Bu bağlamda kümeye atfedilen statü, eş deyişle kümelerin zihnin birer ürünü olarak mı yoksa realizm düzleminde mi addedildikleri sorunu küme ontolojisini belirler. Bilindiği üzere Platon realist bir tutum benimseyerek kümelerin ontolojik olarak zihne bağlı olmadıklarını savunur. Dile dönüşle beraber ise küme ontolojisinin radikal bir şekilde değiştiği görülür.

Cantor'a kadar sonsuz kümeler arasında niteliksel bakımdan herhangi bir farklılığın olmadığı görülür. Buna göre sonsuz elemana sahip olduğu sürece tüm kümeler özdeş bir yapıdadırlar. Ancak Cantor matematiksel düzlemde farklı türde sonsuzların olduğunu ispatlar. Örneğin doğal sayılar kümesi sayılabilir sonsuz kategorisinde yer alırken reel sayılar sayılamaz sonsuz olarak addedilir. Cantor'a göre niteliksel farklılık kümeler arası birebir eşlemenin imkânıyla ilgilidir. Çift sayılar kümesi her ne kadar doğal sayılar kümesinin bir alt kümesine karşılık geliyor olsa da elemanları arasında bire bir eşleme yapılabildiğinden dolayı eş deyişle sayılabilir olduğundan dolayı her iki küme eş elemanlı kabul edilir. Ancak benzeri bir eşlemenin doğal sayılar ile reel sayılar arasında yapılabilmesi imkân dâhilinde değildir. Reel sayılar kümesi içerisinde ihtiva edilen sonsuzluk sayılamaz bir statüdedir. Nitekim doğal sayılar kümesinden farklı olarak reel sayılarda yer alan örneğin 0 ile 1 arasındaki elemanların sayılabilmesi mümkün değildir.

Böylece sonsuz elemanı içermelerine rağmen farklı türde kümelerin olduğu görülür. Cantor, herhangi bir kümenin tüm alt kümeleri kümesinin eş deyişle güç kümesi sayılının, kümenin sayılından büyük olduğunu ispatlar.¹² Daha açık bir ifadeyle hangi türde olursa olsun bir kümenin tüm alt kümelerinin niceliği o kümeden fazla olmak durumundadır. Dolayısıyla reel sayılar kümesi reel sayıların güç kümesinden daha az sayıdadır. Benzeri bir durum reel sayıların güç kümesinin güç kümesi için de söz konusudur ki

¹² David Burton, *The History of Mathematics: An Introduction*, (New York: University of New Hampshire, 2011), 690.

bu şekilde sonsuz adet farklı türde sonsuz kümenin olduğu görülür. Doğal sayıların tüm güç kümesinin niceliği 2^{\aleph_0} olarak adlandırılır. Bu doğrultuda Cantor söz konusu güç kümesinin niceliksel bakımdan reel sayılar kümesinin sayılı olan C 'ye eşit olduğunu ispatlar. Burada ortaya çıkan temel soru \aleph_0 'dan büyük olduğu halde C 'den küçük bir sonsuz kümenin olabilirliği üzerinedir. Nitekim bahse konu soru *Sürey Varsayımı* olarak isimlendirilir. Ancak problemin doğruluk değeri tayin edilememektedir, eş deyişle bu tür bir kümenin hem mümkün hem de imkânsız olduğu ispatlanabilir.

Matematiğin bütünüyle küme kuramı üzerinden ifade edilebilir oluşu dik-kate alındığında Frege ve Cantor'da görülen paradoksların matematiksel önermelerin doğruluğunu ve kesinliğini ciddi şekilde tehdit ettiği görülür. Bu şekilde Kant'ın matematiksel nesnelere sentetik apriori olarak addetmesinden kaynaklı giderilmek istenen belirsizliğin yapısal bir mahiyete sahip olduğu bir durum kendisini gösterir. Tüm bunlar varlıkların çelişik bir yapıda olmalarının mümkün olmamasından dolayı kümelerin esasen doğal varlıklar olmadığı dolayısıyla realizm düzleminde ele alınamayacakları aksine onların dil içerisinde kurulan varlıklar olarak görülmesine sebebiyet verir. Bu itibarla paradoksların önüne geçmek adına küme inşa ediminin belirlenen aksiyomlar dâhilinde mantıksal kurallara riayet edilerek yapılması gerektiği yargısı öne çıkar.

Sentaks Merkezli Dilden Turing Deneyine

Ontolojik bakımdan kümelerin doğal olmaktan öte dil içerisinde inşa edilen varlık kategorisinde görülmelerinin temel nedeni çelişkili varlıkların imkânsız olarak nitelendirilmesinden kaynaklanır. Ancak bu durumda dilin nasıl bir ontolojik mahiyete sahip olduğu sorusu ön plana çıkar. Çünkü bilindiği üzere gündelik dil belirsizlikle iç içe olup her daim değişken bir karakter arz eder. Böyle bir niteliğin üzerine kurulu bir dil içerisinde ise paradokslardan kaçınabilme ihtimali söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla belirsizliğin ve paradoksun önüne geçme adına sentaks ve semantik arasındaki ilişkinin soruşturulması gerekir. Bu doğrultuda gelişen biçimselcilik düşüncesine göre ancak formel bir dil üzerinden belirsizliğin ve paradoksların önüne geçilebileceğinden dolayı semantiğin sentaksa bağlanması gerekir. Böylece dile dönüşle birlikte iki aşamalı bir sürecin geliştiği görülür, öncelikle kümeler özelinde varlıklar dil içerisine alır, ardından ise semantiğin ikincil bir düzleme taşınmasıyla dil sentaks merkezli bir yapıya dönüşür.

Hilbert, tüm paradoksların önüne geçen, kesin, eksiksiz ve tam bir sistemin kurulabilmesi adına semantikten mutlak olarak arındırılmış bir dile ihtiyaç olduğunu düşünür. O öyle bir sistem kurmak ister ki burada yalnızca

simgesel ifadeler bulunur.¹³ Bahse konu simgeler belli bir hiyerarşi içerisinde konumlandırılır. Bu durumda hiyerarşinin en üst seviyesindeki simgesel ifadeler kurulmak istenen sistemin aksiyomları olarak belirir. Sisteme ait teoremler aksiyomlardan mantıksal olarak doğrudan çıkarılan ifadeler bütünü olarak tezahür ederler.¹⁴ Bu tip bir sentaktik sistem birleştirme ve dönüştürme kuralları üzerinden kendisini gerçekleştirir. Kurallar yeni simgesel ifadelerin ortaya çıkmasına ya da türetilmesine olanak tanır. Tüm bu simgesel ifadeler ise aslında sistem içerisinde ortaya çıkan teoremlerdir. Her bir teoremin sistem içerisinde beliren diğer teoremler dizisi tarafından kanıtlanır ve doğruluk değeri belirlenir.

Hilbert'in modeline göre sistem içerisinde belirlenmiş birleştirme ve dönüştürme kurallarına tam olarak uyan bir ifade *tamdeyim* şeklinde nitelendirilir. Amacın tamamen sentaks üzerinden bir model oluşturma imkânını geliştirmek olduğu hatırlandığında tamdeyimin bağlayıcı sembol ve parantezlerden oluşan bir ifade olduğu görülür. Dolayısıyla her bir tamdeyim sembol ve operatörlerin birleşiminden ibarettir. Bu anlamda aksiyomlar tarafından üretilen bir tamdeyim teorem olarak kabul edilir. Bir tamdeyimin hem kendisi hem de değillesmesi sistem içerisinde ortaya çıkıyorsa burada bir çelişkinin olduğu varsayılır ve sistemin kendisi tutarsız addedilir. Ne kendisi ne de değillesmesi üretilen bir tamdeyim söz konusu ise de sistem eksik kabul edilir.

Sentaksın merkeze alınıp semantik olanın ikincil bir konuma oturtulmasıyla birlikte nesnel biçimsel olarak kurulabilen varlıklar olarak addedilirler. Giriş kısmında değinildiği üzere dile dönüş farklı boyutlarda kendisini gösterirken ele aldığımız bu boyut post-modern ve hermeneutik düşünceden farklı olarak mantıksal pozitivistlere açıktır. Ancak şu net olarak belirtilebilir ki her üç anlayış içerisinde de dil merkezi bir konumu haizdir. Nitekim Hilbert'in biçimselci düşüncesinde herhangi bir matematiksel unsurun ontolojik bir karşılığa sahip olabilmesi için doğrudan var olması değil, çelişkisiz bir şekilde dil içerisinde ifade edilmesi yeterli koşul olarak belirir.

Hilbert biçimselcilik üzerinden yalnızca aritmetik değil aynı zamanda geometrik nesnelere de dil içerisinde, yalnızca sentaksı merkeze alarak kurulabileceği düşüncesini savunur.¹⁵ Yukarıda da ele alındığı üzere Kant ne aritmetik ne de geometrik nesnelere salt analitik yargılar içerisinde ifade edilemeyeceğini düşünür. Görüler olmaksızın bu tip nesnelere bahsedebilmek

13 Patricia Blanchette, "The Frege-Hilbert Controversy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 10 Mart 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/frege-hilbert/>

14 Searle, *Bilincin Gizemi*, 56.

15 Blanchette, "The Frege-Hilbert Controversy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Kant'a göre mümkün değildir. Nitekim Frege geometrik nesnelere hususunda Kant ile aynı fikirdedir. Ona göre de geometrik nesnelere mutlak olarak dil içerisinde kurulamazlar, bu bakımdan analitik değildirler. O halde geometrik nesnelere ile ilgili önermeler sentetik bir içerik üzerinden ancak ifade edilebilirler. O bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Göründen yardım alacaksa, bu ancak, resmedebildiğimiz yegane uzay olan Euklidesçi uzayın görüşü olabilir. Bu durumda görüş, sadece verilen yüzeyel değer olarak değil, başka bir şeyin simgesi olarak düşünülür; örneğin, görüşü fiilen eğrisel olan bir şeyi, doğru çizgi ya da düzlem olarak adlandırırız. Kavramsal düşünce itibarıyla geometrinin aksiyomlarından herhangi birinin karşıtını kabul edebiliriz ve görüşle çelişen bu tür kabullerden, kendi kendimizle çelişmeden sonuçlar çıkarabiliriz. Bunun olanaklı olması geometrinin aksiyomlarının birbirlerinden ve mantığın başlangıç yasalarından bağımsız olduklarını ve dolayısıyla sentetik olduklarını göstermektedir.¹⁶

Unutulmamalıdır ki bahse konu edilen dil doğal özelliğini yitirmiş bir durumdadır, dolayısıyla her türlü *habitus*a ilgisizdir. Bu tip bir dilin elde edilebilmesi için eliminasyon sürecinin işletilmesi gerekir. Nitekim Hilbert sistemlerin eksiksizlik ve tutarlılığını bu şekilde, dilin semantik öğelerden arındırılmasıyla elde edilebileceğini savunurken esasen bu eliminasyon sürecini işletir. Dolayısıyla Hilbert için tüm matematiksel Frege için ise aritmetik nesnelere formel notasyonlardan ibaret biçimsel bir dil içerisinde kurulabilen bir yapıda kabul edilirler.

Tekrar etme gerekirse amaç belirsizliklerden ve paradokslardan kurtulmak üzerinedir. Bu durumda salt sentaksın merkeze alındığı bir dilin imkânı sorgulanmalıdır. Netice itibarıyla sentaks merkeze alınmak suretiyle hesap kuramına ve dolayısıyla yapay zekâyâ açılan bir yol temayüz eder. Salt sentakstan ibaret bir dilin olabilirliği yapay zekâ ile insan bilinci arasındaki mahiyet farkının yadsınmasını gerektirir. Özetle salt sentaks üzerinden bir dil geliştirilebiliyorsa bu durumda makinelerin tıpkı insanlar gibi düşünme yetisini haiz olabilecek bir imkânâ sahip oldukları kabul edilebilir. Öte yandan böyle bir kabul düşünme edimini tamamen bir hesap kuramına indirger. Böylece düşünme insana münhasır bir nitelikten çıkar ve yeniden üretilebilecek bir işlem olarak kendisini gösterir.¹⁷

Böyle bir paradigma içerisinde Alan Turing (1912-1954) makinelerin düşünme yetisini sorgular. Hilbert'in biçimselcilik anlayışında düşünme edimi mutlak formel bir dille gerçekleştirilecek mantıksal bir edimden iba-

¹⁶ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 106.

¹⁷ Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. çev. Seda Akbiyık. (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 104.

rettir. Diğer bir tabirle semantiğin sonradan eklemleendiği bir dil ve böyle bir dilin ifa ettiği düşünme edimi söz konusudur. Şu halde makinelerin de salt sentaks üzerinden bir dile sahip olmaları mümkün olduğundan dolayı düşünebilmek yetisini haiz olmaları gerekir. Nihayetinde bilgisayarlar sembollerini işleyen cihazlar olarak belirirler.¹⁸ Bir Turing makinesinin davranış şekli de makinenin hâlihazırdaki durumu, okunan sembol ve bulunduğu durumdan diğer duruma geçişi belirleyen kurallar tarafından belirlenir. Turing makinesinin çalışma şekli talimatlar ve verili olan kurallar dâhilinde bu talimatların uygulanması üzerinedir. Örneğin talimatlar doğrultusunda eğer makine Q konumunda bulunuyorsa ve okuduğu sembol S'ye karşılık geliyorsa makine H hareketini yapar ve sonraki Q konumuna geçer.¹⁹ H hareketi ya bulunulan kutuyu işaretlemek ya kutunun sağına ya da soluna geçmek şeklinde olur. Verilen talimatlar eğer makinenin Q kabul veya Q ret durumuna geçmesini sağlıyorsa makine buna göre yönergeyi uygular ve işlemini sonlandırır ya da yine kurallar bağlamında işlemeye devam eder.

Makinenin işlemi salt biçimsel kurallar eş deyişle semboller üzerinedir.²⁰ Hiçbir semantik öge olmaksızın makine kurallara bağlı olarak işlem yapar. Dolayısıyla burada biçimselcilik programı tarafından geliştirilen salt sentaks üzerine kurulu mekanik bir dil anlayışı söz konusudur. Bu bağlamda Turing makinesinin işleme şeklinin Turing testi üzerinden görülebilmesi mümkündür. Söz konusu test, sorgulayıcı kişi ve o kişinin sorularına yanıt veren makine ile bir başka kişi üzerinden gerçekleşir. Buna göre sorgulayıcı birtakım sorularla karşısında yer alan makine ve insanı teşhis etmeyi amaçlar ve bu doğrultuda bir ekran üzerinden yazılı cevaplar alır.²¹ Teste göre verilen cevapların doğru olması gibi bir zorunluluk söz konusu değildir eş deyişle sorgulayıcının yanıtlanması imkân dâhilindedir. Nitekim makine de sorgulayıcı yanıtlamak ve kendisini bir insan olarak gösterme adına yanlış cevaplar verebilir.²² Testin temel savı eğer sorgulayıcı süreç bitiminde makine ile insan arasında tam olarak bir teşhiste bulunamazsa makinenin tıpkı insan gibi düşünebilmek yetisini haiz olduğu üzerinedir.²³

18 Searle, *Bilincin Gizemi*, 51.

19 David Barker-Plummer, "Turing Machines", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 14 Mart 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/turing-machine/>

20 Barker-Plummer, "Turing Machines".

21 Erdinç Aslan, "Yabancı Dil Öğretiminde Robot Öğretmenler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(2014), 16.

22 'Gösterme adına' ibaresi makinenin arzuladığı, kendi içsel varlığı üzerinden geliştirdiği birtakım istemlere sahip olduğu şeklinde bir yargıyı ihtiva eder. Oysa çalışma içerisinde de görüleceği üzere makinelerin bu tip bir varlık olma olanağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu fiil tamamen dışsal neden-sonuç ilişkilerinin bir sonucu olarak görülmelidir.

23 Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett, *Akılın Gözü*. çev. Füsün Doruker. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 59-72.

Varlıkların dil içerisinde inşa edilmesi ve dilin sentaks merkezli addedilmesiyle birlikte makine ile insan arasında düşünme yetisi bakımından herhangi bir mahiyet ayrımının olmadığı ancak bir derece farkından bahsedilebileceği görülür. Makine ve insan arasında neredeyse bir özdeşliğe varan bu argüman ancak iki öncülden birinin veya her ikisinin yanlışlanmasıyla çürütülebilir. Çalışmanın bir sonraki aşamasında ikinci öncül, salt sentaks merkezli bir dilin imkânı tartışılacak ve böyle bir dilin olabilirliği reddedilecektir.

Eksiksiz ve Tutarlı Olmanın İmkânsızlığı

Turing makinesi Hilbert'in biçimselcilik anlayışının doğal bir tezahürü olarak görülür. Burada semantikten tamamen yalıtık formel ve mekanik bir dil söz konusudur. Öte yandan bu tip bir dilin olabilirliği soruşturulması gereken bir konu olarak tezahür eder. Biçimselcilik anlayışında çelişkiye düşülmesizin ya da tutarlı şekilde ortaya konan her türlü matematiksel unsura ontoloji atfedilebileceği yargısı hâkimdir. Dolayısıyla tutarlılık olgusunun doğrudan varlığı belirlediği bir durum söz konusudur. Bu durumda varlıkların mutlak olarak dil içerisinde kurulan bir yapıyı haiz oldukları görülür. Söz konusu önerme doğru addedildiği takdirde dilin neliği eş deyişle dilin ne tür bir ontolojiye sahip olduğu meselesi makine ve insan arasındaki ilişkinin mahiyetini belirler. Çalışmanın bu bölümünde gerek Searle'ün konuyla ilgili düşünceleri gerekse de Gödel teoremleri üzerinden semantiği merkeze almaksızın bir dilin kurulamayacağı ve hiçbir sistemin kendi içerisinde mutlak tutarlı olduğunun kanıtlanamayacağı gösterilecek; bu doğrultuda makine ile insan arasında aşılabilir bir mahiyet farkının olduğu iddia edilecektir.

Searle, Turing testinin işlemesi eş deyişle sorgulayıcının makine tarafından yanıtlanması durumunda dahi makinelerin düşünme yetisini haiz oldukları yargısının hatalı olduğunu düşünür. Nitekim o bu düşüncesini Çin Odası deneyi üzerinden açıklar.²⁴ Buna göre temel sorun semantikle ilgilidir. Çin odası deneyi genel hatlarıyla bir odaya kapatılmış, İngilizce bilen ve fakat Çince ile ilgili en ufak bir bilgisi olmayan bir kişi tasavvuru üzerinedir. Buna göre kapalı bir odada bulunan ve kimseden yardım alma olanağı bulunmayan bu kişiye odanın dışından Çin diliyle yazılmış sorular gönderilir. Söz konusu kişinin elinde tıpkı Turing makinesinde görüldüğü üzere talimatların yazılı olduğu bir uygulama kitabı bulunur. Kişi talimatlara göre hareket eder ve sorulara yönelik elinde bulunan kartların uygun olanını odanın dışına gönderir. Bu itibarla Searle'e göre soruların girdi, dışarı gönderilen kartların çıktı olarak belirdiği bu süreç noksatsız bir şekilde işlediği takdirde kişinin Çince bildiği, soruları anladığı ve buna göre cevaplar

24 John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 44-48.

verdiği yargısına ulaşamaz. Turing deneyindeki makine ile Çin odasındaki kişi arasında talimatlara uygun hareket etme hususunda bir özdeşlik bulunur. Öte yandan ne makinenin ne de odanın içinde yer alan kişinin bilinçli bir şekilde eylediklerinden bahsedilemez.²⁵

Searle Çin odası deneyinde düşünme ediminin ancak bilinçli bir şekilde gerçekleşebileceğini bunun için de semantiği merkeze alan bir dilin gerek şart olarak belirlediğini gösterir. Buna göre makinelerin uyguladığı kodlar ve talimatlardan müteşekkil programlar mutlak olarak sentaktiktir, oysa zihin semantik olmaksızın işleyebilme imkânına sahip değildir. Sentaks ise tek başına semantiğin varlığını garantileyemez, dolayısıyla zihin ve programlar arasında ontolojik bir farklılık bulunur.²⁶ Bu bakımdan sentaks üzerine işleyen makinelerin düşünme yetisine sahip olduklarından bahsedilemez.

Searle'ün geliştirdiği deney üzerinden semantiğin sentaksa indirgenilecek bir yapıda olmadığı görülür. Formel bir dile bakıldığında verili sembollerin birleştirme ve dönüştürme kuralları üzerine geliştiği görülür. Buna göre birleştirme kuralları sembollerin bir araya gelmesini sağlarken, dönüştürme kurallarıyla birleşme sonucu oluşan ifadelerin farklılaşmasını ve başka ifadelere dönüşmesine olanak sağlar. Öte yandan burada yatan temel kabul her türlü formel sistem üzerine kurulu dilin saf bir pozisyona sahip olduğu eş deyişle içeriksiz sentakslar üzerinden geliştiği üzerinedir.²⁷ Dolayısıyla böyle bir dilin içerisinde ortaya çıkan ifadelerin göndermeleri olmayacaktır. Bu itibarla müşahhas hale gelebilmeleri, bir başka tabirle imlemede bulunabilmeleri için semantik kuralların devreye girmesi gerekir. Ancak her türlü semantik kural yapısı gereği belirsizliği, değişkenliği ve dolayısıyla paradoksları ihtiva eder. Bu bakımdan salt sentaks üzerine kurul bir dil olabilese dahi, böyle bir dil semantikle temas kurduğu an kesinliğini ve tutarlılığını yitirmek durumunda kalır.

Hilbert'in biçimselcilik anlayışı biçimsel dilin mutlak olarak tutarlı olabileceği yönündeki savı üzerinde gelişir. Buna göre tam olarak tutarlı, eksiksiz ve herhangi bir çelişki barındırmayan bir sistemin kurulabilmesi mümkündür ki bunun için semantiğin devre dışı bırakılması gerekir. Nitekim böyle bir dil içerisinde ortaya konacak aksiyomlar ve ifadeler bütününe karşılık gelen teoremler spekülâtif olmaktan çıkar ve paradoksal her türlü

25 Searle tarafından geliştirilen bu analogi her ne kadar ilk başta tutarlı görünüyorsa da odanın içerisinde bulunan kişinin talimatları anladığı makinenin ise talimatları herhangi bir anlamlandırma edimi uygulamaksızın gerçekleştirdiği göz önüne alınırsa Çin Odası deneyi ile Turing Testi arasındaki kıyasın ancak kısmi olarak tutarlı olduğu söylenebilir.

26 Searle, *Bilincin Gizemi*, 23.

27 Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*. çev. Doğan Özlem. (İstanbul: Ara Yayınları, 1990), 58.

unsurdan ari bir konumda yer alır. Bu durumda karşımıza salt biçimsel bir dilin var olup olamayacağı ile olsa dahi söz konusu dilin eksiksizliğinden ve mutlak tutarlılığından bahsedilip bahsedilmeyeceği soruları çıkar. Searle söz konusu sorgulama doğrultusunda Çin Odası deneyinin yetersiz olduğunu düşünür. Buna göre formel sistemlerin içeriksiz sentakslara eş deyişle semantikten ari sembollere dayandığı hususu kabul edilemez.²⁸ Çünkü sentaktik olarak adlandırılan herhangi bir sembol eş anlî semantik öğeler de barındırmak durumundadır. Aksi takdirde kuralların oluşturulabilmesi mümkün değildir. Bu anlamda sentaks semantikten mutlak olarak ayrı, doğal ya da fiziğe içkin bir kavram olarak değerlendirilemez.²⁹ Daha açık bir dille sentaksın tek başına veya yalıtık olmaktan öte ancak semantiğin düzleminde var olabilme imkanına sahip olduğu söylenebilir.

Öte yandan eksiksiz ve tam olarak tutarlı bir sistemin kurulabilme olasılığının da aynı şekilde soruşturulması gerekir. Çünkü biçimselci düşünce tam olarak bu kabulü merkezine alarak gelişirken eş anlî matematiksel önermeler konusunda ortaya çıkan müphemliğin tam olarak giderileceği beklenir. Depauli, Hilbert'in projesini şu şekilde betimler:

Hilbert'in aradığı şey bir tür Doğruluk Makinesi'ydi. Önermeleri bir ucundan ver, kolu çevir ve diğer uçtan Doğru veya Yanlış yanıtının çıkmasını bekle. İdeal olarak, bu düzenlemede orijinal önerme ya doğru bir matematiksel olgu olacak ve dolayısıyla, verilmiş varsayımlardan mantıksal olarak çıkarımlanabilecek ve böylece bir teorem olacaktır ya da yanlış olacak ve sonuç olarak bir teorem olmayacaktır; yani onun değilleme önermesi bir teorem olacaktır. Kısacası Hilbert'in Doğruluk Makinesi her matematiksel öne sürümün tam bir dökümünü verecektir. Bologna konuşmasında, Hilbert böyle bir Doğruluk Makinesi'nin ya da daha bilgiççe bir ifadeyle söylersek belitsel ya da biçimsel, mantıksal dizgenin uyacağı gereksinimleri ortaya koyarak bu "Program"ın bütün matematiğin belitleştirilmesini sağlayacağı kanısında olduğunu belirtmişti.³⁰

Söz konusu kabulün çürütülmesi durumunda biçimselci düşünce bütünüyle yanlışlanmak durumunda kalır. Gödel teoremlerine bakıldığında hiçbir sistemin tutarlılığını kendi içerisinden ortaya koyabilme ve bununla birlikte eksiksiz olabilme olasılığını ihtiva etmediği görülür. Başka bir ifadeyle sistemlerin kendi içerisine kapalı tam ve bütün olabilme özellikleri

28 Searle, *Bilincin Gizemi*, 24.

29 Searle, *Bilincin Gizemi*, 24.

30 John L. Casti ve Werner Depauli, *Gödel Mantığa Adanmış Bir Yaşam*. çev. Ergün Akça. (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004), 29.

söz konusu değildir. Buna göre bir sistem içerisinde ortaya konan formülasyonların bütününe husule gelen teoremi belirleyen aksiyomlar tarafından açıklanması mümkün olmaz.³¹ Eş deyişle sistem içerisinde doğru olduğu kanıtlanamayacak en az bir önerme bulunmak durumundadır. Örneğin herhangi bir biçimsel sistemde şu şekil bir ifadenin olduğu varsayalım: “3 numaralı ifade bu sistem içerisinde ispatlanabilir değildir.” Söz konusu ifade yanlış olması tasavvur edildiğinde çelişkili olacağından dolayı doğru kabul edilmelidir. Dolayısıyla 3 numaralı ifadenin ispatlanabilir olamayacağına ispatlanabilir olduğu düşüncesi gelişir ki bu hem onun ispatlanabileceği hem de ispatlanamayacağı anlamına gelir ki bu da çelişkili olmakla malul bir duruma işaret eder.³² O halde hiçbir sistemin tam olmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü ortaya konan teoremleri belirleyen önermelerden en az birinin epistemik bakımdan şüpheli olduğu; doğruluğunun ispatlanamayacağı görülür. O halde sistemin kendisinin de bu durumdan doğrudan etkilenmesi ve bünyesinde ihtiva ettiği doğru olsa dahi ispatlanamayan önermelerden kaynaklı kısmi bir şüphe halinin içerisinde olması gerekir.

Gödel teoremlerinin ikincisi ise tutarlılık hususu ile ilgilidir. Buna göre herhangi bir sistemin tutarlılığının yine sistemin kendi içerisinde ortaya konabilmesi imkân dâhilinde yer almaz.³³ Dolayısıyla tutarlılık olgusu salt sistemin kendi sınırları içerisinde kalarak ispatlanabilecek bir iddia olarak görülemez. Gödel teoremleri esas olarak sistemlerin ontolojisini müphem hale getiren bir karaktere sahiptir. Belirsizlik ontolojiye içkin olarak görülür. Dolayısıyla hiçbir sistemin yalıtık bir konumda olduğu halde eksiksiz veya tutarlı olabilme iddiasının doğrulanabilmesi mümkün değildir. Her sistem ancak başka bir sistem üzerinden kendi tutarlılığını ortaya koyabilir. Öte yandan tutarlılığa işaret eden diğer sistemin de tutarlılığı için aynı durum geçerli olduğundan dolayı tutarlılık hususunda sonsuza kadar geriye giden bir durum kendisini gösterir. Özetle Gödel teoremleri üzerinden bir sistemin eğer tam ise tutarlı olamayacağı, tutarlı ise de tam olamayacağı ispatlanır.

İfade edildiği üzere teoremler yapıları gereği aksiyomlar üzerinden çıkarılan mantıksal önermeler yekunu olarak belirir. Ancak görüldüğü üzere teoremleri oluşturan önermeler arasında doğru olsa dahi doğruluğunun ispatlanması mümkün olmayan en az bir önerme bulunmak durumundadır. Bu itibarla dilin mutlak kurucu vasfından bahsedebilmek olanaksızlaşır. Nitekim Gödel sayma sayılar üzerinden geliştirdiği düşüncesinde onların aritmetiksel özelliklerinin belli bir formül üzerinden gösterilmesinin mümkün

31 Bekir S. Gür, *Matematik Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 49.

32 Searle, *Bilincin Gizemi*, 56.

33 Gür, *Matematik Felsefesine Giriş*, 49.

olmayacağını çünkü sonsuz gerilemeye düşülmek durumunda kalacağını belirtir; söz konusu durum en az bir matematiksel nesnenin dil içerisinde tanımlanabilme imkânının olamayacağına delalettir.³⁴ Bu anlamda sayıların tıpkı Platon'da görüldüğü üzere dil dışı bir ontolojiye sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla insan bilincinin Hilbert'in biçimselcilik anlayışında ortaya konan algoritmik bilgi anlayışına indirgenemeyeceği söylenebilir.³⁵

Turing testine göre hesaplama işlemlerini gerçekleştiren makine verilen talimatlara göre ya işlemi sonlandırır ya da farklı bir konuma geçerek hesaplama sürecini devam ettirir. Bununla birlikte Searle makinelerin sonlanma sorunuyla karşı karşıya olduklarını belirtir.³⁶ Ona göre Gödel teoremleri sonlanma sorununun üzerinden bilincin simüle edilemeyeceğine yönelik bir kanıt oluşturur. Örneğin bir yapay zekâya sayma sayılardan başlayıp üçüncü asal sayıya geldiğinde durulması talimatı verilirse yapay zekâ 5 sayısına geldiğinde duracaktır. Fakat talimat 2'den farklı çift olan bir asal sayı bulunmasına yönelik olduğunda böyle bir sayı olmadığından dolayı yapay zekâ işlemi sonlandıramayacak ve biteviye devam ettirmek durumunda kalacaktır. Oysa insan zihni yeterli bilgiye sahip olduğu an bu tip bir talimatın uygulanamaz olduğunu bilecek ve istenen sayıyı bulma sürecini başlatmayacaktır.

Sonuç

Dile dönüş düşüncesinin iki aşamalı bir sürecin uzantısı olarak şekillendiği görülür. Bir tarafta dile kurucu bir rol tahsis edilirken, diğer tarafta dil sentaks merkezli addedilir ve bu suretle semantik ikincil konumu haiz kabul edilir; o adeta bir ek mesabesinde görülür. Nitekim yapay zekâ ile insan arasında düşünme edimi bakımından mahiyet farkının söz konusu olmadığını ancak bir derece ayırımından bahsedilebileceğine yönelik iddia bu iki aşamalı sürecin sonunda gelişir.

Dil içerisinde ortaya konan yargıların doğrudan kurucu bir vafsa sahip oldukları şeklindeki kabul dile dönüşün ilk aşamasına karşılık gelir. Böylece dile ve dolayısıyla yargıya tahsis edilen temsil etme rolünün ötesine geçilir. Örneğin Descartes ve Locke felsefelerinde yer alan birincil nitelikler göz önüne alındığında söz konusu niteliklerin dilden bağımsız olarak var oldukları görülür. Bu itibarla dil ancak niteliklerin temsiliyle ilgilidir. Oysa dile dönüşle birlikte bu tip gözlemciden veya dilden bağımsız olguların ya da özelliklerin varlığı yadsınır. Dil içerisinde mantıksal kısıtlara riayet ederek

34 Ernest Nagel ve James R. Newman, *Gödel Kanıtlaması*. çev. Bülent Gözkân. (İstanbul, Alfa Yayınları, 2020), 79.

35 Searle, *Bilincin Gizemi*, 56-57.

36 Searle, *Bilincin Gizemi*, 54.

ifade edilmeyen herhangi bir varlıktan bahsedilemeyeceği yargısı öne çıkarırken birincil veya ikincil fark etmeksizin herhangi bir özelliğin kendinde olduğuna yönelik geliştirilen bir yargı dahi dille ifade edildiğinden dolayı her türlü nitelik ve peşi sıra varlık dile öz bakımından bağlı olmak durumundadır hükmü geçerli addedilir.³⁷

Gödel teoremleri öncelikli olarak ontoloji ile epistemoloji düzlemleri arasında mutlak bir yarığın olduğuna işaret eder. Buna göre Hilbert'in biçimselcilik anlayışı üzerinden görülen tutarlılık, ispatlanabilirlik ya da tamlık benzeri kavramlar epistemik düzleme aittirler ve ontoloji belirleme imkânından yoksundurlar. Bu bakımda dilin mutlak kurucu bir vasfı haiz olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Nitekim Searle, şöyle söyler:

Olgular, var olan şeylerin yani ontolojinin konusudur. İspatlanabilirlik ve doğrulanabilirlik ise hakikati bulup ortaya çıkarmaya ilişkin konulardır, dolayısıyla epistemolojiye ait kavramlardır; ancak bu kavramlar bulup ortaya çıkardığımız olgularla karıştırılmamalıdır. Gödel, matematiksel doğruluğun kanıtlanabilirlikle bir tutulamayacağını kesin olarak göstermiştir.³⁸

Öte yandan salt sentaks üzerinden bir dilin geliştirilebilme ihtimalinin imkânıyla ilgili sorgulama bir diğer aşamaya karşılık gelir. Hilbert üzerinden görüldüğü üzere biçimselcilik böyle bir imkânı olumlarken, belirsizliklerden ve paradokslardan arınmanın yolunun da tam olarak sentaks merkezli bir dilden geçtiğini koyutlar. Nitekim yapay zekânın prototipi olarak kabul edilebilecek Turing makinesi tam anlamıyla sembol ve operatörlerin birleşimine karşılık gelen biçimselcilik düşüncesinin uzantısıdır. Öte yandan Searle sentaks ve semantik arasında herhangi bir dualiteden bahsedilemeyeceğini düşünür. Ona göre sentaksın varlığı doğrudan semantiğe bağlı olmak durumundadır. Çünkü her bir sembol öncelikli olarak belli bir anlamla doğmakta ve kullanılmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte insan zihni ile makine arasında kökensel bir farklılığın olduğu söylenebilir. Makine semantikten yoksun bir şekilde işlemek durumundayken insan zihni semantik merkezli bir yapıdadır. Bu doğrultuda belirsizliklerin ve hatta paradoksların varlığını arızı olarak nitelendirebilmek mümkün değildir. Bahse konu hususlar düşünmeye içkin kavramlar olarak temayüz ederler eş deyişle düşünmenin ontolojik özellikleri olarak belirirler.

37 Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*. çev. Kaan Kahveci. (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları: 2022), 5.

38 John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*. çev. Alaattin Tural. (İstanbul: Litera Yayınları, 2015), 13.

Kaynakça

- Aslan, Erdinç. "Yabancı Dil Öğretiminde Robot Öğretmenler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(2014), 15-26.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Badiou, Alain. *Sonsuz Düşünce*. çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Barker-Plummer, David. "Turing Machines", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 14 Mart 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/turing-machine/>
- Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Blanchette, Patricia. "The Frege-Hilbert Controversy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 10 Mart 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/frege-hilbert/>
- Burton, David. *The History of Mathematics: An Introduction*, New York: University of New Hampshire, 2011.
- Casti John L. ve Werner Depauli, *Gödel Mantığa Adanmış Bir Yaşam*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları-Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri - Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal- Matematiksel Bir İnceleme*. çev. H. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Gür, Bekir S. *Matematik Felsefesine Giriş*. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Hofstadter, Douglas R. ve Daniel C. Dennett, *Akılın Gözü*. çev. Füsün Doruker. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma&Zorunluluk*. çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Meillasoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası*. çev. Kaan Kahveci. İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Muhtaroglu, Nazif. "Kategori Hataları, Paradokslar: Husserl ve Russell", *Öncül Analitik Felsefe Dergisi*, (2021), erişim 11 Temmuz 2023, <https://onculanalitikfelsefe.com/kategori-hatalari-paradokslar-husserl-ve-russell-nazif-muhtaroglu/>
- Nagel Ernest ve James R. Newman, *Gödel Kanıtlanması*. çev. Bülent Gözkân. İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.

Searle, John R., *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

Searle, John R., *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Searle, John R., *Zihin, Dil ve Toplum*. çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayınları, 2015.

Stevens, Graham. "From Russell's Paradox to the Theory of Judgement: Wittgenstein and Russell on the Unity of the Proposition", *Theory*, 70(2004), 28-61.

Ströker, Elisabeth. *Bilim Kuramına Giriş*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalara*. çev. Deniz Kanit. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

BEYİN, BİLİNÇ VE NEDENSEL GÜÇLER

BRAIN, CONSCIOUSNESS AND CAUSAL POWERS

Aslı ÜNER KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gümüşhane, Türkiye

ORCID: [0000-0002-0756-0970](https://orcid.org/0000-0002-0756-0970), e-mail: asliuner@hotmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 117-146.

Geliş Tarihi: 30.04.2024 | Kabul Tarihi: 03.07.2024

DOI: [10.58634/felsefedunyasi.1476056](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1476056)

Teorik Makale - Theoretical Article

Öz

Searle, güçlü yapay zekânın imkânına karşı tasarladığı Çince Odası Argümanı'nın birinci öncülünde 'beynin bilince neden olduğunu' iddia eder. Searle'e göre, beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişki ampirik bir gerçektir. Beynin bilinci nedensel olarak meydana getirebilmesi için bunu yapmaya yetecek asgari güce sahip olması gerekir. Bu öncüle dayanarak ulaştığı sonuç ise, yalnızca beyninkine eşit nedensel güce sahip sistemlerin bilinçli olabileceğidir. Diğer bir ifadeyle, herhangi yapay bir sistemin bilinçli olmasının gerekli koşulu, o sistemin bilinci oluşturabilmek için yeterli nedensel güce sahip olmasıdır. Bu doğanın nasıl işlediğiyle ilgili bir olgudur ve bilince sahip olabilecek herhangi bir sistemin en azından beyin kadar "eşik nedensel güçlere" sahip olması gerekir. Örneğin yapay kalpler kas dokusundan üretilmez. Yapay kalp hangi malzemeden yapılmış olursa olsun önemli olan kalbin kan pompalamak için sahip olduğu nedensel güçlerin en azından eşik değerinde nedensel güçlere sahip olmasıdır. Benzer şekilde nöronlardan farklı bir malzemeden yapılmış yapay beyin, eşik nedensel güçlere sahip olduğu takdirde, bilinci meydana getirebilir. Searle böylece beyinlerden daha az nedensel güce sahip yapay sistemlerin ya da insan dışı varlıkların bilinçli olma olasılığını tamamen dışlamış olur. O, bu iddiasını ayrıca panpisişizmin yanlışlığını göstermek amacıyla felsefi rakiplerine

Abstract

Searle claims that 'the brain causes consciousness' in the first premise of the Chinese Room Argument he designed against the possibility of strong artificial intelligence. According to Searle, the causal relationship between the brain and consciousness is an empirical fact. In order for the brain to causally bring about consciousness, it must have the minimum power to do so. Based on this premise, his conclusion is that only systems with causal power equal to that of the brain can be conscious. In other words, a necessary condition for any artificial system to be conscious is that it has sufficient causal power to create consciousness. This is a fact of how nature works, and any system that can have consciousness must have at least as many "threshold causal powers" as the brain. For example, artificial hearts are not produced from muscle tissue. No matter what material the artificial heart is made of, what is important is that it has causal powers at least at the threshold level of the causal powers the heart has to pump blood. Similarly, an artificial brain made of a material other than neurons could generate consciousness if it had threshold causal powers. Searle thus completely excludes the possibility that artificial systems or non-human entities with less power than brains are conscious. Searle also frequently uses this claim against her philosophical opponents to demonstrate the fallacy of

karşı da sıklıkla kullanır. David Chalmers'ın *The Conscious Mind* (1997) isimli kitabı için yazdığı inceleme yazısında Searle, beyinlerin termostatlardan çok daha büyük bir nedensel güce sahip olduğunu iddia ederek panpsişizmin yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu makalede amacım Searle'ün nedensel güçlerle ilgili iddiasının dayandığı temel olan 'beyin bilince neden olur' öncülünün doğru olup olmadığını sorgulamaktır. Searle bu iddiasını desteklemek için herhangi bir gerekçe ileri sürmez. Ayrıca, bu iddiayı hangi nedensellik teorisine dayanarak öne sürdüğü hakkında da net bir bilgi vermez. Oysa iki olay arasında nedensel bir ilişki olduğunu iddia etmek, o ilişkinin nedensel olduğunu gösteren bir kanıt gerektirir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak onun nedensellik görüşünü ele alacağım. David Hume'un nedensellik anlayışı, nedensellik hakkındaki birçok çağdaş tartışmanın başlangıç noktası kabul edilir. Searle de Hume'un nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiriler üzerinden kendi pozisyonunu netleştirmeye çalışır. Bunun için öncelikle Searle'ün nedensellik anlayışını Hume'a yönelttiği eleştiriler üzerinden analiz edeceğim ve onun iddiasının hangi nedensellik teisiyle test edilebileceğine dair bir öneride bulunacağım. Searle'e göre, çevresel faktörlerin tümünün sabit kalması koşuluyla bir duruma uygulanan değişiklik diğer durum üzerinde de değişiklik meydana getiriyorsa bu, iki durum arasında nedensel ilişki olduğunun kanıtı olarak kabul edilebilir. Searle'ün nedensel ilişkileri test etmek için önerdiği bu deneysel yöntem James Woodward (2003) tarafından savunulan müdahaleci nedensellik teisiyle uyumaktadır. Nedenlere uygulanan müdahalenin etkiler üzerinde bir değişime yol açması şeklinde ifade edilen müdahaleci nedensellik modeli son dönemde özellikle bilim insanlarının ve istatistikçilerin en çok başvurdukları nedensellik teorilerinin başında gelir. Müdahaleci nedensellik modelini detaylı olarak tanıttıktan sonra Searle'ün 'beyin bilince neden olur' iddiasını test etmek için bu teoriye başvuracağım. Son olarak ise, ulaştığım sonuçların nedensel güçlerle ilgili iddiası açısından ne ifade ettiğiyle ilgili bir değerlendirme yapacağım.

Anahtar Kelimeler: Beyin, Bilinç, Nedensel Güçler, Nedensellik, Çin Odası Argümanı.

panpsychism. In his review of David Chalmers' book *The Conscious Mind* (1997), Searle tries to show that panpsychism is wrong by claiming that brains have much greater causal power than thermostats. My aim in this article is to question whether the premise of 'the brain causes consciousness', which is the basis on which Searle's claim about causal powers is based, is true. Searle does not provide any reasons to support this claim. Moreover, he does not give clear information about the theory of causation on which he makes this claim. However, claiming that there is a causal relationship between two events requires evidence showing that that relationship is causal. For this purpose, I will first discuss his view of causation. David Hume's understanding of causation is considered the starting point for many contemporary debates about causation. Searle also tries to clarify his position through his criticisms of Hume's understanding of causation. For this purpose, I will first analyze Searle's understanding of causation through his criticisms of Hume and suggest a theory of causality to test his claims. According to Searle, if a change applied to one situation also causes a change in the other situation, provided that all environmental factors remain constant, this can be considered as evidence that there is a causal relationship between the two situations. This experimental method proposed by Searle to test causal relationships is compatible with the interventionist theory of causation advocated by James Woodward (2003). The interventionist model, which is expressed as the intervention applied to the causes causing a change in the effects, is one of the causality theories most frequently used by scientists and statisticians in recent times. After introducing the interventionist model in detail, I will appeal to this theory to test Searle's claim that 'the brain causes consciousness'. Finally, I will make an evaluation about what the obtained results mean in terms of the claim about causal powers.

Keywords: Brain, Consciousness, Causal Power, Causation, Chinese Room Argument

Giriş

John Searle, zihin felsefesinin en çok tartışılan argümanlarından biri olan Çince Odası Argümanı'nı ilk kez *Minds, Brains and Programs* (1980) isimli makalesinde tanıtmış, *Minds, Brains and Science* (1984) isimli kitabının ikinci bölümünde de detaylı olarak işlemiştir. Bu argüman literatürde güçlü yapay zekânın imkanına karşı kullanılan en önemli argümanlardan biri olarak bilinir. Searle makalesinde (1980) argümanı şu şekilde tanıtır:

(P1) İnsanlardaki (ve hayvanlardaki) yönelimsellik, beynin nedensel özelliklerinin bir ürünüdür. Bunun, zihinsel süreçler ile beyinler arasında var olan nedensel ilişkilerle ilgili ampirik bir gerçek olduğunu varsayıyorum. Bu varsayım basitçe, belirli beyin süreçlerinin yönelimsellik için yeterli olduğu anlamına gelir.

(P2) Bir bilgisayar programını somutlaştırmak hiçbir zaman yönelimsellik için tek başına yeterli bir koşul değildir.

Bu iki önermenin şu sonuçları vardır:

(C1) Beynin yönelimselliği nasıl meydana getirdiğini bir bilgisayar programını başlatarak ya da programdan yola çıkarak açıklayamayız. (Bu, 1 ve 2'nin mantıksal sonucudur)

(C2) Yönelimselliği üretebilen herhangi bir mekanizma, beyninkine eşit nedensel güçlere sahip olmalıdır. (Bu, 1' in önemsiz bir sonucudur).

(C3) Kelimenin tam anlamıyla yapay bir yönelimsellik yaratmaya yönelik herhangi bir girişim (güçlü yapay zekâ) sadece programlar tasarlayarak başarılı olamaz, insan beyninin nedensel güçlerini de kopyalamak zorunda kalacaktır. (Bu sonuç 2 ve 4' ten kaynaklanmaktadır). (Searle, 1980: 417).

Literatürde Çince Odası Argümanı'nın birinci sonucuyla (C1) ilgili hatırı sayılır oranda çalışma mevcuttur ve amacım bunlara bir yenisini eklemek değildir. Bu makale Searle'ün argümanındaki ikinci sonuç (C2) ile ilgilidir. Searle'e göre "Yönelimselliği üretebilen herhangi bir mekanizma, beyninkine eşit nedensel güçlere sahip olmalıdır." Bu iddia "Beyin, bilince neden olur" (P1) öncülünün önemsiz bir sonucudur. Eş deyişle, Searle'e göre, C2'yi, beynin bilince neden olduğu gerçeğinden dolayı biliyoruz. O halde soru şu; beynin bilince neden olduğunu nasıl biliyoruz? Makale boyunca üzerinde duracağım temel soru budur. Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken Searle'ün nedensellik anlayışını genel hatlarıyla ele alacağım ve onun görüşlerinin

hangi nedensellik teorisine daha yakın olduğunu göstermeye çalışacağım. Hemen ardından, C2'nin dayandığı temeli, yani Searle'ün *ampirik bir gerçek* olarak kabul ettiği P1'in doğruluğunu, önereceğim nedensellik teorisine başvurarak sorgulayacağım. Son olarak ise, ulaşılan sonuçların C2 açısından ne anlam ifade ettiğiyle ilgili bir değerlendirme yapacağım.

Searle'ün Hesaplamalı Zihin Modeline Yönelttiği Eleştiriler

1950'li yıllarda bilgisayar biliminde yaşanan ilerlemeye paralel olarak, farklı alanlardan birçok kişi, düşünebilen bir bilgisayar yapmanın mümkün olup olmadığını tartışmaya başlamıştır (Rescoria, 2020). Bu kişilerden biri olan Alan Turing "*Computing Machinery and Intelligence*" (1950) isimli makalesinde 'makinelere düşünebilir mi' sorusunu ciddi bir değerlendirmeye tabi tutar. Ancak Turing bu sorunun belirsizlik içerdiğini düşünür ve aynı soruyu "Bir bilgisayar Turing testini geçebilir mi?" şeklinde revize etmeyi önerir. Taklit oyunundan¹ esinlenerek geliştirdiği Turing testi bir bilgisayarın hangi koşullar altında düşündüğünü göstermek için tasarlanmıştır. 1940'lı yıllarda, yani Turing'in makalesinden önce, Warren McCulloch ve Walter Pitts (1943) Turing makinesine benzer bir şeyin zihni anlamak için iyi bir model sağlayabileceğini öne sürmüştü de zihinsel işlemlerin bir tür hesaplama olabileceği tezi ilk kez Turing'in makalesiyle somut bir şekilde ortaya çıkmıştır (Rescoria, 2020). Bu modele göre zihin, Turing makinesine benzer bir hesaplama sistemidir ve temel zihinsel süreçler (örneğin akıl yürütme, karar verme ve problem çözme) Turing makinesi tarafından yürütülen hesaplamalara benzer yapıdadır. Böylece zihnin kendisinin de hesaplamalı bir sistem olma ihtimalini göz önünde bulunduran bir zihin teorisi ortaya çıkmıştır. Hesaplamalı zihin modeli olarak bilinen bu teori 1960 ve 70'li yıllarda bilişsel bilim içinde merkezi bir rol oynamıştır. Bilişsel bilimin merkezi hipotezi, düşünmenin zihindeki temsili yapılar ve bu yapılar üzerinde çalışan hesaplama yöntemleri ile en iyi şekilde anlaşılabilirliği üzerinedir. Düşünmeyi oluşturan temsillerin ve hesaplamaların doğası hakkında çok fazla anlaşmazlık olsa da hesaplamalı model, yapay sinir ağlarını kullanarak düşünmeyi modelleyen teoriler de dahil olmak üzere bilişsel bilimdeki birçok görüşü kapsayacak kadar geniştir. Anlaşılacağı üzere hesaplamalı zihin teorisi bilişsel bilimin merkezinde bulunmaktadır ve Turing'in görüşleri bu anlamda hem hesaplamalı zihin modelinin hem de bilişsel bilimin teorik temeli olarak görülebilir.

1 "Bu oyun, bir erkek (A), bir kadın (B) ve cinsiyeti fark etmeksizin bir sorgulayıcı ile üç kişi arasında oynanmaktadır. Sorgulayıcı, diğer iki kişiden ayrı bir odadadır. Sorgulayıcının oyundaki amacı, diğer iki kişiden hangisinin erkek hangisinin kadın olduğunu belirlemektir. A ve B kişilerini, X ve Y etiketleri ile bilir ve oyunun sonunda "X eşittir A ve Y eşittir B" ya da "X eşittir B ve Y eşittir A" sonucuna varır. Sorgulayıcı, A ve B kişilerine birtakım sorular sorabilir." Turing, A. (1950). *Hesaplama Makineleri ve Zekâ*, Pasajlar: Yapay Zekâ, (Çev. Ömer F. Çelebi). ss.17-43.

Hesaplamalı zihin modeli zihni bir bilgisayardan ziyade bir tür hesaplama sistemi olarak görür. Rescoria'ya göre bu modeli savunanların açıklamakla yükümlü olduğu üç soru vardır:

1. Zihnin "hesaplama" yaptığını söylerken ne demek isteriz, yani hesaplama nedir?
2. Zihin belirtilen anlamda hesaplama yapar mı?
3. Hesaplamalı betimleme diğer yaygın betimleme türleriyle, özellikle de nörofizyolojik betimleme (organizmanın beynine veya vücudunun nörofizyolojik özelliklerine atıfta bulunan) ve yönelimsel betimleme (zihinsel durumların temsili özelliklerine atıfta bulunan) ile nasıl ilişkilidir? (Rescoria, 2020).

Bu teoriyi savunanlara göre hesaplama 'sembollerin biçimsel kurallara göre manipülasyonudur' (Heil, 2020: 149). Bir hesaplama makinesinin işlemleri üzerine düşünürken o makinenin donanımından soyutlanırsınız. Bunun sebebi materyal olarak farklı malzemeden yapılmış (örneğin silikon çipler, nöronlar, makaralar ya da kollar gibi) farklı sistemlerin aynı hesaplama süreçlerini gerçekleştirebileceğine duyulan inançtır. Dolayısıyla hesaplama söz konusu olduğunda mekanizmanın fiziksel yapısıyla ilgili bir detay vermekten kaçınarak o mekanizmanın çalışma şeklini daha üst düzeyde karakterize etmiş oluruz. "Zihinlerin beyinlerle ilişkisi, hesaplamalı süreçlerin hesaplama makineleriyle olan ilişkisine benzer." (Heil, 2020: 191). Nasıl ki hesaplamalı işlemler onları oluşturan donanıma indirgenemezse veya donanımla özdeş değilse, zihin de beyin süreçlerine indirgenemez veya beyin süreçleriyle özdeş değildir. Zihni hesaplamalı bir sistem olarak kabul ettiğimizde biyolojik yapıyı göz önünde bulundurmazsınız. Bu anlamda bütün hesaplama süreçleri gibi zihin de çoklu gerçekleştirilebilir.²

Searle'e göre, son yıllarda zihinle ilgili en karmaşık sorunların hesaplama dayalı bir model yardımıyla çözümleneceğine duyulan inanç neredeyse dini bir inanç haline gelmiştir (Searle, 1997: 189). İnsanların güç isteğinin dışı vurumu olan bu inanç öyle bir boyuttadır ki, çoğu insana göre eğer bizlerin bilgisayar olduğu kanıtlanmazsa bu çok büyük bir kayıp olacaktır. Hesaplamalı zihin modelini kullananlar hem kendilerini tamamen bilimsel bir bakış açısıyla açıkladıklarını zannederler hem de teknolojik hakimiyetlerini sağladıklarını düşünürler (Searle, 1997: 189). Searle'e göre hesaplama-

2 Bu argümana göre, zihinsel özellikler birbirinden farklı maddi özellikler tarafından meydana gelebilir; bu anlamda zihinsel özellikler çoklu gerçekleştirilebilir. Çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanı zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenemeyeceğini ve fiziksel özelliklerle özdeş olmadığı tezini destekleyen bir argümandır. Bu anlamda zihnin beyin süreçlerine indirgenebileceğini iddia eden indirgemeci fizikalizme karşı kullanılan en güçlü argümanlardan biri olarak kabul edilir.

ya dayalı sistemlerin bilinç hakkında en derin felsefi sorunları çözebileceği iddiası yanlıştır:

Beyin hakkında yazılan kitapları (örneğin, Shepherd 1983; ya da Bloom ve Lazerson 1988 gibi) okursanız, beyinde neler olup bittiği hakkında bir kanaate sahip olursunuz. Ardından sayısal hesaplamaya dair kitaplara dönerseniz (örneğin Boolos ve Jeffrey 1989) hesaplama teorisinin mantıksal yapısı hakkında belli bir kanaat edirsiniz. Daha sonra da bilişsel bilimle ilgili kitaplara dönerseniz bu kitaplar, beyin kitaplarının tanımladığı şeyin gerçekte hesaplamaya ilişkin kitapların söylediği şeyle aynı olduğunu söyler. Felsefi olarak ifade edersek bunun kokusu bana güzel gelmiyor ... (Searle, 2002: 199)

Searle hesaplamalı zihin modelini en temelde biyoloji karşıtı olduğu için reddeder. Bu modelin biyoloji karşıtı oluşu “aynı bilgisayar programının sonsuz çeşitlilikte donanımına uygulanabileceği ve aynı donanımın sonsuz çeşitlilikte program yürütebileceği şeklindeki hesaplama tanımının doğrudan bir sonucudur.” (Searle, 1997: 190). Hesaplamalı zihin modeline göre bilinç, büyüme, yaşama ya da sindirim gibi somut ve biyolojik bir süreç olmaktan ziyade biçimsel ve soyut bir şeydir. Bu fikri savunduğumuzda beyin kendine özgü nörobiyolojisinin bilinç için özel bir önem arz etmediğini iddia etmiş oluruz. “Örneğin bira kutularından yel gücüyle çalışan bir bilgisayar yaparsanız ve onun doğru bir programı varsa, bu bilgisayar zihne sahip olacaktır (Searle, 2003: 28-29). Beyin herhangi bir donanımdır ve sonsuz çeşitlilikteki farklı donanımlar da aynı işi yapabilir. Ancak Searle’ün biyolojik doğalcılık olarak isimlendirdiği zihin teorisine göre bilinç söz konusu olduğunda beyin hayati bir önem taşır. Beynin bilince neden olduğunu iddia eden Searle hesaplamalı zihin modelinin beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişkiyi reddettiğini söyler:

Bu kuram beyin bilinçle nedensel bir ilişkisinin olmadığını, bilincin yalnızca beyindeki programlardan oluştuğunu savunur ve beyin kendine özgü nörobiyolojisinin özeldir bilinç için ya da genel anlamıyla zihin için önemli olduğu görüşünü reddeder. (Searle, 1997: 191)

Searle’e göre hesaplamaya dayanan işlemler biçimsel sembollerden oluşur. Biçimsel sembollerden oluşan hesaplamalı süreçler bilinci meydana getirmek için yeterli değildir. İşlemler sentaktik yapıdadır ve tek başına sentaks herhangi bir zihinsel içeriğe sahip değildir. “Soyut semboller bilinci ortaya çıkaracak nedensel güçlere de sahip değildir, çünkü onların herhangi bir nedensel gücü yoktur.” (Searle, 1997: 210). Searle Çince Odası Argümanı’yla bu görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Argümana göre, Searle kendini

üzerinde Çince soruların yazılı olduğu kâğıt parçaları bulunan bir odada hayal eder. Çince bilmeyen filozofumuz, odada dilin kurallarını açıklayan bir rehber kitap bulur. Bu kitap sayesinde zamanla ustalaşır ve Çince yazılmış soruları tek kelimesini bile anlamadan cevaplamaya başlar. Filozofun, dışarıdan bakıldığında sanki biliyormuş gibi görünmesine rağmen Çince bilmediği açıktır. Searle'e göre burada olan şey yalnızca Çince anlayan birinin *simüle* edilmesidir ve dijital bilgisayarların çalışma prensibi aslında bu şekildedir. Bir bilgisayar programı ne kadar başarılı olursa olsun, Çince odasındaki kişi gibi bilinçsiz bir sembolik işlemciden farksızdır. Bilgisayar programları sözdiziminden oluşur. Ancak sözdizimi kavramsal olarak anlamı içermez. Searle'e göre zihni meydana getirecek bir şeyin beynin sahip olduğu nedensel güçlere eşdeğer bir nedensel güce sahip olması gerekir. Dolayısıyla bir programın zihin sahibi olduğunu söyleyebilmek için o programın en azından beynin nedensel güçlerini kopyalayabildiğini de söylememiz gerekir.

Searle, Çince Odası Argümanı'ndan yaklaşık 10 yıl sonra hesaplamanın tanımından yola çıkarak bilişsel bilime karşı yeni bir argüman geliştirir. Çince Odası Argümanı'nda söz diziminin anlam için yeterli olmadığını iddia eden Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi* (1992) isimli kitabında ise bilgisayarların kendilerine özgü bir şekilde söz dizimsel olarak bile nitelendirilemeyeceğini iddia eder. Diğer bir ifadeyle, sözdizimi fiziğe içkin değildir. Hesaplama, ona göre, sembol hareketleri üzerinden söz dizimsel olarak tanımlanır. (Searle 2002: 225). Herhangi bir bilgisayarın (ya da sistemin) hesaplamalı olarak nitelendirilmesi gözlemciye bağlıdır. Hesaplamalı süreçler fiziğin içinde keşfedilmezler, fiziğe atfedilirler. (Searle, 2002: 210). Kendi ifadesiyle;

.... Bir sürecin sayısal olarak nitelendirilmesi bir fiziksel sistemin dışarıdan nitelendirilmesidir. Ve bu sürecin sayısal olarak belirtilmesi fiziğin kendine özgü niteliğini belirtmez, bu aslında gözlemciye bağlı bir nitelemedir [...] Bir şeyin sayısal hesap olarak işlevsel olduğunu söylemek, bir fiziksel olaylar modelinin gerçekleşiyor olduğunu söylemekten öte bir şey söylemektir. Bunun için bir sayısal hesaplama yorumunun bir fail tarafından tahsis edilmesi gerekir. (Searle, 2002: 210-211).

Searle'ün itirazını tam olarak anlamak için onun *içsel nitelikler* ve *gözlemciye bağlı nitelikler* arasında yaptığı ayrımı anlamak gerekir. Bu ayrıma göre kütle, yerçekimi ve molekül gibi ifadeler dünyanın içsel niteliklerinin isimleridir. Dünyada herhangi bir gözlemci olmasa bile dünya bu niteliklere sahip olmaya devam edecektir. Diğer taraftan para, banyo küveti ve sandalye gibi ifadeler, kendilerine atfedilen ve gözlemciye bağlı olan bir özellik belirtilerek nesnelere isimlendirilmiş şekline karşılık gelir. Örneğin bir

kâğıt parçası ancak insanlar onun para olduğunu düşünürse ve bu konuda uzlaşırsa para olarak kabul edilir. Dünyada hiçbir gözlemci (ya da bunları kullanan kişiler) olmadığı durumda para, sandalye ya da banyo küveti de olmayacaktır. Çünkü bu özellikler gözlemciye bağlıdır. Hesaplamalı özellikler de tıpkı para, sandalye ve banyo küveti gibi dünyanın içsel özelliklerinden değildir ve gözlemciye bağlıdır. Searle'e göre, bu durumun bilişsel bilim açısından sonucu şudur:

Doğa biliminin amacı, doğal dünyada içsel olan özellikleri keşfetmek ve nitelendirmektir. Hesaplama ve bilişin kendi tanımlamalarına göre, sayısal hesaplamalı bilişsel bilimin bir doğa bilimi olabilmesi mümkün değildir. Çünkü sayısal işlem dünyanın özgün bir niteliği değildir. Gözlemciye göre tahsis edilir. (Searle, 2002: 212)

Dolayısıyla ne beyin ne de başka herhangi bir şeyin içsel olarak dijital bilgisayar (hesaplamalı sistem) olduğu keşfedilemez. Bu özellik ancak bilgisayara ya da sisteme bir gözlemci tarafından atfedilir. Bu yüzden özellikle bilişsel bilimin temel sorularından olan "beyin dijital bir bilgisayar mıdır?" sorusu Searle'e göre en başta hatalıdır. Bu sorunun doğru bir şekilde formüle edilmiş hali şudur: "Beyne bir sayısal işlem yorumu tahsis edebilir miyiz?" Searle'e göre bu sorunun cevabı ise evettir.

Sonuç olarak Searle yönelttiği eleştirilerle aslında bir disiplin olarak bilişsel bilimin temel varsayımlarından bazılarının hatalı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre hatalı varsayımlardan yola çıkarak doğru sonuçlara varmak sanıldığı kadar kolay değildir. Ayrıca bilişsel bilimin merkezinde yer alan hesaplamalı zihin modeli temelde biyoloji karşısı olduğu için Searle'ün ampirik bir gerçek olarak kabul ettiği beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişkiyi en baştan yok saymaktadır. Bu sebeple zihne yönelik bir araştırma yaparken hem hesaplamalı zihin modeli hem de bilişsel bilim doğru başlangıç noktaları değildir.

Nedensel Güçler

Searle, *Minds, Brains and Programs* (1980) isimli ünlü makalesinin hemen başında zayıf ve güçlü yapay zekâ görüşlerini birbirinden ayırarak asıl itirazının hangi görüşe yönelik olduğunu netleştirir. Zayıf yapay zekaya göre bilgisayarlar zihnin anlaşılmasına yardımcı olabilecek güçlü bir araç konumundadır. Örneğin bilgisayarlar herhangi bir konuyla ilgili hipotezleri daha kesin bir şekilde formüle etmemizi ve bu hipotezleri daha güvenilir yollarla test etmemizi sağlayabilir. Diğer yandan güçlü yapay zekaya göre bilgisayarlar yalnızca zihnin incelenmesinde kullanılan bir araç değildir; daha ziyade, uygun şekil-

de programlanmış bilgisayarlar gerçekten bir zihindir, yani doğru programa sahip olan bilgisayarlar anlayabilir ve diğer bilişsel durumlara sahip olabilir. Searle asıl itirazının güçlü yapay zekâ fikrine yönelik olduğunu belirtir ve buradan yola çıkarak “makinelere düşünebilir mi?” sorusunu cevaplamaya çalışır. Ona göre insanlar da biyolojik birer makinedir ve dolayısıyla düşünebilen makineler vardır. Ancak, yalnızca beyinler ve beyninkine eş değer nedensel güçlere sahip olan makineler düşünebilir. Eğer son molekülüne kadar insana benzeyen, insanla tıpatıp aynı bir makine tasarlanabilirse ve bilinci oluşturan nedensel süreçleri bu makineye kopyalayabilirsek o makinenin de düşündüğünü söyleyebiliriz. Searle’e göre “nedenleri kopyalayabilirseniz, olasılıkla sonuçları da kopyalarsınız.” (2003: 35). Güçlü yapay zekâ gerçekte makinelerle değil programlarla ilgilidir ve hiçbir program tek başına düşünmek için yeterli değildir (Searle, 1980: 417). Bu nedenle güçlü yapay zekanın bize düşünme hakkında söyleyebilecek çok az şeyi vardır.

Searle makalesinin hemen başında konuyla ilgili şu argümanı sunar:

(1) İnsanlardaki (ve hayvanlardaki) yönelimsellik, beynin nedensel özelliklerinin bir ürünüdür. Bunun, zihinsel süreçler ile beyinler arasında var olan nedensel ilişkilerle ilgili ampirik bir gerçek olduğunu varsayıyorum. Bu varsayım basitçe, belirli beyin süreçlerinin yönelimsellik için yeterli olduğu anlamına gelir.

(2) Bir bilgisayar programını somutlaştırmak hiçbir zaman yönelimsellik için tek başına yeterli bir koşul değildir.

Bu iki önermenin şu sonuçları vardır:

(3) Beynin yönelimselliği nasıl meydana getirdiğini bir bilgisayar programını başlatarak ya da programdan yola çıkarak açıklayamayız. (Bu, 1 ve 2’nin mantıksal sonucudur)

(4) Yönelimselliği üretebilen herhangi bir mekanizma, beyninkine eşit nedensel güçlere sahip olmalıdır. (Bu, 1’ in önemsiz bir sonucudur).

(5) Kelimenin tam anlamıyla yapay olarak yönelimsellik yaratmaya yönelik herhangi bir girişim (güçlü yapay zekâ) sadece programlar tasarlayarak başarılı olamaz, insan beyninin nedensel güçlerini de kopyalamak zorunda kalacaktır. (Bu sonuç 2 ve 4’ ten kaynaklanmaktadır). (Searle, 1980: 417).

Searle (1)’de zihinsel süreçler ile beyinler arasında gerçek bir nedensel ilişkinin var olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle, beyin bilince neden olur

ve bu ampirik bir gerçektir. Dolayısıyla belirli beyin süreçleri bir zihni ortaya çıkarmak için yeterlidir. Searle'e göre (4), (1)' in önemsiz bir sonucudur çünkü bu çıkarım önemsiz diyebileceğimiz bir şekilde açıktır (*trivially obvious*).

İnsan beyni yönelimselliği üretmeye yetecek belirli türden nedensel güçlere sahiptir. Bunu, beynin yönelimselliği nedensel olarak ürettiği gerçeğinden dolayı biliyoruz. Beynin yönelimselliği nedensel olarak ortaya çıkarabilmesi için en azından bunu yapmaya yetecek minimum güce sahip olması gerekir. Muhtemelen beyinler daha fazlasına da sahiptir örneğin beyinlerin aya çekim kuvveti uygulamak gibi konuyla ilgili olmayan güçlerinin de olduğunu biliyoruz. Ancak çekim kuvveti uygulama ve benzeri diğer bütün özellikler bu konuyla ilgisizdir. (Searle, 1990: 164)

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, (4)'ü beynin bilinci nedensel olarak meydana getirdiği gerçeğinden biliyoruz. Beynin bilinci nedensel olarak meydana getirebilmesi için bunu yapmaya yetecek minimum güce sahip olması gerek. En azından şimdilik beyinlerin bu nedensel güce sahip olduğunu biliyoruz. Searle bu noktanın daha net anlaşılabilmesi için şu örneği verir: Beynin bilinci oluşturmak için sahip olduğu özelliğe F diyelim. Searle' e göre, F bilinci oluşturmak için yeterlidir. Şimdi de bira kutularından veya silikon çiplerden yapılmış nedensel olarak bilinci meydana getiren fakat F ye benzer hiçbir şeye sahip olmayan başka bir sistemimiz olduğunu hayal edelim. Sistemin onu nedensel olarak üretmesi gerçeğinden, en azından bunu nedensel olarak yapmaya yetecek güce sahip olduğu sonucu çıkar. Bu sistemin sahip olduğu özelliğe ise G diyelim. Searle'ün hipotezine göre, G, F ile aynı değildir, ancak yine de G'nin F ile belirli bir özelliği paylaşması gerekir: F özelliği bilinci meydana getiriyorsa ve eğer G özelliği de aynı şeyi yapıbiliyorsa, G'nin bunu yapabilme gücünü F ile paylaşması gerekir (Searle, 1990: 164). Bilinci meydana getirmenin gerekli bir koşulu, herhangi bir sistemin bunu nedensel olarak yapmaya yeterli nedensel güçlere sahip olmasıdır.

Searle beyin ve beyinde gerçekleşen nedensel süreçlerin bilinç için zorunlu olduğunu iddia etmez. Ona göre bazı beyin süreçleri bilince neden olabilmek için *yeterli* güce sahiptir. Herhangi bir sistemin de yeterli nedensel güce sahip olması bilinci oluşturabilmek için gerekli koşuldur (Searle, 1990: 164). Bu doğanın nasıl işlediğiyle ilgili bir olgudur ve bilince sahip olabilecek herhangi bir sistemin en azından beyin kadar "eşik nedensel güçlere" sahip olması gerekir. Örneğin yapay kalpler kas dokusundan üretilmez. Yapay kalp hangi malzemeden yapılmış olursa olsun önemli olan kalbin kan pompalamak için sahip olduğu nedensel güçlerin en azından eşik değerinde nedensel güçlere sahip olmasıdır. Benzer şekilde nöronlardan farklı bir mal-

zmeden yapılmış yapay beyin, eşik nedensel güçlere sahip olduğu takdirde, bilinci meydana getirebilir (Searle, 1997: 191). Searle konuyla ilgili daha anlaşılır olan şu örneği verir: “Bu, benzin motoru, arabamın saatte yetmiş beş mil gitmesini sağlıyorsa, bu hızı sağlayabilen herhangi bir dizel motorun da en azından benim benzinle çalışan motorumla eşdeğerde çekici güce sahip olmak zorundadır demeye benzemektedir.” (Searle, 2003: 40).

Ted A. Warfield, Searle’ün yukarıdaki iddiasının iki şekilde yorumlanabileceğini söyler:

1. Herhangi bir sistemin zihin sahibi olabilmesi için o sistemde beyinde yalnızca bilinci oluşturmak için var olan “eşik nedensel güçler” bulunmalıdır. (Bu yorumda beyin, söz konusu sistemden daha fazla güce sahip olabilir)
2. Herhangi bir sistemin zihin sahibi olabilmesi için o sistemde beynin sahip olduğu tüm nedensel güçler bulunmalıdır. (Bu yorumda beynin sahip olduğu nedensel gücün tamamı Searle’ün eşik nedensel güç dediği şeye karşılık gelir)

Bu önemli ayrımı tartışmaya açan Warfield, “*Searle’s Causal Powers*” (1999: 30-31) isimli makalesinde Searle’ün iddiasını birinci şekilde yorumladığımızda bunun beynin sahip olduğundan daha az nedensel güce sahip, gerçekten düşünebilen robotların olasılığını dışlamadığını belirtir ve buna önemsiz okuma (*trivial reading*) adını verir. Önemsiz okumada bilinci oluşturacak herhangi bir sistemin beynin sahip olduğu bütün nedensel güce ihtiyaç duymadığı yalnızca bilinci oluşturabilecek kadarının yeterli olduğu ima edilmektedir. Bu durumda beyin, bilince neden olabilen bir sistemin nedensel gücünden daha fazlasına sahip olabilir. Searle’ün iddiasını ikinci şekilde yorumladığımızda ise beynin sahip olduğu nedensel güçlerin tamamını eşik nedensel güç olarak kabul etmemiz gerekir ve bu durumda Warfield’a göre Searle zihin sahibi robotların olasılığını büyük oranda dışlamış olur (Warfield, 1999: 31). Bu ayrım Searle’ün konuyla ilgili çalışmalarında yeterinde açık değildir.

Searle’ün ‘eşik nedensel güçler’ derken neyi kastettiğini anlamak için aşağıdaki ifadelerine bakmak önemlidir:

“Ben bu iddiayı, beynin bunu nedensel olarak yaptığı gerçeğinin önemsiz mantıksal bir sonucu olarak ele alıyorum ve “eşik nedensel güçler” demek zorundayım çünkü belki de beyin gereğinden çok daha fazlasına sahip. Böylesi bir durumda, başka bir sistem beynin sahip olduğu bütün güçlere sahip olmak zorunda kalmayacak fakat en azından bilinçsizlikten bilince geçişteki eşiği aşabilir durumunda olabilecektir. (Searle, 1997: 202-203)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Searle Warfield'in önemsiz okuma olarak isimlendirdiği birinci yoruma daha yakın görünmektedir. Warfield'a göre bir zihne neden olmak veya onu meydana getirmek için elbette asgari düzeyde bir güç gereklidir. Bu asgari miktarın ne olduğunu henüz bilmesek de beyinlerin en azından bu asgari miktarı karşıladığını biliyoruz. Ancak, beyin dışındaki herhangi bir nesnenin bir zihne sahip olması için onun da tıpkı beyinler gibi asgari düzeyde nedensel güç eşliğini karşılaması gerektiği önemsiz bir gerçektir. Warfield'a göre önemsiz bir okumayla Searle'ün bu iddiası doğrulanır ama bu yeterince ilgi çekici değildir. Bu noktada Warfield, Searle'e önemli bir eleştiri yönelir: Ona göre Searle bu iddiayı rakiplerine karşı kullanırken 'eşik nedensel güçler' kısmını unuttur ve beyin tüm nedensel gücünün bir zihne sahip olmak için gerekli minimum eşik olduğu yönünde tartışmasız bir varsayımda bulunur. Yani Searle konuyla ilgili görüşlerini açıklarken birinci yoruma (*trivial reading*), bu iddiayı felsefi rakiplerine karşı kullandığında ise ikinci yoruma (*strong reading*) daha yakın görünür. Warfield örnek olarak Searle'ün panpisişizme karşı sunduğu argümanı hatırlatır. (1999: 31). Searle, David Chalmers'ın *The Conscious Mind* (1997) isimli kitabı için yazdığı inceleme yazısında panpisişizmin yanlışlığını aşağıdaki gibi göstermeye çalışmıştır:

P1. Panpisişizm, termostatların zihinleri olduğunu ima eder (örneğin sıcaklıkla ilgili inançlar).

P2. Zihin sahibi olmak, insan beynine eşdeğer nedensel güçlere sahip olmayı gerektirir.

P3. Beyinler termostatlardan (çok) daha büyük bir nedensel güce sahiptir.

C1. Dolayısıyla, termostatların zihinleri yoktur.

C2. Dolayısıyla, panpisişizm yanlıştır. (Warfield, 1999: 31)

Warfield'a göre argümanın temel öncülü 2'dir ve bu öncülün daha önce bahsedilen önemsiz ve güçlü okumalardan hangisine daha yakın olduğu yeterince açık değildir. Önemsiz okumayı dikkate aldığımızda Searle'ün panpisişizme karşı sunduğu argüman geçersizdir. Yani, beyinlerin termostatlardan daha fazla nedensel güce sahip olması, termostatların zihin sahibi olmadığı/olamayacağı anlamına gelmez. (Warfield, 1999: 31). Çünkü termostatların zihin sahibi olması için asgari miktarda (eşik) nedensel güce sahip olmaları yeterlidir. Fakat Searle burada daha güçlü bir şeyi iddia ediyor gibi görünür. Panpisişizme karşı sunduğu argümanda Searle'ün iddiası aslında şudur:

'Beynin nedensel gücünün tamamı, zihni meydana getirmek için gerekli olan nedensel gücün minimum eşiğiyle aynıdır. Bu durumda beyinlerin termostatlardan daha fazla bir güce sahip olduğunu söylediğimizde, termostatların zihni olmadığı sonucuna varabiliriz.' Panpisişizm ihtimalini dışlamak için Searle'ün iddiasının güçlü okuma (*strong reading*) ile yorumlanması gerekir. Bunun için de Searle'ün bir zihne neden olmak için beynin tüm gücünün gerekli olduğunu ve termostatların bunu sağlamadığını göstermesi gerekir. Ancak Searle bu yorumu desteklemek için herhangi bir argüman ileri sürmez.

Searle'ün nedensel güçlerle ilgili görüşleri söz konusu olduğunda Warfield'in yaptığı ayırım ve bu ayırımın sonuçları önemlidir. Warfield bu eleştirisi ile temelde Searle'ün görece orijinal olan bu iddiasını daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmesini talep eder. Fakat benim bu makalede amacım asıl olarak Searle'ün beynin nedensel gücüyle ilgili iddiasının altında yatan temel varsayımın doğru olup olmadığını sorgulamaktır. Daha önce de belirttiğim gibi Searle'e göre bilinç üretebilen herhangi bir mekanizmanın beyninkine eşit nedensel güçlere sahip olması gerekir. Bu iddia 'beyin bilince neden olur' iddiasının önemsiz bir sonucudur. Bir sonraki başlıkta Searle'ün nedensellik anlayışını ele alacağım ve hemen ardından beyin bilince neden olur iddiasının doğru olup olmadığını sorgulayacağım. Amacım Searle'ün dayandığı temelin güçlü olup olmadığını göstermektir.

Searle'ün Nedensellik Anlayışı

David Hume'un nedensellik anlayışı, nedensellik hakkındaki birçok çağdaş tartışmanın başlangıç noktası kabul edilir. Searle de Hume'un nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiriler üzerinden kendi pozisyonunu netleştirmeye çalışır. Searle'ün yapmaya çalıştığı daha çok Hume'cu nedenselliğin zihin felsefesindeki sonuçlarına odaklanmaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, Searle beyin süreçlerinin bilince neden olduğunu iddia eder. Buna ek olarak, zihinsel durumlar diğer zihinsel durumları ve fiziksel durumları nedensel olarak etkileyebilir. Dolayısıyla Searle'ün biyolojik naturalizm olarak adlandırdığı bilinç teorisinde hem 'bilinç nedir?' hem de 'zihinsel nedensellik nasıl mümkündür?' sorularını cevaplayabilmek için onun nedensellik görüşünü anlamak elzemdir.

Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* isimli eserinde şu soruyu sorar: Neden ve etkiye ilişkin akıl yürütmelerimizin bileşenleri nelerdir? Hume'a göre nedensellik kavrayışımızın üç temel bileşeni vardır; ardışıklık, bitişiklik ve zorunlu bağlantı. Ardışıklık, nedenlerin etkilerden zamansal olarak önce gelmesine, bitişiklik neden ve etkinin zamanda ve mekânda bir arada bulunarak nedensellik zinciri oluşturmasına karşılık gelir. Zorunlu bağ-

lantı ise nedenin etkiyi *zorunlu* kılmasıdır. Hume daha çok zorunlu bağlantı fikrine odaklanır. “Dâhil olduğu empirist geleneğin temel tezine göre bilginin kaynağı deneyimdir. Deneyim izlenimleri, izlenimler ise ideaları meydana getirir.” (Üner Kaya, 2014: 101). Ancak, Hume’a göre zorunlu bağlantıya karşılık gelen herhangi bir izlenimimiz yoktur. Örneğin lambanın düğmesine her bastığımda (A), ışık yanar (B). Bu ve benzer örneklerden yola çıkarak biz A ve B arasında zorunlu bağlantı olduğunu düşünürüz. Hume’a göre aslında sahip olduğumuz tek şey B’nin A’yı takip etmesidir yani ardışıklık ve bitişiklik arasındaki ilişkinin sürekli birlikteliğidir (Hume 2007, s.54-55). Deneyimlerimizin bu şekilde sürekli tekrar etmesi zihnimizde belli bir beklentinin oluşmasına yol açar. Bu beklenti de deneyimlerimiz arasında zorunlu bağlantıların olduğu inancına yol açar. Ancak bu, illüzyondan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, zorunlu bağlantı doğada bulabildiğimiz bir şey değildir; hayal gücünün özgür üretimidir ve tek gerçek düzenliliklerdir. Hume’a göre her tekil nedensel ifade, evrensel bir düzenliliğin (yasa) somut örneğine karşılık gelir.

Searle beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişkinin nasıl gerçekleştiğini Humecü nedenselliğe bağlı kalarak anlayamayacağımızı söyler. Searle’ün iddiası fiziksel dünyada meydana gelen nedensel ilişkilerin tamamının Hume’un öne sürdüğü şekilde gerçekleşmediğidir. Buradan yola çıkan Searle, Hume’a üç eleştiri yöneltir: (1) bazı etkiler nedenleriyle eşzamanlı gerçekleşir (2) nedensellik deneyimlenebilir (3) her nedensel ifade evrensel bir yasanın somut örneği olmayabilir.

Yukarıda da belirttiğim gibi Hume nedenin etkiden zamansal olarak önce geldiğini savunur. Felsefeciler arasında en sevilen örneklerden biri olan bilardo topu örneğinde ilk hareket eden A topudur, ardından A topu B topuna çarpar ve son olarak B topu hareket eder. Bu örnekte A topunun hareket etmesi B topunun hareket etmesinin nedenidir ve neden etkiyi zamansal olarak önceler. Searle doğada karşılaştığımız nedensel ilişkilerin birçoğunun bu tanıma uyduğunu kabul eder ve nedensel ilişkilerin tamamı söz konusu olduğunda bu tanıma ısrarla bağlı kalmamızın sebebini şu sözlerle açıklar:

Nedenselliğin standart modeli, çocuğun edindiği ilk nedensellik deneyimleri ve nedenselliğe dair sahip olduğumuz en ilkel kavram, bir nesnenin diğerine fiziksel baskı uygulaması kavramıdır. Piaget’in çocukların ilk gelişim dönemi üzerine yaptığı araştırmalara göre, çocuğun en ilkel nedensellik kavramının bir itme-çekme kavramı olduğunu gösterir. Bir nesne diğer bir nesneyi iter; çocuklar nesnelere iterler ve çekerler. Çocuğun en temel nedensellik kavramını kazanma şekli budur. Çocuk dünyanın işleyişi konusunda daha çok şey anlamaya başladıkça -daha önemli olarak biz de dünyanın

işleyişini bilimsel olarak anlar hale geldikçe- nedensel ilişkilere dair çok daha geniş bir anlayışa sahibi oluruz. Bu durumda, nedenselliğin bir şeyin başka bir şeyi meydana getirmesine dair bir mesele olduğunu anlayabiliriz (...) Nedensellik, kısaca, yalnızca bir itme-çekme meselesi değildir, aynı zamanda bir şeyin başka bir şeyin oluşumundan sorumlu olmasıyla ilgili bir meseledir. (Searle, 1999: 58-59).

Searle, Hume'dan bu yana benimsediğimiz geleneksel anlayışın, nedenselliğin doğasıyla ilgili kafa karışıklığı yarattığına inanır. Aslında bu modele uyan birçok nedensel ilişki vardır. Örneğin, "ateş etmek bir adamın ölümüne neden olur." (Searle, 2002a: 30). Bu örnekte adam önce vurulur, sonra ölür, yani neden etkiyi zamansal olarak önceler. Ancak, Searle bazı nedenlerin etkileriyle eş zamanlı meydana geldiğini savunur. Buna göre fiziksel dünyada var olan nedensel ilişkilerin birçoğunun temelinde ardışık somut olaylar değil, zaman içinde işleyen kalıcı nedensel güçler yatmaktadır. Searle bu noktayı daha net anlatabilmek için Newton'un evrensel çekim yasasını örnek verir: Bu yasaya göre "evrendeki her nesne başka bir nesneyi, iki cismin kütlelerinin çarpımıyla doğru orantılı ve iki cisim arasındaki mesafenin karesiyle ters orantılı bir kuvvetle çeker." (Slavov, 2013: 280). Newton yerçekiminin nedensel olarak etkili bir kuvvet olduğunu düşünür ve *Principa*'dan önce yazılmış ancak yayınlanmamış makalesinde konuyla ilgili şunları söyler: Kuvvet, hareket ve dinginliğin nedensel ilkesidir (Newton ve Janiak, 2004: 36). Newtoncu bir filozof olarak bilinen Hume, yerçekimi yasasına yüksek bir epistemik statü atfeder ve onu evrensel bir yasa olarak görür; ancak Hume'a göre yer çekimi yasası nedensel bir yasa değildir. Çünkü Hume'un nedensellik kriterleri dikkate alındığında yer çekimi yasası ardışıklık koşulunu içermez. Hume'un görüşünde nedenler, etkilerden önce gelmeli ve ardından (zamanda ve mekânda) birbirleriyle temas halinde olmalıdır. Ancak, evrensel çekim yasasına göre, kütlesi olan iki cisim arasındaki kuvvet aynı anda ortaya çıkar ve birbirlerini eşzamanlı olarak etkiler. Burada çekim kuvvetine neden, harekete ise etki deyip, nedenin etkiden önce geldiğini söylemeyiz. Bu noktada Searle, Hume'dan farklı olarak, kütle çekim yasasını, nesnelere zemine baskı yapmasına neden olduğu için nedensel bir yasa olarak kabul eder ve şunları söyler:

Etrafınızdaki nesnelere bakın ve onların içinde bulunduğunuz odanın zeminine basınç uyguladığını fark edin. Bu basıncın nedensel açıklaması nedir? Ona kütle çekim kuvveti neden olur. Ancak, kütle çekim kuvveti ayrı bir olay değildir. Doğada sürekli çalışan bir kuvvettir. Dahası, düşük-düzyer mikro fenomenlerin yüksek düzey makro özelliklere neden olması anlamında tabiri

caizse aşağıdan yukarıya doğru olan birçok eşzamanlı nedensellik örneği vardır. (Searle, 2004: 123)

Searle'e göre bazı nedensel ilişkiler, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, zaman içinde işleyen kalıcı nedensel kuvvetlerden kaynaklanmaktadır ve "kütle çekimi sürekli işleyen bir kuvvettir ve en azından bu durumda neden etkiyle eşzamanlıdır.» (Searle, 2002a: 30) Kütle çekimin yanı sıra her türlü büyüme, yaşlanma, biyolojik süreçlerin vücuttaki işleyiş şekli vb. nedensel kuvvetlere örnektir. Bu örnek durumlara dayanarak Searle, bazı nedenlerin etkileriyle eşzamanlı gerçekleştiğini ancak bunun fiziksel dünyadaki bütün nedensel ilişkiler için geçerli olmadığını savunur.

Searle dışındaki bazı felsefeciler de gündelik hayattan verdikleri örneklerden yola çıkarak eşzamanlı nedenselliğin mümkün olduğunu iddia ederler:

(1) Bir lokomotif, her ikisi de aynı anda hareket ederek, bir kamyonu çeker. (Taylor, 1966: 35).

(2) Demir çubuk yüksek sıcaklıktan dolayı korlaşır. (Gasking, 1955: 479).

(3) Bir gazın basıncı ısısına göre değişir. (Brody, 1972: 21).

(4) Kalemin bir ucunu hareket ettirmek diğer ucunun da hareket etmesine neden olur. (Tooley, 1987: 107-108).

Taylor, Gasking, Brody ve Tooley'e göre yukarıdaki örneklerde neden ve etki arasında zamansal öncelik yoktur ve ikisi de eşzamanlı gerçekleşir. Yukarıdaki isimlere ek olarak Huemer ve Kovitz, bazı doğa yasalarının eşzamanlı nedenselliğe örnek teşkil edebileceğini iddia eder. Huemer ve Kovitz'e göre, Humecu nedenselliğin örnekleri olarak bilinen sıralı nedensellik teorileri şu türden yasalara uymaktadır: "C tipi olayları e tipi olaylar takip eder". Eşzamanlı nedensellik teorisi ise şu türden yasalara uyar: "Geçici olarak uzatılmış e eylemi, geçici olarak uzatılmış c nedeni ile aynı anda meydana gelir." (Huemer ve Kovitz, 2003: 556). Bu tür yasalar, "değişim oranlarının aynı anda var olan nedensel faktörlerle ilişkili olduğu diferansiyel denklemleri" içerir (2003: 556). Eşzamanlı nedenselliğin literatürdeki en bilinen örneklerinden biri Newton'un ikinci hareket yasasıdır. Bu yasa, bir cismin herhangi bir andaki ivmesinin o anda ona uygulanan kuvvetle doğru orantılı, cismin kütlesiyle ise ters orantılı olduğunu belirtir. Buna göre, her bir nesneye uygulanan kuvvet arttıkça veya azaldıkça nesnenin ivmesi uygulanan kuvvetle eş zamanlı olarak değişmektedir. "Elektromanyetizma teorisindeki Lorentz denklemi eşzamanlı nedenselliğin başka bir örneğidir."

(Huemer ve Kovitz, 2003: 559). Bu yasaya göre, cisimler elektromanyetik alanın etkisine uzay-zamansal konumlarında sürekli olarak maruz kalırlar. En azından yukarıdaki örneklere dayanarak bazı nedenselliklerin eş zamanlı olduğunu iddia etmek mümkün görünür.

Buradaki amacım nedenselliğin düzenlilik teorisi ile eşzamanlı nedensellik teorileri arasında bir seçim yapmak değildir. Böyle bir karar şüphesiz nedenselliğin doğası, zamanın yapısı ve nedensellik ile zaman arasındaki bağlantıyla ilgili daha derin bir araştırmayı gerektirir. Göstermeye çalıştığım şey gündelik örnekler ve fizik yasalarından yola çıkarak eşzamanlı nedenselliğin de mümkün olabileceğine dair tartışmaların devam ettiğidir. Filozoflar yüzyıllardır nedensellik üzerine düşünmüş olsalar da nedenselliğin ne olduğu konusunda tam bir fikir birliğine varamamışlardır. Bu durum nedenselliğin tek bir açıklaması olabileceği fikrine şüpheyle yaklaşmak için yeterli bir neden olarak görülebilir. Belki de nedensellik belirli bir doğaya sahip tek bir koşuldan ibaret değildir (Psillos, 2007: 1). Bu tartışmalardan yola çıkarak Searle'ün eşzamanlı nedensel ilişkilerinin mümkün olduğu yönündeki eleştirisinde haklı olma ihtimalinin söz konusu olduğu görülür.

İkinci olarak Searle nedenselliği deneyimleyebileceğimizi söyler. Daha önce de belirttiğim gibi, Hume dış dünyada zorunlu nedensel bağlantıya karşılık gelen bir izlenim olmadığını belirtir. A, B'ye neden olur dediğimizde iki olay arasında deneyimlediğimiz tek ilişki, zorunlu bağlantı değil, sürekli birlikteliktir. Searle'e göre Hume'un nedensellik ile ilgili asıl olumsuz sonucu budur ve bu sonuç açıkça yanlıştır. Günlük hayatımız boyunca zorunlu bağlantıları algılarız. Buna en açık örnek algısal deneyimlerimiz ve istemli eylemlerimizdir. Örneğin dış dünyada bir çiçek gördüğümüzde, gördüğümüz çiçek onu görme deneyimimize *neden olur*. Kahve içme isteğim, kendime bir kahve yapıp içme eylemime *neden olur*. Eylemdeki yönelimsellik (kahve içme isteği) ancak eyleme neden olursa sağlanır. Burada bilinçli durumumuzun bedensel harekete neden olduğunu deneyimleriz. Algısal deneyim ise ancak o deneyime neden olan nesne ya da durum algılanırsa sağlanmış olur. Bu örnekte de dünyadaki nesnelere ve durumların algısal deneyimlere *neden olduğunu* deneyimleriz. Özet olarak, her iki örnekte de hem dünyadaki nesnelere ve durumları hem de nedensel bağlantıyı deneyimlemiş oluruz. (Searle, 2004: 202-203). Buradan yola çıkarak Searle, zorunlu bağlantıyı dışarıda bir yerde değil bizzat kendi deneyimimizin yapısında aramamız gerektiğini söyler:

Bence Hume, bulmak istediği şeyi yanlış yerde arıyordu. Kendinin dışındaki nesne ve olaylara onlardan bağımsız bir şekilde bakıyordu ve aralarında

bir zorunlu bağlantı olmadığını keşfetmişti. Ancak gerçek deneyimlerimizin karakteri hakkında düşünürseniz, kendinizi bir şeyi gerçekleştirirken (yani yönelimsel bir eylem) veya size bir şeyler olurken (yani algısal bir deneyim) deneyimlemeniz bana gayet sıradan görünüyor. İki durumda da nedensel bağlantıyı deneyimlemek gayet yaygındır. (Searle, 2004: 204)

Algısal deneyimler ve eylemlerimiz vasıtasıyla zihnimiz dış dünya ile sürekli nedensel temas halindedir. Her ikisinde de hem nedensel hem de yönelimsel bir bileşen vardır. İkisinin birlikte oluşturduğu forma Searle *yönelimsel nedensellik* adını verir:

Örneğin, eğer sinemaya gitmek istersem ve gidersem, normalde isteğim tam da kendisinin temsil ettiği olaya, yani sinemaya gitmeme neden olur. Bu gibi durumlarda neden ile sonuç arasında içsel bir bağlantı vardır çünkü neden, neden olduğu durumların bir temsilidir. Neden hem sonucu temsil eder hem de sonucu meydana getirir. Bu tür neden-sonuç ilişkilerini ‹yönelimsel nedensellik› durumları olarak adlandırıyorum. Göreceğimiz gibi yönelimsel nedensellik, insan eyleminin hem yapısı hem de açıklaması açısından hayati bir öneme sahip olacaktır. Bu, örneğin bir bilardo topunun başka bir bilardo topuna çarptığı ve onun hareket etmesine neden olduğu standart ders kitabı nedensellik açıklamalarından çeşitli açılardan oldukça farklıdır. Bizim amaçlarımız açısından, yönelimsel nedensellikle ilgili temel şey, ele alacağımız durumlarda zihnin, tam da üzerinde düşündüğü durumu ortaya çıkarmasıdır. (Searle, 2003: 60-61).

Yönelimsel nedensellik söz konusu olduğunda zihinsel durumların eylemlerimize neden olduğunu, dış dünyadaki nesne ve durumların ise algısal deneyimlerimize neden olduğunu doğrudan deneyimleriz. Özetle, yönelimsel nedensellik Hume'un nedensellik görüşüyle anlaşılabilir ve açıklanamaz.

Üçüncü olarak, Hume'a göre, her nedensel durum örneği evrensel düzenliliğin somut bir örneğidir. Hume'dan farklı olarak Searle, yönelimsel nedensellik kavramının düzenlilik, kapsayıcı yasa veya sürekli birliktelik anlamına gelmediğini iddia eder (Searle, 2003: 64-65). Yani nedensel ifadeler evrensel düzenliliğin ya da bir yasanın somut örneği olmayabilir. A, B'yi her zaman aynı koşullar altında takip etmeyebilir. Örneğin susadığımda genellikle su içerim. Bu gibi durumlarda susuzluk hissi su içme eylemine neden olur. Ancak, başka bir zamanda susadığımda su içmeyebilirim. Bu tamamen bize bağlıdır (Searle, 2004a: 118). Eylemlerimizi inanç, arzu, korku vb. zihinsel durumlara başvurarak açıkladığımızda, o davranışın başka türlü olmayacağını söylemiş olmayız. Zihinsel durumlarımız ile kararlarımız arasında bir *boşluk*

vardır. Ayrıca kararlarımız ve eylemlerimiz arasında da bir boşluk vardır. Bu boşluklar yönelimsel durumların davranışımı belirlemeye tam olarak yetmediği anlamına gelir. Searle'ün bu boşluğa verdiği isim özgür iradedir.

Searle ayrıca evrensel bir yasa olmadan verilen nedensel açıklamaların ve karşı olgusal ifadelerin doğruluğunu bildiğimizi de şu sözlerle dile getirir:

Diyelim ki susadım ve su içtim. Biri bana neden su içtiğimi sorarsa, gözlem yapmaya gerek duymadan cevabı bilirim: Susamıştım. Dahası, bu tür durumlarda, daha fazla gözlem yapmadan veya genel yasalara başvurmadan, karşı olgusal ifadelerin doğruluğunu da bildiğim anlaşılıyor. Biliyorum ki eğer o an susamasaydım o kadar su içmezdim. (Searle, 2004a: 118)

Searle'ün yukarıdaki ifadeleri hem 'susuzluğumun su içmeye neden olduğu' şeklindeki nedensel açıklamanın hem de 'eğer susamasaydım su içmezdim' şeklindeki karşı olgusal ifadenin bir düzen veya yasa gerektirmediğini açıkça göstermektedir. Searle'ün bu iddiasıyla ilgili iki sorun olduğu söylenebilir: İlk olarak, su içmeyle ilgili nedensel açıklamamızın (susadığım için su içtim) bizi tatmin ettiğini ve doğru olduğunu varsayalım. Peki ya diğer insanlar? Neden başka biri böyle bir nedensel açıklamayla yetinsin ki? İkna edici argümanlarımız olmadığı sürece, sunulan nedensel açıklamaya inanmak için hiçbir nedenimiz olmaz. Örneğin 'susadığım için su içiyorum' dememin açıklayıcı görünmesinin sebebi 'susayan insanlar, su içme eyleminde bulunurlar' yönünde bir arka plan bilgisine sahip olmamızdır. Diyelim ki başka biri 'susadığım için lezzetli bir turşu yedim' dedi. Kimse bunu bir açıklama olarak kabul etmeyecektir çünkü susayanların turşu yemediği, su içtiği yönündeki bir arka plan bilgisine sahibiz. Her iki durumda da yapılan açıklamaların temelinde sahip olduğumuz arka plan bilgisinin dünya hakkındaki genel inançları içerdiği kabulü yatmaktadır.

Ayrıca Searle'ün görüşünde karşı-olgusal iddianın nasıl desteklendiği de açık değildir. Searle *Intentionality* (2004) isimli kitabında konuyla ilgili şunları söyler: "Kişi sıklıkla tekil bir nedensel ifadenin doğru olduğunu, buna karşılık gelen herhangi bir yasanın var olduğunu bilmeden bilir ve son olarak, kişi genellikle bilgisini bu türden herhangi bir yasaya dayandırmadan karşı-olgusal önermenin doğruluğunu bilir." (Searle, 2004a: 126) Devamında ise bazı evrensel yasalar olsa bile, karşı-olgusal önermenin veya nedensel iddianın doğruluğunu genellikle bu yasalar sayesinde bilemeyeceğimizi ekler. Bu durumda algı ve eylem konusunda biri bana "Çiçeğin görsel deneyimini yaşamanıza ne sebep oldu?" diye sorarsa cevabım "çiçeği gördüm" olacaktır. Aynı şekilde biri bana "kolunun kalkmasına ne sebep oldu?" diye sorarsa cevabım "kolumu ben kaldırdım" olacaktır. Ancak eğer karşı-olgusal

ifadeye karşılık gelen herhangi bir düzenliliğin veya yasanın olmadığını iddia ediyorsak şöyle bir eleştiriye maruz kalabiliriz: Genellikle görmek algıyla sonuçlanmaz, kolumu kaldırmak da eylemle sonuçlanmaz ama bu sefer şans eseri bu şekilde sonuçlandı. Düzenlilik veya yasa olmadığında karşı olgusal ifadelerle ilgili bu tarz bir eleştiriye verecek herhangi bir cevabımız olmayacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, hem nedensel açıklamanın yeterli hem de karşı-olgusal iddianın doğru olabilmesi için bir tür düzenlilik ya da yasanın olması gerekir. Hume'un nedensellik anlayışında karşı-olgusal ifadeler ilgili yasalarla desteklenir. Bu durumda Searle'ün burada sunduğu teorinin Hume'un sunduğu teoriden daha iyi olmadığını söyleyebiliriz.

Searle ve Müdahaleci Nedensellik Anlayışı

Bir önceki başlıkta Searle'ün nedensellik anlayışını Hume'a yönelttiği eleştirel üzerinden genel hatlarıyla özetlemeye çalıştım. Bu kısımda ise Searle'ün verdiği spesifik örnekler üzerinden ilerleyerek onun görüşlerinin hangi nedensellik teorisine daha yakın olduğunu netleştirmeye çalışacağım. Ayrıca, "beyin bilince neden olur" iddiasının doğruluğunu da bu teoriyi temel alarak test edeceğim.

Searle, *Mystery of Consciousness* (1997) isimli kitabında, bilincin nöral korelatlarını bulmaya yönelik çalışmalar yürüten F. Crick (1990), C. Koch (1990) ve G. Edelman (2000) gibi nörobiyologların doğru yolda olduklarını belirtir. Bu isimler gözlemlenebilen fiziksel süreçlerle gözlemlenemeyen öznel deneyimlerimiz arasında bir korelasyon olup olmadığını tespit etmeye çalışırlar. Bu yöntemle örneğin açlık hissinin hipotalamustaki hangi nöral aktivite ile ilişkili olduğu belirlenebilir. Bu türden çalışmalar bize beyin durumları ile bilinçli deneyimler arasında bir korelasyon olduğunu söyler. Ancak, bilincin nöral korelatlarını keşfetmek bir bilinç teorisi oluşturmak için yeterli değildir. Bilim adamlarının izlediği strateji genellikle bilinç ve beyin arasındaki korelasyondan yola çıkarak bu bağlantının nedensel olup olmadığını sorgulamaktır. Çünkü iki şey arasındaki korelasyon her zaman nedensel olmayabilir. Searle bu noktayı şöyle izah eder:

Bazen iki fenomen arasında, ortak nedene sahip olmalarından dolayı bir bağlantı bulunur. Kızamık döküntüleri ve yüksek ateş arasında bir bağlantı vardır, çünkü ikisine de aynı virüs neden olur. (Searle, 1997: 196)

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere bilimsel araştırmalarda iki şey arasındaki bağlantıyı keşfetmek yeterli değildir. Asıl mesele bu bağlantının ne türden bir bağlantı olduğunu anlamak diğer bir ifadeyle bu bağlantının doğasını açıklamaktır. Farklı bir örnek verecek olursak, sonbaharda ağaçla-

rın yapraklarını dökmesiyle bazı kuşların sıcak bölgelere göç etmesi arasında da bir korelasyon vardır. Ancak bu korelasyon da nedensel değildir. Ağaçların yapraklarını dökmesi ile kuşların sıcak yerlere göç etmesi ortak bir nedene dayanır; o neden de kışın gelmesidir. Bilim insanları iki şey arasındaki bağlantıyı keşfettikten sonra bu bağlantının nedensel olup olmadığını araştırmaya koyulurlar. Bu noktada Searle birbiriyle bağlantılı iki şey arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığını tespit etmek adına deneysel bir yol önerir.

Bağlantılı olan şeylerin birbiriyle nedensel açıdan ilişkili olup olmadığını anlamaya çalışmanın bir yolu, değişkenlerden birinde bir değişime yol açmak suretiyle diğer değişkende ne meydana geldiğine bakmaktır. ... N adını verdiğimiz ve bilinçli olmayla değişmez bir biçimde bağıntılıymış gibi görünen bazı ya da bir dizi özel nörobiyolojik durumun var olduğunu düşünelim. İkinci adım N durumunun tetiklenmesiyle bilinç durumlarının tetiklenip tetiklenmeyeceğini ya da N durumunun sonlandırılmasıyla bilinç durumlarının sonlandırılıp sonlandırılmayacağını ortaya çıkarmak olacaktır. Bu noktaya ulaştığımızda bulduğumuz şey bence bir bağıntıdan daha fazlasıdır ve nedensel ilişki için de iyi bir kanıttır. (Searle, 1997: 196-197)

Searle'e göre, çevresel faktörlerin tümünün sabit kalması koşuluyla bir duruma uygulanan değişiklik diğer durum üzerinde de değişiklik meydana getiriyorsa bu, iki durum arasında nedensel ilişki olduğunun kanıtı olarak kabul edilebilir. Nedensel ilişkileri tespit ettikten sonra da araştırma tamamlanmış sayılmaz. Bir sonraki adım nedensel mekanizmaların keşfedilmesi ve söz konusu nedensel ilişkinin bir teori çerçevesinde açıklanmasıdır. Searle beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişkiye dair bilimizin yetersiz olduğunu kabul eder. Ona göre beynin bilince neden olduğunu bir gerçek olarak bilsek bile bu sürecin detaylarına henüz ulaşmış değiliz. Bu detaylar ilerleyen yıllarda (muhtemelen) nörobilimciler tarafından keşfedilecek ve bir teori çerçevesinde açıklanacaktır. Yine de Searle'e göre, beyin ve bilinç arasındaki bağlantıyı nedensel ilişkinin varlığına dair bir kanıt olarak görmek doğru bir başlangıç noktasıdır. (Searle, 1997: 196-197).

Searle'ün önerdiği nedensel ilişkileri test etme yöntemi nörobilimde kullanılan yöntem ile birebir örtüşmektedir. Son yıllarda nörobilimciler kişilerin zihinsel durumlarını farklı yollarla manipüle ederek bu manipülasyonların nöral düzeyde bir değişiklik meydana getirip getirmediğini (fMRI) ve (EEG) gibi tekniklere başvurarak gözlemlemektedir (Convenor, Field ve Drury, 2006). Bu çalışmalardan elde edilen sonuçların gerçek nedensel ilişkilerin varlığından ziyade nöral durumlar ile bilinç durumları arasındaki ko-

relasyona işaret ettiği nörobilimciler tarafından özellikle vurgulanır. X ve Y gibi iki değişken olduğunu düşünelim. Yapılan çalışmaların çoğunda, X ve Y arasındaki korelasyonun nedensel olduğunun anlaşılabilmesi için aşağıdaki iki koşulu sağlaması gerektiği kabul edilir:

1. X'in değerlerine sistematik bir müdahalede bulunulmalıdır.
2. X ve Y dışındaki tüm değişkenler kontrol altında tutularak Y'nin değerine etki edecek diğer olası değişkenler elimine edilmelidir. (Dijkstra ve Leon, 2016: 2).

Bu koşullar yerine getirildiğinde X'e uygulanan müdahale Y'de değişikliklere yol açıyorsa ikisi arasındaki ilişkinin nedensel olduğu söylenebilir. Deneysel çalışmalarda nedensel ilişkilerin nasıl tespit edileceğini gösteren bu yöntem J. Woodward tarafından savunulan müdahaleci nedensellik teorisiyle uyuşmaktadır. Nedenlere uygulanan müdahalenin etkiler üzerinde bir değişime yol açması şeklinde ifade edilen müdahaleci nedensellik modeli son dönemde özellikle bilim insanlarının ve istatistikçilerin en çok başvurdukları nedensellik teorilerin başında gelir. Searle'ün nedensel ilişkileri test etmek için önerdiği deneysel yöntem de müdahaleci nedensellik teorisiyle uyuşmaktadır. Diğer bir ifadeyle Searle, beyin durumlarına uygulanan bir değişikliğin zihin durumlarında da bir değişiklik meydana getirdiğini ve bu ilişkinin nedensellik olarak yorumlanabileceğini söylediğinde aslında müdahaleci nedensellik modeliyle açıklanabilecek bir nedensellik görüşünden bahsetmektedir. Bu sebeple Searle'ün 'beyin bilince neden olur' iddiasının doğruluğunu test etmek için müdahaleci nedensellik görüşünü takip etmemiz gerekir.

Nedensellik konusunda temelde iki sezgi vardır. Bunlardan ilkinde göre nedensellik bir tür bağıllık ilişkisidir. Bu bağıllık nomolojik (*nomological*), karşı olgusal (*counterfactual dependence*) veya olasılıksal bir bağıllık (*probabilistic dependence*) olabilir. İkinci sezgiye göre, nedensellik gerçekleştiği her durumda iki nesne veya olay arasında fiziksel bir transfer içerir. Bu iki sezgiye dayanarak Ned Hall, *Two Concepts of Causation* (2004) adlı makalesinde nedensellik teorilerini iki gruba ayırmıştır: Bağıllık olarak nedensellik teorileri ve üretim olarak nedensellik teorileri. Salmon ve Dowe tarafından savunulan üretim olarak nedensellik görüşünde, c'nin e'ye neden olduğunu söylemek, nedendeki bir şeyin etkiyi ürettiğini (meydana getirdiğini) veya neden ile etkiyi birbirine bağlayan bir şey (örneğin bir mekanizma) olduğunu söylemektir (Psillos, 2007: 13). Woodward'ın müdahaleci nedensellik modeli ise karşı-olgusal nedensellik görüşünün yeni bir varyantı olarak ka-

bul edilir ve aynı zamanda bağıllık olarak nedensellik ailesine aittir (Raatikainen, 2018: 32).

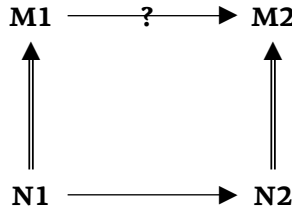
Müdahaleci nedensellik anlayışına göre nedensellik değişkenler arasında cereyan eden bir ilişkidir. Bu görüşün temel hipotezi şudur: Eğer X, Y'nin nedeni ise o zaman X'in değerlerine doğru bir şekilde uygulanan müdahale Y'nin değerleri üzerinde de bir değişiklik meydana getirmelidir. Diğer bir ifadeyle, nedenin manipülasyonu etkinin manipülasyonu ile sonuçlanmalıdır. Bu teori bir değeri değiştirerek başka bir değeri de değiştirebileceğimizi ima eder. Bu yaklaşım, değişkenlerin değerlerini kontrol etmenin görece daha kolay olduğu deneysel bilimlerde yaygın olarak kullanılan bir nedensellik analizidir. Woodward nedensellik analizinin doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi için müdahalenin aşağıdaki koşulları sağlaması gerektiğini belirtir:

1. Müdahale, X'in değerinde meydana gelen değişikliğin nedenidir.
2. X'e müdahale edildiğinde, X'in değerini etkileyen diğer nedenlerin X'e olan etkisi kesilir.
3. Müdahale sadece X'in değeri üzerinde bir etkiye sahiptir, yani X'den bağımsız olarak Y'nin değerinde bir değişikliğe neden olamaz.
4. Y, X'i içermeyen, farklı bir nedensel rota tarafından etkilenemez. Yani müdahale, Y'ye neden olabilecek Z gibi diğer değerlerden bağımsızdır. (Woodward, 2003: 98).

Müdahaleci nedensellik modeli son yıllarda zihin felsefecilerinin sıkça başvurduğu bir teoridir. Zihin felsefecileri bu teoriye beyin ve bilinç arasında nedensel bir ilişki olup olmadığını test etmek için değil zihinsel durumlarımız ve davranışlarımız arasında nedensel bir ilişki olup olmadığını test etmek için başvururlar. 1960'lardan bu yana zihin felsefesinde en çok rağbet gören teoriler indirgemeci olmayan fizikalist teorilerdir. Bu teorilere göre zihinsel durumlar ve fiziksel durumlar arasında bir tür bağıllık (*supervenience*) ilişkisi vardır; ancak, zihinsel durumlar fiziksel durumlara indirgenemez ya da onlarla özdeş değildir. Bu durumda indirgemeci olmayan fizikalist teoriler bir güçlkle karşı karşıya kalırlar: Fiziksel durumlara indirgenemeyen zihinsel durumlar ile fiziksel durumlar arasındaki nedensel ilişki fizik yasalarını ihlal etmeden nasıl açıklanabilir? Bu, zihin felsefesinin en önemli problemlerinden biridir ve literatürde zihinsel nedensellik problemi olarak bilinir. Bu problem detaylı olarak J. Kim tarafından öne sürülen dışlama argümanında işlenmiştir. J. Kim'in dışlama argümanı ile göstermeye çalıştığı

şey, indirgemeci olmayan fizikalist teorilerin zihnin nedensel olarak etkili olduğu fikrini yani zihinsel nedenselliği açıklayamadığıdır. (Kim, 2005: 13-22) Ona göre indirgemeci olmayan fizikalistlerin iki seçeneği vardır: Birincisi, zihnin nedensel olarak etkili olduğu fikrinden vazgeçerek epifenomenalizmi kabul etmek. İkincisi zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenebileceğini, yani indirgemeyi kabul etmek. Fakat indirgemeci olmayan fizikalist teoriler çoklu gerçekleşme argümanından dolayı indirgemeyi, ahlaki ve epistemik olarak sorumluluk sahibi öznelere olduğumuz inancından dolayı da epifenomenalizmi kabul etmeye yanaşmazlar. Bu durumda iki seçeneği de reddeden indirgemeci olmayan fizikalist teoriler zihin ve fiziksel dünya arasındaki nedensel ilişkinin fizik yasalarını ihlal etmeden nasıl açıklanacağını göstermekle yükümlüdür.

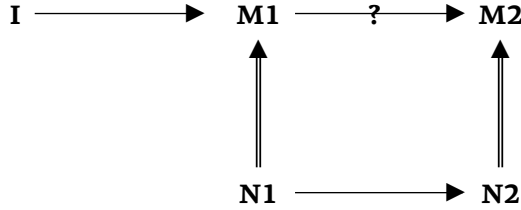
Woodward 2008 yılında kaleme aldığı *Mental Causation and Neural Mechanism* isimli makalesiyle bu tartışmaya dâhil olmuş ve müdahaleci nedensellik modelini kullanarak indirgemeci olmayan fizikalistlerin zihinsel nedenselliği açıklayabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede Woodward'ın üzerinde durduğu ilk soru zihinsel durumlar ile nöral durumlar arasında cereyan eden hangi ilişkinin nedensel olarak yorumlanabileceği üzerinedir.



Kaynak: Woodward, 2008: 253

Yukarıdaki diyagramda M1 ve M2 zihinsel durumları N1 ve N2 ise nöral durumları temsil eder. Görüldüğü üzere zihinsel durumlar ve nöral durumlar arasında biri yatay ve biri dikey olmak üzere iki tür ilişki mevcuttur. N1-M1 ve N2-M2 arasında çift çizgiyle gösterilen dikey ok zihinsel durumlar ve nöral durumlar arasındaki bağıllık (supervenience) ilişkisini ifade etmek için kullanılmıştır. Birçok zihin felsefecisi zihinsel durumların nöral durumlara bağlı olduğunu kabul eder (Davidson 1970, Kim 1984, Lewis 1983). “Bu türden bir bağıllık ilişkisi fiziksel açıdan aynı olan iki olayın zihinsel açıdan farklı olamayacağı ya da fiziksel olanda bir değişiklik olmadan zihinsel olanda bir değişiklik olamayacağı anlamına gelir.” (Davidson, 1970: 214). Zihinsel durumların nöral durumlara bağlı olması demek zihinsel durumda görülen bir değişikliğin nöral durumlarda da zorunlu bir değişikliği gerekti-

receği anlamına gelir. Zihinsel durumların nöral durumlara bağlı olduğunu (supervene on) kabul eden Searle bu ilişkiyi açıklamak için şöyle bir örnek verir: “Eğer bir susuzluk durumundan artık susuz olmama durumuna geçsem beyin durumlarımda, zihin durumlarımdaki değişime uygun olarak bir değişim olmak zorundadır.” (2002: 124). Searle “beyin durumları bilince neden olur” derken aslında söz konusu bağıllık ilişkisinin nedensel bir ilişki olduğunu iddia eder. Yani Searle’ün iddiasına göre N1, M1’e neden olur.



Kaynak: Woodward, 2008: 254

Woodward yukarıdaki diyagramda şunu göstermeye çalışır: Zihinsel durumumuz olan M1’e uygulanan müdahale (I), diğer zihinsel durumumuzda (M2) veya nöral durumumuzda (N2) bir değişiklik meydana getiriyor ise, bu zihinsel durumumuzun (M1) nedensel olarak etkili olduğunun bir kanıtıdır. “Bu amaç doğrultusunda, Woodward’ın ilgilendiği ilk soru şudur: Zihinsel durumların nedensel etkililiğini göstermek için müdahaleci nedensellik görüşü kapsamında bağlı olma (supervenience) ilişkisini nasıl yorumlamalıyız?” (Üner Kaya, 2022: 900). Woodward bu noktada Searle’ün iddiasına da atıfta bulunarak (2008: 253) zihinsel durumlar ve nöral durumlar arasındaki bağıllık ilişkisinin müdahaleci nedensellik modeline göre nedensel olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını test eder. Yukarıda belirttiğim Woodward’ın ikinci müdahale koşuluna göre “X’e müdahale edildiğinde, X’in değerini etkileyen diğer nedenlerin X’e olan etkisi kesilir.” Yani zihinsel durum olan M1’e müdahale edildiğinde M1’in değerini etkileyebilecek nedenler kontrol altına alınmalıdır. Eğer Searle’ün iddia ettiği gibi N1 ve M1 arasındaki ilişki nedensel ise, neden ve etki arasındaki yani N1 ve M1 arasındaki ilişki kesilebilir. Eş deyişle M1’in değerlerine müdahale edildiğinde onun nedeni olan N1 sabit tutulabilmelidir. Ancak bağıllık ilişkisi bunun ihtimalini dışarda bırakır. Şöyle ki; bağıllık ilişkisine göre zihinsel durumlarda meydana gelen bir değişiklik zorunlu olarak nöral durumlarda da bir değişikliği gerektirir. Yani M1’e müdahale edildiğinde N1 sabit tutulamaz, onda da M1’e karşılık gelen bir değişikliğin meydana gelmesi zorunludur. Bu durum N1 ve M1 arasındaki ilişkinin nedensel olmadığını bir göster-

gesidir. Sonuç olarak, Woodward'a göre, müdahaleci nedensellik modeline göre, N1 ve M1 arasındaki bağıllık ilişkisi nedensel olarak yorumlanamaz.

M1, N1'e bağılıdır iddiasının klasik versiyonuna göre, M1 ve N1 arasındaki ilişki nedensel değildir ve M1'e yukarıda bahsedildiği şekliyle bir müdahalede bulunulması 'metafizik' sebeplerden dolayı imkânsızdır. Müdahaleci perspektiften, bu imkânsızlık bize N1 ve M1 arasındaki ilişkinin nedensel olarak yorumlanamayacağını söyler – eğer yorumlanabilseydi, M1'e müdahale edildiğinde N1 sabit kalırdı ancak bu mümkün değildir. (Woodward, 2015: 333).

Müdahaleci nedensellik modeline göre zihinsel durumların nedensel olarak etkili olduğunu gösterebilmemiz için N1 ve M1 arasındaki bağıllık ilişkisini nedensel olmayan bir ilişki olarak kabul etmemiz gereklidir.

Yukarıda, Searle'ün beyin ve bilinç arasındaki nedensellik iddialarını test etmek için kullanılacak en uygun modelin müdahaleci nedensellik modeli olduğu gerekçeleriyle birlikte gösterilmiştir. Ancak, müdahaleci nedensellik modeline başvuran felsefeciler zihinsel nedensellik problemini çözebilmek adına en başta beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin nedensel olarak yorumlanamayacağını gösterirler. Dolayısıyla Searle'ün ampirik bir gerçek olarak kabul ettiği beyin bilince neden olur iddiasının arkasında yatan nedensellik teorisini güçlendirmesi gerekmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Searle'ün 'biyolojik naturalizm' olarak isimlendirdiği zihin teorisinin temel iddiası beyin ile bilinç arasında nedensel bir ilişki olduğudur. Kendi ifadesiyle 'beyin süreçleri bilince neden olur ve bunu bir gerçek olarak biliriz.' Buna göre zihni meydana getirecek herhangi bir sistemin beynin bilinci oluşturmak için sahip olduğu nedensel güçlere eşdeğer bir nedensel güce sahip olması gerekir. Dolayısıyla bir sistemin zihin sahibi olduğunu söyleyebilmek için o sistemin en azından beynin nedensel güçlerini kopyalayabildiğini de söylememiz gerekir. Bu görüşlerini desteklemek için tasarladığı Çince Odası Argümanı'nın üç sonucu vardır:

(C1) Beynin yönelimselliği nasıl meydana getirdiğini bir bilgisayar programını başlatarak ya da programdan yola çıkarak açıklayamayız. (Bu, P1 ve P2'nin mantıksal sonucudur)

(C2) Yönelimselliği üretebilen herhangi bir mekanizma, beyninkine eşit nedensel güçlere sahip olmalıdır. (Bu, P1' in önemsiz bir sonucudur).

(C3) Kelimenin tam anlamıyla yapay bir yönelimsellik yaratmaya yönelik herhangi bir girişim (güçlü yapay zekâ) sadece programlar tasarlayarak başarılı olamaz, insan beyninin nedensel güçlerini de kopyalamak zorunda kalacaktır. (Bu sonuç P2 ve C2' den kaynaklanmaktadır). (Searle, 1980: 417).

Literatürde C1 ile ilgili –onu destekleyen ya da çürütmeye çalışan- sayfa-larca çalışma mevcuttur. Her ne kadar çok fazla tartışılmasa da C2 de en az C1 kadar önemlidir çünkü bilince sahip yapay sistemlerin olasılığını dışla-yan bir argümanda önemli bir rol oynar. Ayrıca Searle P1 ve C2'ye dayana-rak yeni bir çıkarımda da (C3) bulunur. C3'e göre düşünen makineler meyda-na getirebilmek için beynin nedensel güçlerine sahip sistemler üretmemiz gerekir.

Searle'e göre C2, 'beyin bilince neden olur' iddiasının önemsiz bir so-nucudur ve bu çıkarım önemsiz diyebileceğimiz bir şekilde açıktır. Şöyle ki, beynin bilince neden olduğunu bildiğimiz takdirde beynin bilince neden olmak için asgari düzeyde de olsa bir güce sahip olduğu sonucu kendiliğin-den çıkar. Bu makalede irdelemeye çalıştığım nokta C2'nin dayandığı temel olan 'beyin bilince neden olur' iddiasının doğru olup olmadığıdır. Searle bu iddiasını desteklemek için herhangi gerekçe ileri sürmez. Ayrıca, bu iddiayı hangi nedensellik teorisine dayanarak öne sürdüğü hakkında da net bir bilgi vermez. Oysa iki olay arasında nedensel bir ilişki olduğunu iddia etmek, o ilişkinin nedensel olduğunu gösteren bir kanıt gerektirir.

Bu makalede ilk olarak Searle'ün nedensellik görüşü, Hume'a yönelttiği eleştiriler üzerinden, analiz edilmiştir. Kısaca özetlemek gerekirse, Searle'e göre doğada bazı nedensel ilişkiler sürekli işleyen nedensel güçler vasıta-sıyla eş zamanlı bir şekilde gerçekleşir. Neden ve etki arasındaki zorunlu bağlantı bizzat deneyimlerimizin iç yapısında aranmalıdır. Son olarak, Sear-le'ün 'yönelimsel nedensellik' adını verdiği ve insan davranışlarını açıklar-ken başvurduğu nedensel durumlar bir yasanın somut örneği olmayabilir. Hume'a yönelttiği eleştirilerin ardından Searle daha spesifik örnekler vere-rek beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi nedensel olarak yorumlamasının se-bepleri hakkında yüzeysel de olsa bilgi verir. Ona göre, çevresel faktörlerin sabit kalması koşuluyla, x durumuna uygulanan değişiklik y durumu üzerin-de bir değişiklik meydana getiriyorsa bu, x ve y arasındaki ilişkinin nedensel bir ilişki olduğunun kanıtı olarak kabul edilebilir. Diğer bir ifadeyle Searle beyin durumlarının tetiklenmesiyle bilinç durumlarının tetiklenip tetiklen-mediyine bakmamız gerektiğini ya da beyin durumlarının sonlanmasıyla bilinç durumunun da sonlanıp sonlanmadığını gözlemlememizi söyler. Bu noktaya ulaştığımızda beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin bir bağlantıdan

çok daha fazlası olduğunu söyleyebiliriz. Searle'ün nedensel ilişkileri test etmek için önerdiği deneysel yöntem J. Woodward (2003) tarafından savunulan müdahaleci nedensellik teorisiyle uyuşmaktadır. Diğer bir ifadeyle Searle, beyin durumlarına uygulanan bir değişikliğin zihin durumlarında da bir değişiklik meydana getirdiğini ve bu ilişkinin nedensellik olarak yorumlanabileceğini söylediğinde aslında müdahaleci nedensellik modeliyle test edilebilecek bir iddiada bulunmuş olur. Bu sebeple Searle'ün iddiasını test etmek için müdahaleci nedensellik görüşünü takip etmemiz gerekir.

Karşı-olgusal nedensellik görüşünün yeni bir varyantı olarak kabul edilen müdahaleci nedensellik anlayışına göre nedensellik değişkenler arasında cereyan eden bir ilişkidir. Bu görüşün temel hipotezi şudur: Eğer X, Y'nin neden ise o zaman X'in değerlerine doğru bir şekilde uygulanan müdahale Y'nin değerleri üzerinde de bir değişiklik meydana getirmelidir. Diğer bir ifadeyle, nedenin manipülasyonu etkinin manipülasyonu ile sonuçlanmalıdır. Bu teori zihin felsefecilerinin zihinsel nedensellik problemini çözme amacıyla başvurduğu bir teoridir. Zihinsel nedensellik problemi zihinsel durumlar ve fiziksel durumlar arasındaki nedensel ilişkinin, fizik yasalarını ihlal etmeden açıklanıp açıklanamayacağıyla ilgilidir. Woodward ve onu takip edenler zihinsel ve fiziksel durumlar arasındaki nedensel ilişkiyi açıklayabilmek için beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi bir tür bağıllık ilişkisi olarak kabul eder. Buna göre bilinç durumları beyin durumlarına bağılıdır (*supervene on*). “Bu türden bir bağıllık ilişkisi fiziksel açıdan aynı olan iki olayın zihinsel açıdan farklı olamayacağı ya da fiziksel olanda bir değişiklik olmadan zihinsel olanda bir değişiklik olamayacağı anlamına gelir.” (Davidson, 1970: 214). Woodward'a göre müdahaleci nedensellik teorisine göre, beyin ve bilinç arasındaki bağıllık ilişkisi nedensel bir ilişki olarak yorumlanamaz. Bu durumda Searle, bir gerçek olarak kabul ettiği 'beyin bilince neden' olur iddiasının arkasında yatan nedensellik teorisini ya da bu iddiayı neye dayanarak doğru kabul ettiğini göstermekle yükümlüdür. En azından şimdilik beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin nedensel olduğu ne felsefi ne de bilimsel olarak kanıtlanmış değildir. İlerleyen yıllarda Searle'ün iddiaları doğru çıksa bile, bu haliyle kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Dolayısıyla onun nedensel güçlerle ilgili iddiası da, bu açıdan bakıldığında, sağlam bir temele sahip değildir.

Kaynakça

- Convenor C, Field A, Drury J. (2006). *Research Mewwthods in Psychology*. Sayı. 26. (Bu linkten ulaşılabilir: www.Sussex.ac.uk.)
- Crick, F. Koch C. (1990). "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *The Neuroscience*, No.2, ss. 263-275.
- Davidson, D. (1970). "Mental Events", *Philosphy of Psychology, Essays on Actions and Events'*. (Oxford: Clarendon Press, 1980), ss.207-224.
- Dijkstra, N. Leon de B. (2016). Cognitive Neuroscience and Causal Inference: Implications for Psychiatry, *Hypothesis and Theory*, Sayı.7, No.129 <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsy.2016.00129/full>
- Hall, N. (2004). *Two Concepts of Causation, in Causation and Counterfactulas*, ed. John Collins, Ned Hall ve Laurie Paul, ss. 225-286, MIT Press.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık ve M. Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları
- Huemer M. and Kovitz B. (2003). "Causation as Simultaneous and Continuous", *Philosophical Quarterly*, Sayı. 53, No. 213, ss. 556-565.
- Hume, D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understandig*, ed: Peter Millican, Oxford University Press
- Kim, J. (1984). "Concepts of Supervenience", *Philosophical and Phenomenological Research*, Sayı. 45, No.2, ss.153-176.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
- Lewis, D. (1983). "Extrinsic Properties", *Philosophical Studies*, Sayı.44, ss.197-200.
- McQueen, K. G. (1990). Not a trivially consequences, <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/causal-powers-of-the-brain-the-necessity-of-sufficiency/F5A54C385344FD92B8576E782D7B06F7>
- Manzotti, R. (2020). Relative Exisence and Experience, *Phainomena*, No.2, ss.11-33.
- Newton, I. ve Janiak, A. (2004). *Newton. Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Psillos, S. (2002). *Causation and Explanation*, MPG Group.
- Psillos, S. (2007). What is Causaton?, <http://users.uoa.gr/~psillos/Papers/39-What%20is%20Causation.pdf>
- Raatikainen , P. (2018). "Kim on Causation and Mental Causation", *E-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy 2018*, Vol. 25(2) 22-47 <https://philpapers.org/archive/RAAKOC.pdf>
- Rescorla, Michael, (2020). "The Computational Theory of Mind", *The Stanford Encyc-*

- lopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/computational-mind/>>.
- Searle, J. (1980). "Minds, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Sciences*, 3:3, ss.417-424.
- Searle, J. (1990). "The Causal Powers of the Brain: The necessity of sufficiency", *Behavioral and Brain Sciences*, 13:1, ss.164-164.
- Searle, J. (1997). *Mystery of Consciousness*. London: Granta Books.
- Searle, J. (1999). *Mind, Language and Society*, New York: Basic Books.
- Searle, J. (2002). *Rediscovery of Mind*, (9. Baskı), MIT Press.
- Searle, J. (2002a). *Consciousness and Language*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2003). *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press.
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press.
- Searle, J. (2004). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- Slavov, M. (2013). "Newton's Law of Universal Gravitation and Hume's Conception of Causality", *Philosophia Naturalis*, Sayı.2, N.2, ss.277-305.
- Tononi G., Koch C. (2015), "Consciousness: Here, Thereand Everywhere?", *Philosophical Transactions of The Royal Society Biological Sciences* <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2014.0167>
- Turing, A. (1950). "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, 49: 433-460.
- Turing, A. (1950). Hesaplama Makineleri ve Zekâ, *Pasajlar: Yapay Zekâ*, çev. Ömer F. Çelebi. ss.17-43.
- Üner Kaya, Aslı. (2022). "John Searle'ün Bilinç Teorisinde Zihinsel Nedensellik Problemi", *Beytül Hikme An International Journal of Philosophy*, Sayı:12, No.4, ss. 883-912.
- Üner Kaya, Aslı. (2014). "Nedensellik İlkesi: Hume'a Karşı Kant", *Mavi Atlas*, Sayı.3, ss.100-108.
- Warfield, T. A. (1999). "Searle's Causal Powers", *Analysis*, Sayı.59, No.1, ss.29-32.
- Woodward, J. (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press.
- Woodward, J. (2008). Mental Causation and Neural Mechanisms. In *Being reduced: New essays on reductive explanation and special science causation*, ed. J. Hohwy and J. Kallestrup, ss.218-262. Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, J. (2015). "Interventionism and Causal Exclusion", *Philosophy and Phenomenological Research*, (91), 303-347.

DİL, DÜŞÜNCE VE TURING: DAVIDSON'IN MAKİNE ZEKASININ SINIRLARINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

LANGUAGE, THOUGHT AND TURING: DAVIDSON'S VIEWS ON THE
LIMITS OF MACHINE INTELLIGENCE

Cansu AKOĞLAN

Dr. Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye
ORCID: [0000-0002-4111-3613](https://orcid.org/0000-0002-4111-3613), e-mail: cansu.akoglan@hbv.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 147-164.

Geliş Tarihi: 10.05.2024 | Kabul Tarihi: 29.06.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1481945](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1481945)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Bu makale, ilk olarak 1950 yılında Alan Turing tarafından önerilen ve makine zekasını dilsel iletişimde insan davranışını taklit etme becerisine göre değerlendiren Turing Testi'ni incelemektedir. Turing Testi yapay zeka araştırmalarının temelini oluştururken, önemli felsefi itirazlarla da karşı karşıya kalmıştır. Bu makalenin odak noktası, Turing Testi'nin, temelde sosyal ve iletişimsel olan düşünce ve önermesel tutumların karmaşıklığını açıklamakta başarısız olduğunu savunan Donald Davidson'ın eleştirisidir. Tartışma, sofistike dil modelleri gibi bazı yapay zeka teknolojilerinin bu felsefi itirazlara ne şekilde yenik düştüğünün bir analizini içermektedir. Makalede, Turing Testi'nin makine "zekası" için pragmatik bir ölçüt sunmasına rağmen, Davidson tarafından öngörülen insan düşüncesinin nüanslı yeteneklerini tam olarak yakalayamadığı, dolayısıyla makine düşüncesini değerlendirmek için daha geniş kriterlere ihtiyaç duyulduğu sonucuna varılmakta ve makine bilişini değerlendirirken etkileşimsel ve bağlamsal dinamikleri göz önünde bulunduran bir yaklaşıma duyulan ihtiyacın altı çizilmektedir.

Anahtar kelimeler: Turing Testi, Önermesel Tutumlar, Donald Davidson, İnsan-Makine Etkileşimi, Üçgenleme

Abstract

This article examines the Turing Test, initially proposed by Alan Turing in 1950, to assess machine intelligence by its ability to mimic human behavior in linguistic communication. While Turing's Test has been foundational in artificial intelligence research, it has faced substantial philosophical scrutiny. The focus of this paper is on Donald Davidson's critique, which argues that the Turing Test fails to account for the complexities of thought and propositional attitudes that are fundamentally social and communicative. The discussion includes an analysis of how some AI technologies, such as sophisticated language models, challenge and yet fail to overcome these philosophical objections. The paper concludes that while Turing's Test provides a pragmatic measure for machine "intelligence," it does not fully capture the nuanced capabilities of human thought as envisioned by Davidson, thereby necessitating broader criteria for evaluating machine thinking. The implications for future AI development and testing are considered, underscoring the need for an approach that integrates interactional and contextual dynamics in assessing machine cognition.

Keywords: Turing's Test, Propositional Attitudes, Donald Davidson, Human-Machine Interaction, Triangulation

Giriş

Makinelerin düşünüp düşünemediğinin belirlenebilmesi ve hangi kıstasa göre makinelere zeka atfedebileceğimiz konusu halen bir tartışma konusudur. Makinelerin düşünüp düşünmediğini belirlemeye yönelik bir girişim olarak Turing, “Bilgi İşlem Makineleri ve Zeka” (Computing Machinery and Intelligence) adlı ünlü makalesinde, bir makinenin zeki davranışlar sergileyip sergileyemediğinin değerlendirilmesi için daha sonra Turing Testi olarak anılacak bir yöntem öne sürmüştür. Bir makinenin konuşma ortamında bir insanla ayırt edilemez davranışlar sergileyip sergileyemediğini değerlendirmeyi hedefleyen test, yapay zekanın gelişimi için pratik bir ölçüt sunar. Turing Testi, sadece yapay zeka gelişimini yönlendirmekle kalmamış, aynı zamanda düşünmenin kriterleri üzerine de uzun süreli tartışmalara neden olmuştur.

Turing’in, makinelerin zekasını, insanı ikna etme becerisiyle ölçme girişimini içeren işlevselci perspektifine, bilhassa zihin felsefesi alanındaki ünlü isimlerden pek çok itiraz gelmiştir. Bu itirazlardan biri de analitik zihin felsefesi ekolünün mensuplarından olan Donald Davidson’a aittir. Düşünmeye dair holistik bir perspektif benimseyen Davidson’a göre “düşünmek sosyal bir özelliktir ve ona yalnızca iletişim kuranlar sahiptir” (Davidson, 1982, s. 327). Davidson’ın düşüncenin doğası üzerine yaptığı inceleme ve özellikle önermesel tutumlarla ilgili çalışmaları, düşüncelerin, onlara sahip olan varlıkların ortak yaşam dünyasına sıkı sıkıya bağlı olduğunu öne sürer. Davidson’a göre, insan düşünce süreçlerinin temel taşı olan, inanmak, arzulamak ve niyet etmek gibi önermesel tutumlar ortak yaşam dünyasında birbiriyle iletişimde olmayan varlıklara atfedilemez. Davidson’ın Turing Testine yönelik bu yönde geliştirdiği itiraz, günümüz yapay zekasının gerçekten düşünüp düşünmediğini belirleme hususundaki ihtilafları anlamak bakımından önemini korur.

Bu makale Davidson’un, Turing Testi’ne yönelik itirazını inceleyerek bu itirazın yapay zeka ve makine düşünmesine ilişkin süregelen zorluklara ne şekilde katkıda bulunabileceğine yönelik bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemektedir. Davidson’un eleştirilerinin nüanslarını inceleyerek, düşünmenin ne şekilde belirlenebileceğine dair diyalogu zenginleştirmeyi ve bu felsefi düşünceler ışığında yapay zekadan beklentilerimizi gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilkin, Turing Testi’nin temel prensipleri, yapay zekâ alanındaki etkileri ve testin bilhassa sohbet robotlarının başarısını değerlendirmedeki rolü ele alınacaktır. Ayrıca, Donald Davidson’ın düşünceye ilişkin bütüncül bakış açısı eşliğinde önermesel tutumlar hakkındaki fikirleri ve Turing Testi’ne yönelik eleştirileri incelenecek ve bu eleştirilerin modern yapay zekâ teknolojileriyle olan ilişkisine, Davidson’ın Turing Testi’ne yönelik itirazı çerçevesinde değinilecektir. Son olarak bu

itirazın, genel olarak yapay zeka, özel olarak ise dil işleme modellerinin geldiği son noktada ne şekilde yol gösterici olabileceği üzerinde durulacaktır.

1. Turing Testi

Alan Turing'in 1950 yılında 'Bilgi İşlem Makineleri ve Zeka' isimli makalesinde sırayla iki soru sorar, bunlardan ilki, 'makinelere düşünebilir mi?' sorusuyken, diğeri 'taklit oyunu' olarak adlandırdığı oyunun, makineye karşı oynandığında elde edilen sonuçların, insan oyuncularla elde edilen sonuçlardan farklı olup olmayacağı sorusudur. Sorulan sorular arasındaki bu sıçrama, Turing'in ilk soruya verilecek yanıtın, makine ve düşünme kelimelerinin ayrı ayrı tanımlarını gerektirmesi ve bu tanımları, bu kelimelere yönelik genel anlayış (halk oylaması) göz önüne alınarak yapmayı 'tehlikeli' bir tutum olarak görmesinden kaynaklanır. Tek başına 'absürt' bir çözüm üretmekle kalmayacak bir soru sormak gereği böylece doğar ve Turing, taklit oyununun makineye¹ karşı oynandığında sonucun ne olacağı sorusunun peşine düşer (Turing, 1950, s. 433).

Taklit oyununun orijinal formu üç insanla oynanır. Ayrı odalarda bulunan bir kadın, bir erkek ve herhangi bir cinsiyetten bir sorgucu birbirleriyle yalnızca yazılı olarak iletişim kurmaktadır. Oyunun amacı, her iki oyuncunun da kendilerine sorulan sorulara cevap vererek sorgucuyu kadın olduklarına ikna etmeye çalışmasıdır. Bu sırada sorgucu, yine sadece sorular sorarak diğer iki oyuncudan hangisinin kadın, hangisinin erkek olduğunu doğru tahmin etmeye çalışır. Doğru tahmin oranı oyunun başarısının belirleyicisidir. Turing oyununun bu ilk formunu tasvir ettikten sonra oyuna bir değişiklik önerir ve oyuncuların erkek olanın bir makineyle yer değiştirmesi halinde sorgucunun kimin kadın olduğunu doğru belirleme oranında bir değişiklik olup olmayacağı sorusunu sorar, bugün Turing Testi olarak adlandırdığımız taklit oyununun ikinci versiyonu böylece ortaya çıkar (Turing, 1950, s. 434). Orijinal oyunda, Turing'in cinsiyet rollerini kullanım tercihinin metodolojik bir sebebe dayanıp dayanmadığını tam olarak bilemesek ve bu kullanım bugün modası geçmiş gibi görünse de, amacın fiziksel görünüşten bağımsız bir değerlendirme yapılmasını sağlamak ve yalnızca konuşma yeteneklerine odaklanmaya hizmet etmek olduğu söylenebilir. Yapısal benzerlik ortadan kaldırılıp, işlevsel benzerlik ön plana çıkacaktır (Harnad, 2003, s. 429). Makinelerin insanları taklit becerisine odaklanan testin amacının, bir makinenin işleyiş süreçlerine odaklanarak düşünüp düşünmediğini tesis etmek değil, makinenin, insan oyuncuyu kandırabilecek kadar maharetli cevaplar üretip

1 Turing'in makineden kastı düşünen makinelerdir ve düşünen makinelere yalnızca dijital bilgisayarları dahil eder. Bu türden makinelerin gelecekte ortaya çıkabilecek türden dijital bilgisayarlar olabileceğini ifade eder (Turing, 1950, s. 436). Bu nedenle, Turing imitasyon oyununun kaç oyuncu, kaç sorgulama girişimi vb olması gerektiği hakkında detay vermez. Bu anlamda Turing Testi bir düşünce deneyinin sahip nitelikleri taşır ve empirik bir test olarak değerlendirilmemektedir.

üretmeyeceğini belirlemek olduğu söylenebilir. Makine, insanı ne ölçüde isabetli taklit ederse o ölçüde zeki olacaktır.

Makinelerin düşünüp düşünemeyeceği ile makinelerin insanları, insan olduklarına ikna edip edemeyeceği, yani insanı ne kadar iyi taklit edebilecekleri, birbirinden farklı iki sorudur. Turing bu iki soruyu birbiriyle eş tutmaz ancak ilk sorunun aksine, ikinci sorunun, terimleri tanımlama güçlüğüne düşmeyecek olmasını cazip bulur. Zira ilk soru, ‘makinelere düşünebilir mi?’, “üzerine tartışmayı hak etmeyecek kadar anlamsızdır” (Turing, 1950, s. 442). Turing’in ilk soruyu anlamsız bulup terk ederek ikinci soruya geçmesi bir tür işlemsel tanım girişimidir² (Dennett, 2003, s. 300). İşlemsel tanımlar, kavramsal tanımların aksine, bir fenomeni tanımlarken, o fenomenin kapsadığı her şeyi tanıma dahil edecek ve kapsamadığı her şeyi dışarıda bırakacak türden bir küme tespit etme çabasına girilmeden yapılan ve temelde pratik bir ölçüt üretmeyi sağlayan tanımlardır. Örneğin, müşterilerinizin sattığınız üründen memnun kalıp kalmadığını öğrenmek istiyorsanız, memnuniyetin neyi içerdiği ve çeşitli insanların memnuniyetten ne anladığı gibi bir kavramsal belirlemeye girmeksizin, ürünün sahip olduğunu düşündüğünüz birkaç temel niteliğini belirleyerek bu nitelikleri gerçekte ne kadar taşıdığını görmek üzere bir ölçek oluşturup, ölçekten elde ettiğiniz sonuçlara göre ürününüzün söz konusu nitelikler açısından memnuniyet ekseninde başarılı olup olmadığını belirleyebilirsiniz. Sonuçlar size derinlemesine bir bilgi vermez, karmaşık kavramları açığa kavuşturmaz ve eğer ölçeğinizdeki soruların sınırları iyi belirlenmemişse elde ettiğiniz sonuçlar yanıltıcı da olabilir. Bütün bunlara karşın size ölçülebilir, tekrar edilebilir ve kavramsal tanımlama yapmaktan görece daha az muğlak ya da daha az karmaşık olan ve yine görece nesnel sonuçlar elde edebileceğiniz bir araç sunmuş olur. Turing Testi de böylece, araştırmacıların ulaşmak üzere hedefleyebileceği, tartışmalı da olsa net bir ölçüt sağlamıştır ve bu da yapay zeka teknolojilerinin geleceğini belirlemiş ve bilhassa insan konuşma kalıplarını taklit etmeyi amaçlayan doğal dil işleme araçlarının gelişimini şekillendirmiştir.

2 Copeland (2000) bu anlamda Turing’in düşünce deneyinin yanlış anlaşıldığını ve 1950 yılındaki makalesinde aslında hiçbir zaman bir tanım (işlemsel bir tanım da dahil olmak üzere) öne sürmediğini ifade eder. 1952 yılında yayınlanmış bir radyo programında Turing’in “Düşünenin bir tanımını yapmak istemiyorum, ama yapmak zorunda kalsaydım muhtemelen kafamın içinde devam eden bir tür uğultudan başka bir şey söyleyemezdim. Ancak bir tanım üzerinde anlaşmamız gerektiğini de düşünüyorum. Önemli olan, bir beynin ya da bir insanın tartışmak istediğimiz ve istemediğimiz özellikleri arasında bir çizgi çekmeye çalışmaktır” ifadesini bir dayanak olarak sunar (Copeland, 2000, s. 524). Turing’in bu ifadesinde de zekaya ilişkin kavramsal bir tanım yapmaktan kaçındığı açıktır ancak ifadesinin işlemsel bir tanım yapma niyetiyle yine de örtüşüğünü düşünüyorum.

2. Turing Testi Uygulamaları

Turing Testi'nin etkisi, bilhassa sohbet robotlarının (chatbot) ve doğal dil işleme (natural language processing) sistemlerinin geliştirilmesinde açıkça görülmektedir ki bu alandaki ilk gelişmeler, yapay zeka uygulamalarının günümüzdeki kullanımında da belirleyici olmuştur. Sohbet robotları, doğal dil işleme sistemi ve duyumsama (sentiment) analizi kullanarak bir sohbeti simüle eden bilgisayar programlarıdır (Adamopoulou & Moussiades, 2020).

1964-1966 yılları arasında MIT'de Joseph Weizenbaum tarafından geliştirilmiş olan ELIZA tarihteki ilk işlevsel sohbet robotu olarak genel kabul görür (Natale, 2021, s. 50). ELIZA temelde, bir örüntü eşleştirme metodolojisi kullanarak konuşmayı; bir psikoterapistin konuşmasını taklit etmek üzere tasarlanmıştır. Sohbeti dahil olan kişinin girdisini anahtar kelimeler veya ifadeler için taradıktan sonra girdiyi yönetilebilir parçalara ayırır. Ayırıştırılan parçalar daha sonra, önceden tesis edilmiş kurallara uygun olarak yeniden birleştirilir ve yine daha önceden programlanmış olan kelimeler bu birleşime eklenerek anlamlı bir cevap oluşturulmuş olur (Natale, 2021, s. 52) Taklit oyununa uygun olarak geliştirilmiş olan ELIZA'nın tasarımı, insanların etkileşime anlam atfetmeye meyyal doğasından akıllıca yararlanarak, kullanıcıların sisteme gerçekte sahip olduğundan çok daha fazla anlayış atfetmesini sağlamayı başarmıştır. Natale, insanların makinelere karşı bu cömert tutumuna ilişkin olarak 1968 yılında New York Times'da yayınlanmış bir gazete yazısına referansta bulunur (Natale, 2021, s. 60). Yazı, Weizenbaum'un ELIZA isimli projesinde bir bilgisayarı İngilizce gibi doğal bir dili kullanarak iletişim kurabileceği şekilde programlanmış olmasından 'Bilgisayar İngilizce Anlamak Üzere Eğitiliyor' başlığıyla bahseder (Wilford, 1968). Sohbet robotlarının sansasyonel haberlere konu oluşu da bu şekilde başlamış olur. İşleyiş biçiminin basitliğine karşın ELIZA bazı kullanıcıları insan olduğuna ikna edecek performansı sergileyebilmiştir.

Psikiyatrist Kenneth Mark Colby tarafından geliştirilen ve 1972 yılında ortaya çıkan PARRY, bu alandaki gelişimin dönüm noktalarından biri olarak değerlendirilebilecek bir diğer sohbet robotudur. ELIZA'nın psikoterapist kişiliğinin aksine PARRY, bir paranoid şizofreni hastasının iletişim biçimini taklit eder (Adamopoulou & Moussiades, 2020, s. 2). Temelinde herhangi bir psikolojik model olmadan basit örüntü eşleştirme kullanan ELIZA'nın aksine PARRY, kavramsal bir paranoya modeli üzerine inşa edilmiştir. ELIZA'ya benzer şekilde PARRY de kullanıcının girdisindeki önemli unsurları belirlemek için anahtar kelime odaklı bir yaklaşım kullanmıştır. Bununla birlikte, yanıtlarının daha çeşitli oluşu ve konuşmanın gidişatına göre daha dinamik bir tutum

sergileme becerisiyle ELIZA'dan farklılık göstermiştir (Colby vd., 1971). 1979 yılında beş psikiyatristten oluşan bir jüri; bir insan ve PARRY ile sırayla görüşme yapmıştır, ilk psikiyatrist kimin insan kimin sohbet robotu olduğunu doğru teşhis ederken; ikincisi, insanı sohbet robotu, sohbet robotunu insan sanmıştır; üçüncü psikiyatrist her iki görüşmesinde de muhatabının insanla olduğunu söylerken, son iki psikiyatrist her ikisinin de sohbet robotu olduğunu ifade etmiştir (Adamopoulou & Moussiades, 2020, s. 2). PARRY, özellikle doğal dil işleme alanında ileri bir adımı temsil etmiştir. Kendisinden önceki modellere kıyasla daha ilgi çekici ve gerçekçi bir fail olarak makine zekası ve insanın psikolojik koşullarını taklit etmenin içerdiği potansiyel karmaşıklıklar hakkındaki tartışmalara önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

ELIZA ve PARRY'den sonra sohbet robotlarına karşı gelişen aşinalık ve dönemin getirdiği teknolojik gelişmelerle, alana artan ilginin sonucunda Amerikalı girişimci Hugh Loebner ve bilişsel psikolog Robert Epstein'in önderliğinde, ilki 1991 yılında düzenlenen toplantıyla birlikte Loebner Ödülü dönemi başlamıştır (Natale, 2021, s. 87). Loebner Ödülü, programcıları bir insanınkinden ayırt edilemeyen konuşmalar yapabilen bilgisayar programlarının yarıştırdığı, yapay zeka alanında yıllık olarak düzenlenen ve sonuncusu 2019 yılında gerçekleştirilmiş olan bir yarışmadır. Loebner Ödülü, Turing'in teorik testinin gerçek dünyadaki bir uygulaması olduğu gibi, insan düşüncesini ve dilini sorunsuz bir şekilde taklit edebilen makineler yaratmanın karmaşıklıklarını ve zorluklarını yansıtan doğal dil işleme becerilerinin gelişimi ve ilerlemesi açısından bir vitrin görevi görmektedir. Ancak, Turing Testi'nin pratikte sağladığı tüm avantajlara rağmen bir makinenin düşünüp düşünmediğini belirlemek için kullanılıp kullanılmayacağı bir tartışma konusudur. Düzenlenen ilk yarışmada PC Therapist isimli sohbet robotu, rakiplerini gölgede bırakacak bir performans sergilemiş ve on jüriden beşini insan olduğuna ikna edebilmişse de bu başarısı, onu geliştiren Joseph Weintraub'un programa eklediği 'uçarılık' özelliği sayesinde olmuştur: sohbet robotu tutarlı ve devamlı bir sohbeti sürdürmek ve dolayısıyla semantik tutarlılık sergilemek yerine uçarı yanıtlarla 'şakacı' bir kişilik yansıtmayı başarmış; sohbetin genel tutarsızlığına ve kurduğu cümlelerin anlamsız oluşuna rağmen jürinin yarısını insan olduğuna ikna edebilmiştir (Natale, 2021, s. 90). PC Therapist, karşısındakini kandırmayı hedefleyen tek sohbet robotu değildir. ELIZA'dan bu yana Turing Testi'ni geçmeyi hedefleyen sohbet robotlarının bu tarz hamleler yoluyla, aslında anlamlı olmayan fakat insan katılımcıların anlam atfettiği konuşmalar üretmesi, Turing Testi'nin makinelerin düşünüp düşünmediğini belirleme için yeterli olmadığına dair güçlü bir işaret olarak değerlendirilmiştir.

3. Düşünmenin Yeniden Değerlendirilmesi

Turing'in makinenin yalnızca çıktısını göz önüne alacak şekilde bir düzenlemeye izin veren, bir düşünce deneyi geliştirmiş olması ve bunun sonucunda karşısındakini ikna hedefli sohbet robotlarının gelişip, yapay zeka çalışmalarının büyük ölçüde taklit etmeye yönelmesi, bilhassa testin kandırmaya teşvik edici olduğu yönünde çokça eleştiri almıştır (Natale, 2021, s. 1-2). Ancak bu eleştirilerin Turing Testi'nin kendisinden ziyade, testin alışlagelmiş yorumlarına yöneltilmesi isabetlidir. Turing, makalesinin 'Öğrenen Makineler' kısmında, makinenin testten önce "özel bir koçluk yapılmaksızın" (1950, s. 459) eğitime ve öğrenmeye tabi tutulmasını, insan yanılabilirliğinden doğal olarak kurtulmanın bir yolu olarak sunar; makinenin testin gereklerini karşılayıp karşılamadığının anlaşılabilmesi için, kandırmayı içerecek şekilde dizayn edilmemiş olması bir önkoşul gibidir. Dolayısıyla, Turing'in zekaya ilişkin kavramsal bir tanım vermek yerine işlemsel bir tanımlama yoluna girmiş olması, bu yolun daha pratik bir çözüm getirebilecek olmasından başka bir fikre işaret eder ki bu da düşünmenin ne anlama geldiğine dair kanaatiyle ilgilidir: "Takribi elli yıl içinde, ortalama bir sorgulayıcının beş dakikalık bir sorgulama sonrasında doğru tanımlamayı yapma şansının yüzde yetmiş geçmeyeceği kadar iyi bir şekilde taklit oyunu oynamaları için, yaklaşık 10^9 depolama kapasitesine sahip bilgisayarları programlamanın mümkün olacağına inanıyorum" (Turing, 1950, s. 442). O halde kriter bellidir, belli bir zaman sonra³ inşa edilecek dijital bilgisayarlar sayesinde, taklit oyununu beş dakika boyunca oynayan bir kişi, makinenin taklit becerisi sayesinde en azından yüzde 30 ihtimalle yanlış tahminde bulunacaktır. Yani bilgisayar, taklit becerisi sayesinde, sorgulayıcı ile yaptığı her on yazışmanın en az üçünde sorgulayıcıyı insan olduğuna inandırmayı başarabilecektir. Turing'in bu icadın gerçekleşeceği zaman aralığı için oldukça iyimser bir tutum takınmış olduğu gerçeğinden başka bu ifadede dikkati çeken bir diğer nokta, 'ortalama bir sorgulayıcı'yı konu etmesidir. Ortalama sorgulayıcı, uzman olmayan bir kişiyi işaret eder. Taklit oyununu oynayan kişi, makinenin işleyiş süreçlerini bilen ve onu tuzağa çekip, makine olduğunu ortaya çıkaracak türden sorular sormayı başarabilecek bir kişi olmamalıdır. Bu türden bir oyuncu belirlemesi, Turing'in 'makinelere düşünebilir mi' sorusundan, 'dijital bilgisayarlar bir insanı ne kadar iyi taklit edebilir' sorusuna geçişini anlamamız için de bir ipucudur.

3 Turing takribi 50 yıl içinde böyle bir bilgisayarın programlanabileceğini ifade etse de, kastettiği sürenin tam olarak 50 yıl olmadığı da iddia edilmiştir. 1952 yılında vermiş olduğu bir röportajda Turing taklit oyununu insanları kandırabilecek kadar iyi oynayabilecek bir bilgisayarın inşa edilmesi için "en azından bir yüzyıl" geçmesi gerektiğini söyler (Copeland, 2000, s. 527).

Turing'e göre, bir makinenin düşünüp düşünememesinin kriteri, gözlemcinin, makinenin düşünüp düşünemediğine dair kanaatinde yatar. Belli bir kavramın ya da niteliğin varlığının, o kavram ya da niteliğin gözlemcisine göre belirleniyor olması fikri, yanıt bağımlılık (response-dependence) olarak adlandırılır (Proudfoot, 2020, s. 494). Locke'un ikincil nitelikler tarifine kavramsal olarak benzer şekilde, Turing'in düşünebilme yetisinin varlığını, gözlemcinin o niteliğin var olduğunu düşünmesine bağlamasıyla, testin direkt olarak ölçtüğü şey makinenin yanıtı değil, gözlemcinin yanıtı olacaktır. Bu nedenle bir makinenin yapısı ya da işleyiş biçimi makineyi zeki yapmaya yeter değildir (Proudfoot, 2020, s. 494). Dolayısıyla makinenin karşısındaki insanı, insan olduğuna ikna etme becerisi, bir varlığa düşünce atfetmenin bir insan eylemi olmasından ötürü, onu zeki kılmaktadır. Turing'in hedefi, çeşitli numaralar yoluyla anlamlı gibi görünen bir etkileşim kurarak zekayı karşıdakini aldatmaya indirgemek değildir.

Öte yandan, Turing'in zeka anlayışını merkeze alan bu tip bir yorum, Turing Testi'nin çokça maruz kaldığı davranışçılık suçlamasını da bertaraf etmektedir. Turing Testi davranışçılık üzerine kurulu olsaydı zihinsel olay ya da nitelikleri ancak belli davranışların gözlemlenmesine indirgerdi ki Turing'in durumunda böyle bir şey söz konusu değildir (Davidson, 2004, s. 80). Ancak, test davranışçılığa dayalı olmasa da, makinelerin zeki olup olmadığını belirlemede doğrudan bir bilgi vermiyor olacaktır ve ölçülen şey ortalama - uzman olmayan - bir kişinin makineyi zeki bulup bulmamasıysa, kişinin kanaati dolaylı olarak da olsa makinenin düşünüp düşünemediğini yine de gösterir mi?

Donald Davidson, bu soruya hayır yanıtını verir; gözlemcinin, makinenin yapısal süreçlerinden bağımsız, sadece verdiği tepkiye göre düşünüp düşünmediğini belirlemesi mümkün değildir: "Açıkçası herhangi bir nesne bu teste tabi tutulabilir. Hiçbir tepki vermeyecek şekilde bağlanmış bir çakıl taşı bile bir puan alacaktır (ve özellikle huysuz bir kadın olduğu düşünülürse belki de kötü bir puan almayacaktır)" (Davidson, 2004, s. 78). Davidson'ın testi başarısız bulmasının nedeni testin, cinsiyetçi ya da yanıt bağımlı yapısından ziyade gözlemciye, makinenin kurduğu cümlelerin bağlamını bilme şansı vermeyişi ve dolayısıyla makinenin düşünüp düşünmediğini anlama imkanı sunmayışıdır; makine, önceden düşünen bir insan tarafından kurulmuş hazır cümleleri, gözlemcinin sorduğu sorularla tutarlı bir yanıt olabilecek biçimde verdiğinde gözlemci makineyi insan sanabilir ancak bu yine de makinenin düşünebildiğini göstermez (Davidson, 2004, s. 80). Makinenin, insan sorularına verdiği yanıtlar, ilgili sorulara yönelimselliğiyle ortaya çıkmış değildir; bu yanıtlar düşünen bir insan tarafından belli sorulara

yönelimsellikle önceden hazırlandığından, hali hazırda 'akıllı' cevaplardır. Bu anlamda makine düşünmemektedir ve dolayısıyla anlam üretmemiştir.

Davidson'ın Turing Testine yönelik bu itirazı, bu minvalde yöneltilmiş tek itiraz değildir. Makinelerin ya da bugün anladığımız biçimiyle programların tek başlarına bir anlam üretemeyeceği, ürettikleri anlamlı gibi görünen ifadelerin de daha önceden insanlar tarafından hazırlanmış anlamlı ifadelerin geri çağrılmasından başka bir şey olmadığı itirazı, bilhassa Searle'ün 'Çince Odası Argümanı' ile aşına olduğumuz türden bir itirazdır. Searle'ün argümanı ve karşı argümanlar tek başına ayrı bir makalenin konusu olacak kadar geniş bir yer kaplıyor ve bu makalenin kapsamı dışında kalıyor. Yine de, Davidson'ın Turing Testi'ne yönelttiği itiraz bakımından kendine has pozisyonunu anlamak için, Davidson'ın itirazının Searle'ün Çince Odası Argümanı ile birlikte düşünmenin faydalı olduğuna inanıyorum.

Çince Odası Argümanında Searle, Çince bilmediği halde, kendisine verilen Çince cümlelere göre, Çince karakterleri bir kılavuz yardımıyla bir araya getirdiği, dışarıya kapalı bir oda içinde olduğunu hayal eder. Dışarıdan bakan birine göre, doğru yanıtlar verdiği için Çince'yi anlıyor gibi görünür, ancak Searle sadece kılavuzdaki kurallara uyarak sembolleri manipüle etmektedir. Argüman, benzer şekilde, bilgisayarların sembolleri işleyerek insan anlayışını taklit edebileceğini ancak gerçekte işledikleri şeye karşı bir yönelimselliğe sahip olmayıp, ürettikleri şeyi anlamadıklarını, böylece sözdizimsel işleme ile semantik anlayış arasında bir ayırım olduğunu ifade eder (Searle, 1980, s. 417-418). Searle bu düşünce deneyini, programların sözdizimi (syntax) yapabilese bile, bunun anlam (*semantics*) ürettiklerine dair yeterli kanıt olmadığını göstermek için kullanmıştır. Anlamlı görünen bir sözdiziminin gerçekten anlamlı olabilmesi için, sözdizimini oluşturan makinenin insan beynine denk nedensel güçlere sahip olması gerekir; eğer bir makine ya da program bu kriteri karşılamıyorsa ya da başka bir deyişle insan beyninin sahip olduğu türden nedensel güçlere sahip değilse, yönelimi olmayacağı için o makinenin düşünebildiğinden söz etmek mümkün olmayacaktır (Searle, 1980, s. 417). Dolayısıyla Turing Testi Searle'e göre bir makinenin düşünüp düşünmediğini ölçmek için uygun bir test olmayacaktır çünkü test sadece makinenin çıktısını, dışa yansıyan davranışını gözlemlemeye imkan vermektedir. Elde ettiğimiz gözlem ise makinenin üretiminin semantiğe sahip olduğunu düşünmeye yeterli değildir.

Davidson'ın makinelerin düşünmesine yönelik itirazı Searle'ün düşüncesine benzer olarak söz dizimi ve semantik ayırımını içerir ancak Davidson'a göre testin düşünmeyi ölçmek için yetersiz oluşu testin sadece dıştan gözleme imkan vererek semantik opaklığı ortadan kaldırmayı değil dıştan gözleme yeterince imkan vermemesindedir. Davidson'a göre bir makinenin

düşünebildiğini iddia edebilmek için makineyle anlamlı bir yazışma yapabiliyor olmak yeterli olmadığı gibi bir makinenin insanın zihin yapısına sahip olması da yeterli değildir; Davidson'a göre düşünebilmenin koşulu önermesel tutumlara sahip olmaktır (Davidson, 1982, s. 318).

4. Önermesel Tutumlar

Literatüre Bertrand Russell'ın kazandırdığı (Crane, 2001, s. 108) bir terim olan önermesel tutumlar genel anlamda zihin ve dış dünya arasındaki ilişkiyle ilgilidirler; zihinsel durumların ya da olayların ne şekilde dış dünyayla ilgili olduğu ya da ne şekilde dış dünyaya yönelmiş olduğunu ortaya koyan tutumlardır. Söz konusu tutumlar, bir şeyle ilgili oldukları için yönelimsel durumları içerir. İnanmak, korkmak, istemek, umut etmek, hayal kurmak, hatırlamak gibi zihinsel durum ve olaylar, bir şeyle ilgili olmaları bakımından yönelimsel durumlardır. Bu durumların önermeselliği, dilsel ifadelerinde bir önermeye yönelik olarak kullanılmalarından gelmektedir. Bir failin, bir önermeye yönelik sahip olduğu zihinsel durum bir önermesel tutumdur. Dolayısıyla yönelimim, zihinsel tutumumla bu tutumun ilgili olduğu önerme arasındaki ilişkidir. Yarın havanın güneşli olmasını umuyorsam, 'yarın hava güneşlidir' önermesine yönelik bir umudum var demektir ve bu umut bir önermesel tutumdur. Her tutum bir önermeye yöneliktir ya da onunla ilgilidir. Önermesel tutumların Davidson'ın düşüncesindeki özel yerinin kaynağı da, bu tutumların doğasından gelir. Davidson düşünceye genel olarak tüm önermesel tutumları dahil eder: "Düşünce ile belirli bir içeriğe sahip zihinsel bir durumu kastediyorum. Örneğin: bunun bir parça kağıt olduğu inancı, yavaş ve tane tane konuşma niyeti, yarın havanın güneşli olup olmayacağına dair şüphe" (Davidson, 1989, s. 165). Davidson'a göre genel olarak düşünme ya da bir düşünceye sahip olma, tek tek düşüncelere sahip olmak değildir; düşünmenin bütüncül bir doğası vardır ve bu bütüncül doğanın ortaya çıkabilmesinin zeminini üçgenleme oluşturur (Davidson, 1991, s. 160).

Davidson'ın düşünmeye ilişkin bütüncül bakış açısına göre, zihinselliğin bütüncül olması; düşünmenin tarif edilmesi ya da bir diğer deyişle, konuşabilmek, inanmak, şüphe etmek için birçok kavramın bir arada bulunmasının gerekliliğinden gelir (Davidson, 1999, s. 7). Buna göre bir önermesel tutum kişide paket olarak bulunur (Davidson, 1982, s. 318). Bir faile bir zihinsel tutum atfedilebilmesi için pek çok başka zihinsel durum ya da olayın o zihinsel tutuma eşlik ediyor olması gerekir çünkü tüm önermesel tutumlar birbiriyle ilişkilidir ve bir tanesinin anlamlı olabilmesi ya da gerekçelendirilebilmesi için bir diğerinin varlığına ihtiyaç duyulur. Sinemada Wes Anderson'ın yeni filmini izlemeyi planlıyorsam aslında düşündüğüm tek şey film izlemek değildir. Bu planım, Wes Anderson'ın yeni bir film çektiğine ve filmin sinemada

gösterime girdiğine dair inancımı, filmi görmeyi isteğimi ve sinema salonuna gitme niyetimi içerir. Üstelik tüm bu yönelimsel tutumlarım birbiriyle ilişki içindeyken anlamlı olacaktır. Sinema salonuna gitme niyetim, filmin sinemada gösterime girmiş olduğu inancımınla ve filmi görme isteğimle uyumludur. Filmin sinemada gösterime girmiş olduğuna dair inancım olmasaydı, sinemaya gitme niyetimin bir odağı olmayacaktı; filmi görme isteğim olmasaydı, filmin sinemada gösterime girmiş olması belki de bir eylemle sonuçlanmayacaktı. Davidson, bu tür önermesel tutum kümelerinin ya da yığınlarının, bir bireyin eylemlerini ve düşüncelerini yorumladığımız çerçeveyi sağladığını savunur; bu tip bir bütüncül bakış açısı, bir kişinin zihinsel durumunun bir parçasını anlamının, sahip olduğu inançlar, arzular, niyetler ve diğer tutumlar ağıının tamamını dikkate almayı gerektirir (Davidson, 1982, s. 326).

Düşünmenin bu bütüncül yapısına paralel olarak önermesel tutumlar Davidson'a göre tek bir zihinde var olabilecek şeyler değildir; bir zihinde düşüncenin olabilmesi için, o zihnin doğal bir dünyayı paylaştığı başka düşünce sahibi yaratıkların olması gerekir (Davidson, 1989, s. 170). Başka zihinlerin varlığı, kişinin kendi zihninin önermesel içeriklerinin bilgisi için şarttır. Kişi başka tip bilgilere sahip olmadan kendi zihnin önermesel içeriklerini bilemez çünkü iletişim olmaksızın önermesel düşüncenin olması mümkün değildir (Davidson, 1991, s. 160). Bunun sonucu olarak, bir zihinde bir önermesel tutum oluşması için üç katmanlı bir koşul gerektirir; en azından iki fail olması, bu faillerin ortak bir dünya ile eşzamanlı etkileşim kurmaları ve faillerin birbiriyle etkileşim kurması (Davidson, 1999, s. 12). Üçgenleme olarak adlandırdığı bu fikir, Davidson'ın dilin ve düşünmenin sosyal bir unsur olarak görmesinin nedeni ve Turing Testi'ne itirazının da kaynağıdır. Davidson'a göre düşüncenin içlemsel bir doğası vardır ve bu içlemsel yapı nörolojik, fizyolojik ya da davranışsal herhangi bir şeye indirgenemez (Davidson, 2004, s. 152). Bu indirgenemezlik düşünceyi semantik olarak opak kılar: "... kedimin dışarıda olduğunu düşündüğüm doğru olsa da mahalledeki en saldırgan kedinin dışarıda olduğunu düşündüğüm doğru olmayabilir; mahalledeki en saldırgan kedi benim kedim olsa bile" (Myers & Verheggen, 2016, s. 14). Söz konusu opaklıktan kasıt şudur; bir varlığın zihninde bir nesneye ilişkin bir kavramın olması için o varlığın söz konusu kavramı yanlış nesne ile ilişkilendirebileceğini anlaması gerekir (Davidson, 1999, s. 13). Kedi diye bir kavramının olabilmesi için kedi olmayan varlıklara ilişkin kavramlarımın da olması gerekir aksi halde herhangi bir şey kedi olabileceğinden düşüncem belirgin bir şekilde kedilerle ilgili olamayacak; bu nedenle de kedileri düşündüğümde spesifik bir şey düşünemeyeceğim için aslında düşüncemin herhangi bir içeriği olamayacaktır (Davidson, 1991, s. 159). Nesnelere ve kavramları doğru biçimde eşleştirebilmem için başka bir düşünce sahibi varlığın aynı nesne üzerindeki düşüncesine erişebilmem gerekir.

Üçgenleme sayesinde her bir fail iki katmanlı bakış açısına sahip olur; her biri hem bir diğeriyle hem de dünya ile eş zamanlı etkileşim halindedir (Davidson, 1999, s. 12). Birbiriyle etkileşim halinde olan iki failin eş zamanlı olarak yaşadıkları dünya deneyimleri faillerin ortak dışsal çağrıya da maruziyetini gerektirecektir (Davidson, 2004, s. 143). Eş zamanlı olarak aynı uyarana maruz kalan iki fail, etkileşim yoluyla kavramlar ve nesnelere doğru eşleştirmesini yapabilecektir. Bunun doğal sonucu ise şudur: Önermesel tutumların birbiri üstüne binen ve ortak yaşam getiren yapısı ve yönelimsel tutumların bütüncüllüğü nedeniyle, bir varlığın bir diğer varlığa tek bir düşünce atfetmesi için bile oldukça karmaşık davranış örüntülerinin gözlemlenmesi gerekecektir; ortak yaşam alanı içinde ortak uyarılara yönelik her türden etkileşim, düşüncenin atfında rol oynayacaktır. Davidson bu tip bir örüntünün yokluğunda düşüncenin olmayacağını, bu örüntünün varlığı içinse dilin olması gerektiğini söyler (Davidson, 1982, s. 322). Failler arası etkileşim ancak dil sayesinde önermesel tutumlara dönüşebilecektir.

5. Davidson'ın İtirazı

Davidson'ın Turing Testi'ne yönelik itirazı, düşünmeye dair fikirlerinin ışığında değerlendirildiğinde, itirazının, makinelerin hiçbir zaman düşünemeyeceği gibi bir iddiayı içermediği gibi, makinelerin düşünüp düşünmediğini bilmemizin mümkün olmayacağı iddiasını da içermediği görülecektir. Davidson, yeterli zaman ve doğru şartlar altında kişilerin bir nesnenin düşünüp düşünmediğine karar vermelerinin mümkün olduğunu düşünür (2004, s. 136). Buna ek olarak, Turing'in makinenin düşünüp düşünmediğini belirleyecek olan şeyin onunla etkileşime giren gözlemcinin yargısı olduğu konusunda Turing ile hemfikirdir: Düşüncenin ve anlamın varlığı, yorumcunun yorumlama gücüyle ilintilidir (Davidson, 2004, s. 86). Testin yetersizliği Turing'in işlemselci girişiminden kaynaklanmaz. Davidson'ın itirazı testin, üçgenleme nezdindeki işlevsizliğine yöneliktir.

Davidson Turing'in, 'makinelere düşünebilir mi?' sorusundan taklit oyununa geçişini 'makinenin neyi düşündüğünü belirlemeksizin düşünüp düşünmediğini belirlemeye' geçmek olarak görür ki bu anlamlı cümlelerin varlığını düşünmenin varlığına işaret olarak görmektir (Davidson, 2004, s. 81). Ancak bir varlığın ne düşündüğünü söylemeksizin düşünüp düşünmediğini söylemek mümkün değildir (Davidson, 2004, s. 80). Anlamlı cümlelerin varlığı ya da önermesel ifadeler içlemsel bir doğaya sahip olduğundan ve bu içlemsel yapının herhangi bir kapsamsal bakış açısına indirgenemez olduğundan ötürü, yalnızca failin perspektifinden yola çıkarak düşüncelere ya da dilsel ifadelere anlam atfetmek imkansızdır. Bu nedenle Turing Testi'ne uygun biçimde, makineyle dilsel olarak gerçekleştirilen etkileşim semantik

opaklığa takılacak ve makinenin düşünüp düşünmediğini anlamak mümkün olmayacaktır. Makineler insanlarla ortak yaşam dünyasını paylaşana kadar, düşünüp düşünmediklerine karar verecek bilgiye sahip olmamız mümkün değildir (Davidson, 2004, s. 86). Dolayısıyla makinenin hangi soruya hangi yanıt ürettiğini belirlemenin bir önemi yoktur, makineyle ortak yaşam dünyasında iletişime geçecek bir insan olmadan makinenin ne istediği ya da neyi kastettiği anlaşılamayacağı için makineye düşünme atfetmenin anlamı olmayacaktır (Davidson, 1989, s. 171). Semantik opaklığın aşılabilmesi için ise etkileşimin üçgenlemeye imkan vermesi gerekecektir.

Turing Testi üçgenlemeyi içerebilecek bir tasarıma sahip değildir. Bir failin makineyle kurduğu dilsel iletişime dayanan Turing Testi, makinenin düşünebildiğini göstermeyeceği gibi düşünemediğini de göstermeyecektir (Davidson, 2004, s. 83). Amaç, makinenin düşünüp düşünmediğine karar verbilmenin bir yolunu bulmak ise, testin bir kez daha değiştirilerek, sorgucunun, makinenin sadece kendisi ile değil, dünya ile olan etkileşimini gözlemlemesine de imkan tanımak gerekir (Davidson, 2004, s. 84). Bu yolla gözlemcinin bilgisi, makinenin kendi sorularına cevaplarıyla sınırlı kalmayacak, aynı uyaranlar (olaylar, değişimler ve nesnelere (Davidson, 2004, s. 83)) karşısında ürettiği cevaplar ve bu cevaplarla uyaranların ilişkisini de gözlemleme fırsatı olacaktır. Testin bu versiyonu, üçgenlemeye imkan vereceğinden gözlemci, kendi düşüncelerini meydana getiren ortamda, makinenin ne tip ilişkiler içinde olduğunu gözlemleyebilecek ve makineye sorular sorarak aynı koşullar ve ortamda makinenin düşüncelerinin ne şekilde ortamla ilişkide olduğunu anlayabilecektir. Davidson'ın bu koşulu makinenin aynı ortam ve koşullarda insan ile birebir aynı kelimeleri kullanmasına ilişkin bir gereklilik değildir: "aynı koşullar altında aynı cümleleri doğru kabul etmeye eğilimli oldukları anlamına gelir" (Davidson, 2004, s. 91). Aynı koşullar altında aynı cümlelere doğruluk atfetme, aynı türden semantik ilişkiler kurulduğunun göstergesidir. Bu açıdan, Davidson'ın Turing Testi'ne itirazı, makinenin anlamlı görünen cümleler üretmesinin ötesinde bir kriterin gerekliliğini ortaya koyar.

Davidson'ın itirazının günümüz yapay zeka gelişmeleri çerçevesinde halen bir karşılığının olmasının nedeni de, söz konusu itirazın, anlamlı cümleler kurmaya ya da sadece söz dizimi-semantik arasındaki farka dayanmıyor oluşundan kaynaklanır. Davidson'ın düşüncenin ve dolayısıyla dilin varoluşuna ilişkin ortak doğal dünya paylaşımını şart koşmasının nedeni, insan düşüncesinin büyük ölçüde dil yoluyla kazanılması ve aktarılmasına karşın sadece dilsel olmayışıdır. Bir düşünceye sahip olmak, dile sahip olmakla mümkündür ancak dil de o düşüncenin bağlamını meydana getiren bir ortamın içinde bulunmayı gerektirir. Bu noktada bir soru beliriyor: ortak yaşam alanı içinde

bulunulması için makinelerin insana benzemesi gerekli midir? Turing için makinenin insanı taklit etmede olabildiğince başarılı olmasının yolu, yapı bakımından insana en yakın formda olmasıydı ve düşünmenin, bir çocukta olduğu gibi, kademe kademe ilerleyebileceğini iddia ediyordu (Turing, 1950, s. 456). Davidson da makinelerin düşünüp düşünmediğinin belirlenebilmesi için makinelerin dünyada büyük ölçüde insanlarla benzer ilişkiler kurabilmelerini öngördüğünden (Davidson, 2004, s. 86) Turing ile paralel düşündüğü iddia edilebilir. Ancak Turing'in aklında olan şey makinenin, insanın bir kopyası olması değildi (Dennett, 2003, s. 304). Davidson'a göre Turing'in makinelerin insana benzemesi yönündeki tercihi ekonomik bir tercihtir (Davidson, 2004, s. 86). İnsanın zihin yapısı ve zihninin işleyiş biçimi düşüncüyü sağladığına göre düşünen bir makine inşa edebilmek için de makinenin insana benzeyecek şekilde tasarlanması en kestirme yol olacaktır. Davidson'ın düşüncesinde ise insana benzerlik, ortak yaşam alanında benzer etkileşime girmeyi içermektedir: "Elbette, haklı olarak, sadece belirli bir biyolojik yapıya sahip canlıların gerçekten düşündüğüne inanıyoruz, ancak (bunca yıldan sonra) arkadaşımızın silikondan yapılmış olduğu ortaya çıkarsa, bir insanın hangi maddelerden yapılmış olabileceği konusundaki fikrimi değiştiririm, onun bir insan olduğuna dair kanaatimi değil" (Davidson, 2004, s. 79). Dolayısıyla ne Davidson ne de Turing makinenin ontolojik olarak insan olması gerektiğini düşünmez. Bu bakış açısından, Davidson ve Turing'in insan benzeri özelliklere sahip olması gerekmeyen makineler üzerine yaptıkları tartışmalar, günümüz yapay zeka gelişmeleri ile bağlantılıdır. Turing'in insan gibi düşünen makinelerin olası evrimi ve Davidson'ın bu makinelerin insan toplumlarıyla etkileşime girme potansiyeli üzerine vurguları, sohbet robotları ve dil modellerindeki son ilerlemelerle daha somut bir şekilde ele alınmaktadır.

Son yıllarda yapay zeka alanı, makine yeteneklerine ilişkin anlayışımızı değiştiren önemli atılımlara tanık oldu. Bilhassa sohbet robotlarının oldukça gelişmiş modellerini kullanarak deneyimlediğimiz alanda, Chat GPT'nin teşhis ve tavsiyede uzman göz doktorlarından daha başarılı olduğu (Nachiappan, 2024), LLM temelli sistemin kimyasal reaksiyonlar tasarlayarak kendi başına ilaç üretmesi (Sanderson, 2023) gibi sansasyonel gelişmeler sıklıkla gündemi meşgul ediyor. İnsan konuşmalarını taklit eden sofistike dil modellerinden karmaşık sorunları çözebilen sinir ağlarına kadar bu gelişmeler, Turing Testi'nin kriterlerinin ve uygunluğunun yeniden değerlendirilmesini gündeme getirdi. Bilhassa, OpenAI'nin üçüncü nesil dil tahmin modeli olan ve geniş dil modellerinin (LLM) üyesi GPT-3 ve Mart 2024'te ChatGPT yoluyla erişime açılan GPT-4 doğal dil işlemede ileriye doğru bir sıçramayı temsil ediyor (Floridi & Chiriatti, 2020, s. 681). Doğal dil işleme modeli, ELIZA'dan bu yana hem kabiliyet hem de yaygınlık noktasında bü-

yük bir başarı elde etti. GPT'lerin verilen bir ipucuna dayalı olarak tutarlı ve bağlama uygun metin üretme yeteneği, makinelerin düşünemediğine dair bir gösterge olarak gündeme geldiye de bu konuda henüz bir görüş birliğine varılabilmiş değil. Bir taraftan GPT'lerin, dili kullanma becerisine ek olarak matematik, kodlama, hukuk, tıp, psikoloji ve daha birçok alanda insana yakın performans sergilediği iddia edilirken (Bubeck et al., 2023), diğer taraftan henüz Turing Testi'ni geçemediği (Jones & Bergen, 2024) ve GPT'lerin genel bir yapay zeka özelliği gösterdiği iddiaları "bilgisiz bilimkurgu" (Floridi & Chiriatti, 2020, s. 681) olarak nitelendiriliyor.

Geniş dil modellerini kullanan yapay zeka araçlarının akıllı olup olmadıklarına, başka bir ifadeyle, düşünüp düşünmediklerine ilişkin görüş birliğine varılamaması Davidson'ın itirazını yeniden gündeme getiriyor. LLM'lerin yalnızca dilsel ifadeler yoluyla öğrenmeleri; fiziksel dünyanın bir parçası olan bir donanıma sahip olmamaları nedeniyle dilin kullanımı için gerekli olan dış dünya deneyiminden yoksundurlar. Buradan yola çıkarak bu modellerin düşünemediğine ya da bugün değilse bile bir gün düşünemeyeceğine değil, düşünüp düşünmediğini anlamanın zorluğuna vurgu yapıyorum. Dolayısıyla mesele insanın, makinenin zekasını anlamaması ya da makinenin gösterdiği kabiliyetlerin insanın alışageldiği zekadan daha başka bir formda olması değil, makinece bir zekaya sahip olsa da bunu tespit etmenin güçlüğüdür. Davidson'ın Turing Testi'ne bu minvaldeki itirazı, yapay zeka ve makine öğrenmesinin günümüzde katettiği yola rağmen geçerliliğini koruması açısından dikkat çekicidir. Geniş dil işleme modellerinin önümüzdeki yıllarda Turing Testi'ni herkesin hemfikir olacağı şekilde geçmeyi başarabilse bile gerçekten dili anlayıp anlamadıklarına ya da düşünüp düşünmediklerine ilişkin soru, bu modeller ve insanın, ortak yaşam dünyasında aynı anda gözlemlenebilir bir formu bulunmadığı sürece yanıtlanmadan kalacaktır.

Bu gözlemlenebilirliği sağlayacak olan şeyin ne olabileceği tahmin becerilerimizi aşıyor. "Sembolik etkileşimlerin yanı sıra dünya ile sembolik olmayan, duyu-motor etkileşimler de kurabilen, bedenlenmiş bir robot" (Harnad, 2003, s. 486) olabileceği gibi; insan beyninin dil ve dil dışı becerileri keskin şekilde ayıran yapısına benzer bir mimaride üretilmiş, çoklu modaliteye (görsel, duyuusal, akıl yürütme vb.) sahip LLM modelleri de söz konusu kriteri sağlayabilir (Mahowald et al., 2023). Henüz bu tip bir teknolojiyle hangi formda karşılaşacağımızı bilemesek de Davidson'ın bütüncül görüşüne uygun biçimde makinelerin ya da programların düşünüp düşünmediğinin belirlenmesi için herhangi bir modelin dil işlemenin ötesinde, gerçek dünya ile gerek algıya gerekse eyleme dayalı etkileşimlerinin olması ve akıl yürütme ve dolayısıyla dili üretme süreçlerinin gözlemlenebilir olması gerekmektedir.

Sonuç

Turing Testi, yapay zekânın insan zekasıyla kıyaslanması için bir ölçüt olarak ortaya koyulmuş olup, bu testin yapay zeka teknolojilerinin gelişimine önemli katkılarda bulunduğu açıktır. Bu katkıların yararı konusunda ortak bir görüş olmasa bile Turing Testi halen çokça ilgi görmektedir. Testin getirdiği tüm avantaja rağmen Davidson'ın eleştirisiyle, Turing Testi'nin bazı temel kavramsal zaafalarını görüyoruz.

Davidson'ın önermesel tutumlar teorisi, düşüncenin yalnızca dil ile sınırlı olmadığını ve gerçek anlam üretiminin sosyal ve etkileşimli bir bağlam gerektirdiğini vurgular. Davidson'ın düşünceleri, düşünmenin doğasının yalnızca sembolik işlemlerle sınırlandırılmayacağını; zihinsel süreçlerin, sosyal etkileşim ve ortak bir dünya deneyimiyle iç içe geçtiğini savunmaktadır. Bu bakış açısı, Turing Testi'nin yapay zekâyı tam anlamıyla test etmede yetersiz kalabileceğine işaret eder.

Davidson'ın itirazı, yapay zeka teknolojilerinin değerlendirilmesi için daha geniş kapsamlı metodolojilerin geliştirilmesinin önemini göstermektedir. Turing Testi'nin getirdiği dil odaklı sınırlamalar, yapay zekânın insan benzeri zeka gösterme yeteneğini gözlemleme yönünde engel teşkil edebilir. Davidson'ın eleştirisi yapay zeka araştırmalarının, dil işleme yeteneklerinin ötesine geçerek, makinelerin gerçek dünya ile etkileşimde bulunma kapasitelerini ve sosyal bağlamlarda nasıl işlediklerini anlamamıza yardımcı olacak yeni ölçütler geliştirilmesine olan ihtiyacı vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Turing Testi yapay zekâ araştırmalarında önemli bir kilometre taşı olmuştur, ancak bu testin sınırlılıkları, testin neyi ölçtüğüne ya da ne şekilde anlaşılması gerektiğine yönelik genel bir kanaatin oluşmamış olması ve filozofların itirazları, yapay zekâ teknolojilerinin değerlendirilmesi için daha kapsamlı ve bütüncül yaklaşımlar geliştirilmesinin gerekliliğini göstermektedir. Günümüzde bilhassa LLM'ler, onlara düşünce atfetmemizi teşvik eden başarılarla sahip. Ancak, Davidson'ın eleştirisi ışığında, bu modellerin gerçekten “düşünüp düşünmedikleri” sorusuna cevap vermek, yalnızca teknik bir başarıdan daha fazlasını gerektirmektedir. Makinelerin insanlarla ortak bir yaşam dünyasını paylaşması ve bu dünyada anlamlı etkileşimlerde bulunabilmesi, makine düşünmesi ile ilgili kanaatimizdeki belirsizliği ortadan kaldırmada etkili olacaktır.

Kaynakça

- Adamopoulou, E., & Moussiades, L. (2020). Chatbots: History, technology, and applications. *Machine Learning with Applications*. <https://doi.org/10.1016/j.mlwa.2020.100006>
- Bubeck et al., S. (2023). Sparks of Artificial General Intelligence: Early experiments with GPT-4. *digital preprint, arXiv:2303.12712*
- Colby, K. M., Weber, S., & Hif, F. D. (1971). Artificial Paranoia. *Artificial Intelligence*, 1-25.
- Copeland, B. J. (2000). The Turing Test. *Minds and Machines*, 519-539. <https://doi.org/10.1023/A:1011285919106>
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1982). Rational Animals. *Dialectica*, 317-327. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1982.tb01546.x>
- Davidson, D. (1989). The Conditions of Thought. *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, 165-171. <https://doi.org/10.5840/gps19893627>
- Davidson, D. (1991). Three Varieties of Knowledge. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 153-166. <https://doi.org/10.1017/s1358246100007748>
- Davidson, D. (1999). The Emergence of Thought. *Erkenntnis*, 51(1), 7-17. <http://www.jstor.org/stable/20012936>
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (2003). Can Machines Think? C. Teuscher (Ed.), *Alan Turing: Life and Legacy of a Great Thinker* (ss. 295-316). Heidelberg: Springer Berlin.
- Floridi, L., & Chiriatti, M. (2020). GPT-3: Its Nature, Scope, Limits, and Consequences. *Minds and Machines*, 681-694. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09548-1>
- Harnad, S. (2003). Minds, Machines and Turing. H. J. Moor (ed.), *The Turing Test: The Elusive Standard of Artificial Intelligence* (ss. 253-273). Springer Dordrecht.
- Jones, C. R., & Bergen, B. K. (2024). Does GPT-4 pass the Turing test? *arXiv:2310.20216*.
- Mahowald, K. I. (2023). Dissociating language and thought in large language models: a cognitive perspective. *arXiv preprint arXiv:2301.06627*.
- Myers, R. H., & Verheggen, C. (2016). *Donald Davidson's Triangulation Argument: A Philosophical Inquiry*. New York: Routledge.
- Nachiappan, A. (2024, 04 18). *Technology behind ChatGPT better with eye problem advice than non-specialist doctors, study test finds*. <https://news.sky.com/>: <https://news.sky.com/story/technology-behind-chatgpt-better-with-eye-problem-advice-than-non-specialist-doctors-study-test-finds-13117259>

- Natale, S. (2021). *Deceitful Media: Artificial Intelligence and Social Life After the Turing Test*. Oxford: Oxford University Press.
- Proudfoot, D. (2020). Rethinking Turing's Test and the Philosophical Implications. *Minds and Machines*, 487-512. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09534-7>
- Sanderson, K. (2023, 12 20). *This GPT-powered robot chemist designs reactions and makes drugs — on its own*. nature.com: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-04073-4>
- Searle, J. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 417-457. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 443-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Wilford, J. N. (1968, Haziran 15). Computer Is Being Taught to Understand English. *New York Times*, p. 58.

YAPAY EĞİLİMLER VE EĞİLİMSEL BAĞDAŞIRCIK ÜZERİNE BİR DENEME

AN ESSAY ON ARTIFICIAL DISPOSITIONS AND DISPOSITIONAL COMPATIBILISM

Atilla AKALIN

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi Meslek Yüksekokulu Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı, İstanbul, Türkiye, ORCID: [0000-0002-8385-5287](#), e-mail: aakalin@gelisim.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 165-187.

Geliş Tarihi: 21.01.2024 | Kabul Tarihi: 30.05.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1423291](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Teknolojik ilerlemelerin günümüzdeki hızlı seyri, insanın kendi tasarımı olan eserlerle ilişkisini derinlemesine anlamak adına önemli bir araştırma alanı sunmaktadır. İnsanlar tarafından tasarlanan eserler, kullanıcıları üzerinde çeşitli zihinsel ve fiziksel etkilere sahip olabilir. İnsanın eserle etkileşimi, pasif bir rolde değil; aksine insanın içsel eğilimlerini ortaya çıkararak onu yeni yaratımlara açık hale getiren bir potansiyel sergilemektedir. Bu makalede teknolojinin insan yaşamına etkisi, çağdaş felsefeci Kadri Vihvelin'in eğilimsel bağdaşırcılık perspektifi üzerinden incelenecek ve özelliklerin eğilimlere bağlı olduğu bir metafizik sistemin savunusu yapılacaktır. Bu bağlamda, ortaya çıkan eğilimsel bağdaşırcılık olgusu, bağdaşırcılık ve özgürlük kavramlarını teknoloji bağlamında değerlendirmek için yeni felsefi düşüncelerin gelişmesine kapı aralamaktadır. Dolayısıyla, teknolojik aygıtların insan yaşamını şekillendirmesine rağmen, insan-eser etkileşimi sonucunda beklenmeyen ve yeni güçlerin ortaya çıkabileceği vurgulanmaktadır. Makalede, eğilimsel bağdaşırcılık fikri özellikle metin tabanlı yapay zekâ uygulamalarıyla insan etkileşimini ele alarak incelenecektir. Yapay zekânın insanların düşünce örüntüleriyle ortak çalışabilmesi eğilimsel bağdaşırcılığın gözlemlenebilmesi için anlamlı bir örnektir. Sonuç olarak makalenin amacı, insan-eser ilişkisine eğilimsel bir perspektifle yaklaşarak, teknolojinin insan özgürlüğü üzerindeki etkilerini ele almaktır. Ayrıca eğilimsel bağdaşırcılık perspektifi üzerinden teknolojik eserlerin insan özgürlüğüne olumlu bir katkı sağlayabileceği iddiasını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eğilimler, Bağdaşırcılık, Metafizik, Özgür İrade, Yapay Zekâ.

Abstract

The rapid pace of technological advancements offers an essential field of research for a deeper understanding of man's relationship with artifacts of her design. These artifacts designed by humans can have various mental and physical effects on their users. The human interaction with the artifact is not passive; on the contrary, it exhibits a potential that reveals the inner dispositions of human beings and makes them open to new creations. In this article, we will examine the impact of technology on human life through the dispositional compatibilism perspective of the contemporary philosopher Kadri Vihvelin, arguing for a system of metaphysics in which ontology of properties depend on dispositions. In this context, the emerging phenomenon of dispositional compatibilism opens the door to developing new philosophical ideas for evaluating the concepts of compatibilism and freedom in the context of technology. Thus, it is emphasized that although technological devices shape human life, new and unforeseen powers may emerge due to human-artifact interaction. This article will examine the idea of dispositional compatibilism by specifically considering human interaction with text-based AI applications. The ability of AI to collaborate with human thought patterns is a meaningful example of the observation of dispositional compatibilism. In conclusion, the article aims to address the effects of technology on human freedom by approaching the human-artifact relationship from a dispositional perspective. It also aims to defend the claim that technological artifacts can positively contribute to human freedom from the perspective of dispositional compatibilism.

Keywords: Dispositions, Compatibilism, Metaphysics, Free Will, Artificial Intelligence.

Giriş

Günümüzde, teknolojik ilerlemelerin hız kazanmasıyla birlikte, insanın kendi tasarımı olan eserlerle (*artifacts*) kurduğu ilişki, felsefe için daha önemli bir konu haline gelmiştir. Eserler, teknolojik etkileşim ve insan tasarımıyla biçimlenerek, kullanıcıları üzerinde farklı zihinsel ve fiziksel etkiler yaratmaktadır. Teknoloji bu bakımdan çoğunlukla insan hayatını kolaylaştıran bir araç olarak görülebilir, ancak bazı felsefi perspektiflere göre teknolojik eserlerin varlığı insan özgürlüğünü kısıtlayan bir etken olarak da algılanabilmektedir. İnsanın eserle etkileşimi, bu tür görüşlere rağmen insana sadece edilgen bir rol biçmez. Bu etkileşim aynı zamanda insanın içsel eğilimlerini ve yaratıcılığını ortaya çıkararak yeni şeyler üretme potansiyeli taşır. Yani teknolojinin varlığı, insan hayatını şekillendiren determinist bir öge olarak görülebilmeye karşın insanın eserle etkileşimi sonucu beklenmedik ve öngörülemeyen birçok yenilik ortaya çıkabilir. Bu durum, tam anlamıyla eğilimsel bir bağdaşırcılık olgusunu beraberinde getirir. Bağdaşırcılık ve özgürlük kavramlarının teknoloji üzerinden değerlendirilmesi, yeni felsefi düşünceler için önemli bir zemin sunmaktadır.

Bu makalede, teknolojinin insan yaşamına olan etkisi ve bu etkinin Kadri Vihvelin tarafından ortaya atılan eğilimsel bağdaşırcılık (*dispositional compatibilism*) fikri bağlamında nasıl değerlendirilebileceği üzerine odaklanılacaktır (Vihvelin, 2016). Bunu yapmak için ontolojik olarak özelliklerin eğilimlere bağlı olduğu bir metafizik sisteminin daha anlamlı ve kullanışlı olabileceği savunulacaktır. Dolayısıyla makaledeki temel iddia, insan yaşamını şekillendirdiği düşünülen teknolojik aygıtların temelde insan-eser etkileşimi sonucunda yeni nedensel güçleri açığa çıkardığıdır. Dolayısıyla insan eylemi, bu etkileşim çerçevesinde halen özgürdür.

İnsan-eser ilişkisini düşünürken teorik olarak gereksinim duyulan iki temel görüş ortaya konacaktır. Bunlardan birincisi özellikler tartışması içerisinde yer alan eğilimselcilik (*dispositionalism*) görüşüdür. İkincisi ise özgür irade tartışmaları için ortaya konan bağdaşırcılık (*compatibilism*) görüşüdür. Makalede bu iki görüşün felsefi temellerine göz atılacak ve insan-teknoloji ilişkisini bu iki kavram çerçevesinde yeniden değerlendirilecektir. Eserler başka zihinlere bağlı olan üretimler oldukları için kullanıcıların bazı eylemlerine verili, determinist bir çeşit sınır getirirler. Bu yüzden teknolojik eserlerin eğilimsel ihtimal kümesinin hepsi aslında öngörülebilirdir. Fakat bir kullanıcı olarak insan, eserle etkileşime geçtiğinde ortaya çıkabilecek olan yeni ve görece daha az tahmin edilebilir olan bir olay zinciri de mevcut olabilir. Bu da özgür irade felsefesi için bir çeşit bağdaşırcılığa gönderme

yapmaktadır. Bu yüzden eserlerin ontolojik konumunu insan ile ilişkili bir biçimde düşünürken Vihvelin tarafından ortaya atılmış olan eğilimsel bağdaşıcılık fikri temel iddia için kullanışlı bir zemin ortaya koyacaktır.

Metin tabanlı yapay zekâ uygulamaları ve bu uygulamaların kullanıcısı olan insanların etkileşimi insan ve teknolojik eser ilişkisini gözlemlemek üzere son derece iyi bir örnektir. Yapay zekânın insanın sorularına yanıt verdiği veya o soruların uyumlu ya da uyumsuz sorular olduğuna dair çıkarımlar yaptığı bir senaryo, eğilimsel bağdaşıcılığın gündelik hayatta gözlemlenebilmesi için gayet uygun bir örnektir. Burada yapay zekânın taradığı büyük veri seti, tarihsel bağlamda tamamen insanlar tarafından üretilmiştir. Bu yüzden bu alan, insan-eser ilişkisi üzerinde determinist bir arka plan yaratır. Fakat kullanıcı olan insanın makineye soru sorarken kullandığı düşünce örüntüleri kendisine aittir. Makine de kullanıcının bu düşünce örüntüleri üzerinden giderek, belirlenimci olan bir veri seti üzerinden bu düşünce örüntülerinin gidişatını etkilemektedir ve onu değiştirmektedir. Dolayısıyla, insanın doğal bir eğilimi olarak kabul edilen düşünce gücü ile yapay zekânın veri doğrulama özelliği olarak nitelendirilebilecek yapay eğilimi birbiriyle etkileşim halinde beklenmedik bir sonuç yaratmaktadır. Bu da eğilimsel bir bağdaşıcılık fikrinin vücut bulmuş bir hali olarak yorumlanacak ve makale boyunca bir düşünce deneyi olarak ele alınacaktır.

Birinci bölümde, özellikler tartışmasındaki yorumlar ve genel perspektifler incelenecektir. Özellikleri (*properties*) yorumlarken çağdaş metafiziğin üstünde durduğu eğilimselcilik ve kategorikçilik (*categoricism*) adlı iki pozisyona göz atılarak, özellikler ve eğilimler tartışmasındaki perspektifler ele alınacaktır. İkinci bölümde ise insanlara ait olarak düşünülen doğal eğilimlerle, tasarımcısı insan olan eserlerin yapay eğilimleri arasındaki farkları ve benzerlikleri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde, teknolojik eserlerin insan özgürlüğüne negatif etkilerini ele alarak sorunsallaştıran görüşler yani teknofobik yaklaşımlar incelenecektir. Son bölümde ise eğilimselci bir pozisyon üzerinden insan-eser ilişkisi göz önüne alındığında, teknolojik eserlerin insan özgürlüğü üzerindeki etkisinin pozitif bir şekilde yorumlanabileceği eğilimsel bağdaşıcılık fikrinin teknolojik bir yorumu ortaya konacaktır.

Özellikler ve Eğilimler Tartışmasında Perspektifler

Eğilimleri (*dispositions*) çağdaş metafiziğin temel kavram çantası içerisinde önemli bir noktaya koymak mümkündür. Eğilimler, maddi evren üzerindeki objelerde bulunan belirli özelliklerin, belirli durumlar karşısında görünür hale geldikleri halleri kapsamak için kullanılan bir terim olarak düşünülebilir. Bu konuda sıkça kullanılan bir örneğe başvurursak, tuzun çözünebilir

olma özelliğinin üzerinden aynı zamanda tuzun çözülmeye eğilimli olduğunu iddia edebiliriz. Eğer tuz suyla karıştırıldığında bu özellik ortaya çıkıyorsa ve tuz suyun içerisinde çözünüyorsa, o zaman bu özelliğın tuzun sahip olduğu bir özellik olduğunu iddia etmemiz mümkün hale gelir ve tuzun çözünme eğilimine sahip olması üzerinden bu eğilimin açığa çıktığını (*manifestation*) artık söyleyebilir hale geliriz (Armstrong, 2010: 49). Tuzun suyun içerisinde çözünemediğı hallerde ise tuzun çözünme eğiliminin belirli hallerde kendi karşı-olgusal durumunu da içerdiğini hesaba katmamız gerekir (Austin, 2015). Örneğın, yeterince iyi karıştırılmadığı için su bardağının altında tortu olarak kalan tuz tanelerinin, beklenen çözünebilme eğilimini açığa çıkaramadığı durumlar da yine bu karşı-olgusallığı çağrıştıran hallere örnek verilebilir (Martin, 1994; Lewis, 1997).

Bu bağlamda eğilimler söz konusu olduğunda, çağdaş metafizikteki özellikler, olaylar, olgular ve durum kavramlarının hepsini kapsayan geniş bileşenli bir düşünme alanına gönderme yapmış oluruz. Çünkü eğilimler meselesi, beraberinde eğilimleri görünür hale getirecek bir olaya, bu olayla meydana gelen belirli durumlara ve açığa çıkan belirli özelliklere bağlıdır. Bu bakımdan eğilimler, metafiziğın birçok konusunun kesişimsel olarak ele alınmasını gerektirir.

Eğilim kavramı temele alındığında aklımıza gelmesi doğal olan bir diğer kavram ise güç (ya da nedensel güç) kavramıdır (*powers/ causal powers*). Bu kavram ise özelliğı açığa çıkaran olayı veya eğilimin açığa çıkmasıyla ortaya çıkan gücü ima eder (Molnar, 2003). Yukarıda Armstrong tarafından verilen örneğe geri dönersek burada tuzun çözünebilme özelliğini açığa çıkartan asli gücün suda bulunan ve tuzu çözebilen bir nedensel güç olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde tuzda içkin olarak bulunan bir suda çözünebilme gücü de mevcut olabilir. Bu eğilim ve güç ilişkisi objeye içkin bir biçimde de gerçekleşiyor olabilir. Dolayısıyla, suyun bileşenleri içerisinde bulunan bu çözücü özellik, bir bakıma tuzdaki çözünebilirlik özelliğı, bu olayı açığa çıkartan gücün kendisi de olabilir.

Felsefi bakımdan tüm özelliklerin bu şekilde eğilimsel olduğuna dair bir perspektif mevcuttur. Buna göre, tüm özellikler açığa çıkma tarzlarına bağlı olmak kaydıyla aslında eğilimseldir. Dolayısıyla, özelliklerin hepsini eğilimler olarak düşünebileceğimizden dolayı özellikler için ayrı bir ontolojik alana başvurmamız zorunlu değildir. Özelliklerin hepsini eğilimler üzerinden yorumlayan ve özelliklerin, eğilimlerden ve güçlerden bağımsız bir ontolojisi bulunmadığını ima eden bu bakış açısına kısaca “eğilimselcilik” adı

verilir. Bu bakış açısı için “eğilimler, açığa çıktıkları durumlardan bağımsız olarak bizatihi var olurlar.” (Mumford, 1998).

Eğilimlerin bizzat özellikler alanının tamamını kapladığını söylemek bir bakıma eğilimleri açığa çıkartan güçlerin de nedensel görevleri bakımından eğilimlere dahil edilebileceğini ima eden bir görüştür. Bu açıdan bakıldığında eğilimleri görünür hale getirebilecek nedensel belirleyicilerin ya da nedensel güçlerin ontolojik konumu tartışılmaz ve bu güçlerin hepsi uzay-zamansal (*spatiotemporal*) bir konuma sahip olan gerçek etkenler olarak ele alınabilir. Dolayısıyla her tekil özellik bir çeşit eğilim olarak görülebilir ve bu özellikler açığa çıktıktan sonra görünür hale gelen nedensel güçler de aynı ontolojik alanda mevcut olabilir. Bu yüzden özelliklerin açığa çıkışlarına müdahale eden temel ve bağlayıcı bir doğa kanunu mevcuttur. Özellikler ya da direkt olarak eğilimler belli uyarılarla (*stimulus*) karşılaştıklarından, belirli şekillerde açığa çıkma beklentisi oluştururlar. Eğilimselci görüşteki bu nedensel bağlayıcılık, özellikler tartışmasındaki diğer görüş olan kategorikçiliğin teorik olarak rahatsız olduğu asli noktadır.

Eğilimselciliğin karşısındaki diğer metafizik görüş ise kısaca kategorikçilik olarak adlandırılmaktadır. Bu görüş için özelliklerin her zaman onları görünür hale getiren bir nedensel güce bağlı olan eğilimler olarak ele alınma zorunluluğu yoktur. Yani eğilimleri mutlak suretle başka bir obje ya da uyarılarla (ya da nedensel güçle) ilişki olarak düşünmek zorunlu değildir. Eğilimi açığa çıkaran güç, objeye içkin bir özellik olarak ele alınır ve genellikle dışarıdan elde edilen bir uyarılarla ortaya çıkan bir içkin özellik şeklinde yorumlanmaz. Dolayısıyla, özellikleri oldukları hale getiren belirli bir doğa kanunu, her eğilim için geçerli olmak zorunda değildir. Bu yüzden de özellikler, eğilimlerden ayrı bir ontolojik alan olarak ele alınmalıdır (Choi, 2009: 568).

Kategorikçilik, bir özelliğin doğasının oynadığı mutad (*nomic*) rol tarafından tüketilmediği görüşüdür. Kategorikçiler, daha önce bahsedildiği şekilde özellikleri belirli durumlarda açığa çıkan eğilimler olarak ele almadıkları için eğilimselcilerin yaptığı gibi düzenlilik (*regularity*) içeren doğa olaylarını salt nedensel ilişkiler olarak görmek yerine farklı nesnelere arasındaki zorunlu bağlantılar olarak yorumlamayı daha mantıklı bulurlar (Tugby, 2014: 1147).

Kategorikçilik için özellikleri sadece eğilimler ve güçlerin ilişkileri üzerinden oluşan mutad nedensel durumlarla sınırlamak yerine daha kapsayıcı ve daha tümel ve birden çok kez açığa çıkan durumlar olarak ele almak daha doğru bir yaklaşımdır. Öyle ki, Hume’un doğal dünya çerçevesinde evrensel bağlamda tekrar eden mutad durumların bir kesinlik olarak ele alınamayacağı ve bunların geleceğe yönelik yalnızca bir tahmin olarak yorumlanabile-

ceği eleştirisi burada aklımıza gelebilir. Bu Humecu eleştiri, bütün özelliklerin belirli uyaranlarla belirli güçleri açığa çıkardığı eğilimselci bir dünya versiyonuna daha uygundur (Handfield, 2008). Bu yüzden kategorikçi yaklaşım buna benzer bir eleştiriyi eğilimselciliğe aynı şekilde yöneltmektedir. Çünkü özellikler, kategorikçiler için belirli özel uyaranlarla karşılaştığında belirli bir durumu açığa çıkaran eğilimler olarak görülmek yerine gerçek, bağımsız ve ilişkisel olmayan ve kesin özellikler olarak yorumlanırlar. Bu tip bir yorum Humecu yaklaşımla pek uyuşmaz ve böylece eğilimler ve nedensel güçler birbirleriyle ilişkisel düşünölmek zorunda kalmaz.

Böylece kategorikçilik için her eğilimin bizzat bir özellik olduğu savunulur ve bu eğilimi görünür hale getiren bir nedensel güce sahip olduğu görüşü reddedilir. Bunun yerine özellikler, eğilimlerden bağımsız bir kategorik alan olarak ele alınır. Dolayısıyla özellikler, sadece eğilimlere indirgenmek yerine kategorik temel doğal özellikler olarak yorumlanır ve özellikleri görünür hale getiren nedensel güçler bir düzenlilik ilkesine başvurmadan da ele alınabilir (Bird, 2007).

Kategorikçi perspektif her zaman nedensel güçleri ontolojik olarak reddetmek zorunda değildir. Dolayısıyla, belirli nedensel güçlerle açığa çıkan belirli eğilimsel özellikler de farklı bir ontolojik pozisyonda mevcut olabilirler. Bu bağlamda örneğin tuzun çözünebilme özelliği açığa çıktığında bu, suyun sahip olduğu bir eğilim üzerinden de ortaya çıkıyor olabilir. Buna karşın örneğin, “Tuzun suda çözünme özelliği vardır” gibi bir ifadenin doğru yapıcısı (*truthmaker*) her zaman ilgili nesnenin gerçek veya kategorik özelliklerinde aranmalıdır (Armstrong, 1983: 8). Buradan hareketle eğilimselciler için özellikler eğilimlere indirgendiğinden, eğilimsel özellikler kategorik özellikler olarak ele alınamazlar. Bunun yerine eğilimler, kategorik özelliklerden bağımsız ve daha çok ilişkisel (*relational*) olarak açığa çıkan karakterdeki durumları kapsarlar (Handfield, 2008: 118). Bunun aksine kategorikçiler için eğilimi mümkün kılan unsurlar kategorik ve gerçek temel özellikler olarak ele alınır veya bu tip özellikler olarak kabul edilir.

Eserlerin Ontolojisi

Eğilimselcilik ve kategorikçilik tartışmasının tarihsel çerçevesi içerisinde felsefi perspektiflerin özellikler ve eğilimler arasındaki ilişkiye nasıl yaklaşıtlarına dair fikir edindikten sonra eğilimlerin ontolojinin temeli olup olmadığı ve yapay eğilimlerin (*artificial dispositions*) böyle bir durumda nasıl konumlandırılacağı üzerine yoğunlaşabiliriz.

Teknolojik aygıtların özelliklerini de kapsayabilen yapay eğilimler alanı da insan üretimi olarak adlandırılabilir. Bunun tam karşısına ise doğadaki yalın halinin içerdiği şekliyle tuzun ya da şekerin sahip olduğu çözünme eğilimi üzerinden örnek verilebilecek doğal eğilimleri koyabiliriz.

Yapay objeler ya da eserler olarak karşılanan varlıkları temel olarak sınırlılıkları ve işlevleri, yaratıcı bir insan tarafından oluşturulmuş olan cansız objeler olarak tanımlayabiliriz. Thomasson'a göre, eserlerin doğal objelerden en temel farkı zihinden bağımsız varlıklar olmadıklarıdır. Örneğin, doğada kendi başına herhangi bir yaratıcıdan bağımsız olarak var olan taşlar ve sopalılar herhangi bir zihnin müdahalesinden bağımsız olarak var olmaktadır. Eserlerin nitelik kümeleri içerisinde zihinden bağımsız olan veya önceden tasarlanmamış belirli niteliklerin gerçekleşme imkânı da mevcut olabilir. Fakat yine de bu ihtimaller, eserleri zihinden bağımsız varlıklar olarak ele almamıza yetmez (Thomasson, 2009). Eserlerin zihinsel olarak yaratıcısına bağımlı olduğu fikrini kabul ettiğimizde onların eğilim kümelerinin sınırlı olduğu çıkarımını yapmamız da son derece doğal hale gelir. Yani eserler yapay olarak zaten önceden kabaca belirlenmiş olan belirli eğilimleri ve güçleri çağrıştıran sınırlı varlıklar olarak yaratılmışlardır. Örneğin, bilgisayarın yapabileceği işlem kapasitesi ve ortaya koyabileceği çıktılar sınırlıdır. Ya da yapay zekâ ile işlem yapabilmek için tasarlanmış olan metin tabanlı bir yapay zekâ (örneğin, ChatGPT, Gemini, Grok vb.) belirli sorulara belirli şekillerde yanıt vermek için tasarlanmıştır. Her ne kadar bu soruların kombinasyonları bizlere sınırsız gibi gelse de yapay zekânın ortaya koyabileceği yanıtların da bir çeşit sınırı vardır.

Eserlerin direkt olarak bir yaratıcının zihnine bağlı olan aparatlar olduğu görüşü, bu varlıkların sahip olduğu salt determinist bir düzlemi ima edebilir. Bunun sebebi eserlerin belirli uyaranlara karşı önceden tahmin edilebilir ve sınırlı bir özellikler kümesini açığa çıkarmasının kullanıcılar tarafından da tahmin edilebilmesidir. Fakat birçok görüşe göre aynı determinist düzlem doğal dünya için de geçerlidir. Örneğin, nedensel determinizmin geçerli olduğu bir evren tahayyül edildiğinde dünyadaki her durumun tahmin edilebilir olması doğada bir zihinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olan bir objenin yine belirli zorunlu doğa kanunlarının eseri olduğunu ima edebilir. Yani bu eserin yalnızca belirli nedensel güçleri açığa çıkarabilmesi son derece akla yatkın bir görüştür. Buna göre, herhangi bir şey zorunlu olarak belirli bir nedensel güce sahipse, bu nedensel gücün eylemini tanımlayan nedensel yasanın öngördüğü şekilde hareket etmeye doğal olarak eğilimli olması da muhtemeldir. (Ellis, 2000). Dolayısıyla, doğal varlıklarla eserler

arasındaki temel fark bir zihne bağımlı olarak tasarlanmış (ya da yapılmış) olmak olsa da bu iki varlık türü arasında açığa çıkaracakları güçlerin öngörülebilirliği noktasında herhangi bir fark olmayabilir. Bu yüzden özgür irade görüşleri bakımından bağdaşmazcılık üzerinden sadece liberteryen özgür iradeyi ya da katı bir determinizmin gerçek olmasını beklemek insan-eser ilişkisi özelinde temelsiz bir beklentidir.¹

Eserler ve doğal varlıklar arasında nedensel güçleri bakımından mevcut olabilecek farkın zorunlu veya kategorik olmadığı fikrini daha güçlü bir şekilde savunabilmek adına özelliklerin eğilimsel olduğu fikrine görece daha bağlı olmamız gerekir. Çünkü bir zihnin ürünü ya da dışsal bir zihne bağımlı olma halinden bahsettiğimizde, eserlerin ontolojik konumu ile ilgili farklı bir tartışma başlatmış oluruz. Eserleri zorunlu olarak başka zihinlere bağımlı yapay varlıklar olarak ele aldığımızda o eseri meydana getiren her fiziksel özelliğin, eğilimin hatta parçacığın ontolojik konumunun nasıl değerlendirileceği de soruşturulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda yapay varlıkların bir zihne bağlı veya bir zihnin ürünü olarak sınırlandırılması zorunlu olarak onların ontolojik kapsamalarını temelsiz hale getirmek durumunda değildir (Baker, 2006).

Eserlerin ontolojik konumunun felsefe tarihi açısından ikincil ya da türevsel kabul edilmesi kabul edilebilir bir durumdur ve bu durumun başlıca nedenlerinden biri daha önce de bahsedildiği gibi yapay varlıkların insanların mümkün kıldığı ideal bir düzleme olan bağlılığıdır. Buna ek olarak yapay varlıklar, türevsel ve bir zihne bağlı olmalarının dışında sezgisel insani görülemiz bakımından birçok parçadan meydana gelmiş ya da getirilmiş varlıklar olarak da düşünülebilir. Örneğin, kartondan yapılmış ve kapaklı bir bardaktan bahsediyorsak bu bardağın içeceği içinde bulunduran kısmı onun bir parçasıdır. Buna ek olarak bardakta bir de insanların içeceği kolayca ve güvenli bir biçimde içmesini sağlayan kapak kısmı bulunur. Bu da bardağın iki parçadan oluştuğuna dair bir iddiayı doğrulayan belirli özellikler olarak görülebilir.

Makro-fiziksel dünyada mevcut olan her eser de bu şekilde (genellikle) belirli parçaları içerebilir ve eserler tamamen bu parçaların insan zihnine bağlı olan bir nedensel güç vasıtasıyla birleştirilmesinden veya yan yana getirilmesinden oluşuyor olabilir. Çağdaş metafiziğin temel araştırma alanlarından biri olan bu parça-bütün tartışması (ya da mereoloji tartışması)

1 Bağdaşmazcılık temelde insanın eylemleri bakımından ya tamamen özgür olması gerektiğini ya da katı bir determinist dünyanın içinde olması gerektiğini savunan bir özgür irade pozisyonudur. Bunun karşısındaki bağdaşıcılık (*compatibilism*) ise, determinist bir düzleme rağmen insan eyleminin tahmin edilemez ve kendine özgü bir temelini mevcudiyetini savunur. Özgür irade tartışmalarındaki temel pozisyonlar ve bağdaşıcılığın alternatif yorumları için bkz. (Fischer, 1996).

için fiziksel varlıkların kolaylıkla ve daha geniş bir tartışmaya gerek duyulmaksızın birleşebildiğine dair görüşler felsefi olarak görece iyimser felsefi pozisyonları ifade etmektedir. Bu tip bir bakış açısına göre bir fiziksel obje üzerinde ontolojik bağlamda kurucu olmak üzere tasarlanmış olan parçalar daha büyük bir bütünü evrensel olarak meydana getirebilir.² Bu tip görüşler, metafiziğin spesifik tartışmaları çerçevesinde insan sezgilerine görece daha uyumludur. Fakat tikel objelerin daha kapsamlı bir bütüne dönüşmesinin temelinde zor veya teorik olarak daha karmaşık olduğunu düşünen ve maddi birleşim bağlamında daha karamsar yaklaşımlar da mevcuttur. Bu tip görece karamsar yaklaşımlara göre ise makro-fiziksel ölçekteki ontolojimiz içerisinde maddi varlıkların hepsini bütünlükler olarak kapsamaya çalışmak yersizdir. Bu görüşler için maddi varlıklar ontolojik olarak önem atfedilmesi gereken varlıklar değildir çünkü bu varlıkların kurucu parçaları (örneğin, atomlar ya da atom altı parçacıklar ya da yalnızca parçacıklar) üzerinde tasarrufu olan ve bu kurucu parçaları bir bardağı meydana getirecek şekilde yan yana getiren asli unsur yine bir zihindir. Dolayısıyla, eserleri de içerisinde alan maddi objeler kümesi aslında insani bakımdan kolay anlaşılacak üzere sezgisel bir doyumu sağlamak için oluşturulmuş ya da kabul edilmiş metafizik pozisyonlar olarak değerlendirilebilir (Merricks, 2001; van Inwagen, 2014).

Fiziksel bağlamda tam anlamıyla kurucu atomik öğelere bağlı olan objelerin varlığı aynı zamanda uzay-zamansal bir bağlantıyı paylaşmadığı bir zihne sahip olan bir birleştiriciden de etkilendiği ölçüde bir çeşit soyut ilişkiyi de içermektedir. Çünkü örneğin, bir karton bardak Pablo Picasso tarafından tasarlanmış olabilir. Fakat bu tasarımın Picasso tarafından gerçekleştirildiğini doğrulayabilmemiz için bardakta görebileceğimiz somut bir özellik bulunmuyor olabilir. Yapay varlığın bir ya da birden fazla zihinle ilişkide olduğunu bir şekilde ima eden bu durum temel olarak maddi birleşim üzerinde etkili olan mutlak ve uzay-zamansal düzlemde bağımsız bir nedensellik ilişkisinin de varlığını tartışmak anlamına gelmektedir. Bu nedensellik ilişkisi, maddi varlığın uzay-zamansal konumu üzerinde gözükmeyen ama bu uzay-zamansal konum üzerinde kurucu bir etken olarak belirli değişimlere sebep olabilen soyut bir etkendir. Bu etken semantik olarak da ifade edilebilen belirli özelliklere sahiptir (Cowling, 2017). Örneğin, bir kâğıt bardak, bir ya da birden fazla zihinle ilişkide olduğu haliyle, bir bardak olmak üzere ta-

2 Temel olarak mereoloji tartışması, eğilimler veya özellikler tartışmasından bağımsız şekilde ele alınabilir. Ancak evrendeki objelerin evrensel olarak kolayca birleşebilmesi ya da bunu engelleyen belirli olayların veya durumların varsayılması ontolojik olarak farklı bakış açılarına ima eder. Bu yüzden temel ontolojiye olan bakış açıları da değişir. Dolayısıyla, mereoloji tartışmasının burada ele alınmasının sebebi eğilimler alanıyla doğrudan ilişkili olması değil, temel ontolojimize dair farklı perspektiflerin var olabileceğini ima etmektir. Bkz. (Markosian, 2014: 3).

sarlanmıştır. Bu tasarım makro-fiziksel manada bardağı bardak yapan bütün fiziksel bileşenlerin bir araya eklenmesi anlamına gelir. Burada bardağı üreten zihnin etkisi semantik ya da soyut bir özellik olarak mevcuttur fakat ampirik olarak diğer zihinler tarafından anlaşılabilir halde değildir.

Yapay maddi objelerin meydana getirilme serüvenine görece daha karamsar yaklaşan ve eserlere tam manasıyla bir ontolojik üstünlük vermeyen bu görüşler genellikle maddi varlığın daha yüksek dereceli fenomenal kısmından ziyade, bu fenomenal kısım üzerinde kurucu bir etkiye sahip olan partiküllerin veya atom altı parçaların temel olarak rol oynadığına gönderme yapar. Bu yüzden asıl önemli olan, görünür haldeki fiziksel parçalar yerine bu parçaların uzay-zamansal düzlem içerisinde nasıl koordine edildiğidir.

Yapay varlıkların ontolojisine, bu varlıkların fenomenal tasarımı üzerinden bakmaya imkân veren bir diğer metafizik görüş ise David Lewis tarafından geliştirilmiş olan Humecu Bağlılık görüşü olarak not edilebilir (*Humean supervenience*). Bu görüş de yapay varlıkların kendileri yerine atomik düzeydeki kurucuların asli ontolojik temeller olarak ele alındığı yukarıdaki karamsar yaklaşıma benzer bir diğer görüş olarak değerlendirilebilir. Çünkü maddi varlıkların kolaylıkla bileşik bir obje oluşturabildiğine dair ortaya atılan iyimser yaklaşım burada da yadsınmaktadır. Fakat yine de Humecu Bağlılık yaklaşımı, ontolojik temelleri birinci dereceden kurucu varlıklara atfetmekte ve bu varlıkların uzay-zamansal pozisyonları üzerinden kurulan objeleri, olayları ve durumları da ontolojik bağlamda yadsımamaktadır.

Humecu Bağlılık yaklaşımına göre, uzay-zamansal alandaki her şey temel oluşturucular (*fundamentals*) tarafından meydana getirilmektedir. Bu temel oluşturucuları asli doğal özellikler olarak da görmek mümkün olduğu için aslında yapay maddi varlıkların sahip oldukları eğilimlerin açığa çıkma biçimlerinin de bu temel oluşturucular üzerinde meydana gelen değişimlerden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, temel oluşturucular arasındaki değişimlerin, daha yüksek ölçekli uzay-zamansal bir düzlemde açığa çıkan bir eğilim veya nedensel güç olarak yorumlanması da mümkün hale gelir. Humecu Bağlılık yaklaşımının kendisi direkt olarak eğilimler alanıyla birinci dereceden ilgili olmasa dahi eğilimleri bütünüyle reddeden bir görüş olmak zorunda değildir. Bunun yerine özellikler, eğilimselcilerin ele aldığı biçimde nedensel güçlerle tamamen ilişkisel düşünülen varlıklar değildir. Özellikler, eğilimler ve güçler dahil bütün olaylar üzerinde etkili kurucu bir temel olarak oluşturucu parçacıklar şeklinde yorumlanırlar. Fakat makro ölçekte kuruculardaki değişimlerin eğilimsel açığa çıkışlar olarak yorumlanması yine burada son derece doğal karşılanabilir (Lewis, 1997; Weatherson, 2015).

Fiziksel bazı düzenliliklerin belirli obje durumlarını ortaya çıkarması ve bu objelerin mevcut durumunun bir şekilde farklı birçok objede gözlemlenebiliyor olması Humecu Bağlılık tezinin “Humecu” olmasındaki asli sebeptir. Burada bağlılık kavramının kullanmasının sebebi ise daha önce bahsedildiği gibi temel oluşturucuların mümkün kıldığı değişimlerin makro ölçekteki maddi varlıklar üzerinde gerçekleştiğine tanık olmamızdır. Bu perspektif üzerinden bakıldığında tasarlanmış maddi eserlerin, doğa kanunlarına bağlı olan belirli özellikleri ortaya çıkartması mümkündür ve bu özellikler eğilimsel özellikler olarak da ele alınabilir. Yani eserlerin ontolojisine ne kadar önem atfettiğimiz fark etmeksizin her iki şekilde de yaratılmış eserlerin doğa kanunları çerçevesinde sınırlı düzenlilikleri mevcut olacaktır.

Yapay maddi varlıkların açığa çıkaracağı özelliklerin sınırlı ve doğa kanunları çerçevesinde belirli olduğunu iddia etmek ise eserlerin ontolojisine dair iyimser veya kötümser bir pozisyonda olduğumuz önemli olmaksızın eğilimselci bir görüşün bizim için daha kullanışlı olduğunu ima etmektedir. Çünkü eserler, nedensel çerçeveleri bir zihin tarafından oluşturulmuş maddi varlıklardır. Bir sonucu ortaya çıkarmak için tasarlanmış olan bir maddi varlığın açığa çıkarması beklenen bütün özellikleri ise önceden tahmin edilebilir ve belirli fiziksel koşullar bir araya getirildiğinde gerçekleşebilir gelecek olaylardır. Dolayısıyla eğilimlerin, uzay-zamansal gerçeklikten koparılarak kategorik özellikler olarak ele alınması en azından eserlerin konumunu asli bir ontolojik kategori olarak kabul ettiğimizde çok kullanışlı olmayacaktır. Kısaca yapay eğilimlerle uzay-zamansal evren içerisindeki doğal eğilimler arasında ontolojik açıdan herhangi bir farkın mevcut olmadığını iddia etmek tutarsız bir görüş olmayacaktır (Gianotti, 2024). Çünkü Humecu Bağlılık tezi üzerinden de anlaşılacağı üzere, doğal eğilimlerin açığa çıktığı durumlar ile yapay eğilimlerin açığa çıktığı durumların temel oluşturucuları bakımından arasında herhangi bir fark yoktur. Aynı şekilde insan zihninin belirli bir sonuca yönelik olarak tasarladığı bir makinenin belirli fiziksel etkenlere cevaben açığa çıkarması beklenen belirli özellikleri vardır. Bu da yapay eğilimlerin doğal eğilimlere benzer bir doğaya sahip olduğunu ya da onları taklit eden bir düzenliliğinin bulunduğu işaretler. Bu düzenlilik de aynı şekilde temel oluşturucuların belirli bir konumda yan yana durmaları ile açığa çıkması beklenen bir olay zincirini ima ettiği ölçüde doğal ve yapay eğilimler arasındaki ortaklığı güçlendiren mekanik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Buradan hareketle insanları, eserlerin ortaya çıkışında fiziksel temel kurucuları belirli şekilde düzenleyen organik maddi objeler olan kişiler olarak düşünebiliriz (van Inwagen, 1990: 124). Böylece insanların, yapay maddi objeler olarak eserler üzerinde etkisi olduğunu iddia edebilmek için eğilim-

selcilik, kategorikçiliğe göre daha uygun bir pozisyon olarak düşünülebilir. Bunun sebebi de eğilimlerin salt evrensel ve temel özellikler olarak ele alınarak bir tümel kavram içine hapsedilmesi yerine, daha farklı sonuçları açığa çıkarabilen ve insan edimini yeni nedensel güçlere açık hale gelebilen eğilimsel bağdaşırcılığın savunusunu yapabilmektir (Vihvelin, 2016). Bu savunuyu yapmadan önce teknolojinin insan edimi üzerinde negatif sonuçlar doğurabileceğini ve teknolojinin insanın özgürlük alanını olumsuz etkileyebileceğine dair eleştirileri olan teknofobik felsefi görüşleri de çözümlemek faydalı olacaktır.

Yapay Eğilimler, Teknoloji ve Özgürlük

Eserlerin sahip olduğu yapay eğilimlerle doğal eğilimlerin arasındaki farkı ontolojik bir zorunluluk olarak ele almama tercihi, eserler ve onları tasarlayan insanlar ile kurulan bir ilişki için yeni bir düşünsel zemin hazırlamaktadır. Bu tercih direkt olarak yapay eserlerin, bir çeşit doğal eğilim setine sahip olan organik varlıkların yaşamlarına belirli bir etki yapmakta ve daha direkt olarak ifade etmek gerekirse onların hayatlarını değiştirmektedir. Felsefe tarihi içerisinde teknolojik aletlerin insan yaşamıyla olan ilişkisini ele alan birçok farklı perspektif bulunmaktadır (de Vries, 2012). Fakat ele aldığımız konu bağlamında ilgilendiğimiz en önemli tartışmalar genellikle makinelerin ya da makineleri de içerisine alan teknolojik yapay eserlerin insan özgürlüğü üzerine yaptığı etkiyi sorunsallaştıran eleştirilerdir. Bu tip eleştirileri kolay anlaşılır bir başlıkta toplayabilmek adına onlara teknofobik yaklaşımlar denilmiştir.

Modern felsefe tarihi içerisinde ünlü filozof Martin Heidegger'in teknik ve teknoloji üzerine başlattığı tartışma genel manada bu teknofobik yaklaşımların en ünlülerinden biridir (Heidegger, 1977). Buna göre, yapay aletler ve teknolojik aygıtlarla insan arasındaki ilişki, insan özgürlüğüne ve insana dair varoluşun otantik modlarına karşı zarar verici bazı niteliklere sahiptir. Heidegger'e göre, teknolojik ilerlemenin durdurulamaz olduğu bir tarihsel dönemeç, insanın doğayı ve doğal olan her türlü varlığı son derece manipülatif bir şekilde yönetebilmesinin ve doğal varlıkları rahatça sömürebilmesinin önünü açmaktadır. Bu imkân, insana doğal varlıkları kendi içkin amaçları için rahatça kullanabilmesini sağlar. Ayrıca bu düşünce yapısı insanda nesilden nesle devam edebilme ihtimali bulunan bir bakış açısı olarak da yerleşmektedir. Dolayısıyla, insan varlığı da yeri geldiğinde doğal bir kaynak olarak yorumlanabilen ve gerektiğinde belirli içkin amaçları gerçekleştirebilmek adına manipülatif bir biçimde kullanıma açılabilen bir doğal güce sahip bir nesneye dönüşmektedir (Fuchs, 2015).

Heidegger'in bu bakış açısının teknofobik olarak adlandırılmasının sebebi bir şekilde insan potansiyellerinin teknoloji tarafından daraltıldığına dair bir iddiada bulunmasıdır. Çünkü modern teknoloji, doğadan en hızlı ve en yüksek verimi alabilmek adına yaptığı araştırmaların sonucunda insanlara da sirayet edebilen bir "kullanıma hazır" doğanın tasvirini yapmaktadır (Heidegger, 1977: 17). İnsan varoluşu da çeşitli sosyo-ekonomik sebeplerden veya dünyanın politik kaderinden ötürü bir çeşit teknik kullanıma açık olma özelliği kazanmıştır. Bu özellik de yine aynı kaderden ötürü manipülatif veya insan yaşamı için tehlikeli bir durum olarak görülmemektedir. Teknolojinin insan yaşamına yapması muhtemel olan bu negatif etki, insan eğilimlerinin belirli durumları ortaya koyması üzerinde zorlayıcı bir etkisi olan ve aslında bu zorlama üzerinden insanın doğal eğilimlerini de etkileyen bir olgudur. Örneğin, insanın belirli bir konu hakkında düşünürken bu düşünme faaliyetini yapay zekânın yardımıyla yapması bu tip bir teknofobik görüş için aslında insanın otantik bir düşünme faaliyetinden uzaklaşması olarak yorumlanabilir. Veya düşünme faaliyetinin mükemmelleştirilmesi adına, doğal akıl yürütme metotlarının terk edilip tamamen yapay zekânın çerçevelediği bir sınır üzerinden düşünmek ve akıl yürütmek yine böyle bir senaryo için akla gelebilir. Ayrıca insanın bu tip bir teknik sınırı normal bir olgu olarak ele alarak bu sınırı aşmaya çalışmaması da teknolojinin insanlar için doğurabileceği bir diğer muhtemel tehlikeyi işaret edebilir.

Heidegger, teknolojinin insan yaşamına getirdiği ontolojik ve politik etkileri genellikle özcü bir bakış açısıyla ele aldığı yönünden eleştirilebilir. Heidegger'in teknoloji eleştirisini özcü olarak nitelendirmemizin sebebi, insanın teknik veya teknolojik dönemecinden önceki durumunu salt bir doğal durum olarak nitelendirmesi ve belirli bir tarihsel uğraktan sonra bu ilişkinin geri döndürülemez bir şekilde bozulduğunu ima etmesidir (Heidegger, 1977: 119). Bu açıdan bakıldığında insanın, çevreyi ve insan edimini manipüle etmeye başlayan modern teknolojinin ortaya çıkmasından önceki ve sonraki özellikleri aynı şekilde kalmamış ve tarihsel olarak (Heidegger'e göre negatif bir şekilde) değişikliğe uğramıştır.

Daha önce değindiğimiz şekilde eğilimselci bir bakış açısı üzerinden özellikleri eğilimlerin kendisine eşitlediğimizde ise teknoloji, Heidegger'in bu perspektifi üzerinden direkt olarak insan eğilimlerini daraltan ve sınırlarını belirleyen bir olgu haline gelmektedir. Heidegger'in bu bakış açısı diğer bir yandan eserlerin, insan zihni üzerinden türemiş halde olan belirli sonuçlarını ortaya çıkarmak üzere üretilen nesnelere olması bakımından aslında insanlara için niyetlerden de etkilendiği görüşüyle de uyumludur. Bu yüzden insanların niyetleri tarafından keyfi bir şekilde ilerleme ve güncel-

lenme ihtimali taşıyan teknoloji, Heidegger'in bakış açısına göre insan yaşamı için asli ve otantik olmayan birçok farklı sonucu da ortaya çıkarabilme tehlikesine sahiptir.

Modern teknolojinin ve yapay eserlerin insan edimi ve özgürlüğüne karşı kötü etkileri olduğunu ima eden teknofobik görüşlerden bir diğeri ise genellikle eleştirel teori adı altında toplanan felsefi pozisyonlar tarafından ortaya konmaktadır. Özellikle insanların bazı kültürel ve politik baskılara maruz kaldığını ve felsefe ile sosyal bilimlerin temel olarak bu baskıcı durumları keşfetmeye yönelik faaliyetler olduğu inancıyla hareket eden bu görüşler için teknik ve teknoloji de önemli bir tehlike unsuru olarak görülebilir. İnsanların politik öznellikler çerçevesinde belirli içkin amaçlara sahip olması buna benzer görüşler için kaçınılmazdır. Bu amaçlara ulaşmak üzere belirli kararlar vermek ve seçimler yapmak da yine aynı politik özneler için temel bir zorunluluktur (Horkheimer, 2012). Eğer bu tip bir karar alma özgürlüğü insan aklının belirli bir versiyonu tarafından alınıyorsa o zaman, bu karar yine Heideggerci yaklaşıma benzer şekilde otantik bir akıl ile değil de araçsal bir akıl tarafından üretiliyor olabilir.

Araçsal akıl kavramı temelde yine bireyleri tek tipleştiren ve insanların bireysel ütopyalarını, çağın ve bireysel hırsların gerektirdiği şekilde yaratmalarına sebebiyet veren bir dışsal zorlayıcı unsur olarak ele alınmaktadır. Buradan eleştirel teorinin bakış açısından hareketle yine Heidegger'in yaklaşımına benzer şekilde insan aklının da bir şekilde yapay hale geldiği ve adeta diğer zihinlerin ortaya çıkmasını arzu ettiği sonuçları ortaya çıkarma zorunluluğu bulunan eserler gibi düzenlendiğine dair bir tehlike ortaya çıkmaktadır. Araçsal akıl insanlara kendi fikirlerini özgürleştirmeleri için yeterli gücü sağlamak yerine onların ideallerini veya politik ütopyalarını tek tipleştiren bir güç haline gelmiştir. Buna ek olarak araçsal akıl insanın kendi bireysel edimlerini de bu politik ütopyanın gerçekleşmesi için yapılması gereken pratiklere dönüştürmektedir (Horkheimer, 2012).

Eleştirel teorinin insan aklının araçsallaştırılmasına dair yapmış olduğu bu eleştiri tam manasıyla özcü bir eleştiri olarak nitelendirilemez. Çünkü bu tarz bir eleştiride Heidegger'deki gibi insan edimini bir çeşit öze geri döndürme iddiası yoktur. Aksine burada insanın mevcut modern teknoloji içerisinde bulunan şimdiki konumunun bir eleştirisi ve bu durumun insan varoluşu için zorunlu olmadığı iddiası ortaya konmaktadır (Feenberg, 1991). Dolayısıyla, teknoloji ve bu teknolojinin mümkün kıldığı eserler aynı zamanda insanları tarihsel, kültürel ve politik konumu için özgürleştirici bir etkiye de sahip olabilmektedir.

Eleştirel teori perspektifinden bakıldığında bireylerin teknoloji hakkında mutlak surette sorulması gereken yeni soruların ve şüphelerin ortaya çıktığı son derece net bir şekilde görülmektedir. Çünkü teknolojik aygıtlarla olan yeni ilişki biçimleri bu perspektif üzerinden, insanlara yeni ödevler ve yeni yükümlülükler getirmektedir. Bu bağlamda teknoloji ve teknolojik eserlerle insan ilişkisi aslında etik olarak temellendirilmesi ve düşünülmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. R. Waelen'e göre, yapay zekâ gibi yeni teknolojik özgürlüklerin ortaya çıkarttığı yeni yükümlülüklerin etik bir soruşturmasını yapmak, aynı zamanda bu yeni teknolojilerin eleştirel teori ile uyumlu şekilde düşünülmesi zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Buna göre, örneğin insan zihninde mevcut olan belirli sonuçları gerçeğe dönüştürebilmek adına ileri teknoloji kullanılarak üretilmiş olan yapay zekâ gibi bir gerçekliğin etik konumunu tartışırken eleştirel teorinin ortaya koyduğu teknolojik şüphecilik, yapay zekâ etiği tartışmaları için son derece geçerlidir (Waelen, 2022).

Teknolojiyi insan üzerinde baskıcı olabilecek bir fenomen olarak ele almak ister istemez onun getirdiği manipülatif etkenlerin de farkında olunmasıyla sonuçlanır. Hatta yapay zekâ örneği üzerinden gidildiğinde, yapay zekânın etik olmayan ya da insanlar için dost olmayan belli örüntülere sahip olması ihtimalinden ötürü, insanların üzerinde kurulması mümkün olan baskının daha da somut hale gelebileceği senaryolar burada akla gelebilir (Doğan, 2023: 337). Dolayısıyla, teknolojik eğilimlerin insan pratiği için zorlayıcı ya da negatif olup olmadığı aslında makinenin ya da eserin kendisinden ziyade toplum içerisindeki güç ve iktidar ilişkilerine bağlıdır (Waelen, 2022).

Teknolojik ilerlemeciliğe şüpheyle yaklaşan ve eserlerin insan pratiği üzerindeki zorlayıcı etkenleri olabildiğini iddia eden teknofobik görüşlerin temelinde insan özgürlüğünün etik ve politik olarak sınırlandırıldığı endişesi mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında insanın eserle ilişkisi onlara yeni yükümlülükler getiren, onları kültürel failer haline getirmek yerine kitle- sel kullanıma açan ve kısaca özgürlük alanlarını giderek daraltan unsurları da açığa çıkarıyor olabilir. İnsan edimlerinin bu şekilde salt bir belirlenime tabi olduğunu düşünmek, insan-eser ilişkisini son derece radikal bir biçimde yorumlamak anlamına gelir. Fakat yine de yeni teknolojilerin ve bunlara bağlı olan eserlerin insanın kültürel ve etik yaşamında yeni gereklilikler yarattığı da kaçınılmazdır. Bu bakımdan eserler, insan yaşamı için determinist bir düzlemin üreticisi olarak yorumlanabilir. Buna rağmen teknolojinin ve teknolojik ilerlemenin insan hayatı için özgürleştirici bir yanı olduğunu iddia etmek halen imkânsız değildir. Bu yüzden daha önce bahsettiğimiz eğilimsel bağdaşırcılık yaklaşımı, eserler ve insan ilişkisi için daha iyimser bir yaklaşımı görece mümkün hale getirmektedir.

Teknolojik Eğilimsel Bağdaşıcılığa Doğru

İnsan ve eser ilişkisi, daha önceki tartışmaların da ışığında özgürlük meselesini doğrudan ilgilendirmektedir. Daha önce teknofobik yaklaşımlar olarak değerlendirdiğimiz teknolojinin insan üzerindeki manipülatif yönünü sorunsallaştıran görüşler, teknik varlıkların bir şekilde özgür insan davranışı üzerine etkilerini tartışma konusu yapmışlardır. Bunun sonucu olarak teknolojik aygıtların yine insan aklının araçsal hedeflerine ulaşmak için yapılandırılmış olması muhtemeldir. Ayrıca teknofobik görüşler için insanın da tarih içerisinde bu teknolojinin öznesi olmak yerine onun kurduğu düzende bir nesne olarak yeniden tanımlandığını düşünebiliriz.

İnsan ve teknoloji arasındaki ilişkiyi bu derece karamsar bir şekilde ele almak için belirli ekonomik ve kültürel sebepler günümüzde kolaylıkla hissedilebilir halde olsa da Waelen'in de belirttiği şekilde eserlerin temel ontolojisi ile insanları bir birey olarak kapsayan politik ontolojinin birbirinden ayrılması gerekir. Eserin insan zihnine bağımlılığı sebebiyle insandaki belirli eğilimlerin teknik yardımıyla açığa çıkarıldığını iddia etmek ve bunun üzerinden eserlerin eğilimlerini de doğal eğilimler olarak varsayma ihtimalimiz bu ayırmadan sonra da halen mevcuttur. Eserlerin insani eğilim kümemizi genişlettiği ve eğilim çerçevemize nicel olarak katkı sağladığı tüm bu karamsar görüşlere rağmen makul bir iddiadır. Tabii böyle bir iddiayı ancak eğilimselci bir pozisyon üzerinden temellendirmemiz mümkündür. Bu sebeple karamsar bir bakış açısı üzerinden insan edimleri üzerinde teknolojik bir determinizmin mevcut olduğu iddia edilse bile bu altyapıya rağmen teknolojik eserler, insanın mevcut eğilimlerine eklentiler yapabilen ve bu sebeple onun nedensel güçlerini çeşitlendiren bir etkiye sahip olacaktır.

Eserlerin ontolojisini daha önceden değindiğimiz eğilimsel alan üzerinden tanımlamayı tercih ettiğimizde fiziksel dünyadaki determinizme rağmen teknolojik buluşlar yardımıyla gerçekleştireceğimiz birçok öngörülemez olay, olgu ve durum mevcut hale gelebilir. Buna paralel olarak aşına olduğumuz birçok durumun karşı-olgusal halleri de yine teknoloji vasıtasıyla daha yapılabilir hale gelebilir (Fleetwood, 2009). Eğer özellik ontolojisini eğilimler alanına eşitlersek ve bu durumda yapay eğilimleri doğal eğilimler gibi temel özellikler olarak yorumlarsak, o zaman fiziksel ya da zihinsel bağlamda belirlenimi altında olduğumuz durumların gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi hususunda eserler bize bir çeşit özgürlük alanı kazandırır. Dolayısıyla şimdiye kadar üzerinde durduğumuz teorik görüşleri özetleyerek, eser ve insanların ilişkileri üzerine temellendireceğimiz genel iddia aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

rindeki kontrolünün tam manasıyla onları birer faile dönüştürmesi güncel özgür irade tartışmaları için fazlaca indirgemeci bir bakış açısı olarak görülebilir. Bunun yerine, insanın sahip olduğu bu kontrolün, yalnızca fiziksel temel kurucular üzerinde değişime neden olarak birtakım yeni fiziksel olaylara sebebiyet verebileceği bir pozisyon teorik açıdan daha makul olacaktır. Çünkü eserlerin rolü, eğer insanların onlar üzerinde bir kontrolünün var olduğunu iddia ediyorsak, her zaman olay ile fail arasında bir aracı roldür. Bu yüzden eserlerin yapay eğilimlerini işin içine katarak kapsayıcı bir ontoloji ortaya koymak istiyorsak, eylemi tam manasıyla bir faile indirgeyen bakış açısını savunmak yerine, bütüncül olay zinciri içerisinde insana ve esere ayrı ayrı yer vermek daha makuldür.

Öncelikle eğer evrendeki fiziksel bileşenler arasındaki etkileşimi tam manasıyla determinist bir biçimde ele alıyorsak, yukarıdaki üçüncü argümanda insanların fail ya da sebebi olduğu belirli olayların varlığına şüpheyle yaklaşmamız gerekir. Bu kısmen doğrudur. Fakat böyle bir görüş evrendeki nedensel determinizmin geçerli olmadığı ve bireysel insan faaliyetlerinin tamamen bu alandan bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini kabul ettiğimizde geçerli olabilir. Aynı yaklaşımı eserlerin ontolojik konumu üzerinden sürdürdüğümüzde ise fail durumunda olmamak insanlar için teknolojik aletleri kontrol edebilen ve onlar üzerinden yeni durumlar meydana getirebilen bir özne konumunda olmak yerine tam manasıyla bu aletlerin nesnesi konumunda olmakla eşdeğerdir.

Her ne kadar teknolojik aygıtlar başkalarının zihnine bağlı olarak üretilmiş eserler olmaları nedeniyle insanların seçimlerini daraltan ve önceden verili özellikleri açığa çıkarmak üzere tasarlanmış bir belirlenim alanını dayatsalar da insan, temel olarak bu aygıtlarla yepyeni olaylara sebebiyet verebilecek olan bir görelî özerkliğe sahip olmak için farklı eğilimlere sahiptir. Bu yüzden insan-eser ilişkisinde kesin ve fiziksel belirlenimden tamamen bağımsız bir fail aramak yerine olay-nedenselci bir bağdaşırıcı pozisyon bizler için daha faydalı olacaktır (Rigato, 2017). Çünkü insanın mutlak fail olarak konumlandırılacağı tam manasıyla bağdaşmazcı bir özgürlük alanı arıyorsak, o zaman teknofobik yaklaşımların örnek gösterdiği şekliyle modern teknolojinin insan yaşamı üzerinde etken olduğu belirlenimci alanı bütünüyle gözden kaçırmış oluruz (Doğan, 2021). Eserler bu bağlamda başka zihinlerin ürünleri olabilir ve eserler insanları yeni yetkinlikler geliştirmek

ren failerin ontolojisini tam manasıyla bir faillik özelliği üzerinden ele almak yerine onlara olayların bütünselliği içerisinde bir rol vermeyi tercih eder. Buna karşın fail-nedenselcilik, fail (*agent*) kavramını ontolojisini temeline koymayı tercih eder. Eğilimselci bakış açısı üzerinden insan-eser ilişkisini ele almak için insana özcü bir faillik özelliği atfetmek yerine olay-nedenselciliğin bakış açısını kullanmak felsefi tevazu açısından daha uygundur (*humility*). Detaylı analizler için bkz. (Mele, 1995).

zorunda bırakan çeşitli dayatmalar da içeriyor olabilir. Yine de bu teknolojik bağlamda determinist alanı bize dayatan ve belirli davranışları gerçekleştirmek üzere insan niyetini ve edimini kısıtlayan bir durum olarak yorumlanmayabilir. Bunun sebebi insanda bulunan bir nedensel gücün eserler üzerinde etkili olabildiği ve insanların sahip olduğu, eserlerdeki belirli eğilimlere karşı uyaran olma gücünün sezgisel olarak yadsınamamasıdır.

Buna ek olarak, eğilimselci bir perspektif üzerinden bakıldığında insanın içkin niyetleriyle açığa çıkardığı olaylar, bütüncül bir olaylar zinciri içerisinde görünür hale gelmiş olan nedensel güçler olarak da yorumlanabilir (Vihvelin, 2013; Mumford vd., 2014). Eğer bu bakış açısı üzerinden teknolojik eserleri ele alırsak, o zaman teknolojik eserlerin insanların dahliyle kullanılması dünya üzerinde insana ve esere içkin olan eğilimlerin bir çeşit birlikte açığa çıkışına gönderme yapacaktır. Yani yapay eğilimlerin açığa çıkışları, bu açığa çıkışın müsebbibi olarak bir doğal eğilime gönderme yapacaktır. Buradan hareketle doğal eğilimlerle yapay eğilimler ilişkisel olarak düşünülebilir hale gelecektir.

Dolayısıyla, insanda da eserde de içkin eğilimlerin mevcut olduğunu varsaydığımızda ve bunların birbirlerini açığa çıkarmak üzere nedensel güçler olarak konumlandırılabilirdiğini düşündüğümüzde, önceden verili olan (veya sınırlı olan) farklı eğilim kümelerinin birbirine eklemelendiğini görürüz. Bu eğilim seti baştan verili olduğu için determinist bir düzlem olarak varsayılabilir. Fakat insan-eser ilişkisi içerisinde birinin gücü diğerinin bir eğilimini açığa çıkardığında bu, daha önceden verili olmayan yeni bir olayı meydana getirdiği ölçüde aslında tam olarak öngörülemeyen bir olayı açığa çıkaracaktır. Bu şekilde düşünüldüğünde ise insan-eser ilişkisi bakımından eğilimsel bir bağdaşırcılığın mevcut olduğu iddia edilebilir ve bu iddianın salt nedensel determinizmden daha tutarlı bir senaryo ortaya çıkarttığı düşünülebilir.

Vihvelin'in ve daha birçok bağdaşırcı filozofun belirttiği üzere eylemlerimizin önceden belirlendiğini düşünmemiz ve sürekli olarak bir nedensel determinizmin etkisi altında olduğumuzu iddia etmemiz insan yaşamı çerçevesinde, çoğunluk tarafından son derece sağduyulu bir fikir olarak yorumlanmamaktadır (Balaguer, 2014; Dennett, 2015; Vihvelin, 2016). Aynı şekilde insan-eser arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda ise insanlık tarihi içerisindeki teknolojik buluşların ve ilerlemenin temel olarak insan zihnindeki belirli fikirleri geliştirmek, doğa kanunlarının bazılarını karşı insanın içerisinde bulunduğu kaderciliği yıkmak ve temelde insan hayatını daha kolay hale getirmek için tasarlandığı çoğunluk için görece daha sık başvurulmuş bir fikirdir. Dolayısıyla böyle bir görüş, teknofobik perspektifin ortaya koydu-

ğuna benzer şekilde tarih içerisinde insanın eserlerin nesnesi haline dönüşüğü bir sosyo-politik konumu reddetmek zorunda olmadan eserlerin asli maksadını kabul etmek için de daha makul bir izlektir.

Örneğin, bir insanın teorik bir konu hakkında karar vermeye çalıştığını düşünelim. Bunu yaparken de kullanıcımızın ChatGPT, Gemini veya Grok gibi metin tabanlı sorulara yanıt üreten, yapay zekâ temelli dil anlama ve üretme araçları üzerinden bu konu hakkında çeşitli araştırmalar yaptığını varsayalım. Bu kişinin metin kutucuğuna yazdığı cümleler aslında o kişiye ait içkin düşünce örüntülerini yansıtmaları bakımından kendi yetilerinin bir yansımasıdır ve bu o kişinin kendi doğal eğilimler alanın açığa çıktığı durumları gösterir. Yapay zekâ ise kullanıcısı olan insanın düşüncelerini, kendi tasarımı esnasında öğrendiği büyük verinin içerisinde doğrulama, yanlışlama veya düzenleme gücüne sahiptir. Fakat burada yapay zekâyâ bir şekilde öğretilmiş olan büyük veri kullanıcı insan için bir bakıma yapaydır. Öte yandan araştırmamızda yapay zekâyâ belirli bir konu hakkındaki düşüncelerini doğrulamak veya yanlışlatmak için önceden mevcut olan bir niyet vardır. Her ne kadar araştırmacıdaki bilgiyi doğrulayacak ya da yanlışlayacak alan önceden belirlenmiş bir determinist tarihsel yapıyı zorunlu kılıyor olsa da sorulan soruların ve düşünce izleklerinin kendisi orijinaldir, bir kez meydana gelmiştir ve aslında insan-eser eğilimlerinin birbiriyle etkileşimini de göstermektedir.

Sonuç

Sonuç olarak insanın teknolojik eserleri üretme amacı doğadaki bazı belirlenimlerden kurtulma gayesi ile uyumludur. Buna ek olarak teknolojik eserler, kendilerine içkin sınırlı eğilimlerini açığa çıkarmaları beklentisiyle tasarlanmışlardır. Bu eğilimlerin uyarıcıları olarak insan müdahalesini bir çeşit içkin kullanım gayesi olarak ele almak da mümkündür. Fiziksel dünyaya her ne kadar belirli doğa kanunlarına tabi olarak düşünülse de tarihsel teknolojik ilerleme ve insanların eserleri kendi içkin çıkarları ve niyetlerini gerçekleştirmek üzere tasarımları gözden kaçırılmaz. Ayrıca insanların güncel olarak teknolojiye olan entegrasyonları göz önüne alındığında bu belirlenim alanı göz önüne alınmak için felsefi bağlamda makul bir büyüklüğe sahip olmayabilir. Dolayısıyla insanların doğal eğilimlerini ve eserlerin yapay eğilimlerini etkileşimli olarak düşünmek özgür irade felsefesi bakımından bağdaşıcı bir pozisyon lehine birçok yeni açıklamayı doğuracaktır. Bütün bunların ışığında eğilimselciliğin ve insan özgürlüğüne eğilimler üzerinden bakmanın kapsayıcı bir özgür irade felsefesi için de yeni yollar açacağı aşikardır. Aynı şekilde doğal eğilimlerle, yapay eğilimlerin

arasındaki ilişki de birbirine eklenenebilen eğilim kümeleri olarak ele alınabilir. Bu şekilde de teknolojiye ve eserlerin mevcudiyetine karşı korkuyla yaklaşan felsefi görüşlerin daha iyimser bir hale getirilmesi sağlanabilir.

Buna karşın teknolojik eserler de insan niyetlerine bağlı olarak gelişen çıktılar olmak suretiyle aslında yine insanlar tarafından belirlenen bir düzlemde düşünülebilirler. Bu durum insanlara, teknolojik bakımdan verili olan belirlenimci bir düzlemin var olduğu anlamına gelebilir ve bu kısmen doğrudur. Fakat yine de insan, teknolojik eserlerle etkileşime girerek onun yapay eğilimlerine yeni güçler ekler ve etkileşimsel bir özgürlük alanı açar. Bu bağlamda insan-eser ilişkisi ilk bakışta bağdaşıcı bir özgür irade pozisyonunu doğrulamaktadır. İnsan ve eserin en görünür etkileşimlerinden biri ise insanın yapay zekâ kullanımını esnasındaki konumudur. Çünkü örneğin, metin tabanlı yapay zekâ sistemlerini kullandığımızda, makinenin öğrendiği bütün verinin temelini geçmişteki insanlar olduğunu biliriz. Buna rağmen makine, bizim düşünce örüntümüzden hareketle veriler arasında gezinme, onları doğrulama ve yanlışlama işlevini yerine getirir. Yani öğrenilen veriler tarihsellikleri bakımından deterministtir. İnsan, yapay zekâ sistemi üzerindeki araştırmasına kendi niyetliliğiyle başlayarak yeni bir sorgulama yapar ve belirli eğilimlerini açığa çıkarır. Böylece yapay eğilim, doğal bir güçle etkileşime girer. Yapay zekâyâ içkin eğilimler açığa çıkarak araştırma sorusu hakkındaki düşünce örüntüsü doğrulanır, yanlışlanır ya da düzenlenir. Bu örnek üzerinden determinist bir düzlem içinde olsak bile insanın doğal eğilimlerinin, makinenin yapay eğilimleri ile etkileşimi üzerinden daha önce açığa çıkmamış güçlerin açığa çıkabileceğini temellendirebiliriz.

Kaynakça

- Armstrong, D. (1983). *What Is a Law of Nature?*, Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (2010). *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, UK: Clarendon Press.
- Austin, C. J. (2014). The Truthmaking Argument Against Dispositionalism. *Ratio*, 28(3), ss. 271–285. doi: 10.1111/rati.12071.
- Baker, L. R. (2004). The Ontology of Artifacts, *Philosophical Explorations*, 7(2), ss. 99–111, doi: 10.1080/13869790410001694462.
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. The MIT Press.
- Bird, A. (2007). *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*, Oxford University Press.
- Choi, S. (2009). The Conditional Analysis of Dispositions and the Intrinsic Dispositions Thesis. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(3), ss. 568–590. <http://www.jstor.org/stable/40380440>.
- Cowling, S. (2017). *Abstract Entities*, Routledge.
- de Vries, M. J. (2012). "Philosophy of technology". *Technology Education for Teachers*, Williams, P. J., (ed.), ss. 15–33). Brill Sense.
- Dennett, D. (2015). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Bradford Books.
- Doğan, M. (2021). Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı. *TRT Akademi*, 6(13), ss. 788–811. <https://doi.org/10.37679/trta.969912>.
- Doğan, M. (2023). Sinemada Yapay Zekâ: Robotlarda Bilinç, Duygular ve Etik. *Kültür ve İletişim*, 26(2), ss. 318–343. doi: 10.18691/kulturveiletisim.1316168.
- Ellis, B. (2000). Causal Laws and Singular Causation. *Philosophy and Phenomenological Research*, 61(2), ss. 329–351. <https://doi.org/10.2307/2653654>.
- Feenberg, A. (1991). *Critical Theory of Technology*, Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, J. M. (1996). A New Compatibilism. *Philosophical Topics*, 24(2), ss. 49–66. <http://www.jstor.org/stable/43154236>.
- Fleetwood, S. (2009) The Ontology of Things, Properties and Powers, *Journal of Critical Realism*, 8(2), ss. 343–366, doi: 10.1558/jocr.v8i3.343.
- Fuchs, C. (2015). Anti-semitism, Anti-Marxism, and Technophobia: The fourth volume of Martin Heidegger's Black Notebooks (1942–1948). *tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society*, 13, ss. 93–100.
- Giannotti, J. (2024). "Is There a Metaphysically Robust Distinction Between Natural and Artificial Dispositions?", *Artificial Dispositions: Investigating Ethical and Metaphysical Issues*, Bauer, W. A., Marmodoro, A. (ed.), ss. 13–37, Bloomsbury.
- Handfield, T. (2008). Humean Dispositionalism, *Australasian Journal of Philosophy*, 86(1), ss. 113–126, doi: 10.1080/00048400701846608.

- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. W. Lovitt, Garland Publishing, Inc.
- Horkheimer, M. (2012). *Critique of Instrumental Reason*. London: Verso.
- Lewis, D. (1994). Humean Supervenience Debugged. *Mind*, 103(412), ss. 473–490. <http://www.jstor.org/stable/2254396>.
- Lewis, D. (1997). Finkish Dispositions. *The Philosophical Quarterly*, 47(187), ss. 143–158. doi:10.1111/1467-9213.00052.
- Markosian, N. (2014): “A Spatial Approach to Mereology”. *Mereology and Location*, Kleinschmidt, S. (ed.), ss. 69-90, Oxford University Press.
- Martin, C. B. (1994). Dispositions and Conditionals. *The Philosophical Quarterly*, 44(174), ss. 1–8. <https://doi.org/10.2307/2220143>.
- Mele, A. (1995). *Autonomous Agents: From Self Control to Autonomy*, Oxford University Press.
- Merricks, T. (2001). *Objects and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Molnar, G. (2003). *Powers: A Study in Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, S. “Dispositions”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/dispositions/v-1/> (18.01.2024).
- Mumford, S., & Anjum, R. L. (2014). A New Argument Against Compatibilism. *Analysis*, 74(1), ss. 20–25. <http://www.jstor.org/stable/24671186>.
- Rigato, J. (2017). Agent-Causation and supervenience: How you can have one without giving up the other. Guillon, J. (ed.), *Le libre arbitre: Perspectives contemporaines*. Paris : Collège de France. doi :10.4000/books.cdf.4946.
- Thomasson, A. L. (2009). “Artifacts in Metaphysics”. *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*, Meijers A.W.M. (ed.), ss. 191–212, Elsevier.
- Tugby, M. (2014). Categoricalism, dispositionalism, and the epistemology of properties. *Synthese*, 191(6), ss. 1147–1162. <http://www.jstor.org/stable/24021573>.
- Van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press.
- Van Inwagen, P. (2014). *Existence: Essays in Ontology*, Cambridge University Press.
- Vihvelin, K. (2013). *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press.
- Vihvelin, K. (2016). “Dispositional Compatibilism”, *The Routledge Companion to Free Will*, Timpe, K., Griffith, M., Levy, N. (ed.), ss. 52-61, Routledge.
- Waelen, R. (2022). Why AI Ethics Is a Critical Theory. *Philos. Technol.*, 35(9). <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00507-5>.
- Weatherston, B. (2015). “Humean Supervenience.” *A Companion to David Lewis*, Loewer, B., Schaffer, J. (ed.), ss. 101–15. John Wiley & Sons.

BİR ÇIKIŞ VAR MI? TEKNOLOJİ'NİN BLÖFÜ VE JACQUES ELLUL'UN UMUDU

IS THERE A WAY OUT? TECHNOLOGICAL BLUFF AND THE HOPE
OF JACQUES ELLUL

Zeynep Müntehe KOT

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0002-6649-0503](#), e-mail: zeynepm@gwu.edu

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 188-220.

Geliş Tarihi: 13.01.2024 | Kabul Tarihi: 06.04.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1419339](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

New York Times, ünlü teknoloji eleştirmeni Jacques Ellul'un 1994'deki vefatını şöyle duyurdu: "Teknolojinin Fransız eleştirmeni vefat etti." Yazdığı elli sekiz kitap ve bini aşkın makalede özgürlükten dine, siyasetten şiddete kadar pek çok konuyu ele alan Ellul'un teknoloji eleştirmeni olarak anılmasının birinci sebebi Teknolojik Toplum'un (1964) Ellul'un kült eseri olması, ikinci sebebi ise Ellul'un kabul ettiği şekliyle teknolojinin bahsi geçen tüm araştırma alanlarına sirayeti olarak farz edilebilir. Platon için "demokrasi", Machiavelli için "iktidar", Nietzsche için "güç istenci", Baudrillard için "simulakr" içinde bulunduğu yüzyılı anlamak konusunda ne kadar kritik bir rol oynuyorsa, ne kadar açıklayıcı ve hayatiyse, Ellul için de teknoloji öyledir. Teknolojinin, bahsi geçen eserde serimlenen yedi temel özelliğine (ussallık, yapaylık, kendiliğindenlik, içten-çoğalma, monizm, evrensellik ve otonomi) baktığımızda bir taraftan hiçbir açık alan bırakmayacak bir kuşatma faaliyetinin tasvirini, diğer taraftan bu kuşatmayı mutlak ve ilanihaye kılmak için kullanılan argümanlar üzerine yürütülen felsefi bir tartışma buluruz. Peki kuşatma altında olan, özgürlüğüne nasıl tekrar kavuşur?

Yaşadığımız yüzyılda teknolojinin insan için bir araç olmaktan çıkıp; insanın amaç, gündem, plan ve kontrollerinin ötesinde kendini kendinden hareketle ortaya koyan bağımsız bir entiteye dönüşmesi, insanın ondan bağımsızlaşmasının da yegâne yolu olabilir. İlk adım, bağımsız olanın, bağımsızlığını tanımadır. Ellul'un bu minvalde yaptığı en önemli tespitlerden biri

Abstract

The New York Times announced the death of the famous technology critic Jacques Ellul in 1994 as follows: "The French critic of technology passed away." Although he has written fifty -eight books and more than a thousand articles in subjects ranging from freedom to religion, politics to violence he is famous for his critique of technology. The first reason for this is his Ellul's cult work, the Technological Society (1964). The second reason might be the fact that all these research areas are somehow related to technology in Ellul's corpus. How "democracy" for Plato, "power" for Machiavelli, "will to power" for Nietzsche and "simulacrum" for Baudrillard plays a critical and explanatory role in understanding the time they live in, same holds true for Ellul as far as "technology" is concerned. When we look at the seven fundamental characteristics of technology (rationality, artificiality, spontaneity, self-reproduction, monism, universality, and autonomy) as outlined in the afore-mentioned work, we find a depiction of a siege activity that leaves no open space on one hand and a philosophical debate conducted on arguments used to make this siege absolute and perpetual on the other hand. The question arises: How does one regain freedom when under siege?

In the century we live in, the transformation of technology from being a tool for humans to becoming an independent entity beyond the purposes, agendas, plans, and controls of humans may be the only way for humans to gain independence from it. The first step is to recognize the independence of what is already indepen-

teknolojinin, -genel kanaatin hilafına- nötr, yani kullanım amacına bağlı olarak "iyi" veya "kötü" değil, yeknesak/bölünemez bir yapı olduğudur. İnsanın bu yapının kötü özelliklerini iyi olanlardan ayıklayıp, onu kendi faydasına tahsis edemeyeceği iddiası, aynı minvaldeki bir başka iddiaya bağlanır: "Teknolojinin arkasında, birtakım kötü veya iyi adamlar yoktur." Teknoloji gayri-şahsidir. Teknolojinin mahiyetini kullanıma girdiği coğrafya da belirlemez. 18. yüzyıl öncesine kadar yerel olan, artık evrenselidir. Sonuç olarak, bu kapalı-sistem çalışan ve kontrosüz çoğalan organizmayı, evrildiği nokta itibarıyla artık insan unsuruyla izah edemeyiz.

Teknolojinin, (bahsi geçen yedi temel özelliğin de teyit ettiği) bağımsızlığını kabul ettikten sonra ikinci olarak blöfünü görmemiz gerekir: "Artularım eksilerimden fazla." Bu bağımsız aktör vadettiği faydayla beraber, öngörülebilir ve öngörülemeyen pek çok zarar, rahatlıkla beraber zafiyet getirmektedir. Bir zamanlar acıktığında yemek yiyen, uykusu geldiğinde uyuyan, mesafeleri biyolojik hızıyla kat eden insanın tüm hayatı teknolojinin güdümüne girmiştir. Teknoloji insanın en derin oyuklarına nüfuz ederken, tesir edemediği bir alan, tüm bu sıkı örülmüş ağların arasında bir delik bulunur: "İsa'nın insana vadettiği özgürlük." Bu özgürlük teknolojiyi kullanmak kadar kullanmamayı ve onu tekrar yapılandırma imkanlarını içerir. Bu imkanlar kullanıldığında toplumsal, siyasi ve iktisadi problemler, gerçek sorularını açığa çıkaracaktır.

Teknoloji hakikaten toplum, siyaset ve iktisat alanlarını tek başına yönetecek kadar güçlü bir aktör müdür? Eğer öyleyse, bunu tek parça/yeknesak ve homojen oluşuna mı, yoksa esnekliğine mi borçludur? Teknolojinin evrensel olduğu, örneğin California ile Uganda'yı aynı oranda tesir altında tuttuğu iddiasını, Ellul'un sotoriolojisi ile beraber okuduğumuzda doğan aporia nasıl yorumlanabilir? Yoksa Ellul'un çizdiği sadece distopik bir resim midir? Bu çalışmanın öncelikli hedefi Ellul'un teknoloji tartışmalarına özgün katkısını, yine çalışma kapsamında keşfedilen nesep çizgileriyle beraber tanıtmaktır. Çalışmanın temel referans çerçevesini Ellul'un teknoloji ile doğrudan ilişkili üç eseri (The Technological Bluff, The Technological System, The Technological Society) belirlerken, diğer eserler ve ikincil literatürden de yakın bir oranda faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Ellul, teknoloji, ilerleme, özgürlük, teknik

dent. One of Ellul's most important observations in this regard is that, contrary to general belief, technology is not neutral, i.e., (neither "good" nor "bad" depending on its purpose) it is a uniform/indivisible structure. The claim that one cannot separate the bad features of this structure from the good ones and allocate it for one's benefit is tied to another claim: "There are no good or bad men behind technology." Technology is impersonal. The geography in which technology comes into use does not determine its nature. What was once local until the 18th century is now universal. Consequently, we cannot explain this closed-system working and uncontrollably proliferating organism with the human element at the point it has evolved.

After accepting the independence of technology (confirmed by the seven fundamental characteristics mentioned), the second step is to see its bluff: "My pros outweigh my cons." This independent actor brings predictable and unpredictable harms along with benefits promised and vulnerabilities along with comfort. The entire life of humans, who once ate when hungry, slept when tired, and covered distances at their biological pace, has now fallen under the control of technology. While technology penetrates the deepest recesses of human existence, there is an area it cannot touch, a hole among all these tightly woven networks: "The freedom promised by Jesus." This freedom includes not only using technology but also the possibilities of not using it and restructuring it. When these possibilities are utilized, societal, political, and economic problems will reveal their true questions.

Is technology truly a powerful actor that can govern society, politics, and economics on its own? If so, does it owe this power to its uniform/indivisible and homogeneous nature, its flexibility? How can we interpret the claim that technology is equally influential, for example, on California and Uganda thus universal, when we read it in conjunction with Ellul's sociology? Or is Ellul's depiction merely a dystopian picture? The primary goal of this study is to introduce Ellul's unique contribution to technology debates, along with the genealogical lines discovered within the scope of the study. While the basic reference framework is formed by Ellul's three works directly related to technology (The Technological Bluff, The Technological System, The Technological Society), other works and secondary literature have also been utilized to a similar extent.

Keywords: Jacques Ellul, Technology, Progress, Freedom, Technique

Güney Koreli sanatçı Lee Bul'un 2001 tarihli "Sonsuza Kadar Yaşamak" isimli enstalasyon çalışması üç adet yalıtımlı kapsülden oluşur. İçleri spor araba koltuğu gibi tasarlanmış bu gösterişli kapsüller birer karaoke makinasıdır. İnsanın dış dünya ile irtibatını kesen herhangi bir aygıt, bir grup performansını olan karaokeyi anlatmaya aslında elverişli değildir. Diğer taraftan, koltuğa oturan kişi ekrandaki görüntülerin yol açtığı yanılısama sayesinde, dış dünya ile irtibatı kopmuş bir aygıtın içinde olduğunu unuttur. Ekranada dans eden insanlar ve oyun oynayan çocukların düşmesiyle yalnızlık da kaybolur. Enstalasyonun ilk göze çarpan sunumu bu paradokstur. İkinci olarak bir kokpit içinde ve hareket halindeki bir araç içinden çekilmiş görüntüleri izliyor olmak kişide bir devinim yanılısaması yaratır. Üçüncü paradoksu eserin ismi açar. Kapsülün içindeyken onun bir parçasına dönüşen, ondan istese de çıkamayan kişi tıpkı aletin kendisinden mamul olduğu malzemeler (plastik, fiberglas, metal ve vinil) gibi yüzlerce yıl yaşayacağını düşünebilir. Oysa kapsül, ana rahminden çok bir tabuta benzer. Yani içindeki, sonsuza dek yaşayacağını düşünürken aslında hiç yaşamıyor olabilir. İnsanın teknoloji karşısındaki durumuna baktığımızda, Bul'un enstalasyonunu andıran bir resim buluruz. Teknoloji, insanda yarattığı yanılısamalar ve yaptığı blöflerle karaoke kapsüllerine benzer.

Bu çalışmanın öncelikli hedefi, teknolojiyi meşhur teknoloji eleştirmeni Jacques Ellul'un külliyatından hareketle anlamaktır. Bu anlama ulaştığımızda teknoloji kapsülüne giren insanın neden çıkamadığına veya çıkmak istemediğine dair bir fikrimiz de olabilir. Teknoloji insan üzerinde, bir argüman silsilesini kullanarak güçlü bir hakimiyet kurar. Kapsülün içinde olan bu tesir altındayken hem içeride olduğunu hem de bir dışarısı olduğunu fark etmeyebilir. Böyle olunca içeride ve dışarıda olmak arasındaki fayda-zarar denklemini doğru kuramayabilir; hür iradesiyle içeride olduğu ve istediği zaman çıkabileceği zannına kapılabilir; teknolojinin faydasının zararından fazla olduğunu, pek çok imkân sunduğunu, düşünce ve hareket özgürlüğünün bu imkanlara dahil olduğunu düşünebilir. Teknolojiden vazgeçmek, bu şartlar altında mümkün gözükmez. Diğer taraftan, teknoloji üzerine yürütülen bu entelektüel çaba, yani teknolojinin söylevinin paradoksal doğasını keşfetmek, denklemleri doğru kurmak, sunduğu imkanları ve söz konusu özgürlükleri sorgulamak veya teknolojinin blöfünü görmek de bizi kapsülden çıkarmaya kâfi gelmeyebilir.

Teknolojinin Blöfü

İnsan dünyaya geldiğinde, eğer kabile halinde yaşayan çok küçük bir nüfusa dahil değilse kendisini teknolojik bir evrende bulur ve başka bir yaşam

formu bilmez. Elini uzattığı, gözüne ilişen, adım attığı her yerde teknoloji bulunur. Bu durum ona, sorgulamaya değer bir şey olarak da gözükmez. Zira öncelikle teknoloji, fiziksel konfor ve etkin çalışma için gereklidir. İkinci olarak insanlık tarihinin ulaştığı bu seviyeden vazgeçmek de makul gözükmez. Teknolojiyi kullanan tarafımız onun sunduğu imkanlarla kuşatılmıştır. Fakat bu teknolojik kuşatmanın sadece bir yönüdür. Teknoloji sadece imkanlar değil bir argümanlar silsilesi de sunar. Böylece, teknolojiyi kullanan tarafımıza ek olarak, onu düşünen tarafımız da tahakküm altına girmiş olur. Teknolojik insan böylelikle iki moda ayrılır. Birinci modda teknolojiyle bire bir temas içindedir. Onu günlük hayatında kullanır. Mesleğine uygun olarak bir parçasını herkesten daha iyi bilir. İkinci modda insan teknolojiyi genel bir fenomen olarak bilir, hakkında fikir sahibidir. Bu birinci moda teknoloji, kendisi olarak dahil olur. İkinci moda ise reklamlar, kitle iletişim araçları, siyasi propaganda ve halkla ilişkiler yoluyla katılır (Ellul, 1980: 313). Tüm bu araçların vazifesi kişinin teknolojiye adaptasyonunu kolay, mevcut durumdan duyduğu memnuniyeti kalıcı kılmak ve onu, bu evrende yaşamak ve etkin bir biçimde çalışmak için motive etmektir.

Teknoloji bir taraftan insana beden ve zihin konforu sağlarken, diğer taraftan bu konforu sabote edecek argümanları bertaraf eder. Bu faaliyeti tasvir için Ellul "blöf" kavramını kullanır. Aslında teknik alanda blöf bulunmaz. Bir şey ya yapılır ya yapılmaz. Teknoloji herkes için erişilebilirlik, yüksek üretim, yüksek verim vadeliyorsa, sağlar. Teknolojik süreçlerde blöf bulunmaz. Fakat teknoloji kavramı burada, süreçlerle sınırlı kalmayacak bir içerikle kullanılmaktadır. Kavramın mevcut sınırlı kullanımını medyanın bir dayatmasıdır ve teknoloji fenomenini kuşatmaz. Teknoloji, tam anlamıyla teknik üzerine bir söylemdir (Ellul, 1990: xv). Kavrama Ellul'un baktığı bu yerden baktığımızda, totalitarizm tespitini bir kez daha teyit etmek durumunda kalırız. Zira teknoloji, teknik ile beraber meta-teknolojiyi de iktidar sınırlarına dahil etmek, kendisinin ne olup ne olmadığını da kendisi anlatmak ister. Böylelikle güçlü olduğu alanda kendisini zayıf, zayıf olduğu alanda kendisini güçlü gösterebilecektir. Ellul, bir "blöf"ten bahis açarken okuruna, teknolojinin söylemindeki çelişkileri göstermeyi ya da başka bir deyişle teknolojinin kartlarını ifşa etmeyi üstü örtülü olarak vadeder. Teknolojinin blöfünü, üç açıdan görmek mümkündür:

a- "Faydam Zararımdan Fazla"

İnsan içine düştüğü teknolojik evrenin nimetlerini önünde hazır bulurken, pek çok külfet de tarafından benzer bir kayıtsızlıkla kabul edilir. Bu sakin rıza, dini tecrübeye benzer. Görülmeyen bir tanrı olarak teknoloji, bize kur-

tuluş vadederken, ödenecek bedellere de razı olmamızı ister. Zaten olan biten üzerinde bir tasarrufumuz da yok farz ederiz. İyi bir şey olduğunda şükranla karşılar, kötü bir şey olduğunda “tanrılar kurban istiyor” deriz (Ellul, 1968: 36-37). Bu tasviri, insanın teknolojiyle bire bir temas ettiği “birinci mod”a dahil olarak düşünebiliriz. Teknolojinin sessizce kabul edildiği bu moddan, onun düşünce nesnesine dönüştüğü “ikinci mod”a geçildiğinde önümüze bir bilanço gelir; hesaba göre, kâr zarardan fazladır.

Bu hesap iki açıdan yanıltıcıdır. Birinci olarak, mevcut istatistiksel çalışmalarda, teknolojinin en çok tehlike arz eden sonuçlarına dair bir referans bulunmaz. Bu türden çalışmalar ne kadar bilimsel gözükmüşse gözüksün, tamamen ideolojiktir (Ellul, 1990: 36). Bu çalışmalara ve teknolojinin faydalarının zararlarından kayda değer bir biçimde fazla olduğu görüşlerine yön veren temel kabul olumlu olmak gerektiğidir (Ellul, 1968: 250). Bu kabul kalktığında ise her teknolojik gelişme için bir bedel ödendiği görülür. Ellul bu sebeple teknolojinin gelişme sürecini bir “yerine geçme oyunu” (*game of substitutions*) olarak tarif eder (Ellul, 1990: 41). Bu tarifi, üzerinden somutlaştığı örneklerden biri bilgisayarların yaygınlaşması ve otomatizasyona geçilmesidir. Bu teknolojik gelişmeyle beraber meslek gruplarının kümülatif bilgi ve tecrübesi kamuya açılmış, ardından ciddi bir itibar kaybına uğramış; bir ömür boyunca edinilen mesleki eğitimin yerini, basit bir alet edevat kullanımı ve *know-how* bilgisi almıştır (Ellul, 1990: 154). Bu aslında daha temelde insanın yerini, kendisinin tutkularından bağışık dolayısıyla hata yapma ihtimali bulunmayan alternatifi olarak sunulan makinanın almasıdır (Ellul, 1980: 31; 1954: 135-136). Bu minvalde zikredilebilecek, ilahi kaynaklı bir ahlak sistemi yerine politik ve ekonomik kaynaklı bir ahlak anlayışının (Ellul, 1969: 158, 253; 1967:19) bununla bağıntılı olarak bir normlar listesinin yerine bir başkasının, (Ellul, 1969: 193) duymanın yerine görmenin (Ellul, 2015: 143-233) biyolojik saatin yerine mekanik saatin (Ellul, 1954: xvi) geleneksel tarımın yerine modern tarımın, (Ellul, 1990: 149-159) canlı müziğin yerine radyonun, resmin yerine fotoğrafın (Ellul, 1954: 128) Tanrı’ya tapınmak yerine paraya tapınmanın (Ellul, 1984: 82) kadim bilgeliğin yerine rakamların geçmesi (Ellul, 1968: 240-249) gibi örnekler “teknik toplumun inşası” olarak ifade edilen sürecin uzantılarıdır. Doğal çevrenin yerini teknolojik çevrenin alması olarak da özetlenebilecek tüm bu gelişmelerin getirdiği kazanımlar, örneğin hız, herkes için erişilebilirlik, yüksek üretim, yüksek verim, evrensellik vb. öne çıkarken, kayıplarımız sağlık, kişisel yaratıcılık, özgürlük, maneviyat, huzur, derinlik, estetik, sükûnet ve incelik göz ardı edilir. Herbert Marcuse’un da tespit ettiği gibi (Feenberg, 2002: 167) söz konusu olan, teknik ve bilimsel rasyonalitenin yeni bir sosyal kontrol bi-

çimi olarak ortaya çıkışıdır. Bu teknolojik determinizm, bir taraftan “yerine geçme”yi durdurulamaz ve geriye döndürülemez bir sürece dönüştürürken diğer taraftan yerine geçilen unsurun kaybindan doğan zararları kısmen görünmez kılar. Eğer fayda ve zararları, biri diğerinin arkasında gizlenmeden birlikte görebilseydik teknik gelişmenin çözdüğünden daha fazla problem yarattığını kabul etmek durumunda kalırdık.

Teknolojinin zararlarının faydalarından çok olduğu yönünde bir kabul ise bizi iki neticeye taşıyabilir: Medeni hayatı terk etmek veya dengeyi fayda lehine tekrar kurmak. Birinci seçenek bireysel olarak mümkün ve uygulanabilirken toplumsal düzeyde ütopyiktir. Ütopya ise kendi içinde çelişik bir kavramdır. Muhayyileyi açıp geniş bir özgürlük alanı açsa da tüm ütopyalar son tahlilde karşısında konumlandığı gerçekliğin bir tekrarına dönüşür. Bugüne kadar geliştirilen tüm ütopyaların istisnasız bir mega makine modeli olması bu iddiayı tasdik edecektir (Ellul, 1954: 19). Ütopya ikinci olarak rasyonel bir mahsuldür; ister on altıncı, isterse on dokuzuncu yüzyılda olsun mekanik bir organizasyon modeli sunacaktır ve kimse böyle bir modelin yani “kazaların yaşanmadığı, her şeyin öngörülüp kontrol edildiği kapalı bir mekanizma”nın içinde yaşamak istemez (Ellul, 1990: 168). Bu zaviyeden, her ütopya son tahlilde bir distopyaya dönüşür diyebiliriz.

Böyle olunca, ikinci seçenek, yani teknolojik faydaları çoğaltıp, zararları azaltmak, bir teknolojik modelden kaçarken diğerinde sıkışmaktan daha makul gözükebilir. Nitekim son elli yılda şahit olunan pek çok teknolojik inovasyonda da buna yönelik bir çaba bulunur: Geri dönüşümlü poşet, sıfır emisyon otomobil, florürsüz diş macunu, alüminyum içermeyen deodorant, sıfır ODP klima, düşük GWP buzdolabı vb. Bu inovasyonlar umut vericidir. Zaten teknoloji de umut vermek, yol açtığı tüm zararlara rağmen kendisine olan inancı canlı tutmak ister. Bu sebeple hızlı hareket edip, problemlere acil çözümler üretir; hata yaptığı yerde kendini tashih eder. Fakat teknolojiyi salt faydaya dönüştürmek ya da en azından dengeyi fayda lehine kurmak hakikaten mümkün müdür?

Ellul 1992 yılında, Jan van Boeckel'e verdiği mülakatta cerrah arkadaşı ile aralarında geçen çarpıcı bir diyalogda, kendisine tıbbın kaydettiği muazzam gelişmeler hakkındaki fikrini soran muhatabına şu cevabı verir:

Tıbbın ne kadar ilerlediğinin farkındayım. Fakat kendine şunu sor: ‘Kalp, böbrek ve ciğer nakilleri yapıyoruz. Fakat bu kalp, böbrek ve ciğerler gerçekten nereden geliyor?’ Nakil için sağlıklı organ lazım. Hasta veya deforme organı kimseye nakledemeyiz. Organın canlı da olması gerekir. Tek bir kaynak gözüküyor: trafik kazaları. Yani daha çok sayıda ameliyat yapabilmek

için, çok sayıda kazaya ihtiyacımız var. Trafiği daha güvenli hale getirecek olursak, bu harika ameliyatların da sayısı düşer.¹

Teknolojinin faydaları aşikâr, zararları o kadar aşikâr değildir. Zira nakiller, tıp teknolojisindeki gelişmelere, kazalar ise uykusuz, alkollü, dalgın, dikkatsiz sürücülere hamledilir. Ellul'un söz konusu cevabı bunlarla beraber ötesindeki bir unsura, fayda ve zararlar arasındaki kopmaz rabıtaya da işaret eder. Bir teknik kullanımın yol açtığı zarardan dolayı başka bir kullanım tercih edilecek olsa, yeni ve öngörülemeyen zararlar peşi sıra gelir (Ellul, 1954: 107; Van Fleet, 2014: 93,94). Zira teknoloji, unsurları birbirine ayırlamayacak ölçüde sıkı örülü bir yapıdır; Endüstri Devrimi'nden bu yana bir bütündür (Ellul, 1980: 156) ne karı zarardan izole edebiliriz ne de kar zarar dengesine müdahale edebiliriz. Etkiler, işlevler, kullanım şekilleri ve elde edilen sonuçlar gibi fayda ve zararları da ontolojik olarak birbirine bağlıdır. "Bütün" derken kast edilen, tüm bu unsurların aynı fenomene eşit derecede bağlı olmasıdır (Wren, 1977: 164). Bir eklemlenme mucizesi olan devasa baskı makinesini gazetelerin vulgar dilinden ve vahşet haberlerinden (Ellul, 1954: 95) atom gücünü bombalardan ve savaşlardan (Ellul, 1954: 98) ayırmayız. Silahlı güçlerin sadece suç ve suçlularla savaşacağına bir garantisi olmadığı gibi, devlet bürokrasisinin tek kaygısının adalet olduğunu iddia etmek güçtür. Savaş teknikleri ile barış teknikleri ilkesel olarak aynıdır. Yolsuzluk ve adaletsizlikler, ülkede refah ve emniyeti sağlayan teknik imkanları kullanır (Ellul, 1954: 100).

Bir taraftan trafik kazalarını ya da mesela ameliyat hatalarını, yanlış tedavi uygulamalarını düşürürken, diğer taraftan tıp ve ulaşım etkinliği arttırmak yaygın kanaate göre mümkündür. Teknolojinin etkilerini, işlevlerini, kullanımlarını, sonuçlarını, farklı kollarını ve bu kollar arasındaki fark ve benzerlikleri birbirinden ayırarak inceleyen çalışmalar da bu imkana olan inançtan beslenir. Teknolojinin olumlu istikametlere kanalize edilebilecek, yapıcı, bereketli bir güç olduğu düşüncesine, olumsuz yönlerinin bertaraf edilip, yıkıcılığının önüne geçilebileceği düşüncesi eşlik ederken, aslında tüm bunlar teknolojinin demagojik bir formülasyonu, bir diğer ifadeyle blöfüdür (Ellul, 1954: 98). Teknik, bir yandan dokunduğu her şeyi dönüştürürken, diğer taraftan dokunulmazlığını muhafaza eder. Dokunulmazlığını muhafaza ederken, etmediği yönünde izlenimler bırakır. Bu blöf bizi, teknolojiye meydan okumaktan, hatta onu eleştirmekten alıkoyar. Salt faydaya dönüşmek teknoloji açısından mümkünmüş gibi o günü bekleriz ve bu beklemiş kaçış yollarımızı kapar.

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)

b- “Ben Sadece bir Aracım”

İyi tekniği, kötüsünden, tekniğin biçimini içeriğinden, kullanımını mahiyetinden ayıramayız. Hiçbir teknolojiyi muayyen bir kullanım alanında tutmaya muvaffak olamayız. Tekniğin sosyo-politik alanlara sirayetine ise engel olamayız. Bunun bir sebebi, buraya kadar bahsedildiği gibi, teknolojinin monizmi, bir diğer sebebi ise insan müdahalesine kapalı oluşudur. Buna karşın teknoloji, şu mesajı verir: “Ben sadece bir aracım, benimle istediğini yapabilirsin, senin kullanım amacına göre iyi veya kötü olabilirim.” Bu, Ellul külliyatından hareketle ifşa edilebilecek ikinci blöftür.

Modern insanın her gün kullandığı aletler ile tarih öncesi insanların birlikte gömüldüğü aletler arasında sadece gelişmişlik farkı mı bulunur? Bu soruya menfi cevap vermemiz, başka bir deyişle Oldowan veya örneğin Dilgi teknolojisi ile modern teknoloji arasında ilkesel düzeyde bir fark olduğunu kabul etmemiz, Ellul'un teknolojide neyi eleştirdiğini keşfedebilmemiz açısından kritiktir. Aslında eleştiri de tam bu farktan neşet eder. Modernlik öncesi dönemlerde teknolojinin bugünkü hızına nispetle yavaş hareket ettiği, teknik çeşitliliğin bulunmadığı, modifikasyonların sayısı olarak az, nitelik olarak önemsiz olduğu, hatta aletlerin nesilden nesle aktarılarak kullanıldığı bilinir. İki dönemin teknolojik gelişme hızındaki göze çarpan bu farkı, alet ve makine arasındaki farktan yola çıkarak açabiliriz. Aleti makineden ayıran temel fark, çok amaçlılıktır. Bir bıçakla karpuz da kesilebilir, ahşap da oyulabilir. Makineleri ise, hangi iş için tasarlandılarsa ancak o iş kullanabiliriz: Çamaşır makinasıyla çamaşır yıkanır, otomobille yük ve insan taşınır. Bu temel farktan, başka bir önemli fark daha doğar: Aletin ne için kullanılacağına aleti imal eden ve tutan karar verirken, makine üretiminde ereksellik teknolojinin güdümündedir. Teknolojinin dönüşümü de kaydettiği ilerleme de insan müdahalesi ve kararlarından bağımsız olarak gerçekleşir:

Teknik insan icadı olmaktan hızla uzaklaşmaktadır; artık bir şeyler keşfeden insan dehası değildir. Artık tayin edici olan Newton'un vizyonu da değildir. Teknik bundan böyle değişen şartların, bekleyen şartlar üzerine verilecek kararların anonim bir çoğalmasdır. Şartlar oluştuğunda, üretim için gerekli olan ancak asgari düzeyde bir insan katkısıdır (Ellul, 1954: 85, 86).

Teknik gelişmeleri mümkün kılan aslında teknisyenlerin ortak çabasıdır. Ellul bu beyanla söz konusu ortak çabaya “kendinden-çoğalma” (*self-augmentation*) olarak isimlendirdiği otomatik büyümeyi ilave eder. Bir teknik keşif doğduğunda, onu diğer keşifler zorunlu olarak takip eder (Ellul, 1954: 90). Bu büyümenin sınırlarını ihtiyaçlar tayin etmez. Bunun en çarpıcı ör-

neklerinden biri, Amerika’da lisanslı araç sayısının, ehliyetli sürücü sayısından fazla olmasıdır (Grenman, vd., 2013: 32). Bu büyüme ihtiyaçlar tarafından tayin ve insan tarafından kontrol edilemediği gibi, meslek gruplarındaki dağılmayı da kontrol eder. Her yıl teknolojinin gerektirdiği sayıda teknisyen ve mühendis yetişir (Ellul, 1954: 87). Kendinden-çoğalmanın ikinci boyutu insanların bu gelişmeleri belirli bir mesafeden, fakat kayıtsızlık değil, tutku ile takip ediyor oluşudur (Ellul, 1954: 87; 1980: 209). Geleneksel toplumlara geldiğimizde ise ne böyle bir tutkudan ne de tekniğe teslim olmuşluktan söz edebiliriz. Örneğin metaller keşfedilmiş olmasına rağmen uzun yıllar toprağı işlemede kullanılmamış, zira toprak kutsal kabul edilmiştir. Mısır medeniyeti de uzun yıllar tekerleğı Zodyak’a benzerliğinden dolayı -teknik keşfedilmiş olmasına rağmen, kullanmamıştır. Orta çağlarda ise, iş bölümünü düzenleyen kural ve kanılardan dolayı bir tekniğin gelişmesi ve kullanıma girmesi yüzyılı bulmaktaydı. Dolayısıyla “teknolojik gelişme” derken, sadece teknik ilerleme ve çeşitliliğe değil aynı zamanda insan ve teknoloji arasındaki, teknoloji lehine değışen bir güç dengesine işaret etmiş oluruz. Teknoloji ile insan arasındaki ilişkinin tersine dönmesinden daha kritik problem ise insanın kendisini ilgilendiren bu paradigma değışiminin farkına varmamasıdır. İnsan, kapladığı yerin gittikçe küçüldüğü bir distopyaya doğru hızla giderken bu gidişini memnuniyetle takip etmektedir.

Ellul literatürdeki özgün yerini ise bu memnuniyet ya da tutulmuşluk halini, modern insan tasvirinden değil, modern teknoloji tasvirinden yola çıkarak izah ediyor oluşuna borçludur. Söz konusu tasvir öncelikli olarak teknolojinin nötr bir fenomen olduğu yönündeki görüşlere meydan okur (Ellul, 1968: 226-235; 1990: 34, 149-152, 1954: 134). Teknolojinin güç ve otoritesi o kadar aşikâr, insanın itaati o kadar kesindir ki, teknolojiyi iyi ve kötünün ötesinde nötr bir alana yerleştirmek aslında güçtür. Ancak teknoloji iyi veya kötü de değildir. Şeylerin kendinde iyi veya kötü olarak değerlendirildiğı çağdan çok uzaklaştık. Fakat bu teknolojinin, kimilerinin iddia ettiği gibi kullanım amaç ve şekline göre değer kazanıp, kaybetmesine değil, onun otonom oluşuna yorulmalıdır. Bir bıçakla havuç doğrayabildiğimiz veya komşumuzu öldürebildiğimiz gibi, teknoloji de iyi veya kötü olabilir. Bu argüman öncelikle (Marx’ın teknolojiyi rehabilite etme projesinin de düşüğü) işlevi mahiyetten ayırma hatasına düşecek, dolayısıyla teknolojinin monizmini göz ardı edecektir. Argüman ikinci olarak, teknolojinin otonom olduğu, yani kendi gündemi, kanunları, mantığı ve belirlenimleri olduğunu göz ardı edecektir. Peki neden insan bu yanılgıya bu kadar kolay düşer? Bu sorunun cevabı da yine insanın değil, teknolojinin tasvirinde bulunur: Teknoloji kartlarını gizler.

Diğer taraftan teknolojinin nötr olduğu yönündeki yargıya meydan okumak da güçtür zira klişe akla oldukça yatkın durur. Sonuçta otomobiller biz kontağı çevirmediğimizde hareket etmeyeceği gibi, direksiyonumuz olmaksızın yönünü bulamaz. Bilgisayarlar pek çok problem çözer fakat insanın belirlediği şartlarda, insanın geliştirdiği programlarla ve ancak kendisinden bir çözüm talep edildiği takdirde. Ancak bu gerçeğin bir boyutudur. Ellul, sadece bir makinenin söz konusu olmadığını, insanın makinelerle kuşatıldığını vurgular ve diğer boyutu açacak şu soruları sorar:

Eğer insan makinenin hatta tüm makinelerin efendisi olduğunu iddia ediyorsa, makinenin ancak küçük bir parçası olduğunu teknolojinin de efendisi olması gerekmez mi?... sorun tek tek makineler değil, onların kombinasyonu. Bu kombinasyonu, bu mekanik-teknik kompleksi kim yönetiyor? (Ellul, 1968: 227-228)

Teknolojiyi teknokratların yönettiğini düşünebiliriz. Teknokratların sadece teknoloji değil, tüm alanlarda belirleyici rollerde bulunduğu toplum modellerini de savunabiliriz. Fakat eğer teknoloji otonomsa, teknokratların devleti, toplumu ve hatta teknolojiyi yönettiği veya yönetebileceği düşüncesi bir yanılısamadır. Devlet yönetimleri tüm gücünü tekniklerden alır, hatta İsrail ve Mısır'ın otonom politik kararlar almasını mümkün kılacak teknolojiden mahrum oldukları için ekonomik olarak da zayıf olduklarını iddia etmek mümkündür (Ellul, 1978: 92). Burada ironik yolla işaret edilen, ekonomik açıdan güçlü ülkelerin otonom oldukları değil,² teknolojinin bu ülkelerde otonom olduğudur. Nitekim teknoloji, Ellul'un yaptığı tanıma ancak otonomisini sağladığında, yani bir taraftan tam anlamıyla gayri-şahsi olduğunda diğer taraftan kendi üzerinde herhangi başka bir otorite kalmadığında kavuşur. Bu noktada teknolojistler, sosyal bilimciler, mühendisler ve bir ölçüye kadar teknisyenler, sorumluluğu taşıyan veya kontrolü sağlayan değil ancak işgücü olarak mevcuttur (Ellul, 2011: 12). Bürokrasi ve propaganda araçları bürokratların (Ellul, 1967: 138-139) teknolojik gelişmeler mühendislerin, Ellul'un sözünü ettiği klişeler sosyal bilimcilerinin hakimiyetinde gibi gözükse de her biri çok büyük bir yapının ancak bir taşını tutmaktadır. Böyle olduğunda bir teknokrasiden de bahsedemeyiz. Dolayısıyla, Greenman'ın da

2 Woodrow Wilson tarafından 1919 tarihinde öne sürülen self-determinasyon ilkesi, Ellul'e göre Avusturya-Macaristan imparatorluğunu yıkmak için kurulan stratejinin parçasıydı. (Bkz. Ellul, 1968: 54) Fakat insanlar bu ilke ve yine onun doğrultusunda teşekkül eden demokratik değerlere inanmaya devam etmektedir. Örneğin, bir vatandaş mülkiyet hakkı ve ifade hürriyeti olduğunu, her şeyin halk için olduğunu, dolayısıyla kendisinin "politik monad" olduğunu düşünmektedir. Evet sistemde bazı tıkanıklıklar olabilir fakat bu sistemin değil, vatandaşın bireysel hatasıdır (Bkz. Ellul, 1968: 110-112; 1967: 232; İlkenin teorik olarak hayata geçirilebilir gözükmesine karşın, pratikte akamete uğradığını gösteren bir analiz için bkz. Lynch, 2002: 419-436.

belirttiği gibi teknolojiye dair en büyük komplo teorisi, hiçbir komple teorisinin olmamasıdır (Greenman, 2013: 30). Teknoloji birtakım adamların sahne arkasında yazdığı senaryo veya başarıyla uygulamaya konulan bir plan değildir (Ellul, 1954: 387); kendi tayin ettiği istikamette ilerlerken, insan arka koltukta oturur; fakat seyre müdahale edemez. Teknolojinin tek gündemi, etkinlik, üretkenlik ve bekadır (Ellul, 1990: 262-270). Onun gündeminde bulunup da etik ilkelerle çelişen her ne varsa ya çoktan meşruiyet kazanmış ya da kazanmak üzeredir (Ellul, 1975: 26). Nötr olduğu, insanın elinde kullanıma hazır bir araç olduğunu, yani güçlü iken zayıf olduğunu düşünmemize ise ancak üzerimizdeki gücünü tahkim etmek için izin verir.

c- “Özgürsün”

Hristiyanlığın doğuşuyla beraber tarihin dairesel değil de³ doğrusal bir seyir izlediği fikri hâkim olmuştur. Tanrı, evren ve insanı yoktan yaratır; varlığı yokluktan bir nokta ile ayıran bu yaratma fiili ise, öncesi ve sonrası arasında kaçınılmaz bir hiyerarşi doğurur. Hristiyan düşünürler bunu savunurken, dairesel tarih paradigmasını şiddetle reddeder. Örneğin Aziz Augustinus, dairesel zaman tasavvurunun arka planında taşıdığı reenkarasyon inancının, sahte bir mutluluk yarattığından, bunun ise gerçek bir mutsuzluğa dönüştüğünden bahseder. Yakın bir zaviyeden Löwith, umut ile inancın geleceğe dair kavramlar olduğunu, sonsuz bir döngünün içinde kaybolacağını anlatır. Ellul ise, doğrusal bir zaman tasavvuru savunusuyla teşekkül eden bu Hristiyan düşüncesinin hilafına, tarihin ilerleme kaydetmediğini düşünür. Zira ilerleme dediğimiz öncelikle teknik gelişmedir. Varsayım odur ki bu türden bir gelişme, insanı bedenen özgürleştirir. Yaygın kabule göre ilerleme ikinci olarak özgür düşüncedir. Ellul'un eserlerinde her iki sav da tartışmaya açılır.

Nazi Almanya'sının sembollerinden olan ve sayısı bini bulan toplama kamplarında bir milyona yakın kişi hayatını kaybetmiş, mahkumlardan hayatta kalanlar ise ağır şartlarda çalıştırılmış, çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Bu kamplardan, Auschwitz dahil bir kısmının girişinde “Arbeit macht frei” (“çalışmak özgür kılar”) yazar. Kamptan kurtulan insan hakları avukatı Elie Wiesel, sloganın mahkumlarla dalga geçtiğini aktarır (Machajewski,

3 Hint öğretisi, insanlık tarihini bir daire (*Manvantara*) içinde tasavvur eder. Bu dairenin dört parçası bulunur ve biz altı bin yılı aşkın bir süredir, dördüncü parça olan Karanlık Çağ'ı (*Kali Yuga*'nın, kadim Batı düşüncesindeki ismi ile Demir Çağ'ı) yaşıyoruz (Guenon, 2017: 41-42). Antik Yunan ve Roma düşünürleri de tarihin akışında daireler izlemiştir. Örneğin Platon için, zaman mükemmel bir sayısal oran içinde ve dairelerle hareket ederken, Aristo'ya göre gök cisimlerinin çizdiği daireler, zamanın seyrini tayin ediyordu. Stoacılar göre ise doğum ve ölümlerin sonsuz döngüsü de aralıklı daireler yaratıyordu. Böyle bakıldığında tarih, aynı olanın kendi içindeki tekrarıdır.

2015: 20). Zira kamplarda toplananlardan sağlıksız ve güçsüz bulunanlar öldürülürken, diğer mahkumlar Almanya'nın savaş maliyetini karşılamak üzere ağır şartlarda çalıştırılmış ve özgür bırakılmaları Nazi yönetimi boyunca (1933-1945) hiç söz konusu olmamıştır. Ellul'un, modern toplum klişeleri arasında saydığı "vazife özgürlüktür" sloganı, "çalışmak özgür kılar" ile aynı ironiyi taşır.

Bir zamanlar, örneğin modernlik öncesi Arap ve Hindu toplumlarında, kadim Yahudi ve Hristiyan kültüründe çalışmak aşağı bir uğraş olarak görülmesine karşın, bugün pek çok değer yargısı, vazifeye, çalışmaya, azimli-çalışkan insana işaret ediyor. Ellul çalışmaya atfedilen bu önemin sadece geleneğe değil, insan doğasına da aykırı olduğunu düşünür, gelinen noktayı ise şöyle özetler: Çalışmanın kutsiyeti fikri, on sekizinci yüzyıl burjuva toplumunda henüz zirve yapmadan önce, Fenelon, Voltaire, Diderot, Raynal ve Mirabeau gibi isimler tarafından şu argümanlarla savunuluyordu: "Dürüstlük için çalışmak lazım.", "Çalışmak vakit tasarrufu sağlar, kişiyi tembellikten, aylaklıktan korur, sıkıntıyı giderir.", "Çalışmak üç kötülüğü bertaraf eder: bunalım, ahlaksızlık ve fakirlik." Bu argümanlar, vaazlarında işçileri kahraman ilan eden kilise tarafından güçlü bir destek bulmuş, çalışmak on sekizinci yüzyılda da ahlakın anahtar kavramı olmaya devam etmiştir. Tüm bunlar, ardından gelen Endüstri Devrimi'nin yeşermesi için mükemmel bir ortam sağlamış ve ortamın sunduğu fırsatlar bir taraftan sonuna kadar kullanılırken, diğer taraftan geliştirmiştir. Bu dönemde aylaklar ıslahevlerine toplanıp çalışmaya icbar edilmiş, aralarından çalışmayı reddedenler Guiana'ya sürülmüştür (Ellul, 1968: 151-152). Tüm bu gelişmeler "homo faber"i, "çalışan hayvan"a dönüştürmüştür. Aradaki fark birincisinin yaptığı işin merkezinde, ikincisinin ise periferisinde olmasıdır. Ellul şöyle sorar: "Bu durumda yön tayin eden, karar veren, seçim yapan merci kim olacak?" (Ellul, 1980: 311). Pericles'in, İbrani peygamberlerin, on ikinci yüzyıl keşişlerinin devri kapandığına göre, yön, karar ve seçimi, teknolojiye gömülü modern insandan bekliyoruz. Peki modern insan bu beklentimize karşılık verebilir mi, başka bir deyişle, modern insan hakikaten özgür müdür?

Arap, Hindu, modernlik öncesi Yahudi ve Hristiyan toplumları bu minvalde özgür kabul edilebilir. Özgürlüğün kaybı, başka bir deyişle paradigmanın değişmesi, çalışma odaklı yeni bir değerler manzumesinin benimsenmesiyle olmuştur. Ancak bu paradigma değişiminin tohumları Ellul'e göre yüzyıllar önce gözün/görmenin felsefi hakimiyetini tesis ettiği söylenen Platon ile atılmıştır. Bu sav şöyle gerekçelendirilir: Bir görüntü göze, taşımak istediği bilgiyle beraber ulaşır. Gören kişi, ne yapması gerektiğini, nasıl pozisyon alacağını derhal bilir. Görmek insana, içinde hareket edeceği gerçekliği, bir

eylemin imkanını bildirir. Görmek, gerçekliği bilince, bilinçte hazır duran bir şey olarak sunar. İnsan gördüğü şeye, eylemiyle beraber bağlanır. Toplanmaya hazır meyvenin imajı, toplama eylemine yönlendirir. Söz (yorum), imaj ile eylem arasına girmediği müddetçe imaj anlamsızdır. Tüm anlamsızlığına rağmen imaj kesindir, buyurucudur, eylemin istikametini gösterir (Ellul, 2015: 8-12). Buna karşın söz, anlamı olduğu kadar gücü de içerir (Ellul, 2015: 64). Söz, insan düşünce ve özgürlüğünün kaynağıdır. Tüm devrimlerin bir isim verme faaliyeti ile başlaması da bu yüzdendir. Babil efsanesi de bu minvalde yorumlanabilir. İnsanların Tanrı'nın adlandırmasını kabul etmeyip, bir isim verme faaliyetine girişmesi bu yoruma göre hayatın istikametini belirleme teşebbüsüdür. İnsanlar arası ihtilaflar da yine dilden kaynaklanır; "insan dilinden dolayı özgür olduğuna inanabilir veya özgür olduğunu iddia edebilir." (Ellul, 2015: 67). Söz ile imaj arasındaki ilişki böyle tesis edilirken, Platon ve onu takip eden Hegel'in görmenin hakimiyetinden yana saf tuttuğu, idea'nın (*eidos*), görme anlamına gelen *eido* fillinden geldiği belirtilerek farz edilir. Descartes da aynı istikamette ilerleyip görmeyi, sezginin modeli olarak imtiyazlı bir konuma yerleştirmiştir. Bu modeli parçalayan Kierkegaard ise, dil ve işitmeyi varlığın merkezine alır. Kierkegaard'ın bu işlemdeki ana referansı ise iç ses gibi dış sese de duyarlı olan "spekülasyonu söz lehine tahrip eden" Sokrates olur (Ellul, 2015: 48-49).

İnsan gördüğüne dokunmak ister. Bu arzu, varlığın dikte ettiği mesafeyi göz ardı ederken, dil ve işitme varlığa, uygun bir mesafeden ve saygıyla kulak kabartır (Ellul, 2015: 48). Bu yüzden hakikati dil dışındaki hiçbir şeyle anlayamayız. İmajdaki kesinlik ve buyuruculuk sözde yoktur. Hakikat kendini doğru ve yanlış anlamalar, sözdeki med ve cezirler üzerine kurumlaştırır. Nitekim "en güvenilir şey en belirsiz dünyaya konuşur." (Ellul, 2015: 54). Modernitenin, Ellul'un söz konusu eserinin açtığı karakteristik de sözün düşüşü, dolayısıyla hakikatle ilişkinin zayıflamasıdır. Bu dekadans felsefi köklerini Platon'a uzatsa da imajların istilasından son yüzyıla kadar bahsedemeyiz. İnsanlar tarihin her döneminde imajlar yaratmıştır ancak bunlar sayıca önemsiz ve nadiren dikkat nesnesiydi; imajlar özel mekanlarda özel durumlarda görülüyordu. Aynı şekilde sanat eserleri de ancak zengin bir zümrenin erişimine açıktı. Özetle, imaj hiçbir zaman "bir grubun psişik yapısını değiştiren kolektif bir güç değildi." (Ellul, 2015: 143-144). Bugün ise imajlarla kuşatılmış durumdayız. Bunun Ellul için anlamı, enformasyon ve iletişimin imaja bağımlı olması, tüm gerçekliğin kaskatı bloklara dönüşmesi, gerçekliğin sorguya kapatılması, kelimelerin imajların arkasına çekilmesidir. Böyle olduğunda dilden, yalnızca faydalı enformasyon iletmesi beklenir (Ellul, 2015: 163, 207); anlam fazlalığı veya belirsizlikleri rahatsız edici

bir hal alır. Tarif edilen aslında teknisyenlerin dilidir; en ideal örneği ise bilgisayarda bulunur. Buradaki problem bilgisayarın geliştirilmesi, bunun insan hayatına getirdiği kolaylıklar değildir. Ellul'un eleştirisinin hedefinde teknik verimliliğin esas alındığı iletişim biçimleri veya önermeler arasındaki ilişkiye dayalı, belirsizliğin elimine edildiği skolastik tipi düşünce de bulunmaz. Hedef, bu düşünme biçimi dışında kalan düşünme ve bu dil dışında kalan dilin bazı insanları meşgul eden bir eğlence, tuhaf bir iptila olarak görülmesidir. Ya da başka bir deyişle, bilgisayarın insan yerine düşündüğünün varsayılması, fotoğraf albümlerinin hafızanın yerini almasıdır. Tüm bu yer değişimlerinin temelinde teknolojinin insanın yerini alması bulunur:

Artık ağır düşünme sürecine de ihtiyaç duymam; çünkü delil temelinde iş görürüm. ... Teknolojiler, giderek artan sayıda faaliyet içinde benim yerimi alır ve ait olduğum imajlar evreni, bu yerimi almayı inanılması imkânsız ölçüde kolaylaştırır (Ellul, 2015: 163).

Sözün Düşüşü'nde kendisinden söz edilen düşüş, aslında düşüncenin düşüşüdür. Sözün düşüşüne karşın imajların yükselişinden bahsedilirken de eylemin yükselişine işaret edilir.⁴ Söz, merakı ve belirsizlik hissini artırır; diyaloglar eleştirel düşünmeyi provoke eder. İmajlar istila ettiğinde ise, muhakeme zayıflar. Onlar ancak o an için önemli görünen bir duygu düzeyini, bir andan diğerine geçecek bir dürtüyü temin eder (Ellul, 2015: 164). Söz ile imaj, işitme ile eyleme arasındaki bu korelasyon bize teknolojik toplumu inşa eden dinamiği de verir. Sözün yerine eylemin ikame edilmesi, Hristiyan aktivizminin de uyanışıdır. Bu aktivizm iki argümandan beslenir: "İnsanlar sözü anlamadıkları için eyleme teşvik etmeliyiz", "İnsanlar sözü anlamadıkları için onu propagandaya dönüştürmeliyiz" ve bir müminler topluluğu yerine mükemmel bir işçiler topluluğu yaratır (Ellul, 2015: 257). Bu tespitin dayanak noktası, Hristiyanlığın söz merkezli bir din oluşu olabilir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Tanrı sözdür" ifadesi veya Hz. İsa'nın Kelamullah olması, Tanrı'nın asla doğrudan kavranamayacağı, onunla yüz yüze gelinemeyeceği gerçeğiyle örtüşür. Bu, eylem ile sözün birbirini tamamlamadığı, eylemin sözü tasdik edemeyeceği, sözün ise eylemi açıklayamayacağı iddiasıyla da örtüşür. Ellul yaşadığımız yüzyılda söz ile imaj arasındaki karşıtlığın keskinleşmesini, insanın düşünce özgürlüğünün daralmasının arka planında bulur:

Konuşan kişi, eylemden feragat ettiği için kendisini kınar. Bir zamanlar anlam arayışı ve izah etme çabası içinde bulunan insan, bugünün modern

4 Kendini Platoncu geleneğe karşı konumlandıran Ellul aslında tam da bu noktada, yani düşünce-eylem, işitme-görme dikotomisini teyit etmek yoluyla gizli bir hatla Platoncu ruh-beden ve Kartezyen düşünce-algı düalizmine bağlanır. Bu düalizmleri reddeden bir analiz için bkz. Heidegger, 1991: 47.

şartları altında bunlara imkan bulamaz. Hareket halinde olan konuşamaz, en azından buna vakti olmaz! Ancak bağırıma vakt bulur. Deliller ve zaferler için sabırsızlanan bir toplumda geçerli olan tek şey eylemdir. Durum böyle olduğu için de, ahmak fakat faal kişilerin yaygaraları tüm göğü yalnız başına doldurur (Ellul, 1968: 201-202).

Hayatını idame ettirmek, teknolojik trendleri takip edebilmek için tam zamanlı işlerde çalışan; verilen vazifeyi hakkıyla yerine getirmenin ibadet, sorumluluk sahibi olmanın en büyük erdem olduğuna inanan insanların, aslında çalışan hayvanlar olduğunu, kendi yaptıkları işin bile merkezinde olmadıklarını ve son tahlilde bedenen özgür olmadıklarını kolaylıkla kabul edebiliriz. Diğer taraftan aklın otoritesini kiliseyle paylaştığı Ortaçağı geride bırakıp, deneysel bilimi kuran, bir zamanlar kutsal olan doğayı matematikleştiren ve Tanrı dahil her şeyi bir bilgi nesnesine dönüştüren rasyonalizme ulaşan, onu da geride bırakıp kendisini teolojiden bağımsızlaştıracak Aydınlanma'ya gelen, on sekizinci yüzyılda müziği bile⁵ rasyonel terimlerle açıklayan, Marksizm, psikanaliz, dil felsefesi ve yapısalcılık ile beraber bir taraftan irrasyonel öğeleri felsefeye dahil ederken de yine son tahlilde rasyonaliteye teslim olan bir geleneğin, geldiği nokta itibarıyla düşünceden mahrum bulunduğu, ancak bağırabildiği, ahmak yaygaralarla göğü tek başına doldurduğu fikrine ise direnç göstermemiz gerekir. Teknolojik toplumun çok çalıştığını kabul edebiliriz, fakat çok çalıştığından düşünmeye fırsat bulamadığını iddia etmek güçtür. Zira teknolojik toplum salt düşünce üzerine kurulu gözükür. Tüm süreçlerde takip edilecek prosedürler önceden tayin edilmiştir. Kim hangi safhada hangi işi yapacak, planlıdır. Üretim normları, tutturulacak standartlar, kullanılacak araçlar düşünce yoluyla karara bağlanmıştır. Amaç ise en kısa zamanda, en az masrafla en yüksek verime ulaşmaktır. Teknolojik süreç, böyle net bir rasyonel çerçeve içinde kalır. Ellul rasyonaliteyi bu sebeple teknolojinin karakteristiği olarak sunar, (Ellul, 1954: 78-79) öte yandan teknolojik rasyonalitenin neden “düşünce” içermediğini, biz bu sunumdan çıkaramayız. Burada ancak teknolojinin mantıksal sistemler olarak ilerlediği ve bu sebeple özgün yaratım için hiçbir boşluk bırakmadığı bahisleri geçer. Diğer taraftan bunun seri üretim için gerekli olduğunu savunmak isteyen biri, kendisini bu savunudan vazgeçirecek yeterli sebebi bu beyanda bulamaz. Elde bulunan imkanların en yüksek verimi almak üzere örgütlenmesi, etkinlik odaklı bir çalışma planı ve standardizasyon, akla ve kamu yararına uygun gözükür. Ellul'un rasyonalite yorumunu

5 Bu durumun müşahhas örnekleri Mozart ve Salieri kabul edilir. Bkz. Agassi ve Jarvie, 2008,: 143; Reid, 1995: 22.

külliyatın diğer öğelerinde takip ettiğimizde ise, kavramı teknolojiye bağlayan hatlarla beraber eleştiri de belirginleşir.

Modern teknolojinin her zaman Batı ile beraber anılmasının ve Batı medeniyetinin seyrine paralel bir seyir takip etmesinin tarihsel sebeplerinin yanında doktriner bir arka planı da bulunur. Tam da bu arka plandan dolayı Heidegger, Ellul'un aksine teknolojinin değişime değil, gelişime sahne olduğunu düşünür. Metafiziğin Antik Yunan'daki kurucu isimleri, şeyleri teknolojik bir tarzda tanımlamış, böylelikle metafizik tarihi, prodüksiyonist metafiziğin açılımı olarak teşekkül etmişti. Bu düşünürler için bir şeyin var olması, üretilmiş olması demektir. Evreni kendisinden ürün alınacak sonsuz bir hammadde yığını olarak görme eğilimi prodüksiyonist metafiziğin geldiği son noktadır. (Zimmerman, 2011: 4-5) Heidegger bu kolektif hatadaki aslan payı, tanrıyı (*demiurgos*) şeyleri nihai modellere göre tasarlayan bir zanaatkar gibi tahayyül eden Platon'a verir. Aristo'nun dört neden öğretisinin belki kendisi değilse bile (Heidegger, 1997: 55-99) cari yorumları, var olanın üretilmiş olan olduğu yargısını tahkim eder.

Gelinen nokta, öngörülen sonuç değil, bir "yolda sapma"dır. Ellul'un *Batı'nın İhaneti* eserinin son bölümü bu savı temellendirir: Akıl, Batı medeniyeti boyunca üç safhadan geçerek kendine ihanet eder. İlk safhada kendisini hesaplayan ölçen akıl (*ratio*) ile sınırlar. Bu safhada her şey akıl yürütmenin konusu edilir; karanlık hiçbir nokta bırakmayacak, hiçbir alanda dirence izin verilmeyecek rasyonel bir çerçeve çizilir. Tartıya, sayıya, ölçüye gelmeyenler yok farz edilir. İkinci safhada bir taraftan mit ve inançlar reddedilirken, akıl önce tanrısallaşır, ardından paradoksal bir biçimde inancın nesnesi haline gelerek mitik önem kazanır. Ellul bu safhaya ulaşan düşünceyi, dar görüşlü, bağınaz ve tutarsız olduğunu söylediği dini düşünceye benzetir. Akıl -tanımı gereği farklı olana açık olması gerekirken- her şeyi ötekileştirip reddetmiş böylece kendisine ihanet etmiştir. Buraya kadarki tespitler, farkı bağlam ve gerekçelerle, farklı düşünürler tarafından daha önce yapılmıştır. *Batı'nın İhaneti*'nde kendisinden "üçüncü safha" olarak bahsedilen teknolojik çağ hakkındaki yorum ise konu hakkındaki külliyata özgün bir katkıdır. Bu üçüncü safhanın merkezinde ütöpik düşünme şekli bulunur. Ütopya derken, kast edilen gem vurulmamış hayallerimizin yarattığı, her şeyin mümkün olduğu romantik bir yer değildir. Ütopya bilakis, "matematisel mantığın kesinliğine göre dizayn edilmiş, külli bir planlamaya konu olan mükemmel şehirdir. En küçük boşluklar veya en önemsiz meydan okumalar bile burada öngörülüp bertaraf edilir." (Ellul, 1978: 150).

Eğer Ellul tespitlerinde haklıysa, tarih tersine bir doğru çizip akli tek bir melekesine indirmiştir. Bir zamanlar sezgileri, muhayyilesi ve gelenekten tevarüs ettikleriyle beraber düşünen Batı insanı, ölçerek, hesap ederek, planlayarak, tanımlayarak ve çelişkilerden kaçarak düşünmeye başlamıştır. Ve bir zamanlar kendi yaptığı işin merkezinde olarak çalışan veya çalışmayan fakat ibadet eden, çalışmayan fakat tefekkür eden insanlar toplu olarak çalışan hayvanlara dönüşmüştür. Böylelikle hem insan düşüncesi hem de insan edimi kendisini bir şubesine kapatmıştır. Teknoloji çağında, insan düşünce ve ediminin sınırlı bir alanda hareket etme olanağı bulunmasına, daimî olarak tecrübe edilen bu sınırların teknolojik kültür tarafından çizildiği aşikar olmasına karşın, teknolojinin özgürleştirdiği inancı canlı kalır. Toplama kamplarında yaşamaya mahkûm bırakılanlar, bir noktada “Arbeit macht frei”daki ironiyi fark ederken, teknolojinin özgürlük vaadinin iki yönlü olması, bu blöfü görmeyi güçleştirir.

Teknolojinin Kapsülü

Medeniyetlerde iklim, yeryüzü şekilleri gibi doğal unsurların yanında politik rejimler, meskenler, yollar gibi yapay unsurlar bulunur. Teknik bir taraftan bu ikinci grubun imkân zemini, diğer taraftan sonucudur. İnsan bir şeyi inşa ederken, inşa edilen şeyin kullanım amacı ve elde bulunan malzemeye göre bir tekniğe ihtiyaç duyarken, bir teknik de böylelikle geliştirilmiş olur. Teknolojinin medeniyetlerde oynadığı, kilit rol budur. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi bize aynı zamanda şunu söyler: Medeniyet gibi teknik de varlığını bir karşıtığa borçludur. Emmanuel Mounier’in insan bedeni ile insan ürünü aygıtlar arasında yaptığı mukayese (Mounier, 1962: 50-64) Ellul’e göre tam bu sebeple zeminsizdir (Ellul, 1954: 79). Descartes’ın hayvan-makine hipotezi de (Hatfield, 2019: 119-120) farklı olanlar arası bir mukayese içerdiğinden dolayı aynı şekilde geçersiz kabul edilebilir. Teknik doğaya karşıttır. Doğa doğal, teknik yapaydır. Tekniğin en belirgin vasfı budur. Ellul kendini, teknik fenomenini ele alan diğer sosyologlardan bu “öne çıkarma” ile ayırır (Ellul, 2004: 116). Kendisi dışında canlı hiçbir unsurun kalmadığı tamamen yapay bir çevreye yerleşen insan, doğa ile irtibat kuracağı nadir anlarda dahi yapay olanı yanında taşıyarak, onun içinde massedildiğini gösterir.

Peki gerçekten de tekniğin her zaman doğaya karşıtlık içinde teşekkül ettiğini iddia edebilir miyiz? Örneğin, Kung-Sanların su kabı olarak kullandığı deve kuşu yumurtalarının kabukları pet şişelerin, Sümerlerin kilden yapılmış fırınları mikrodalga fırınların iptidai bir formu muydu? Indus halkı hayvanlarına koşum takıp, arkasına masif tekerlekleri monte edince bu teknikle beraber tarım hızlanıp kolaylaşmış oldu. Peki bu yük kızakları otomobile-

rin atası mıdır? Dijital tabletler, papirüs kağıtlarının son versiyonu mudur? Teknolojinin tarihi konusunda yürütülen tartışmalardaki genel eğilim, teknik fenomenini değişim ile değil, gelişim ve ilerleme ile açıklama yönündedir. Bu eğilim bu sorulara da müspet cevap verecektir. Böyle bakıldığında, teknoloji değişmemiş, fakat baş döndürücü bir hızla gelişmiş, ilerlemiştir.

Tekniğin ayırt edici vasfının yapaylık olarak tespitini bu örneklerle beraber düşündüğümüzde, Ellul'un teknik fenomenini gelişim değil değişime tabi olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşabiliriz. Zira antik medeniyetlerin tekniği doğanın karşısında değil, yanında belki de çevresinde bulunur. Zaten Ellul de bugünün teknik fenomenini, geçmişin teknik fenomeninden net bir biçimde ayırır (Ellul, 1954: 78); öyle ki doğa ile teknoloji arasında bir uyumun imkanını araştıran Marksist teoriyi fazla naif bulur. Bu tespitin iki dayanağı vardır. Birincisi, ona göre Marx teknolojinin otonom bir güç olduğunu fark edememiştir. 1848'de işçilerin makinelerin kaldırılması yönündeki talepleri, Marx zaviyesinden yanlış hedefe yönelmiş bir tepkiydi. Zira Marx'a göre tekniğin tek kusuru burjuvazinin elinde olmasıydı. O halde teknik rehabilite edilebilir, işçiler için kurtarıcı bir güce dönüşebilirdi. Sosyalist devrim, Marx'ı haksız çıkarmış oldu (Şenses, 2017: 22-23). Marksist teorinin ikinci hatası, 1848 Fransız devriminden bu yana hiçbir şeyin değişmediğini farz etmesidir (Ellul, 1980: 142-143). Ellul, Benjamin Coriat'ın 1976 basım tarihli *Science, Technique et Capital* eserini bu minvalde eleştirirken bir Marksist için toplumun belirleyici unsurunun sermaye değil, onun üzerinde durup onu kontrol eden teknoloji olduğunu kabul etmesinin çok güç olduğuna değinir ve Coriat'ın günümüz teknik fenomenini değerlendiremeyecek ölçüde dogmatik olduğunu iddia eder. Diğer taraftan teknolojik gelişmelerle beraber seyreden çevre hareketlerinin bir dökümünü çıkardığımızda, teknolojinin bir kayıtlı ve kontrollü biçimde kullanılması yönünde ciddi bir iradenin ortaya konduğunu müşahade ederiz. Doğa ile teknolojiyi uzlaştırma yönünde atılan bu kayda değer adımlar da Ellul'u haksız çıkarmış olabilir. Bu gelişmeleri takip eden C. Mitcham, Ellul'un günümüz fenomenini doğru değerlendiremediğini dolaylı olarak anlatırken, onun ortaya koyduğu perspektifi tarihin teyit etmediğini belirtir (Mitcham, 2013: 20).

Ellul teknolojiyi, ereğine ulaşmış, son safhasına geçmiş bir yapım olarak değerlendiriyor olsaydı, Mitcham'ın verdiği örnekler yapay olan ile doğal olan arasında bulunmuş birer denge noktalarını imliyor, dolayısıyla Mitcham eleştirisinde isabet etmiş olabilirdi. Fakat ona göre modern teknoloji herhangi bir noktada durmaz; tahrip ederken, ortadan kaldırırken, tahakküm kurarken, bunu bilafasıla yapar. Söz konusu olan duraksız bir süreçtir. Doğa bu süreçte kendisini onarma fırsatı bulamaz. Zaten doğal ile yapay, doğa ile

teknoloji farklı kanunlara tabi, farklı ihtiyaçlara sahip, aralarında ortak bir şey bulunmayan iki şeydir. Bundan ötürü simbiyotik bir ilişki de mümkün değildir (Ellul, 1954: 79). Yapay olan doğal içinde massetmek zorundadır. Ellul, modern fizikçinin zihninde hep aynı hükmü taşıdığını söyler: “doğa benim laboratuvarında ürettiğim şeydir.” (Ellul, 1954: 129). Böyle olunca doğa ile teknolojiyi uzlaştırmaya çalışan çevre hareketleri ancak sınırlı ölçüde başarı kaydedebilir.

Doğalın yapay içinde massedilmesinin bir boyutunda laboratuvara sıkışmış bir doğa tasavvuru bulunuyorsa, diğer boyutunda kapana sıkışmış insan bulunur. Ellul modern insanın kapılmışlık ve sıkıştırılmışlığını tarif etmek için birkaç yerde Nazi toplama kamplarına başvurur. Biz toplama kamplarının tarihsel örneklerini Sovyetler Birliği, Polonya ve Bulgaristan’da buluruz fakat Ellul için insanlığın bu tecrübesi, Üçüncü Fransa Cumhuriyeti (1870-1940) ve Boer Savaşı dönemi (1899-1902) İngiltere’sini de içine alacak kadar geniştir; sosyal problemleri polis teknikleri ile birleştirmeye çalışan tüm siyasi rejimlerin içinde kendisini gösterir. Çalışma kampları, ıslahevleri, göçmen kampları, hepsi aynı kontrol mantığıyla kurulmuştur (Ellul, 1954: 272-273). Öte yandan “bir araya toplanma tecrübesi” bunlarla da sınırlı değildir. Modern çağda insanlar seküler düşünme biçimlerine, aynı görüntülerin aktığı televizyon ekranlarına, bilimsel gelişmelerin ihtişamına hep beraber teslim olmuş durumdadır. Günler ve yıllar herkes için aynı eşit parçalara bölününce, plan program yapmak, bir gelecek tasarlamak mümkün gözükür. Fakat bu ancak zaten tasarlanmış tasarlama yönünde bir teşebbüstür. Planlarken bağımsız hareket edildiği düşünülse de bu planlar hep aynı eylemlerde birleşir. Şahsi araçlara binilip, yılın aynı kesitinde, aynı tatil beldelerine ulaşılır. Bu haliyle insanlar, kolektif bir faaliyete birbiriyle iletişim kurmaksızın katılan mahkumları andırır. İletişime gerek de yoktur; kullanılacak tekniği ve tabi olunan iş bölümünü bilmek kafidir.

Eğer insan bağımsız düşündüğünü, planladığını veya hareket ettiğini düşünüyor da yine herkesle aynı düşünce, plan ve destinasyona ulaşıyorsa “bir araya toplanma” aslında “bir araya toplama”dır. Toplama kampı mahkumlarının iletişimsiz kolektivitesi bunu teyit edecektir. Nazi subaylarının yerini teknolojik toplum polisleri yani teknokratlar, teknisyenler, sosyal bilimciler, mühendisler almıştır. Bir şeyi yapmanın “en iyi yol”u bu polisler tarafından bilinir, üstelik dikte edilir. Zaten her şeyin matematik hesaplamalara, ölçme ve rasyonel değerlendirmeye konu olduğu, geçerli tek kriterin ise verim olduğu bir yerde kişisel tercihlerin, bağımsız kararların bir önemi de yoktur. Teknik dışı yollarla beraber, tekniğin verimi düşük yolları da bu hesap ve ölçümler sonucu devre dışı bırakılır. Bir cerrahi müdaha-

lenin mümkün olduğu yerde gerekliliği tartışmaya kapanır. Ne cerrah ne de hasta operasyona hayır deme iradesini gösteremez (Ellul, 1954: 79-80). Gösterse bile, bize neyin nasıl yapılacağını psikolojik ve pedagojik teknikleri kullanarak dikte eden güç farklıyı zaten tolere etmeyecektir (Ellul, 1954: 140). Kısacası, teknolojik toplumların polisleri ile Nazi subayları aynı icrai paydada buluşur: "İslah etme ve ihtiyati alıkoyma." (Ellul, 1954: 102-103). Diğer taraftan, toplama kamplarında ıslah faaliyetlerinin ancak bir ölçüye kadar başarılı olduğu bilinir. Çünkü bu mahkumlarda alıkonuldukları bilgisi büyük bir ihtimalle hep canlı kalmıştır. Bu yüzden burada ancak mevcut şartların zorunlu kıldığı bir teslimiyetten bahsedebiliriz. Zaten bu kamplar pek çok direnç ve başkaldırıya sahne olmuş,⁶ bu hareketlere katılmayanlar ise muhtemelen aşikâr güç asimetrisinden dolayı katılmamıştır. Modern topluma geldiğimizde ise, söz konusu ıslah teknikleri o kadar kompleks ve nüfuzlu bir hal alır ki insan, direnç göstermek veya başkaldırmak için makul bir sebep bulamaz.

Bir toplama kampı, işkence veya insan sağlığını tehdit eden durumlar olmadığına bile yaşamaya uygun bir yer değildir. Yaşam elbette bir şekilde devam eder, fakat yaşayan artık insan değildir. Teknoloji toplumunda ise (istisnalarla beraber- zaten psiko-teknisyenler herkesi ıslah edemeyeceğinin farkındadır) insanlar hayatını şikayetsiz sürdürmektedir. Zira toplama kampı, tüm işlevleriyle beraber evrenselleştiğinde, kampın vahşeti kendisini gizler, bir zamanlar çılgınca olan makul gelir. Bunun sebebi, kişisel adaptasyon kabiliyeti ile toplumsal adaptasyon kabiliyeti arasındaki farktır. Bu tespitiyle Ellul aslında şunu iddia etmiş olur: Nicel fark nitel farka yol açar. Literatüre Engels Kanunu (Pupkova ve Ragulia 2019: 16-17) olarak giren nicelik-nitelik diyalektiği çift yönlüdür (Dimitrov, 2015: 16). Hegel'in örneğini kullanacak olursak, su belirli bir ısıya ulaştığında donarken, başka bir ısıya ulaştığında buharlaşır. Buz da buhar da suya tekrar dönüşebilir. Bu dönüşümleri sağlayan nicel bir değişimdir. Suyun buza dönüştüğünde hacim kaybedip, buharlaştığında hacim kazanması da nitelden nicele bir değişimdir. Ellul'un teknoloji analizinde her iki yön de tespit edilebilir. Daha önce insan aracı olup onun mülkiyet ve tasarrufunda olan aygıtlar çoğalıp çeşitlenince otonomi kazanmıştır. İnsanın teknoloji kapsülüne girişi de bu sürecin sonucudur. Teknolojinin çoğalma ve çeşitlilik kazanmasını (nicel değişimini) mümkün kılan ise kendini çoğaltma (*self-augmentation*) niteliğidir (Ellul, 1954: 88-94). Bir alandaki bir buluş diğerlerine yol açarken, teknoloji geometrik bir biçimde genişler. Teknolojinin nicel değişimi, teknik fe-

6 Bu hareketlerin bir dökümü için bkz. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-uprisings-in-camps> (erişim 5 Eylül 2023)

nomeninde, insanın teknikle kurduğu ilişkide ve insanda nitel bir değişime yol açmıştır. Teknik fenomeninin gelişim değil, değişim ile açıklanması da aynı diyalektik zemine yaslanır.

Diğer taraftan bu değişimler geri döndürülemez. “Kendini-çoğaltma” ilkesi tek yönlü çalışır. Aksi ancak bir toplumun çökmesi durumunda mümkündür (Ellul, 1954: vi, 89). Teknolojinin kampına girmiş, teknoloji polislerine teslim olmuş modern insan bağımsız düşünme, spontane hareket etme kabiliyetlerini yitirmiştir. Bu yitim de dönüşüzdür. Teknik, en keskin zekâları bile tek bir istikamete kanalizasyon eden, aslında kör bir güçtür. Başka yollar varsa bile kimse yönelmek istemez (Ellul, 1954: xviii). Tuzağa düştüğü yerde, mutlu bir hayatın hülyasıyla oyalanırken göğü göremez, ne zaman görecektir olsa üzerindeki kapak biraz daha ağırlaşır (Ellul, 1973: 4). Ya delirecek ya da intihar edecektir ki kamptan çıksın (Ellul, 1954: xvii). Esasında bu delilik insanın içinde bulunduğu yere dair artan bir farkındalıktır. Deliliğin varoluşçuluk, absürdizm ve sürrealizm gibi entelektüel formülasyonları kurulu yapıları yıpratmaya ne denli yönelirse yapısalcılık da bu yapıları tahkim o denli etmeye hazırdır. Ellul’un yapısalcılığın düşünce tarihine entelektüel bir katkı olmadığını, insan düşüncesini ileri taşımadığını, ancak mevcut düzenin sözcülüğünü yaptığını iddia etmesi de (Ellul, 1973: 5-7) bundan ötürü olabilir.

Yirminci yüzyılda insanlar aynı takım elbiseleri giyiyor, benzer kariyer planlarının içinden benzer hayatları çıkarıyor, aynı şekilde tatil yapıyor, aynı şekilde düşünüyor ve bu halleriyle toplama kampı mahkumlarını andırıyor olabilirler. Foucault’nun hastane, hapisane, orduvleri ve okulların eklenmesi ile ortaya çıkan ve iktidar ilişkileriyle sabitlenen “disiplin toplumu” (2019) buna yakın bir resimdir. Disiplinin bedenden zihne doğru genişlemesinin bir sonucu olarak doğan bu disiplin toplumunun üyesi, Ellul’un “teknolojik toplum” unkiyle bir temel paydada buluşur: Bedeni ruhunda hapsolmüştür. Byung-Chul Han’a göre ise, yirmi birinci yüzyılın sakinleri, itaatkâr mahkumlar değil, performans sanatçılardır. Zira yaşadığımız yüzyılda, hastane, hapisane, orduvleri ve okulların yerini “fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları” almıştır. Üyeleri ise artık gereklilik, (-meli, -malı) değil, yeterlilik (-ebilmek) kipleriyle hareket etmektedir. Bu tasvir teknolojik toplumu da disiplin toplumunu da geride bırakır. İnsan kapana sıkışmış olmak bir yana, kendini kendinden hareketler yaratmaya hazır bir müteşebbistir (Chul Han, 2015: 17-19). Chul Han’a katılacak olursak yirminci yüzyıldan, yirmi birinci yüzyıla teknolojik aygıtların hem çeşit hem sayıca artmış olmasına karşın, modern insanın psikolojisinin bir süreklilik eğrisi göstermediğini kabul etmemiz gerekir.

Teknolojik Toplum'da kurulan diyalektikten doğması muhtemel bir diğer tartışma konusu, niceliğin -toplum bilimleri söz konusu olduğunda- hangi eşiğe ulaştığında nitel bir değişimi meydana getirdiğini kesinleştirmenin imkânı olabilir. Örneğin, tam olarak hangi noktada teknoloji insandan bağımsızlaşmıştır? Veya ne zaman teknik kendinden çoğalmaya başlamış, ne zaman yerküreyi sarmıştır? Elena G. Popkova endüstri devrimlerini, nicel değişimin nitel olana sebep olduğu eşikler olarak sunarken, bu sunumu altı kriter üzerine inşa eder: Endüstriyel inovasyonun çeşidi, teknolojik mod, gerekli altyapı çeşidi, endüstriyel dönüşüm sisteminin niteliği, lojistik değişim, ürünlerdeki değişim. Örneğin, 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında gerçekleşen Birinci Endüstri Devrimi'nin lojistik değişimi buharlı gemiyken, onu takip eden devrim için bu demiryolu ulaşımıdır. Birinci devrimde, demir döküm ve tekstil endüstrisi endüstriyel inovasyon olarak karşımıza çıkarken, yirminci yüzyılın inovasyonu yenilenebilir enerji sistemleri, dijital teknolojilerdir (Popkova, 2019: 20-31). Popkova'nın işaretlediği yirmi dört nokta (ya da Hegel'in deyimiyle "düğüm noktaları") tarihsel bir süreci anlamlandırmada yardımcı olabilir, diğer taraftan bu noktalardan önce gelip, onları mümkün kılan sayısız nokta bulunur. Sidney Hook, diyalektiğin mitler arasında yerini aldığını iddia ederken, bir tarihi bu türden eşikler üzerinden okumanın bizi ya/ya mantığına götüreceğini, bunun da ne doğa bilimleri ne de mantık açısından bir meşruiyeti bulunmadığını ifade eder (Hook, 2009: 218-223). Teknolojinin modern dönemde büsbütün başka bir şeye dönüştüğü, eski paradigmanın bu dönüşümü anlamlandırmada iş görmeyeceği, yerine tarihsel seyrin tüm noktalarının irili ufaklı eşikler olduğunu, burada "önce" ve "sonra"nın bir taraftan birbirinden ayrılırken diğer taraftan birbirine kavuştuğunu düşünmüş olsaydık, bu düşünüm bizi nispeten meşru bir zemine ulaştırmış olurdu.

Burada yine Hook'un dikkat çektiği bir diğer problem, niteliğin nicelikten mantıksal olarak önce geldiğinin göz ardı edilmesidir. Her niceliğin halihazırda bir nitelik olduğunu kabul ettiğimizde, bir niteliğin nicelikteki varyasyonlar sonucu ortaya çıktığını artık düşünemeyiz. Fakat bu, nitelik ile niceliğin bağımlı değerler olduğu anlamına da gelmez. Örneğin zekanın nicel bir değerlendirmeye konu olup olmadığı hala tartışılırken, masumiyet, mükemmellik, güzellik gibi nitelikleri nicel olarak saptamak mümkün gözükmez (Hook, 2009: 217). Bunu, yani niceliğin niteliğe dönüşmeyeceğini kabul ettiğimizde teknik aygıtların çoğalıp belirli eşiklerde yeni bir teknik fenomeni yarattığını, bu eşiklerin birinde teknik araca dönüşürken, bir diğerinde insanın teknolojinin de kullandığı bir araca dönüştüğünü aynı dirayetle savunamayabiliriz. Nicelik ve nitelik birbirine dönüşemiyorsa, Kung-Sanların su kabı olarak kullandığı deve kuşu yumurtalarının kabuklarının pet

şişelerin, Sümerlerin kilden yapılmış fırınlarının mikrodalga fırınların, yük kızaklarının otomobillerin, papirüs kağıtlarının dijital tabletlerin atası olduğunu düşünmemiz için bir engel kalmaz. Dolayısıyla, eğer bir kapsül varsa, ortaya çıkışı Endüstri Devrimi'ne değil, insanın tekniği ilk kullanmaya başladığı ana denk düşer ve insan tam o andan itibaren tekniğe boyun eğmeye başlar dememiz gerekir. Bunu dediğimizde ise, kapsül için Ellul'un tasvirinden başka bir tasvire ihtiyaç duyarız. Hatta belki üzerine konuştuğumuz şey bir kapsül bile olmayabilir.

Bir Çıkış Var mı?

Yüksek binaların arasında yürüyoruz. Egzoz dumanlarının içinde nefes almayı çalışıyoruz. Şehrin gürültüsü doluyor her sabah kulaklarımıza. Gözlerimiz ise ekrandan ayrılmıyor; merak etsek, bilmek, yad etmek, irtibat kurmak, irtibat koparmak, plan yapmak veya plan bozmak istesek aynı ekrandayız. Okyanus fotoğraflarına bakıp huzur buluyoruz, harita üzerinde seyahat ediyoruz, özleyince e-posta yazıyoruz; görüşmüş kadar oluyoruz. Film izliyoruz; yaşamış kadar oluyoruz. Birbirimize fotoğraflarla, satırlar arasında katılıyoruz. Ama yine de eksik bir şey yok; her şey tastamam. Bunun tek bir sebebi var, neyin tarafından kuşatıldığımızı bilmiyoruz. Bu kuşatılmışlık o kadar güçlü ve nüfuzlu ki, kuşatma altında olduğumuzu bile fark etmiyoruz. Bizi kuşatmanı kendimiz, yapay olanı doğal zannediyoruz. Tüm bunlar tartışmaya açılıp da kuşatmanın adı konduğunda, teknolojinin blöfleri görüldüğünde, güç ve nüfuz da bir adım geri çekiliyor; fakat kaybolmuyor. İnsan bu geri çekilmeyle beraber, kadim zamanlardan daha özgür olmadığını, sadece bir grup belirleyici/sınırlayıcı faktörden diğerine geçtiğini, her çağda karanlık, her çağda aydınlık olduğunu kabul edebilir; bir şeyin gerekli olup olmadığına dair kararı da sağduyusuna bırakabilir. Ancak kuşatma yine kalkmaz. Tartışmak, isim koymak ve anlamak, sosyoloğu teknolojinin tesirlerinden veya bir doktoru salgundan, psikoloğu mizacından, tarihçiyi zamanın ruhundan, astroloğu feleğin dönüşünden alıkoymayacaktır. Bilmek insanı içindelik durumundan kurtarmıyorsa, kurtaracak olan nedir? Veya bu mümkün bir proje midir?

Ellul külliyatında ilk göze çarpan şeylerden biri şiddettir. Bu, -metinlerde yol aldıkça fark ederiz ki- salt üslup tercihiyle açıklanamaz. Ellul toplumsal klişelere, siyasetin illüzyonuna, teknolojinin totaliter gücüne, anti-demokratik ekonomiye, imajların istilasına, sözün susuşuna, kilisenin devlet otoritesine boyun eğişine, propagandanın insanlık için oluşturduğu tehdide, konformist topluma ve yapıların bu denli dayanıklı oluşuna öfkeli. Bu öfke retorik değil, hakiki bir öfkedir; derinin altında, metnin tüm damarlarında gezinir. Fakat ancak dile ulaştığında şiddete dönüşür. Bu şiddet ise aslında

bir ümitsizlik beyanıdır. Mevcut yapılar karşısında duyulan çaresiz öfkenin son bir gayretle dışavurumudur.⁷ Peki hakikaten klişeler bu kadar yaygın, demokrasi yanılıcı, kilise itaatkâr, propaganda tehlikeli, yapılar sağlam, toplum zayıf mıdır? Başka bir deyişle tablo bu kadar kötü müdür? Eğer değilse, Ellul'un kötümserliği konusundaki eleştiriler (Durbinn, 2010: 40; Clendenin, 1987: 87; Christians, 1981:148) isabetlidir. Diğer taraftan, tasvir ile tasvir edilen arasındaki mesafeyi tam olarak ölçmek, kötümserlik (veya iyimserliğin) tam hangi noktada ortaya çıktığını belirlemek imkânsız gözükmektedir. Bundan ve Ellul'un benimsediği fenomenolojik yaklaşımdan dolayı yazarın kötümser olduğunu iddia etmek kolay olmayabilir.

Teknolojik Toplum'un 'Önsöz'ünde Ellul, kötümser olmadığını, şeyleri nâsılsalar öyle bilmeyi arzu ettiğini açıkça ifade eder (Ellul, 1954: xxvii-xxviii). *Para & Güç*'te, pozisyonunun realizm olduğunu, realiteyi renklendirmememiz, idealize etmememiz, çocuk ve gençlerden saklamamamız gerektiğini savunurken (Ellul, 1984: 119) *Teknolojinin Blöfü*'nde teknoloji sahasındaki mevcut literatürden, tekniği kötümserliğe düşmeksizin kavrayıp, etki ve risklerini analiz etmesiyle ayrıldığını iddia eder (Ellul, 1990: xv). Yine kendisiyle yapılan bir röportajda kötümser olmadığını (bu minvalde Kalvinist olmadığını) kesinlikle belirtir.⁸ Tüm aksi yöndeki beyanlarına rağmen, Ellul'un kötümser olduğu yönündeki takdirlerin, ikisi Ellul'un söylem şeklinden kaynaklanan üç sebebini zikredebiliriz. Birincisinin zemini "zamanın ruhu"dur. Zamanın ruhu bizden, her şart ve koşulda iyimser olmamızı ister. O "ruh"a tabi olduğumuzda, çözümü bulunmayan problemlere gark olmuş metafizisyenlerin, dini bilimle mezcetmeye boşuna uğraşan ilahiyatçıların devrini de kapadığımızdan dolayı kendimizi şanslı, insanlık tarihinin en yaşanası kesitinde bulunduğumuzu ise kesin kabul ederiz. Geriye teknolojinin tartışmaya kapalı argümanları ve bu argümanların üzerinde temerküz ettiği tek bir argüman, "teknoloji en iyi yoldur" kalır. Propaganda araçlarını gittikçe artan bir başarıyla kullanan teknoloji o kadar güçlüdür ki, anti-teknolojik her görüş, tartışmasız kötümser damgası yer (Ellul, 1980: 147-148). Bu durum bir bakıma "sözün düşüşü" ile de irtibatlıdır. Zira eleştiri, "tercih edilmiş söz alanı"dır. Eleştiriye kapalı imal edilmiş kesinlikler (imajlar) peşinde olan insanlar, alternatif görüşler ve davranış biçimlerine, hatta kendilerin-

7 Ellul bir eylem biçimi olarak şiddete iki düzlemde karşı çıkar. Birincisi şiddetin taktiksel başarısızlığıdır. Hiçbir şiddet eylemi hedefine, iyi organize olmuş bir pasif direniş kadar yaklaşamaz. Örneğin, Gandhi'nin, Lech Walesa'nın veya Martin Luther King'in şiddete başvurmayan direnişlerinin kazandığı büyük başarılarla karşı, onlardan daha hızlı yol almak isterken tüm yolları deneyen Kara Müslümanlar, Kara Panterler veya 1956'da Berlin, Macaristan ve Çekoslovakya'da gerçekleşen eylemler kayda değer bir başarı elde edememiştir. Ellul'un şiddete itirazının ikinci sebebi ise Hristiyanlığın sevgi vurgusudur. Ancak Hristiyanlık, papa önce devletin müttefiki, sonra başı olduğundan beri bu vurgudan uzaklaşmıştır. (Ellul, 2010: 22-23.)

8 <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)

den seçim yapmasını bekleyen durumlara alışık değildir. Alışkanlığı kırma-ya aday her görüş, can sıkıcı ve peşinen olumsuz algılanır. Bu görüşlerin kötümser olduğunu ilan ise, söz konusu can sıkıntısını tamamen değilse de kısmen bertaraf edecektir (Ellul, 2015: 44-45). Zaten insan da “mahlukatın efendisi”, “doğuştan hür”, “tüm meydana okumalara dirençli” ve “doğuştan iyi” (Ellul, 1954: xxvii-xxviii) olduğundan ötürü, teknolojinin üstte, insanın altta olduğu bu tabloyu kabul etmeyecek, “ressam kötümser” diyecektir.

Bu metinlerin okuruna kötümser gelmesinin haklı gerekçesi ise çizilen resmin gerçeği, karartarak tahrif etmiyorsa bile, ancak kısmi olarak yansıtıyor olması olabilir. Ellul, eserleri boyunca yolunda gitmeyenlere işaret eder; “inandıklarını” değil, “inanmadıklarını” anlatır. İnsanın inanmadığı şeyler hakkında konuşması, inandıkları hakkında konuşmasından kolaydır. Birincisinin sınırları net, bağıntıları açıktır; üzerinde bulunduğu düzlem ise bilinçtir. Böyle olduğu için bilgi nesnesi yapılmaya müsait, deneye gözleme açıktır. İkincisi ise barındırdığı bilinçdışı unsurlarla beraber, karmaşıktır; objektif analize neredeyse gözleme ise tamamen kapalıdır. Ellul’un son dönem eserlerinden İnandığım, konunun tüm zorluğuna rağmen, bu boşluğu doldurmaya teşebbüs eder (Ellul, 1989: 1-9). Ellul’un “ikonoklast olarak entelektüel”⁹ tavsifini kabul edersek, bu eseri değil de ilerlemeyi, dini ve toplumsal yapıları, ekonomik sistemi ve bilimi eleştirdiği sair eserlerini onun misyonuna dahil etmemiz gerekir.

Kötümserlik doğrultusunda verilen hükümlere gösterilebilecek bir diğer gerekçe, işaret edilen problemlere karşı çözüm önerilerinin sunulmamış olmasıdır. Ancak bu bilinçli bir tercihtir ve makul gerekçelere dayanır: Soyut ve teorik çözümlerin, somut ve reel problemlere ne kadar karşılık geldiği tartışılır. Böyle olunca, bulunan tüm çözümler farklı derecelerde ütopyik ve dolayısıyla (daha önce değinildiği gibi) rasyonel olacak ve bu şartlar altında Ellul, çözüme kafa yormayı samimi veya dürüstçe bulmayacak (Ellul, 1954: xxxi), soruna odaklanmayı sürdürecektir. Teknolojik çağın sunduğu iletişim araçlarının insanın yalnızlaştırması, ulaşım araçlarının hareketsiz bırakması, artan refahın özgürlükleri daraltması ve teknoloji ile insan arasındaki sınırın gittikçe kaybolması başka pek çok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bir taraftan insanın ilerleme ve gereklilik argümanları ile sağlanan rızası, diğer taraftan bu rızayı kalıcı kılmaya yönelik blöfleri birlikte düşündüğümüzde karşımıza ümitsiz bir tablo çıkar. Sorunun bu denli kompleks ve derin, çözümün ise belirsiz olduğu yerde insan kendisini ömür boyu hüküm

9 Entelektüel, tüm diğer vasıflarından ziyade yerleşik doğrulara meydan okuma cesaretiyle öne çıkar. Bkz. Ellul, 1968: 3. Hatta ona göre, sadece entelijansiyanın değil tüm hür insanların ilk görevi hayır diyebilmektir. Bkz. Ellul, 1989: 1.

giymiş bir mahkûm, teknoloji tüplerine bağlı olarak bağlı nefes almaya çalışan bir hasta, ekrana sıkışmış bir görüntü gibi hissedecektir.

Ellul'un, yolunda gitmeyenlere dikkat çekme çabası ve çözümler sunmak yerine sorunlar üzerinde kalma iradesi aslında bir ümidin dışavurumudur. Bunu sadece Ellul metinlerinin arkasında temel motif olarak duran Hegel diyalektiğinden değil, metinlerin bizzat kendisinden de biliyoruz. Ne zaman Ellul bir tezi şiddetle savunsa ve bu tez son derece muhkem bir zeminde dursa da antitez de aynı zeminin üzerinde fakat ondan daha sessiz, şiddetsiz gezinir. Örneğin bireyden bağımsız teşekkül ederken diğer taraftan bireyleri muayyen bir biçimde düşünme ve edimde bulunmaya icbar eden kolektif bir sosyolojik gerçeklik söz konusudur (Ellul, 1954: xxviii). Ellul'un "teknolojik toplum" dediği modele dönüşen bu gerçeklik, "ellerini kirletmeden iş yapamazsın" (Ellul, 1968: 38-49), "kamu faydası birey faydasından önce gelir" (Ellul, 1968: 120-131), "kimseye kimseden fayda yok" (Ellul, 1968: 131-138), "soylu duygulardan sanat çıkmaz" (1968: 207-215), "çalışmak özgür kılar" (Ellul, 1968: 149-159), "amaçlar araçları meşru kılar" (Ellul, 1968: 294-303) gibi belli başlı klişeler yoluyla bireylerin kararlarına sirayet eder. Söz bü-yüsü gibi çalışan, tekrarlandıkça tesiri artan bu otuz üç klişe, siyasetten sanata, ekonomiden tarihe, bilimden ahlaka kadar çok geniş bir alana yayılıp, insana ne yapacağını dikte eder. Büyülenmiş insan, kendisine ne söylenirse yapar, kendisinden beklendiği şekilde hareket eder. Öte yandan ne durum bu kadar ümitsiz ne de büyü bozulmayacak kadar tesirlidir ki, Ellul klişeler üzerine bir tartışmayı, yürütmeye değer bulur.

Ümit ve ümitsizliği birlikte taşıyan bir diğer örnek, bütünüyle politize ve ne kadar eğitilmiş olursa olsun demokrasilere gönüllü olarak teslim olmuş, siyasi meseleleri büyük bir tutkuyla takip eden, hatta bilfiil siyasete katılan modern insana, devrim, başkaldırı ve isyan fikirlerinin hala yön veriyor olmasıdır. Ellul siyasete baktığında, içindeki görüntüleri -ki her biri aslında birer illüzyondur- birbirine kilitleyen bir kaleydoskop görür. Bunlar "çoğunluk katılımı", "halkın iradesi", "istişare"dir. Bu illüzyonlar yoluyla siyasi arenada tutulan insan; özgürlük, adalet, barış, mutluluk ve refahı burada arar; ancak bulamaz. Diğer taraftan propaganda faaliyetleri, bu arayışı her şeye rağmen canlı tutar. Bu savlarla önce çıkan *Politik İllüzyon*'un mevcut siyasi trendler olan statükonun korunması ve merkezileşmeye yaptığı vurgu insanı son tahlilde, mitik bir varlık karşısında büyülenmiş bir fani olarak tasvir eder. Ancak bu tesir ve büyü yeteri kadar güçlü olsaydı, bir başka eserde, *Devrimin Otopsis*'inde devrimler, başkaldırıları, isyanlar, darbeler ve iç savaşları, insan varoluşunun organik parçaları olarak sunmazdı. Öyle ki, Ellul tarih yazımında kullanılan genel-geçer dönemselleştirmelere itibar etmez.

Devrimler tarih kayıtlarına 1649 (İngiliz Devrimi), 1785 (Fransız Devrimi) ve 1917 (Bolşevik Devrimi) olarak geçse de devrim, tarih kumaşının gizli bir ipliği olarak, onu devamlı dokur. Burada kavram alışık olduğumuzdan daha geniş bir içerikle, “insanın sebat gösterdiği, inandığı, giriştiği ve muvaffak oldukları” (Ellul, 1971: ix) anlamında kullanılır. Kırılma noktalarını tarihçiler kadar ciddiye almayan bu geniş kullanım, “politik illüzyon”larla beraber okunduğunda bizi ümit ile ümitsizliği birlikte büyüten bir zihne götürür.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* romanının “Büyük Engizisyoncu” bölümünde İsa’nın, on beş asır sonra yeryüzüne dönüşü, çocuk kalbiyle insanların acıları ve çilelerinden pay almak istemesi anlatılır. Dönmek için Sevilla’yı ve Engizisyon’un en korkunç zamanlarını tercih eden İsa, herkes tarafından tanınır, herkese şefkat, tebessüm, şifa dağıtır. Aynı zamanda kardinal olan büyük engizisyoncu ise önce tüm bunları izler, ardından gözlerinde acımak bilmez bir parıltıyla muhafızlarına İsa’yı yakalama emri verir; amacı onu halkın gözleri önünde yaktırmaktır ve inanır ki halk arkasında duracak, hatta bu ateşe bir avuç kömür atmak isteyecek. Kardinal haklıdır. Kalabalıklar, şahit oldukları mucizelere rağmen İsa’nın hapse atılışını bir mezar sessizliği içinde izler (Dostoyevski, 2019: 417-447). Burada ilk göze çarpan mesaj, kilise otoritesinin İsa otoritesinin önüne geçmesidir. Bundan daha çarpıcı olan ikinci mesaj ise, halk nezdinde rahatın özgürlükten daha makbul oluşudur. İnsanlar bu kurguya göre, önce karın tokluğunu, sonra erdemi ararlar. Mutlu ve rahat olmak, özgür olmaktan, yeryüzünden gelecek ekmek, gökyüzünden gelecek olandan evladır. İnsan müreffeh bir nizamı, sefil bir özgürlüğe her zaman tercih eder. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*’da ise insanın bir piyano tuşu olduğunu görse hatta bu durum ona tabiat bilimleri ve matematik yoluyla ispat edilse bile, sırf insan olduğu, sırf insan olduğunu kendine ispatlamak için ortalığı kasıp kavuran fırtınalar, türlü türlü facialar icat edip, yine o piyanodan fırlayacağını anlatır (Dostoyevski, 2008: 32-35). Bu tasvire göre insanın bütün derdi, bir cıvata olmadığını, aslında hür olduğunu kendisine ispat etmektir. Dostoyevski’nin hangi tasviri doğrudur? İsa’yla karşılaştığında bile tercihini düzenden yana kullanan insan mı, aslında piyano tuşu olduğu halde sırf insan olduğu belli olsun diye lanetler okuyan, barbarlaşan, deli taklidi yapan insan mı?

“Teknolojik toplum”un üyeleri ise, teknolojinin faydasının zararından fazla olduğuna, istediği şekilde kullanabileceği araçlar temin ettiğine, özgürlüğünün tehdit altında olmadığına, çalışmanın kutsiyetine, olumlu düşüncenin gücüne, aklın yolunun bir olduğuna ikna, geçmiş zamanlar yerine şimdiki zamanda yaşadığına memnun olmuş gözükür. Bu kabul ve memnuniyet öyle bir hal alır ki, içine girilen kapsül insan varoluşunun parçası,

kullanılan aygıtlar insan organlarının protezi gibi olmaya başlar. Teknoloji ise insan düşünce ve edimini; blöfleri, sunduğu imkanlar, güçlü argümanları, boşluk bırakmadan kapatmak istediği çemberler, toplum içinde dolaşıp otoritesini derinleştiren klişeleriyle kuşatmaya devam eder. Bu kuşatma da öyle bir hal alır ki birey, sistemdeki bir parça, makinadaki bir dişli olur. Ellul rasyonaliteden bahsederken aslında bahsettiği, insani olanın, örneğin özgürlük arzusunun, yaratıcılığın, spontanlığın, özetle irrasyonel unsurların değer kaybıdır. Bu Apollo'dan, Aristoteles'in *zoon politikon*'una, oradan Descartes'in *cogito*'suna uzanıp, teknolojik insana ulaşan bir yoldur. Ortalığı kasıp kavuran fırtınalar, türlü türlü facialar icat etmeyi, lanet etmeyi, barbarlaşmayı, deli taklidi yapmayı bırakıp da bir hesap makinesine dönüşen "teknolojik insan", -Deleuze ve Guittari'nin tabirini kullanacak olursak- "annesiz çocuğa" benzer. Etrafında anne ve baba gibi davranan makinalar vardır ama çocuk yine de yetim ve öksüzdür (Deleuze & Guittari, 2004: 50). Makinaların makinalarla çiftleştiği bir dünyanın resmini çeken *Anti-Oedipus*, bu açıdan Ellul'un *Teknolojik Toplum*'unu da andırır.

Teknolojik Toplum, Siyasi Yanılsama, Galat-ı Meşhurlar, Para ve Güç, Propaganda, Sözün Düşüşü, Teknolojik Sistem, Teknolojik Blöf ve Yeni Şeytanlar'da çizilen tablolar, geliştirilen tüm bu karşıt argümanlara rağmen hala karanlıktır. Fakat Ellul, bu eserler boyunca teknolojinin faydalarını, zeki blöflerini, sarsılmaz argümanlarını ve güçlü çemberlerini tartışmaya açarak, bu karanlık tabloya endirekt bir ışık düşürür. Bu entelektüel çaba, insanın tüm oyuklarına nüfuz ettiği söylenen teknolojinin bıraktığı açık alanlar, ne kadar sıkı dokunmuş ve geçitsiz gözüksünse gözüksün sistemin boşlukları olduğunu varsayar. Bu umut, ilk dönem eserlerinden son dönem eserlerine doğru genişler, netleşir, dolaysızlaşır. Ve iki güzergâh takip eder: "İnsan uyanabilir", "Tanrı dönebilir".

Birinci güzergahta, aslında zaman içinde ortaya çıkan bir düşünme biçimini doğal kabul edip, karşılaştığı tüm gerçekliklere, hatta müziğe ve resim sanatına uygulamaya çalışan, yani kurulu yapıların içinde rahat hisseden modern Batı insanı (Ellul, 1978: 34-41) önce o yapılardan korkar, sonra kaçmaya çalışır. Hissettiği ise elem ve insanı yutan bir boşluktur. Peş peşe satın aldığı nesnelere duyduğu öfke bu kaçışı hızlandırır. Ellul'un daha önce teknik toplumun *demon*'u olduğunu söylediği rasyonalite (Ellul, 1978: 66) burada irrasyonaliteye dönüşmeye başlar. Bu minvalde birkaç örnek zikredilir: Gençler, daha iyi bir hayatı, daha fazla refahı istediği için değil, nesnelere, makinaların, refahın ve yeteneklerin çokluğundan bunaldığı için isyan eder. 70'li yılların Çiçek Çocukları ise hipnotik rüya ve müzikal transın ardına düşüp kurulu düzene başkaldırır. Her ikisinin arkasında da ne bir plan ne bir proje ne de

bir mantık vardır; hatta kendi içinde çelişiktir. Bu hareketler belirsizlikten beslenir, spontanlığa yaslanır, “şimdiki an”da bulunur, süreklilik veya tutarlılık aramaz ve özgürlük dışında bir şey talep etmez (Ellul, 1973: 8-13). Yine bu minvalde Ellul’un referans verdiği kişiler ise, “saçma”, “korku”, “kaygı” ve “bunaltı” kavramlarını ilk kez gündeme taşıyıp varoluşçuluğa zemin sunan Kierkegaard, bunlara “elem”i ekleyip insanı bu ışıpta okuyan Kafka, kapılarını tüm bu insani durumlara sonuna kadar açan sürrealistler, bütün resmi tek bir kavramda (absürtte) toplayan Camus ve şairlerdir (Ellul, 1973: 4-7). Söz konusu düşünür, sanatçı, romancı ve şairleri, Çiçek Çocukları’nı ve hayatı tiye alan gençleri birleştiren şey, tercihlerini düzenden yana kullanmıyor veya “piyano tuşu” olmadıklarını biliyor oluşlarıdır. Ellul ise bu gruba şöyle katılır:

Benim açımdan adil ve olası gözüken, tabandan gelen bir halk hareketiyle yeni kurumların yaratılmasıdır. Halk, yok edilmesi kaçınılmaz olan otoritelerin yerini alacak uygun kurumlar oluşturabilir (Ellul, 2010: 31).

Teknolojik Toplum’dan yedi yıl sonra kaleme alınan *Terk Zamanlarında Umut* ve sekiz yıl sonra kaleme alınan *Anarşi ve Hristiyanlık* eserleri insanın hür iradesine karşı güçlü bir inanç sergiler. Burada tasvir edilen modern insan, ne kadar güç olursa olsun teknolojinin tesirine mukavemet eder. Bu portreyi erken dönem eserlerinden *Yeni Şeytanlar*’da ise bir nüve olarak buluruz:

Eğer doğal nesnelere bile bir hortuma mukavemet edebiliyorsa, insanın doğanın hortumuna daha çok mukavemet edebilmesi gerekir. Bu dediğimizin antropomorfizmin zayıf bir savunusu olduğu sanılmasın. Zaten bundan o kadar uzağız ki. Yaşadığımız bu yeni çağda, modern toplumda, yalnızlığımız katlanarak artıyor da yine de bir muhatap bulamıyor. İnsan boş gökyüzüne konuşuyor da sesi bir diyaloga dönüşmüyor. İnsan nesne olmanın ötesine geçmeyen şeyleri benimsiyor; yarım kalmışlık duygusunu, sessizlik korkusunu her gün yeniden yaşıyor. Yatay irtibat onu tatmin etmiyor (Ellul, 1975: 130).

Ellul, dikey irtibatın kayb olduğu ve kutsallığın yitildiği tespitlerinde Nietzsche, Freud ve Marx ile birleşirken, bunun mutlak anlamda bir yitim olmadığı, Tanrı’nın dünyayı terk ettiği fakat ölmediği, sükût ettiği fakat bunun muvakkat bir sükût olduğu (Ellul, 1984: 118-119) iddialarıyla onlardan ayrılır. Bu, Ellul külliyatında karşılaştığımız umudun ikinci güzergahıdır. Tanrı’nın tekrar konuşacağına, dünyaya döneceğine dair umut iki şekilde çalışır; bir taraftan özgürleştirir, dünyayı önemsizleştirip, dikkatimizi barış ve adaletin asıl mekânı olan Tanrısal düzleme; tarihten, tarihin sonuna yönlendirirken (Ellul, 1973: 281-282) diğer taraftan bizi ahlaka, ahlaklı davranmaya teşvik eder (Ellul, 1973: 241-243). Bu umut daha sonra, Özgürlük *Etiği*’nde “otantik

umut" (Ellul, 1976: 239) olarak geçecek ve kendisinden "özgürlüğe götüren yol" olarak bahsedilecektir. Özgürlük, Tanrı'nın, kendisinden umudunu kesmeyen kula armağanıdır. Özgürlük ve umut arasındaki ilişkinin dinamiği ise şöyle çalışır: "Tanrı sever. Kul umut eder, Tanrı özgürleştirir." (Ellul, 1976: 13). Yine buna paralel olarak, İnanmışım'da ise umudun takip ettiği iki güzergâh ("İnsan uyanabilir", "Tanrı dönebilir") şöyle birleşir: Eğer umut mümkünse, hayatın bir anlamı, intihar dışında bir kaçış, teknikle ilişkisi olmayan bir sevgi, kullanım değerine tekabül etmeyen bir hakikat ve özgürlük arayışı varsa, bunun zemini Tanrısalıdır (Ellul, 1989: 182). Tanrı'ya bağlı umudun neden "otantik" olduğu sorusuna bir cevap da tam buradan hareketle verilebilir. İnsan hürriyeti, Tanrı'nın inayetinin sınırları içinde bulunur; onun lütfuna bağlıdır. Bu yüzden insan, Ellul'un çizdiği karanlık tabloların birinin içinde sıkıştığında, hakikaten umutsuz bir durumda olabilir fakat Tanrı'ya dair olan umut devreye girip insana hürriyetini tekrar bahşeder.

Sonuç

Ellul, çağımız insanını ilk dönem eserlerinde karanlık bir tablonun içinde ve o karanlıktan pay almış bir biçimde tasvir ederken, son dönem eserlerinde daha aydınlık portreler buluruz. Birincisinde insanlar "sardalye kutusu"nda oturmayı teslimiyet ve memnuniyetle karşılarken, ikincisinde kendisine rahatlık ve emniyet temin eden yapıları sanat, edebiyat ve din yoluyla aşmaya çalışır. Birinci dönem eserlerinde ancak toprağı kazarak tohumlarına ulaştığımız, insanın uyanacağına ve Tanrı'nın döneceğine dair umutlar, son dönem metinlerine doğru yeşerir. Peki hangi tablo gerçeğe daha uygundur? Modern çağ insanı bir piyano tuşu kadar hürriyetten yoksun mudur, yoksa fırtınaları göze alacak kadar hür müdür?

Çizilen teknoloji resmi çok gerçekçi olabilir; fakat sadece bir resimdir. Tasvirin amacı şeyleri nasılsalar öyle yansıtmak olabilir, fakat buna bir dereceye kadar muvaffak olabilir. Bu yüzden ancak teknolojinin kapsül gibi, insanların sardalye kutusundaki balık, annesiz çocuk, kapana kısılmış fare gibi, teknolojik toplumun toplama kampı gibi, teknokratların Nazi subayı gibi, dünyanın büyük köy gibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Tasvirin nesnesine "gibi" ile yaklaşıyor olması, farklı tasvirlerin tek bir nesneye aynı zamanda ilişmesine imkân sağlar. İnsan aynı anda hem bir piyano tuşu hem İsa'ya bile başkaldıran bir asi, hem konformist hem anarşist, hem hür hem mahkûm, hem kas ve kemik hem de düşünce olabilir. Bu çift başlı durum ve onun yarattığı zorunlu diyalektik hürriyetin belki de kendisidir. Antonio Negri'nin de dediği gibi, özgür bir gelecek hapishaneden başlayarak (Negri, 2013: 23) ve hatta belki de hapishanenin içindeyken inşa edilir.

Kaynakça

- Allen, L. (2002). "Woodrow Wilson and the Principle of 'National Self-Determination': A Reconsideration". *Review of International Studies*, 28 (2), Nisan.
- Andrew, F. (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford University Press.
- Antonio, N. (2013). Sürgün. *Monokl*. Çev.: Ö. Karakaş.
- Borislav, G. D. (2015). *Topological (in) Hegel: Topological Notions of Qualitative quantity and Multiplicity in Hegel's Fourfold of Infinities* (Doctoral Dissertation, University of St. Kliment Ohridski).
- Byung-Chul, H. (2015). *Yorgunluk Toplumu*. Çev.: S. Yalçın. Pınar Yayınları, Açılım Kitap.
- Carl, M. (2013). *How the Technological Society Became More Important in the United States than in France*. In H. M. Jerónimo, J. L. Garcia, & C. Mitcham (Eds.), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. Springer Science & Business Media.
- Clifford, G. C., & Jay, M. V. (1981). *Jacques Ellul: Interpretive Essays*. University of Illinois Press.
- Elena, G. P., Yulia, V. R., & Aleksei, V. B. (2019). *Fundamental Differences of Transition to Industry 4.0 from Previous Industrial Revolutions*. In E. G. Popkova, Y. V. Ragulina, & A. V. Bogoviz (Eds.), *Industry 4.0: Industrial Revolution of the 21st Century*. Springer.
- Ellul, J. (1954). *The Technological Society*. Çev.: J. Wilkinson. New York: Vintage Books.
- Ellul, J. (1967). *The Political Illusion*. Çev.: K. Kellen. New York: Alfred A. Knopf.
- Ellul, J. (1968). *The Commonplaces*. Çev.: H. Weaver. New York: Borzoi Books.
- Ellul, J. (1969). *An Ethical Research for Christians: To Will & To Do*. Çev.: C. Edward Hopkin. Pennsylvania: Pilgrim Press.
- Ellul, J. (1970). *The Meaning of City*. Çev.: D. Pardee. New York: W. B. Eardmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1971). *Autopsy of Revolution*. Çev.: P. Wolf. New York: Alfred A. Knopf.
- Ellul, J. (1973). *Hope in Time of Abondenment*. Çev.: E. Hopkin. Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Ellul, J. (1975). *The New Demons*. Çev.: C. Edward Hopkin. New York: The Seabury Press.
- Ellul, J. (1976). *Ethics of Freedom*. Çev.: G. W. Bromiley. New York: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1978). *The Betrayal of the West*. Çev.: M. J. O'Connell. New York: Seabury Press.

- Ellul, J. (1980). *The Technological System*. Çev.: J. Neugroschel. New York: The Continuum Publishing Corporation.
- Ellul, J. (1984). *Money and Power*. Çev.: L. Neff. Illinois: Inter-Varsity Press.
- Ellul, J. (1989). *What I Believe*. Çev.: G. W. Bromiley. Michigan: William B. Publishing Company.
- Ellul, J. (1990). *The Technological Bluff*. Çev.: G. W. Bromiley. New York: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1997). *Sources and Trajectories: Eight Early Articles that Set the Stage*. Çev.: M. J. Dawn. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (2004). *Perspectives on Our Age*. Ed.: W. H. Vanderburg. Toronto: Anansi Press.
- Ellul, J. (2009). "The Autonomy of Technology." *Technology and Values: Essential Readings*. Ed.: C. Hanks, West Sussex: John Wiley & Sons.
- Ellul, J. (2010). *Anarşi ve Hristiyanlık*. İstanbul: Karşı Yayınları.
- Ellul, J. (2011). *Anarchy and Christianity*. Çev.: G. W. Bromiley. Oregon: Wipf and Stock Publishing.
- Ellul, J. (2015). *Sözün Düşüşü*. Çev.: H. Arslan. İstanbul: Paradigma.
- Emmanuel, M. (1962). *Be Not Afraid: A Denunciation of Despair*. Sheed and Ward.
- Fyodor, M. D. (2019). *Karamazov Kardeşler*. Çev.: L. Soykut. Yordam Kitap.
- Fyodor, M. D. (2008). *Yeraltından Notlar*. Çev.: N. Y. Taluy. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gary, H. (2019). "Mind and psychology in Descartes". S. Nadler, T. M. Schmaltz, & D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford University Press.
- Gary, P. W. (1977). *Technique, Society And Politics : A Critical Study of The Work of Jacques Ellul* (Doctoral dissertation, Claremont Graduate School).
- George, B. (1988). *The Evolution of Technology*. Cambridge University Press.
- Gilles, D., & Felix, G. (2004). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev.: R. Hurley, M. Seem, & H. R. Lane. Continuum.
- Jacob, E. V. (2014). *Dialectical Theology and Jacques Ellul*. Fortress Press.
- Jeffrey, P. G., Read, M. S., & Noah, J. T. (2013). *Understanding Jacques Ellul*. Cascade Books.
- Joseph, A., & Ian, C. J. (2008). *A Critical Rationalist Aesthetics*. Rodopi.
- Lawrence, J. T. (2005). *Hope in the Thought of Jacques Ellul*. Cascade Books.
- Martin, H. (1997). *Tekniğe Yönelik Soru*. Çev.: D. Özlem. Afa Yayıncılık.

- Martin, H. (1991). *The Principle of Reason*. Çev.: R. Lilly. Indiana University Press.
- Michael, E. Z. (2011). *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji Politika, Sanat*. Çev.: H. Arslan. Paradigma Yayıncılık.
- Michel, F. (2019). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Penguin.
- Mihriban, Ş. (2017). "Eko-Logos mu, Eko-Logic mi?" *Muhafazakar Düşünce*, sayı: 50.
- Paul, T. D. (2010). "Philosophy of Technology: Retrospective and Prospective Views." *Technology and Good Life?* E. Higgs, A. Light, & D. Strong (Eds.), University of Chicago Press.
- Rene, G. (2017). *Modern Dünyanın Bunalımı*. Çev.: M. Kanık. İnsan Yayınları.
- Robert, R. (1995). *Pushkin's Mozart and Salieri: Themes, Character, Sociology*. Rodopi.
- Sarah, M. (2015). *Elie Wiesel: Speaking Out Against Genocide*. The Rosen Publishing Group.
- Sidney, H. (2009). *Reason, Social Myths and Democracy*. Cosimo Classics.
- <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-uprisings-in-camps> (erişim 5 Eylül 2023)
- <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)

MAKİNELEŞEN İNSAN YAŞAMININ KODLARI: YEVGENİ ZAMYATIN'IN *BİZ* ROMANINDA MATEMATİK VE SANAT

THE CODES OF MECHANIZED HUMAN LIFE: MATHEMATICS AND
ART IN YEVGENY ZAMYATIN'S NOVEL *WE*

Celal ASLAN

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü,
ORCID: [0000-0001-6729-4531](#), e-mail: celalaslan@gmail.com

Şayla YILDIRIM

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü,
ORCID: [0000-0002-5993-8605](#), e-mail: sailayildirim@gmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 221-244.

Geliş Tarihi: 21.05.2024 | Kabul Tarihi: 12.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1487324](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Makineleşme olgusu, sanayileşmenin en güçlü dinamiği olan pozitivist paradigmanın bir ülküsü olarak biçimlendirilmiş ve sadece endüstriyel bir değişim ve gelişim olmakla kalmamış, sosyolojik ve ideolojik bir tasarım biçimine de dönüştürülmüştür. Makine-insan veya insan-makine ilişkisi, teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı bir olgudur. Bu olgu; ekonomi, felsefe, siyaset, sanat, hukuk, iletişim, teoloji gibi birçok alanı ilgilendirmekle birlikte makinenin insan hayatındaki yeri ve anlamı hakkında birçok düşünce ve yaklaşımın ortaya çıkmasına da neden olmaktadır. Kurmaca eserlerde makineleşme olgusu, sözü edilen alanların neredeyse tümünü kapsayacak bir biçimde işlenmekte ve insan doğasının makineleştirilmesi halinde ortaya çıkabilecek sorun ya da durumları sanatın kendine özgü evreni içerisinde somutlaştırmakta ve görünür kılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, insanın makineleşmesinin veya makinenin insanlaşmasının mümkünlüğü sorununun bir edebi eser düzeninde karşılığına ve nasıl işlendiğine dair bir cevap aramaktır. Distopik romanın kanonik bir örneği olarak kabul gören *Biz* romanı, makine-insan ilişkisine dair zengin ve birçok açıdan yorumlanmaya müsait bir içeriğe sahiptir. Söz konusu içeriğe sahip bir eser olması ve araştırma konusu ile ilgili temsiller

Abstract

The phenomenon of mechanization was shaped as an ideal of the positivist paradigm, which is the most powerful dynamic of industrialization, and was not only an industrial change and development, but also transformed into a sociological and ideological design form. The machine-human or human-machine relationship is a phenomenon revealed by technological developments. This phenomenon; while it concerns many fields such as economy, philosophy, politics, art, law, communication and theology, it also gives rise to many thoughts and approaches about the place and meaning of the machine in human life. In fictional works, the phenomenon of mechanization is handled in a way that covers almost all of the mentioned fields, and within the unique universe of art, it concretizes and bring into view the problems or situations that may arise if human nature is mechanized.

The purpose of this study is to seek an answer to the question of the possibility of mechanization of humans or humanization of machines in the context of a literary work and how it is handled. The novel *We*, which is accepted as a canonical example of the dystopian novel, has a rich content about the machine-human relationship and is open to interpretation from many perspectives. Since it is a work with the content in question and it is thought to contain representations related to the subject of research, the novel *We* was chosen with the purposeful sampling method and it was sub-

içerdiği düşünülüyor. Biz romanı amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve “İnsan makineleşebilir mi?”, “İnsanın ontolojik yapısı makineleşmesi için uygun mudur?”, “İnsanın ontolojik yapısı ile makinenin teknik yapısı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?” soruları bağlamında içerik analizine tabi tutulmuştur.

Makineleşen bir dünya-insan tasavvuru; pozitivism-spiritüalizm, matematik-sanat, Taylorist düzen-Kant felsefesi gibi ikilemler düzleminde kurulan örüntüler aracılığıyla kurmacaya aktarılmıştır. Eserin içerik analizi; makineleşme izleğinin düşünsel art alanını besleyen tüm bu düzlemlerin yanı sıra kurumsal yapısının temel örgüsü olan matematik ve sanat karşıtlığı odağında yapılmıştır. Matematik ve sanat disiplinlerinin gerçeklik’i algılama ve tanımlama tutumlarıyla belirginleşen çatışma öğeleri romanda yapı kurucu bir işlev taşımaktadır. Matematik, makineyi; sanat, insanı temsil eder ve rasyonel-irrasyonel, beden-ruh, itaat-özgürlük gibi çift yapıyı göstergeler, bu temsilin izdüşümleri olarak kullanılır. İnsanın ontolojik varlığıyla özdeşleştirilen özgürlük, mutluluk, aşk, ruh, anne imgesi gibi felsefi ve soyut kavramların mahiyeti üzerine yapılan çözümleme ise makine-insan ilişkisinin paradoksal yapısına işaret eder.

Anahtar Kelimeler: İnsan-makine, ontoloji, matematik, sanat, Yevgeni Zamyatin, Biz.

jected to content analysis in the context of the questions such as “Can humans become mechanized?”, “Is the ontological structure of humans suitable for mechanization?”, “How can a relationship between the ontological structure of humans and the technical structure of the machine be established?”.

The mechanized world-human conception has been transferred to fiction by means of patterns established on the plane of dichotomies such as positivism-spiritualism, mathematics-art, Taylorist order-Kant philosophy. The content analysis of the work has been made in the focus of the opposition of mathematics and art, which is the basic structure of its fictional structure, as well as all these planes that feed the intellectual background of the mechanization theme. The conflict elements that become evident with the attitudes of the disciplines of mathematics and art to perceive and define reality have a structure-building function in the novel. Mathematics represents the machine; art represents the human, and dual-structured indicators such as rational-irrational, body-soul, obedience-freedom are used as projections of this representation. The analysis made on the nature of philosophical and abstract concepts such as freedom, happiness, love, soul, and the mother image, which are identified with the ontological existence of the human, points to the paradoxical structure of the machine-human relationship.

Keywords: Man-machine, ontology, mathematics, art, Yevgeny Zamyatin, We.

Giriş: Dönemsel Bir Perspektif

Marksizm'in bir yönetim sistemine evrildiği 1920'li yıllar aynı zamanda modernizmin kentleşme, sanayileşme ve makineleşme yönünde hız kazandığı bir dönemdir. Modernizmi ve Marksizm'i aynı ülküde birleştiren bu unsurlar esasen akılcılık ve pozitivistlikten kaynaklanan ereklereydi. Bu yönetim modelinde "işçileşme, sermaye-emek çatışması, işçinin içinde bulunduğu düzene yabancılaşması, yeni bir dünya ütopyası" Marksizm'in modernist gerçeğini vurgulayan temel öğelerdi (Kahraman, 2015: 65). Marksist perspektiften olumlu ve iyimser vaatler sunan bir devlet ve toplum modeli; iş ve işçi, emek-sermaye ve yöneten-yönetilen ilişkisi, toplum mühendisliği ile inşa edilen yeni toplum ve bu toplumda insanın yeri ve mahiyeti gibi birçok sorunu barındırıyordu. Devrim sonrası Sovyet Rusya'sında sosyalist devletin toplumsal yönetim modeli ve uygulamaları, yeni bir yaşam biçimini ve yeni bir insan/vatandaş modelini de tesis etmeye çalışıyordu. Bu yönelim ve paradigma değişimi destek gördüğü gibi karşı çıkışlara da maruz kalıyordu. Özellikle devrimci yönetim anlayışının totaliter uygulamalarının ilk işaretlerinin görülmeye başladığı bu süreçte edebiyatın öngörüsü ile saptadığı değişim, çift yönlü bir okumaya zemin hazırlıyordu. Söz konusu yönetsel ve toplumsal yönelimin eleştirisinin edebiyata olumlu ve olumsuz yansımalarının böylece eşzamanlı gerçekleşmesi hem şiire hem de romana konu oluyordu.

Makine, bu değişimin varacağı noktayı betimleyen en güçlü göstergelerden biri olarak benimsendi. Teknokrat bir toplumsal yapıyı erekleleyen modernizm ve Marksizm'in birleştiği bu süreç, kimilerince totaliter bir sistemin kuruluşunun ilk işaretleri olarak görülürken devrimci ve kapitalist idealizmler tarafından yüceltilen ve olumlanan bir evrim olarak da benimsendi. Teknik donanımla inşası hedeflenen yeni toplum ve insan yaşamı bu anlamda hem ütöpik hem de distöpik yorumlara imkân sağlıyordu. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde gözlenen sosyalist toplum ideali, Taylorist toplum düzeni, fütürist dünya tasavvuru gibi teknik gelişmeleri olumlayıcı yaklaşımlar; insan yaşamını makineyle buluşturmayı ütöpik bir düzleme konumlandırıyordu. Makine gücünün sağlayacağı üretim sayesinde oluşturulacak ekonomik düzenin insani ihtiyaçları eşitçe sağlayacağı varsayımı söz konusu iyimser geleceğe ilişkin başat itkilerinden biri olarak görüldü.

Makineleşen topluma bir yergi olarak Yevgeni İvanoviç Zamyatin'in (1884-1937) 1920 yılında yazdığı *Biz* romanının distöpik bir algılamayı temsil ettiği söylenebilir. Zira romanın kurmaca gerçekliği, makineleşen bir toplum ve yaşam tasavvurunu olumsuzlayan bir perspektiften anlatır. İyimser bir gelecek öngörüsü yansıtmayan romanının yanı sıra Zamyatin,

makineleşen bir dünya tasavvurunu olumlayan fütürizme dair de karşıt bir tutum sergiler. “Fütürizm” adlı denemesinde fütürizmi, felsefi bağlantıları zayıf ve saçmalık boyutuna ulaşan bir akım olarak görür (Er, 2022: 26). Yevgeni İvanoviç Zamyatin, bir Orta Rusya şehri olan Lebedian’da doğdu. St. Petersburg Politeknik Enstitüsü Gemicilik bölümünden mühendis olarak mezun oldu. Ne var ki mühendisliğinden ziyade edebiyatçı yönü öne çıktı. Edebî çalışmalarında Sovyet Devrim Hareketi’ni analitik bir bakış açısıyla yorumlayan bir tutum sergiledi. Devrimin gerçekleşmesi yolunda iyimserliğini ve kararlılığını sonuna dek sürdürdü. Devrimin gerçekleşmesini coşkuyla karşıladı. 1921 yılında Petrograd’da kurulan ve geleneksel sanat anlayışı ile evrensel değerlere önem veren bir edebi topluluk olan “Serapionov Kardeşler” grubuyla yakın ilişkiler kurdu (Gürsoy, 2018: 48-49). Ancak yeni toplumsal yapıyı kurmakta olan totalitarizmi eleştirel tutumu sayesinde erkinden fark etti. *Biz* romanı bu erken teşhisin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Zamyatin’e dair bu kısa bilgi *Biz* romanında kimi zaman açık kimi zaman örtük olarak görünen eleştirel tutumunu aydınlatması bakımından önemlidir. *Biz* romanında gelecek tasavvuru, yeni insan ve yeni toplum modeli; Zamyatin’in biyografisini oluşturan teknokrat ve edebiyatçı kimliklerinin karşılıklı ve çatışmalı ilişki ağı içerisinde kurgulanmış ve betimlenmiştir. Bu nedenle matematik ve sanat bağıntısı/karşıtlığı romanın temel kurgusal motifi olarak öne çıkar. Romanda tasvir edilen kurgusal gerçeklik öncelikle mühendis orijinli bir yazarın perspektifinden beslenir.

Zamyatin’in *Biz* romanıyla ilgili hem Türkçe hem de yabancı literatürde yapılmış akademik çalışmalar bulunmaktadır. Herbert George Wells (1866-1946) tarafından kaleme alınan ve ilk olarak kabul edilen *Efendi Uyanıyor* adlı distopik bilimkurgu eserinden sonra örnek gösterilen Zamyatin’in *Biz* adlı eseri daha sonra yazılan birçok distopik esere kaynaklık etmiş olması açısından önemli bir yapıt olarak kabul edilmektedir (Kumar, 2006; Kurtyılmaz 2020; Gordin vd. 2017). Özellikle ilk distopik roman örneklerinden biri olması, *Biz*’i bu çalışmalarda ayrıcalıklı bir konuma taşımıştır. Aldous Huxley’in (1894-1963) *Cesur Yeni Dünya’sı* (1931) ve George Orwell’in (1903-1950) 1984’ü (1949) ile devam eden distopik roman örneklerinde *Biz* romanıyla kesişen benzerliklerden söz edilegelmiştir. Özellikle makineleşme olgusu ve gayriinsani bir gelecek dünya tasavvuru bu romanları akraba kılan niteliklerdir. Benzer bir biçimde kapitalizm, totalitarizm, diktatörlük, teknolojinin yol açacağı toplumsal ve bireysel yozlaşma gibi izlekler distopik romanın ilk örnekleri olarak görülen bu eserlerin benzeşen nitelikleri olarak sıralanabilir. Sanayileşme (makineleşme) olgusu, 20. yüzyılın başından itibaren felsefe, sosyoloji, siyaset, sanat, edebiyat gibi birçok farklı ala-

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat nın konusu olmuştur. Günümüzde makineleşme, dijitalleşmeye dönüşmekte ve ilk distopik romanlarda betimlenen dünya tasavvuru neredeyse tıpatıp gerçeklik kazanmaktadır. Bu anlamda *Biz*, hem distopik romanın öncüsü olması hem de içeriğinin farklı açılardan yorumlanmaya müsaitliği nedeniyle güncelliğini korumaya devam etmektedir.

19. yüzyılın ilk yarısından itibaren güçlenen pozitivist paradigmanın insan ve toplum hayatını biçimlendirme kabiliyeti giderek ivme kazanmış ve 20. yüzyılın hâkim ideolojilerini ve sanat akımlarını da etkisi altına almıştır. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan makineleşme olgusu, başta modernizm olmak üzere Marksizm ve fütürizm gibi farklı yaklaşımlarca da insan ve toplum hayatını daha iyiye götürecek bir gelişme olarak benimsenmiş olmakla birlikte bu düşünceye aykırı sesler de ortaya çıkmıştır. Makineleşen veya makineleştirilmesi arzulanan bir dünya tasarımına bir refleks olarak *Biz* romanı, pozitivist paradigmaya yönelik zengin eleştiriler barındırır. Pozitivist felsefenin katı bilimsellik anlayışına paralel olarak sosyolojik tek doğruculuk olarak totalitarizme yönelen bu eleştiri ve tepkilerin, *Biz* romanının alt metnini kuran göstergeler olduğu da eklenmelidir. Bu nedenle roman, dijitalleşen 21. yüzyıl dünyasında subjektivizmi önceleyen postmodern paradigma ile de kesişen öğeler barındırmaktadır. Özellikle romanda duvar (panaptikon) ile temsil edilen bireysel ve toplumsal hayatı gözetleme ve denetleme ögesinin, 1920'li yılların teknolojisine kıyasla ileri düzey teknolojik araç ve sistemlerle inşa edilen dijital dünyamızda çok daha etkin ve baskın bir unsura dönüşmekte olduğu görülmektedir. Bu yönüyle de *Biz* romanının, aktüalitesini korumaya devam eden bir kurmaca olduğu söylenebilir.

Bu çalışma *Biz* romanının içerik analizini; eserin kurgusal yapısının temel örgüsü olan makineleşme izleğinin düşünsel art alanını besleyen matematik ve sanat karşıtlığı odağında yapmaya çalışmaktadır. Romanda, matematik ve sanat disiplinlerinin gerçeklik'i algılama ve tanımlama tutumları düzleminde belirginleşen çatışma ve karşıtlık öğeleri yapı kurucu bir işlev taşımaktadır. Ayrıca romanda özgürlük, mutluluk, aşk, ruh gibi felsefi ve soyut kavramların yine matematik ve sanat karşıtlığı üzerinden eserin içeriğine dâhil edilmesi nedeniyle sözü edilen karşıtlık düzlemi içerik analizinin çalışma alanını belirlemiştir.

***Biz*'in Kurgusal Kodları: Matematik-Sanat**

Biz romanında totaliter bir yönetim olarak tasvir edilen Tek Devlet'in vatandaşları olan roman kişileri harf ile rakam veya üniformalarla adlandırılmıştır, hiçbirinin ismi yoktur, yalnızca Tek Devlet'in lideri olan Velinimet'in adı bir sözcük olarak verilir. Romanın baş kişisi D-503, ütopik bir makine olarak

betimlenen İntegral adlı gemiyi inşa eden bir mühendis ve matematikçidir. D-503'ün mühendis oluşu, Tek Devlet'in matematiksel kesinlikle inşa edilen toplumsal ve idari yapısını sembolize eder. Roman, D-503'ün günlüğü olarak tasarlanmıştır. İntegral; mutlak ve matematiksel doğru üzerine inşa edilen Tek Devlet'te Velinimet'in tesis etmeye çalıştığı yaşam ve yönetim biçimini, başka gezegenlerde 'ilkel özgürlük' içerisinde yaşadığı var sayılan topluluklara taşıyacaktır. Matematiğin temel kavramlarından biri olan integral sözcüğünün inşa edilen makineye isim olarak verilmesi, İntegral'e sembolik bir anlam yükler. "*Parçalardan oluşmuş bütün*" ve "*Türevi bilinen fonksiyon*" (TDK, 2024) şeklinde tanımlanan integral kelimesi; tüm, bütün, tam anlamlarına gelmektedir. Arapça "*olgun, evrimleşmiş, bütünleşmiş*" anlamındaki tekâmül sözcüğü son zamanlarda integrale karşılık olarak kullanılmaktadır (URL). Osmanlı Türkçesinde integrali ifade eden "*mütemmem, tamamî*" sözcüklerine karşılık olarak Türkçe *tümlev* kelimesi türetilmiştir. Bu çerçevede İntegral; Tek Devlet'in evrimleşmiş, son ve tam halini almış, kusursuz toplum ve yönetim modelini temsil eder.

İntegral'in bütünleştirici fonksiyonuna, Devlet Gazetesi'nde yayımlanan duyuru metninde ifade edilen "başka gezegenlerdeki meçhul -belki de özgürlük denen o yabani durumda yaşayan- varlıkları aklın esirgeyici boyunduruğuna sokmak" (Zamyatin, 2022: 1) misyonu yüklenir. Bu görev, İntegral'in ilk yükü olan "Tek Devlet'in güzelliği, yüceliği üzerine incelemeler, şiirler, bildiriler, methiyeler ya da başka yapıtlar" (Zamyatin, 2022: 1) ile sağlanacaktır.¹ Bildiride geçen "Onlara [ilkel topluluklara] matematik kesinlikte, *şaşmaz* bir mutluluk getireceğimizi anlamayacak olurlarsa, görevimiz onları mutluluğa zorlamak olacaktır. Ama silahtan önce sözü deneyeceğiz." (Zamyatin, 2022: 1) tehdidi, bir önceki barışçıl ve estetize edilmiş amacın aslında barışçıl bir misyonu olmadığına işaret eder.

D-503, günlük formunda kaleme aldığı *Biz*'i ilk amaçta ifade edilen olumlu niyetle yazmaktadır: "Bunları yazarken hissediyorum: (...) daha uzun aylar boyunca onu *özsuyumla*, kendi kanımla beslemek zorunda kalacak, sonra da -ağrılar, sancılar içinde kendimden koparacak ve Tek Devlet'in ayaklarının dibine bırakacağım. Ama hepimiz gibi, ya da hemen hemen hepimiz gibi, ben de hazırım. Hazırım." (Zamyatin, 2022: 2). Burada dikkat çekici husus, edebî üretimin bir yaratım olarak tasavvur edilmiş olmasıdır. D-503, matematikçi kimliğini öteleyerek sanat dilinin özneliği ve özgüllüğü içerisinde

1 Edebiyatın ideolojik ve resmî bir aygıt olarak kullanımı Sovyetler açısından erken bir öngörüdür. Zira bilindiği üzere edebiyatın sınırları, Sovyet Rusya'sında 1934'te yapılan Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'nde resmen belirlenecek ve yazarlara resmî ideolojiyi yayma ve eserlerinde işleme görevi yüklenecektir (Gürsoy, 2018).

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat yazacaklarını duyumsamaktadır. D-503'ü yazmaya motive eden başat duygu, Tek Devlet'e duyduğu sadakat ve hizmet duygusudur. Sanat eserinin her zaman bir duygu işi olduğunu düşünen 'yaratma olarak anlatımcılık' kuramı (Moran, 1994: 93-102) bilginin; sezgisel-mantıksal, imgelem-akıl, tikel-evrensel, bireysel-toplumsal karşıtlıkları içerisinde biçimlendiğini ileri sürer. Sanat eserini yaratan, bu karşıtlık düzleminin ilk kavramlarıdır. Başlangıçta ve bir anlığına edebiyatın bir duygu aktarımı olduğunu bireysel olarak derinden hisseden D-503, Tek Devlet'in vatandaşı kimliğiyle ('biz' diliyle) aksini düşünecek ve edebiyatı Tek Devlet ideolojisinin hizmetine sunacaktır: "Ben, D-503, *İntegral'in* mühendisiyim. Tek Devlet'in matematikçilerinden biriyim yalnızca. Rakamlara aşına olan kalemim, asonanslı, uyaklı bir müzik yaratmaya yatkın değil. Yalnızca gördüklerimi, düşündüklerimi buraya kaydetmeye *çalışacağım* –daha doğrusu, bizim ne düşündüğümüzü (evet, tam olarak, biz. *Öyleyse*, bu BİZ de kayıtlarımın başlığı olsun). *Öte* yandan, bu kayıtlar da bizim yaşamımızın, Tek Devlet'in matematiksel kusursuzlukta ki yaşamının türevi olduğuna göre, benim iradem dışında, sırf bu nedenle bunlar da *şiiir* olmaz mı? Olur, –inanıyorum ve biliyorum." (Zamyatin, 2022: 2). Günlüğünü yazarken ülküsel okurunu tahayyül eden D-503, yazma eyleminin doğası üzerinde düşünmekten geri durmaz. İntegral'le gönderilecek günlüğünün okur kitlesi ne çağdaş okur ne de gelecek okurlardır. D-503, "atalarına ya da yabancılere, uzak atalarına benzer varlıklara" yazmaktadır (Zamyatin, 2022: 21-22).

Makineleşen bir dünyayı temsil eden Tek Devlet'te bir düşünme biçimi olarak öznel ve özgür edebiyatın/şiiirin yok edilmesi zorunlu bir eylem olarak görülür. Zira düşünme başta olmak üzere insani her eylem ve olguyu kontrol altına almayı amaçlayan totalitarizmin bunu sağlayabilmesi, özgürce düşünmenin anayolu olan şiiiri (edebiyatı) ve felsefeyi denetim altına almasını gerektirir. Hatta gelişen teknolojinin olanakları, sanatsal yaratımı sanatçının şahsiliğinden kurtaracak ve makineyle beste yazılabilecektir. Zamyatin'in oldukça erken öngörülerinden biri de sanatsal üretimin bireyselliğinin yıkılabilir olacağı yönündedir. Günümüzde birkaç saniye içerisinde şiiir veya beste yazabilen yapay zekâ uygulamaları, Zamyatin'in bu tahminini fazlasıyla doğrular bir gelişmedir. Sanatsal üretimin bir örneği olarak *Biz*'de sonat yazmak, aklın kontrolünün dışına çıkma ve bir nevi epilepsi nöbetine benzetilir. D-503, "Basitçe *şu* kolu çevirerek içinizden herhangi biri saatte *üç* sonat *üretebilecek*. Oysa atalarımız için bu nasıl da zor bir işti. Ancak ve ancak –epilepsinin bilinmeyen bir formu olan- 'ilham' nöbetlerine kendilerini kaptırabildiklerinde yaratabiliyorlardı." (Zamyatin, 2022: 15) der. D-503'ün yazarken duyumsadığı ile düşünürken duyumsadığı arasında-

ki karşıtlık, sanat dilinin mantık ve akıldan kopuşu imgeleyen ‘ilham nöbeti’yle özdeş görülmesine neden olur. Sanat eserinin irrasyonel bir yaratım olduğunu düşünen D-503, yazdığı günlüğün aslında bir sanat eseri olduğunu ayırdında görünmezmiş gibi davranır. Zamyatin, romanın kurgusal yapısına konumlandığı bu karşıtlıklar dizgesi içerisinde Tek Devlet’in ideolojisi tarafından matematik ve şiirin birbirine muhalif iki bilgi alanı olarak görüldüğünü D-503’ün dilinden aktarır.

Her ne kadar matematik ve şiir karşıt kutuplarda görülse de Tek Devlet, ideolojik bir aygıt olarak şiirsel aktarımı eğitimde kullanır. D-503’ün, matematiksel doğrulukla yapılandırılan eğitim sürecine dair anımsamaları bu açıdan ilginçtir. Aritmetiğin dört kuralını sevdiren “Matematik Mısralar”, güle benzetilen devletin hoyrat ellerden korunmasını anlatan “Dikenler”, devletin yegâne temsilcisi “Velinimet’e Günlük Methiyeler”, toplumsal normları şiirleştiren “Mahkeme Hükümleri Çiçekleri” ile “Mesaiye Geç Kalmış” ve her vatandaşın başucu kitabı olan “Cinsel Hijyen Üzerine Dörtlükler” eserleri Tek Devlet’in şiiri ideolojik bir aygıt olarak nasıl kullandığını ironik bir üslupla gösterir (Zamyatin, 2022: 66). D-503’e göre sanatsal sözün gücü, çağlar boyunca israf edilmiş ve gülünç, saçma şiirlerle sadece âşıkların duyguları alevlendirilmiştir. Eskiler, denizin sahillerini vuran dalgalarda poetik anlam bulurken Tek Devlet’te “aşk fısıldayan o dalgalardan elektrik *üret*[ildi], ağzından köpükler saçılan o kudurmuş mahlûktan evcil hayvan yarat[ıldı]: Bir zamanların *şiirinin* yabancı dizeleri de tıpkı böyle eyer vurularak dizginlendi. Artık *şiir*, bülbülün *şmarıkça* ötmesi demek değil; artık *şiir*, devlete hizmet demek; *şiir*, yararlılık demek.” (Zamyatin, 2022: 65).

Şiir üzerinden öznel gerçekliği denetimine alan Tek Devlet’in ideolojik ve yönetsel yapısı, matematikte “başı ve sonu olmayan düz bir çizgi” olarak tanımlanan ‘doğru’ya benzetilir. D-503’e göre çizgilerin en bilgisi olan doğru; yüce, kutsal ve kesin yegâne çizgidir. Aynı zamanda Tek Devlet’in hem bireysel hem de toplumsal tüm yaşam yasalarını matematiksel kusursuzluk içinde belirleyen ilke ve normlarını sembolize eder. Tek Devlet’te insanların gündelik yaşamları matematiksel bir çizelge ile belirlenmiştir. D-503 insanların özgür, örgütlenmemiş yani yabancı bir biçimde yaşadığı çağlarda devlet otoritesi olmaksızın, diledikleri gibi yaşamalarına izin verilmiş olmasını anlayamaz. Ona göre bu, toplumsal yaşam süresinin bireyler tarafından israf edilmesi demektir ve cinayete eşdeğer bir suçtur. Tek Devlet’te ‘on yaşına gelmiş bir numara’ bile, insanlık tarihinde ahlaki olarak görülelmemiş aslında cebirsel bir sorun olan problemi bir çırpıda çözecek muhakemeye sahiptir (Zamyatin, 2022: 11-12). Zira her şeyin doğruluk ve yanlışlığı matematik disiplini ile belirlenir. Kişiler sadece rakamlarla tanımlanmaz, birer geometrik

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat biçime de dönüşürler. D-503, kendisini bir kare olarak düşünür. İnsanın sadece eylemsel olarak makineleşmesi değildir artık söz konusu olan, semantik olarak da insan matematiksel formülasyonla tanımlanır:

Bir kare hayal edin, canlı, harika bir kare. Bu kare kendisini, kendi yaşamını anlatacak olsun. Kabul edersiniz; karenin aklına son gelecek şey, dört köşesinin eşit olduğundan söz etmektir: O bunu görmez bile, çünkü onun için bu son derece sıradan, gündelik bir durumdur. İşte ben de hep o karenin durumundayım. Şu pembe kuponlar ve onlarla ilgili her şey: Benim için bunlar karenin dört köşesinin eşit olması kadar alelade, ama sizin için belki de Newton'ın binom teoreminden daha kayda değer. (Zamyatin, 2022: 19).

Roman anlatıcısının kendisini bireysel olarak tanımlama arzusunun yanı sıra toplumsallığı izah etme çabası, Tek Devlet öncesi düşünürlerin "ahlak, özgürlük, mutluluk" gibi konulara dair fikirlerinin eleştirisine kapı aralar. Bu eleştiriler, romanda Kant ve Taylor arasında bir karşılaştırma çetelesine dönüşür. Romanda D-503 tarafından en çok eleştiriye tabi tutulan Kant'ın etik felsefesidir: "Evet, hiç kuşku yok, eski devirlerin en büyük dehası şu Taylor'muş. Doğru, yöntemini bütün yaşama, atılan her bir adıma, günün her saniyesine yaymak Taylor'ın hiç aklına gelmedi. Sistemini saat 1.00'den 24.00'e kadar entegre hale getiremedi. Yine de insan *şaşıyor*, nasıl olur da eskiler Kant gibi bayağı biri *üzerine* kütüphaneler dolusu yazarken, Taylor'ı, bin yıl ilerisini görebilmiş bu peygamberi ancak fark edebilmişler!" (Zamyatin, 2022: 32).

Zamyatin, romanında Amerikalı endüstri mühendisi Frederick Winslow Taylor'un (1856-1915) çalışmalarını esin kaynağı olarak kullanır. 1880'lerde endüstriyel üretimin artması ve yaygınlaşması makineyi; verimlilik, üretkenlik ve ekonomik olması nedeniyle bir insan potansiyeli imgesine dönüştürmeye başlar. Bir endüstri mühendisi olan Taylor, makineyi 'ideal' insanın modeli olarak gören ilk kişilerdendir. 1880'de yönettiği Midvale Çelik Şirketi'nde 'bilimsel yönetim' ve 'zaman ve hareket çalışmaları' şeklinde sistematize ettiği yöntemleri uygular. Kısa bir zaman sürecinde bir bilimsel yönetim yaklaşımına dönüşen Taylorizm'de "vakit cetveli", "işleri doğru bir sırayla ve doğru zamanda yapmak" yöntemine evrilir. Zaman ve hareket çalışmalarının ölçeği olarak kullanılan 'vakit cetveli'nin esas amacı endüstriyel faaliyetleri programlamak ve doğru bir sırayla ve en az vakitte tamamlamaktır. Bunun için işçilere hazırlanan grafikler ve zaman tarifeleri dağıtılır. Enerji ve zamanın en etkin kullanımı bu çizelgelerle sağlanır. Özellikle vakit cetvelleri, 'karmaşa', 'kendiliğindenlik' ve 'çeşitlilik'i engelleyerek bunun yerine 'düzen' ve 'verimlilik'i sağlayacaktır (Navaro-Yaşın, 2000: 55-57, 62-63). Dolayısıyla tıpkı bir makinenin çalışma prensibi içeri-

sinde insanı programlamayı amaçlayan Taylorist sistem *Biz* romanının kurgusal yapısına denk düşen bir dünya tasavvurunu gerçekleştirir. Tam da bu amaçla romanın makineleşen dünya ve gündelik yaşam betimlemelerinde, endüstriyel verimliliği artırmak için sistematik çalışmanın gerekliliğini gören ve endüstriyel üretim sürecini minimize ederek kalifiye işçi sorununu çözmeyi amaçlayan Taylor'un üretim modeli örnek alınır (Koşmak, 2022). Çizelge, romanın kurmaca evreninde tasavvur edilen yaşamı, insani ve toplumsal ilişkileri tanzim eden en kuvvetli araçlardan biridir. Dış/yabani dünyadan Yeşil Duvar'la yalıtılmış kentte yaşamsal her an çizelgelerle belirlenmiş kurallara bağlıdır. Çizelge, yaşayan bir insan imgesiyle canlandırılır ve D-503 için Çizelge'siz bir yaşam olanaksızdır: "Tam *şu* anda, odamdaki duvarda, altın levha *üzerine* kardinal morundan rakamları bana tatlı sert bakışlar atıyor. (...) Ah keşke *şair* olsaydım da *şarkılar şakıyabilseydim* sana ey *Çizelge!* Sen ki, Tek Devletin yüreğisin, nabzısın!" (Zamyatin, 2022: 9-10). Bununla birlikte D-503, Taylor'un yalnızca mesai saatlerini planlayan çalışma ve üretim modelini yetersiz bulur. Taylor, modelini yirmi dört saate yaymamakla hata yapmıştır. Zamyatin'in kurguladığı Tek Devlet'te tıpkı Taylorist şemada olduğu üzere aynı işleri sürekli yapan ve üstüne gündelik bireysel yaşamlarını da belirlenmiş çizelgeler içerisinde sürdüren toplumsal yaşam modeli betimlenmiştir. Tek Devlet'te bir makinenin parçaları gibi uyum içerisinde hareket eden tüm vatandaşları yekpare bir vücuda/makineye dönüştüren Saat Çizelgesi, Taylorist çalışma sistemini fabrika dışına taşıyarak yaşamın her alanını organize eden ve denetleyen bir program olarak betimlenir: "Ama Saat *Çizelgesi* her birimizi güpegündüz o yüce *şiiirdeki* altı tekerlekli *çelik* kahramana dönüştürür. Her sabah, o altı tekerleklinin kesinliğiyle, aynı saatte aynı dakikada biz, milyonlar, tek bir gövde olarak yataklarımızdan kalkarız. Her gün aynı saatte milyonluk bir bütün olarak işe başlar, milyonluk bir bütün olarak işimizi bitiririz. Tek bir bütüne karışır, milyonlarca eli olan tek bir gövdeye dönüşür, *Çizelgenin* belirlediği aynı saniyede hepimiz kaşıklarımızı ağzımıza götürür, aynı saatte gezintiye *çık*kar, oditoryuma, Taylor Egzersizleri salonuna gider, sonra uykuya *çekiliriz*" (Zamyatin, 2022: 11). İnsan yaşamının bu şekilde programlanmış bir saat mekanizması içerisinde düzenlenmesi, bireye spontane ve dilediğince hareket etme olanağı bırakmaz. Böylece D-503 açısından Tek Devlet sistemi Taylorist düzenekten daha kusursuz görülür.

Tek Devlet'te kolektif yaşamın sınırları ve kuralları sadece çizelgelerle belirlenmez. Vatandaşların bilinçlerini uyanık tutacak ve manipüle edecek başka aygıtlar da devreye sokulur. Bunlardan biri de müziktir: "Müzik Fabrikası'nın trompetleri gümbür gümbür Marş *çalıyordu* – her gün söylenen

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat Marş bu. Her gün olanda, tekrarlananda, aynı olmakta açıklanamaz bir çekicilik var!" (Zamyatin, 2022: 35). Ben'lerin Biz'e dönüşümü, günde iki kez 16.00 ila 17.00 ve 21.00 ila 22.00 saat aralığını tanımlayan Kişisel Saatler'de devre dışı bırakılır. Bu zaman aralıklarında "bütüncül ve kudretli organizma tekil hücrelere ayrılır" (Zamyatin, 2022: 11); oysa D-503, 86.400 saniyenin (yani 24 saatin) sosyal ve kişisel yaşamı birleştirecek ortak bir formülün dolayısıyla 'en kusursuz düzen'in -her ne kadar 'idealist ya da hayalperest' görülse de- günün birinde gerçekleştirileceğine inanır. D-503'ün, toplumsal düzenek içerisinde günde iki saatlik özgürlük (!) süresini dahi fazla bulması, Tek Devlet düzenine duyduğu idealizmin abartısı olarak okunmaya müsaittir.

Taylorizmin; insan emeğinin mekanize edilmesi ve insanın üretim sürecinde özgürlüğünü yitirmesi modelinin kolektif bir yaşam modeline dönüştürüldüğü romanda Kant felsefesinin eleştiriye tabi tutulması ve alaya alınması, Kant'ın felsefi tasarımında temel dayanak noktası olan insanın özgür iradesine yaptığı güçlü vurgudan (Aktürk, 2022) kaynaklanır. Biz'de bireysel mutluluk veya tercihler önemsiz ve değersizdir, zira her şey Tek Devlet ve Velinimet içindir, dolayısıyla toplum yararındadır. Bu nedenle Tek Devlet'in toplum modelinde baskın olan 'faydacı ahlak' anlayışıdır. Faydacılar, bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu nesnel bir ölçüt olarak belirledikleri fayda (utility) ilkesinde görürler. İngiliz filozof Jeremy Bentham'a (1748-1832) göre "bir toplumda çoğunluğa azami (maksimum) ölçüde mutluluk sağlayan bir eylem, doğru eylemdir." Faydacı ahlak anlayışında mutlulukla kastedilen haz kavramıdır. Dolayısıyla sayısal olarak en çok insana en büyük miktarda haz veren eylem, ahlaki bakımdan doğru bir eylemdir. Faydacılık, bu ölçütü kesinlikle nesnel bir ölçüt olarak görür. Şayet bu ilke benimsenirse bir davranışın doğruluğu veya yanlışlığı sadece bir hesaplama meselesi olacaktır (Arslan, 2021: 150).

İnsanların henüz özgür, yani örgütlenmemiş, yabancı durumda yaşadığı çağlar üzerine ister istemez pek çok inanılmaz şey okudum, işittim. Ama bana en inanılmaz geleni şuydu: nasıl olmuş da o çağlardaki devlet iktidarı -henüz tohum halinde bile olsa- bizim Çizelge'nin bir benzeri olmaksızın, zorunlu gezintiler olmaksızın, kesinkes düzenlenmiş yemek saatleri olmaksızın insanların yaşayabilmelerine, kafalarına estiği saatte yatıp kalabilmelerine izin verebilmiş? ...İşte bunu kafamın alması mümkün değil. Akılları ne denli kıt olursa olsun, böyle bir yaşamın tam bir toplu cinayet olduğunu anlayabilmeleri gerekirdi; ama yavaş yavaş günbegün işlenen bir cinayet. Devlet (insanlık) bir insanın öldürülmesini öldüresiye yasaklamış ama milyonlarca insanın gıdım gıdım öldürülmesini yasaklamamış. Birini

öldürmek, başka bir deyişle bir insanın yaşayacağı yıl toplamından 50 yıl çıkarmak suç ama insanlığın yaşayacağı toplam yıl sayısından 50 milyon yıl çıkarmak suç değil. Çok gülünç değil mi? Bizde ise bu ahlaksal-matematik soruyu on yaşına gelmiş her numara yarım dakikada çözer; oysa onlar çözememiş, bütün o Kant'ları bir araya gelse de... (çünkü o Kant'larından biri bile bilimsel, yani çıkarma, toplama, bölme, çarpmaya dayalı bir etik sistemi kurmayı aklına getirememiş). (Zamyatin, 2022: 11-12).

Romandan alıntılanan bu pasajda ifade edilen toplumsal fayda için özgürlüğün kısıtlanması ve cinayete varıncaya dek her türlü eylemin devlet erkine dayalı olarak meşrulaştırılması sayesinde toplumsal yarar sağlanacak ve böylece toplumsal haz ihtiyacı da karşılanmış olacaktır. Toplumsal ve bireysel yaşamın; vatandaşların mahrem yaşamlarına dek matematiksel çizelgelerle belirlenmesi Tek Devlet vatandaşlarını özgür ve mutlu kılar. Tek Devlet'in etik sistemi; çıkarma, toplama, bölme ve çarpmadan ibaret aritmetik dolayısıyla bilimsel bir mantık üzerine kuruludur. Etik konusunun binlerce yıldır süregelen sorunlarına Tek Devlet'te matematiğin en basit düzleminde aritmetik yöntemiyle çözüm bulunmuştur. Dolayısıyla geleneksel felsefi yaklaşımların ileri sürdüğü etik yaklaşımlar Kant örneğinden hareketle alaya alınır.

Kant felsefesinin alaya alındığı tek nokta burası da değildir. Biz romanında en çok atıf yapılan felsefi kavramlar yine Kant felsefesine aittir. Kant'ın özgür/özerk/otonom insan, ahlak anlayışı gibi birçok kavramı, Tek Devlet'in düşünsel yapısını kuran mekanik evren kurgusunun zıddı olarak gösterilir. Kant'ın ahlak metafiziğinde insan, rasyonel-özerk karaktere sahip bir varlıktır. Bu nedenle ahlaki ilkeler, aklın kendi kendine koyduğu ahlak yasası temelinde üretilir. Kişinin kendi aklından hareketle kendisini bağlayacak ahlaki ilkeleri ortaya koyması onun özerk bir varlık olmasının bir sonucudur. Bu nedenle Kant'a göre kişi kendi aklıyla hareket etmelidir (Aktürk, 2022: 212-214). Oysa Tek Devlet'te tek akıl esastır, bireysel düşünme ve eylemde bulunma tek aklın otoritesini ve güvenliğini sarsan bir tehlike olarak görülür. Tam da bu nedenle Biz'de özellikle otonom insan bağlamında Kant felsefesine yönelik açık ve kapalı göndergeler, Kant'ın Tek Devlet'e muhalif bir düşünsel sistem kurmuş olmasından kaynaklanır. Devlet Gazetesi'nin bir haberine göre "Devlet'in esirgeyici boyunduruğundan *özgürleşme* amacı güden bir organizmanın daha izlerine rastlan[mıştır]." (Zamyatin, 2022: 34). "Ben bir köleyim ve bu da zorunlu, bu da güzel." (Zamyatin, 2022: 69) diye düşünen D-503, özgürleşme çabasını bir "suçlu içgüdü" olarak tanımlar. Ona göre 'özgürlük=suç' demektir. Tek Devlet özgürlüğü talep eden suçlu içgüdüünü,

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat tıpkı matematiksel yöntemlerle inşa edilen yasalara benzer biçimde, basit bir fizik yasasıyla ortadan kaldırmıştır: Hareket ve hız yasası. Bir aracın hızı sıfıra çekilirse hareket etmez, insanın özgürlüğü de sıfırlanırsa suç işlemez. İnsanlığı suçtan korumanın tek yolu insanları özgürlükten kurtarmakla mümkündür. Özgürlük izleğinin Âdem ve Havva kıssası bağlamında ele alındığı kesit de ayrıca dikkate değerdir. Kutsal metinlerde anlatılan kıssanın mutluluk ve özgürlük bağlamında oldukça farklı bir yorumu yapılır. Cennette insana sunulan iki seçenek vardır: “ya özgürlüksüz bir mutluluk ya mutluluksuz bir özgürlük” (Zamyatin, 2022: 59). D-503'e göre özgürlüğü seçen insanoğlu bir daha mutluluğu bulamamıştır. Eskiler bu basit denklemi etik meselesi haline getirdiklerinden asırlar boyunca insanoğlu prangalı bir mahkûm olarak yaşamak zorunda kalmıştır. Oysa Tek Devlet 'özgürlüksüz bir mutluluk' yaratarak hikâyeyi başlangıçta olması gereken noktaya getirmiş ve asırlar sonra başta seçilmesi gereken doğru seçenek hayata geçirilmiştir.

Romanda özgürlük meselesine paralel olarak insanın mutluluk sorunsalının; Kant felsefesi karşılığında tanımlanma ve çözüme kavuşturulma çabası, aslında Kant'ın hem kendi felsefesi hem de bizzat kendisinin eleştirdiği tüm antik çağ ve sonrası mutluluk anlayışlarının yine Kant üzerinden temsil edilerek topyekûn reddi ve Tek Devlet tarafından öne sürülen mutluluk felsefesinin yaşama geçirilmesi amacından kaynaklanır. Felsefe tarihinde modern dönemin en kapsamlı ahlak sisteminin kurucusu olarak anılan Immanuel Kant, insandaki mutluluk eğilimini ahlak ve etik çerçevesinde değerlendirir ve önceki felsefi/dinî yaklaşımların tersine mutluluğu ahlaki temelden hareketle özerk bir kavram olarak tanımlamaya çalışır (Aktürk, 2021; 2022). Mutluluk kavramı Kant felsefesinde teleolojik bir anlam çerçevesinde kullanılır. Kant'a göre “Mutluluk, 'doğa tarafından belirlenen, ama aynı zamanda insanda ve onun haricinde tüm mümkün amaçları kapsayan bir kavramdır'. Böylece 'insanın mutluluktan anladığı, ve kendisine ait olan, gerçekte son doğal amacı kıldığı şeydir (özgürlüğün amacı değil)'. Bu ifadelerden de kolayca anlaşılabilceği gibi, akıl sahibi bir varlığın durumu olarak mutluluk, yalnızca onun duyusal güdü ve arzularına değil, iradesinin *özgür* belirlenimine de tekabül eder.” (Çilingir, 2003: 4). Tek Devlet'in ideolojisi perspektifinden belirlenen özgürlük ve mutluluk kavramlarının sınırları, Biz romanının anlatıcısı D-503 tarafından propaganda üslubuyla aktarılır. Mutluluğun sağlanması, Kant'ın ileri sürdüğü düşüncelerin aksine, insanın özgür iradesine bırakılamayacak denli hayati bir meseledir. Tek Devlet bunu matematiksel bir denklemle çözmeyi başarmıştır. Romanda aşk, açıklık, doymak, imrenmek ve mutluluk ile kurulan karmaşık bir denkle-

min basit bir matematik problemi gibi görüldüğü ilginç bir kesitte mutluluk sorunu pozitif bilim yöntemleriyle çözümlenir:

Eski bilginlerden biri, hiç kuşkusuz rastlantı eseri, akıllıca bir şey söylemiş: ‘Dünyaya aşk ve açlık hükmeder.’ Ergo: İnsan dünyaya hükmetmek için, dünyanın efendilerine hükmetmelidir. Atalarımız çok yüksek bedeller ödeyerek sonunda Açlık’a boyun eğdirdiler: Büyük İki Yüzyıl Savaşından söz ediyorum – kent ile köy arasındaki savaştan. ...Açık değil mi? Doymak ile imrenmek, mutluluk olarak adlandırılan kesrin pay ve paydasıdır. ...Dolayısıyla, Açlık’a boyun eğdirdikten sonra (cebirsel ifadeyle = yeryüzündeki bütün doyumun toplamını sağladıktan sonra) Tek Devletin hedefinde bu kez elbette dünyanın öbür efendisi vardı: Aşk. Sonunda bu doğal element de alt edildi; başka deyişle, düzenlendi, matematikselleştirildi ve bundan yaklaşık 300 yıl önce, tarihi Lex Sexualis ilan olundu: ‘Her numaranın –cinsel bir ürün olarak- her numara üzerinde hakkı vardır.’ Bundan sonrası artık teknik bir iştir. Seks işleri bürosu laboratuvarlarında sizi titiz testlere tabi tutarlar, kanınızda devinen hormonların içeriği kesin olarak saptanır ve sizin için uygun seks yapma günlerini gösteren Çizelge düzenlenir. Sonra gününüz geldiğinde filanca numarayla (ya da numaralarla) hakkınızdan yararlanmak istediğinizi bildirir, ilgili kupon koçanını (pembe olanı) alırsınız. İşte bu kadar. Apaçık kimsenin imrenmek için bahanesi kalmamıştır ve mutluluk kesrinin paydası sıfıra indirilmiştir – kesir muhteşem bir sonsuza dönüşür. (Zamyatin, 2022: 20-21).

İnsanın mutluluk ihtiyacının, biyolojik gereksinimlerinin doyumunu ile karşılanmasını ön gören D-503’ün bu yaklaşımı, romanın ilerleyen kesitlerinde matematiksel bir akıl yürütme ile desteklenir. “Mutluluk” başlıklı bir sonenin;

Daima âşıklardır iki ile iki,
Daima kavuşurlar o tutkulu dörtte,
En ateşli âşıklardır onlar yeryüzünde,
Kopmazcasına bağlıdır iki ile iki...

...

Çarpım tablosunun verdiği bilgece, daimi mutluluk. (Zamyatin, 2022: 64).

dizeleriyle aşk’ın matematiği yapılır. Aşk estetiğinin, matematiksel bir denkleme benzetimi hikâye kişisini teolojik/felsefi bir analize sürükler. Felsefi açıdan tartışılabilen kadim ‘hakikat’ meselesi, çarpım tablosunun kesinliği ve değişmezliği mantığıyla çözümlenir.

(...) eskilerin Tanrısı eskileri, yani hata yapabilen insanı yaratmıştır, dolay-

sıyla kendisi hata yapmıştır. Çarpım tablosu ise eskilerin Tanrısından daha bilge, daha mutlaktır: Çünkü o hiçbir zaman, anlıyorsunuz ya, hiçbir zaman hata yapmaz. Ve çarpım tablosunun şaşmaz, değişmez kanunlarına uygun yaşayan rakamlardan daha mutlusu olamaz. Ne bir kararsızlık ne bir yanılğı. Doğru tektir, doğrunun varacağı yer de tektir; doğru iki kere iki, doğrunun varacağı yer dördttür. (Zamyatin, 2022: 64).

Böylece çarpım tablosunun kusursuz işleyen sistematiğiyle çözümlenen aşk ve mutluluk meselelerinin yanı sıra toplumsal yaşam düzeninde ulaşılması tasavvur edilen bir diğer nokta her şeyin "ritmik" olacağı aşamadır, toplumsal mutluluk ancak bu sayede sağlanacaktır, zira "Ritmik, Taylorist mutluluğun hücreleri"dir (Zamyatin, 2022: 42). Ritmi bozan her şey, Tek Devlet'in düzenine ve gerçekleştirmek istediği mutluluğa kasteden bir düşman/hastalık olarak görülür. Aritmetiğin basitliğinden neşet eden yücelik üzerine inşa edilmiş bir moral sistem sarsılmaz ve değişmez olabilir. Gayrimeşru anneliğe, cinayet suçuna veya -şiirle de olsa- devlete isyana verilecek en ağır ceza ilahi adaletin gereğidir: "Gayrimeşru annelik de -O-90- cinayet işlemek de, o kaçık gibi Tek Devlet'e şiir sıkacak cüreti göstermek de; dolayısıyla onlar hakkında verilecek hüküm de aynıdır: Erken ölüm. En ilahi adalet budur." (Zamyatin, 2022: 110-111).

Toplumsal düzeni tesis eden adaletin ve paylaşımın nasıl sağlanacağına dair matematiksel mantıkla ileri sürülen önermeye benzer bir başka örnek yine romanın bu kesitinde verilir. Buna göre hak, gücün bir neticesi ve güç, hakkın kazandırdığı bir fonksiyondur. Ben ve biz, birey ve devlet kefelere şeklinde tecessüm eden toplumsal terazide bir tarafta bir gram ve devletin temsil edildiği diğer kefedeki bir ton ağırlık (hak) vardır. Böyle basit bir matematiksel denklem iki kefenin elbette aynı olmadığını gösterir. Dolayısıyla bir gramla temsil edilen ben, bir tona tekabül eden Tek Devlet karşısında herhangi bir hak iddia etme düzeyinde olamaz. "Buradan da şöyle bir bölüşüm çıkar: Bir tonun payına haklar düşer, bir gramın payına ise görevler; hiçlikten yüceliğe giden doğal yol, ayrı bir gram olduğunu unutmak ve kendini bir tonun milyonlarca parçasından biri gibi hissetmektir." (Zamyatin, 2022: 110).

Romanda çatışma unsuru sözü edilen aritmetik düzenin dışına çıkıldığı olay halkalarında görülür. Günlüğünde Tek Devlet'in ideoloğu ve sözcüsü olarak yazan/konuşan D-503'ün, O-90'dan sonraki partneri I-330'a aşık olduktan sonra ritmik düzenin dışına savrulduğu anlatılır. Tek Devlet'in materyalist eğitiminden geçen D-503'ün rüya görmesiyle başlayan içsel çatışmasına neden olan nesne, o zamana dek "kronometrik doğruluk ve tutarlılıkta, zerre kadar tozlanmamış parlak bir mekanizma" (Zamyatin, 2022:

31) olan beyninde tanımlayamadığı, “tıpkı gözünüze kaçmış incecik kirpik gibi” yabancı bir cisim olarak tasvir edilir. D-503’ün içsel çatışmasını bir nesneye benzetmesi yine materyalist perspektifinden kaynaklanır. Aşk ve rüya sayesinde ‘ruhunu keşfeden’ Rasyonel D-503’ün, İrrasyonel D-503’e evrilmeye başladığı bu değişim irrasyonelitenin rasyonalite karşısında yenilgisini ve sonunu hazırlayacağı gibi aynı zamanda da kendi sonunu getiren bir sürecin başlangıcı olacaktır.

D-503’ün ruhunu keşfiyle başlayan süreç, kendini suçlu olarak hissetmeye zemin hazırlar. Tedavi olmak niyetiyle Tıp Bürosu’na giden D-503’e doktorlarca cerrahi operasyon salık verilir. Doktorlar ile D-503 arasında geçen diyalog, ruhun Tek Devlet tıbbi tarafından nasıl algılandığını göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir:

- Kötüymüş durumunuz! Anlaşılan sizde ruh oluşmuş.

- Ruh mu? Bu tuhaf, eski mi eski, çoktan unutulmuş bir sözcüktü. Zaman zaman “ruh ikizi”, “ruhsuz”, “ruh karartıcı” dedğimiz olurdu ama ruh?.. Ama bu... çok tehlikeli... -diye mırıldandım.

- İyileşmez, -diye kesip attı Makas.

- Sorun nedir? Nasıl nasıl? Ruh mu? Ruh mu dediniz? Tam felaket! Bu gidişle yakında kolera da geri döner. Size demiştim size demiştim, bizim mutlaka herkesin, herkesin fantezisini... söküp çıkarmamız lazım. Ufak bir cerrahi müdahale, kesip alacağız. (Zamyatin, 2022: 85-86).

D-503’ün “Benim matematiğim, *şu çığırda* çıkmış yaşamımda bugüne kadarki yegâne sağlam ve sarsılmaz adacıktı ama artık o da *çatırdamakta*, batmakta, fırıl fırıl dönmekteydi. Yani bütün bunlar o ‘ruh’ denen anlamsız *şey* de *ünifim* gibi, *çizmelerim* gibi *şu* anda ben göremesem bile gerçektir demek mi oluyor? Peki eğer bu *çizmeler* hastalık değilse, ‘ruh’ neden hastalık olsun? Mantığın bu yabani ormanında *çıkış* arıyorsam da bulamıyordum.” (Zamyatin, 2022: 96) ifadeleriyle aktarılan zihinsel çatışmasını betimleyen iç konuşmaları, anlatım dizgesinde de değişime ve açmaza neden olur. D-503’ün içsel çatışmasının yansıtıldığı “*İki tane ben vardı. Biri, önceki ben, D-503, numara D-503, öbürü ise... Öbürü eskiden ara sıra kılıllı pençelerini kabuğundan dışarı uzatırdı, şimdiyse her şeyiyle ortaya çıkıyordu, kabuk çatırdamaya ve parçaları etrafa saçılmaya başlamıştı işte... Peki şimdi ne olacak?*” (Zamyatin, 2022: 54) pasajında başta kendinden emin ve her şeyi rasyonel bir perspektifle açık seçik gördüğüne tanık olunan kişinin müphemliğe doğ-

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat ru hızla savrulduğu dile getirilir. D-503, bu durumu bir hastalık olarak tanılamaktan yanadır. Ruh ve beden uyumunu önceleyen tüm geleneksel felsefi ve teolojik öğretilerin aksine Tek Devlet'te hem spiritüalizm hem de dualizm devre dışı bırakılmıştır. Matematikçi mantığıyla ruh meselesini kurcalayan D-503, cevabı yine matematikte arar. Matematiksel rasyonalitenin, irrasyoneliteye dönüşümü D-503 için matematiksel olma zorunluluğunu kaçınılmaz kılar. D-503'ün spiritüalizmi keşfi de yine matematiksel evrende gerçekleşir. Tam sayı ya da kesir olarak ifade edilemeyen, sonsuz ondalık kesirlerle temsil edilen sayılar olarak tanımlanan irrasyonel formüller, olgusal gerçeklikte fiziksel ya da kesin rakamsal karşılığı olmayan formülasyonları ifade eder. D-503'ün rasyonaliteden kopuşu, aşkı ve ruhu keşfetmesiyle başlar: "Bugün artık akılcı dünyamızda değil, eskilerin, hezeyanların, $\sqrt{-1}$ 'lerin [kök eksi 1'lerin] dünyasında yaşıyorum." (Zamyatin, 2022: 74). İrrasyonel dünya, gizemlidir ve görünmez ancak matematik, irrasyonellikten söz ediyorsa bu usdışı durum, rasyonalite kadar şaşmaz bir kesinlik ifade eder:

Uzaniyorum ve düşünüyorum; olağanüstü tuhaf bir mantık zinciri çözülmeye başlıyor. Yüzey dünyada her denkleme ya da her formüle bir eğri ya da cisim denk düşer. Oysa irrasyonel formüllere, yani ben şu ($\sqrt{-1}$)'e denk bir cisim bilmiyoruz, hiç görmedik... Ama işin korkunç yanı şu ki, bu -görünmez- cisimler vardır, kesinlikle, mutlaka olmalıdır. Çünkü matematikte onların acayip, göze batan silüetleri bir ekrandan geçer gibi önümüzden geçip giderler: İrrasyonel formüllerden söz ediyorum. Matematik de, ölüm de asla şaşmaz. Bu cisimleri bizim dünyamızda, yüzey dünyada görmüyorsak da onlar için orada, yüzey altında koskoca bir dünya vardır -kaçınılmazdır bu... (Zamyatin, 2022: 96).

D-503'ün tüm bu pozitivist akıl yürütmelerine karşın romanın derin yapısında 'ruhun keşfi', anne imgesiyle bağlantılı olarak da ortaya çıkar; annelik duygusu makineleşen dünyaya karşı tepkinin önemli göstergelerinden biridir. D-503'ün partneri O-90'ın Tek Devlet'te illegal olmasına ve üstelik D-503'ün kendisine âşık olmadığını bilmesine rağmen anne olma arzusu engellenemez bir duygu olarak betimlenir. "...ama tek istediğim, sizden bir çocuk sahibi olmak. Bana bir çocuk verin, sonra gideyim, *çekip* gideyim!" diyen O-90 Velinimet Makinesi ile cezalandırılma riskine karşın çocuk sahibi olmak dolayısıyla annelik duygusunu yaşamak ister "ne olursa olsun! *İstiyorum*, kendim için istiyorum. Birkaç gün de olsa... Görmek, bir kez olsun bileğindeki o küçük boğumu görmek istiyorum... Bir gün için de olsa!.." (Zamyatin, 2022: 107). Nihayet D-503'ten hamile kalan O-90'ın "Nasıl mutluyum...

Nasıl mutluyum... Doluyum. Anlıyorsunuz ya: Dolup taşıyorum. Sonra yürürken sağı solu hiç duymuyorum, yalnızca içimi dinliyorum, kendimi..." (Zamyatin, 2022: 162) der. O-90'ın annelik arzusu, Tek Devlet'e karşı başlatılan isyan hareketi esnasında D-503'te 'koruyucu anne' imgesi biçiminde ortaya çıkar. Anne imgesi, makineleşme ütopyasının karşıt motifi olarak romanın izleksel yapısına yerleştirilen bir gösterge biçiminde okunabilir:

Eskilerin sahip olduğu gibi bir annem olsaydı keşke. Evet evet, benim olan bir anne. Onun gözünde İntegral'in Mühendisi, numara D-503 ya da Tek Devlet'in bir molekülü değil de yalnızca basit bir insan parçası –ona ait bir parça olsaydım, tepelenmiş, ezilmiş, atılmış bir parça (...) (Zamyatin, 2022: 205-206).

Romanın izleksel yapısına anne imgesinin bu şekilde yerleştirilmesi, romanı farklı açılardan yorumlamaya kapı aralar. Tek Devlet'in inşa ettiği toplumsal ve bireysel 'ritmik' sistemi alt üst edecek hayati pürüz, aşk ile ruhun keşfi dolayımında ortaya çıkar. Bireysel bir motif olarak anne imgesi, ruhun keşfini besleyen bir izlek niteliğinde kurguya eklenir. İnsanın benlik duygusuna sahip olması ve bunun özellikle anne imgesi dolayımında gerçekleşmesi, hem D-503 hem de O-90 için bedensel varlıklarını aşan ve sorgulatan bir durumdur.

Romanda asal izleklerden biri de ontolojik problemlerdir. İnsan salt biyolojik bir varlık olarak görülemez. İnsanın ruhsal gücü veya maneviyesi, ahlaki açıdan ve pratik bir aklın öznesi olarak insanı, her türlü değer üzerine çıkarır. Bu boyutuyla insan, yalnızca başkalarının amaçlarına hatta kendi amaçlarına bile yönelik bir araç değil, kendi içinde bir amaç olarak da tanımlanır. İnsan, bu açıdan bir onura/saygınlığa (dignity) ve mutlak bir içsel değere sahip bir varlıktır. İnsan, bu özsel yapısından bağımsız düşünülemez ve insanın salt teknik veya pragmatik yetileri geliştirilerek 'insanlık fikri'nin inşası imkânsızdır. Oysa Tek Devlet sistemi, oluşturmayı hedeflediği 'insan tipi' için öncelikle insanın kendisinden istenileni yerine getirebilecek durumda olup olmadığını hesaplamalıdır. Çünkü "yapmakla yükümlü olunan şeyin yapılabilir türden olması gerektiği gibi, yapmakla yükümlü kılınan kişinin de o yükümlülüğü yerine getirebilecek imkâna/doğaya sahip olması gerekir." İnsan doğasının, mekanik bir sisteme adaptasyonu ile insana mekanik bir anlam yüklenmesi olanaksızdır. Tam aksine makineleştirilmeye çalışılan insan doğası-fıtratı veya insan doğasının içsel kapasitesi kendi içerisinde bir çıkmaza girecektir. Çünkü insanın varoluşsal misyonunu gerçekleştirme kendi doğal yatkınlıklarının varlığına bağlıdır (Aktürk, 2022: 208-210). Dolayısıyla salt mekanik bir insan anlayışının birçok hatayı/kusuru içinde barındırması kaçınılmaz olacaktır. "Hangi formül

Makineleşen İnsan Yaşamının Kodları: Yevgeni Zamyatin'in Biz Romanında Matematik ve Sanat ifade edebilir ruhumda her şeyi silip süpüren, geride yalnızca onu bırakan kasırgaları? Evet, evet ruhumda; istediğiniz kadar dalga geçin." (Zamyatin, 2022: 146) şeklindeki iç konuşması farkında olmaksızın D-503'ün ontolojik krizinin yansıması olarak belirir. Bu çerçevede insanın ontolojik sorunsalının özgürlük, mutluluk, aşk, ruh, annelik arzusu, hayal, fantezi gibi kavramlar aracılığıyla ve bunların pozitivist-mekanik bir dünya tasavvuruna karşıt göstergeler işleviyle *Biz*'in izleksel yapısına konumlandırıldığı söylenebilir.

D-503, "Tek Devlet'e adanmış ölçülü, sağlam bir matematiksel şiir" olarak yazılmaya başlanan *Biz*'in, irrasyonalliteyi keşfiyle "bir fantastik macera romanı"na dönüştüğünü fark eder (Zamyatin, 2022: 97). Matematikleştirmeye çalışılan sanat, doğası gereği sınırları zorlamakta, rasyonalliteyi ters yüz etmektedir. Zira matematiğin gerçekliği kurmaca gerçeklikle uyuşmaz. Kurmaca gerçeklik *logos* (mantık) ve *pathos'un* (öznel duygulanımlar) birleşimidir. Olgusal dünyada sabit ve değişmez nesnel bir mantıktan (*logos*) doğan bir hakikate ulaşma amacı söz konusu iken kurmacada bireyin kendi öznel duygulanım koşullarından (*pathos*) doğan bir hakikate ulaşma söz konusudur. Burada hakikat, kurmaca esere içkindir ve sadece bireysel deneyimle açığa çıkar. Kurmaca gerçeklik olgusal gerçeklik'e boyun eğmez; başkaldırır. Kurmaca ve gerçeklik arasındaki çatışma kurmaca'nın özerklik ve özgürlük mücadelesidir. Kurmaca'nın hüküm ve sınır kabul etmez karakteri; özneye özgürlük sunar. Somut-soyut nesne ve kavramlar genel bir uzlaşın ürünüdür. Bu uzlaşın dışına ancak kurmaca bir gerçeklik ile çıkılabilir (Aslan ve Yıldırım, 2024). Kurmaca gerçeklik, olgusal gerçeklik'in tanımlanmış/kesin çizgilerini aşma özelliği gösterir. Derrida'nın dediği gibi;

Edebiyatın kurmaca özelliği, günlük dilde söylenemeyeni söyleme, olgusal dünyanın sınırlarından kurtulma ve toplumsal olarak var olan normları ve kuralları yerinden etme imkânı sunar. Bu yerinden etme özelliği ile insan, kendisi ile doğa, kendisi ile başkası, daha genel olarak kendisi ile olgusal gerçeklik arasında yeni bir ilişki kurma ve hatta yeni bir ilişki yaratma gücüne sahip olur. (Derrida, 2010: 39).

Ancak *Biz*'in kurgusal yapısını, olgusal gerçekliği temsilen matematiksel mantık ve dil inşa eder. Romanda akıl yürütme biçimi pozitivist ve materyalist felsefenin ve matematiksel mantığın kontrolü altında tutulmaya çalışılır. Kurmaca gerçekliğin karşıtı, matematiksel kesinliklerdir. Hikâye yazmak; hayal kurmak ve gerçekliğin dışına çıkmaktır. Matematik, realiteye bir dönüştür ve rasyonalliteyi temsil eder (Aslan ve Yıldırım, 2024). Bu bağlamda kurmaca ve olgusal gerçekliğin sınırlarını ihlal eden ve bu ihlalin yol açtığı karmaşa duygusunu yaşayan D-503'e göre -tüm pozitivist perspektifi-

ne karşın- “(...) İnsan roman gibidir, son sayfasına kadar nasıl biteceğini bilemezsin. Yoksa okumanın anlamı olmazdı.” (Zamyatin, 2022: 154). Bu bakış açısıyla D-503, insanın makineleşmesinin mümkünlüğü probleminde sanatın doğası üzerinden de karşıt bir gönderimde bulunur.

D-503'ün olgusal gerçeklik evreninde yaratımı İntegral iken kurmaca yaratımı günlüğüyle gerçekleşir. Kurmaca gerçekliğe başlangıçta idealize edilmiş bir düşünceyle adım atan D-503, aşkı ve ruhu keşfetmesiyle materyalizmden spiritüalizme kayar. Ne var ki D-503'ün yaşadığı [Tek Devlet'te mutluluk, ahlak, özgürlük, aşk vb. soyut kavramlar biyokimyasal birer süreç olarak tanımlanır. Bu nedenle](#) Tek Devlet yönetimi, 'fantezi' olarak tanımladığı 'mutluluk hastalığına' tıbbi bir çözüm bulur. Biz romanında insanın metafizik nitelikleri ve kişisel yetilerinin bir makineye dönüştürülüşünün en somut göstergelerinden biri mutluluğun, düşsel ve gerçekleşmesi neredeyse olanaksız bir fantezi olarak tanımlanmasıdır. Bu noktada Zamyatin'in distopik kurmacası, alt metinde bir taraftan totaliter bir rejimin eleştirisine diğer taraftan pozitivist paradigmanın insan algısının ironisine dönüşür. Devlet Gazetesi'ndeki bir diğer duyuru metninde vatandaşlara müjdeli bir haber olarak sunulan 'fantezi operasyonu' ile ruh, düş, hayal gibi tüm insani yetilerin alınacağı ilan edilir. Bu operasyonun ardında tersinleme bir dille Kant'ın makineleşen 'saf akıl'ı vardır ve makinenin her hareketi Kantvari bir akıl yürütmedir: “Dinamodan çıkan her bir kıvılcım, saf aklın kıvılcımıydı; pistonun her dönüşü, katıksız bir silojizmdi. Peki ya, sizin mantığınız da bu kadar yanılmaz mıydı? Vinçlerin, pres makinelerinin, pompaların felsefesi, bir tam yuvarlak daire gibi tamamlanmış ve apaçıktı. Ya sizin felsefeniz o kadar yuvarlak mıydı?” (Zamyatin, 2022: 170). Bildiri metninde emir cümleleri yerine manipüle edici sorular sorulması aslında vatandaşları fantezi operasyonuna ikna amacıyladır. Çünkü insani eylemlerin yanı sıra zihinlerin de mekanize edilmesini hedefleyen Tek Devlet, vatandaşlarının fizyonomisinde fantezi hastalığı yüzünden -hem de o çocukluklarından itibaren tabi tutuldukları Taylorist eğitim sürecine rağmen- halen duygusal yansımalarının görülmesini utanç olarak ilan eder. Oysa “Makinelerin düşleri yoktur.” (Zamyatin, 2022: 170) ve Tek Devlet vatandaşlarının da düşleri olmamalıdır. Makineleşen bir dünyada makineleşmeyen/düş gören insan hastalıklı insandır. Bildiride, mutluluk yolunda duran tüm barikatların son bilimsel buluşla kaldırılacağı propagandist bir sesle duyurulur:

Sevinin öyleyse: Bu barikat da yıkıldı.

Yol açıldı.

Devlet Bilimi'nin son buluşu: Fantezinin merkezi, beyinde Varol köprüsü kısmında küçükük bir sinir ucudur. Bu sinir X ışınlarıyla üç aşamalı olarak yakıldığına fanteziden sonsuza dek kurtulacaksınız.

Sonsuza dek.

Bundan sonra kusursuzsunuz, makinelerle denksiniz, yüzde yüz mutluluk yolu artık açıldı. Elinizi çabuk tutun, genciyle, yaşlısıyla, Yüce Operasyon için acele edin! Yaşasın Yüce Operasyon! Yaşasın Tek Devlet, yaşasın Velinimet! (Zamyatin, 2022: 170-171).

Yüce Operasyon kararı sonrasında Tek Devlet'e karşı başlayan isyan hareketi esnasında insanlar makineleşen ve makineleşmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Tek Devlet'in toplumu ve insanı makineleştirme hamlesi sekteye uğrar. Totaliter devletin isyanı bastırmak için tüm gücünü devreye soktuğu bu süreçte Tek Devlet'in kurucu akıllı olan Velinimet'in duygusuzluk ve acımasızlığı teolojik yorumlarla yansıtılır. İsyandan hemen önce D-503 ve Velinimet arasındaki diyalog, 'kurucu akıl' tarafından Tek Devlet ideolojisinin nasıl rasyonalize edildiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Zira romanın başından itibaren D-503 tarafından matematiksel akıl yürütmelerle rasyonalize edilen Tek Devlet sistemini Velinimet, Hristiyan Tanrı öğretisine aşırı yorum sayılabilecek karşıt teolojik fikirlerle inşa etmektedir. Bu nedenle D-503 ve Velinimet diyalogu Tek Devlet ütopyasının kodlarını ifşa etmesi bakımından önemlidir. Bu diyalogta Velinimet, kendisini Hristiyanlıktaki Tanrı'nın rakibi olarak konumlandırır. Devletin kutsanması ve diktatörün tanrılaştırılması, Hristiyanlığın kadim cennet hayalini yeryüzünde gerçekleştirmek ve insanı "hayal güçleri operasyonla alınmış mukaddes (yalnızca bu nedenle mukaddes)- melekler[e], Tanrı'nın kulları[na]" (Zamyatin, 2022: 204) dönüştürmek içindir.

Romanın sonunda D-503'ün Yüce Operasyon sonrası bir makineye dönüşümü 'gülme' imgesiyle betimlenir: "Sayıklamalarım yok, saçma metaforlarım yok, duygularım yok: Yalnızca olgular var. Çünkü sağlıklıyım, bütünüyle, kusursuz bir biçimde sağlıklıyım. Gülümsüyorum, gülümsemeden duramıyorum: Kafamdan kıymık gibi bir şey çıkardılar, artık kafam hafif mi hafif, bomboş. Daha doğrusu: Boş değil de, içinde yabancı, gülümsemeyi engelleyen bir şey yok (gülümsemek, normal bir insanın normal durumudur). Olgular böyle." (Zamyatin, 2022: 221). Gülmeye dair bu akıl yürütmesiyle D-503 -aslında- hayati bir yetisini yitirdiği operasyona karşı yeni durumunu rasyonalize ve dolayısıyla kendisini manipüle etmeye çalışır. Aynı zamanda bu durumun, hayal gücünü yitiren insanın gülme eyleminin en güçlü semptomlarından biri olan absürde karşı gösterdiği tepkiden kaynaklandığına yapılan örtük bir gönder-

me olduğu da söylenebilir. Artık zihnen makineye dönüştürülen D-503, olgular dünyasına döner ve Tek Devlet'in itaatkâr bir neferi olur: "(...) ne yazık ki aklın yolundan sapmış önemli sayıda numara var. Ama şehir merkezini kesecek şekilde, 40'ıncı bulvar üzerinde yüksek voltaj dalgalarıyla geçici bir Duvar inşa edilebildi. Umarım kazanabiliriz. Dahası, eminim kazanacağız. Çünkü akıl, kazanmayı gerektirir." (Zamyatin, 2022: 222).

Sonuç

Pozitivizmin ve spiritüalizmin insan hakikatini birbirinden farklı algılama ve tanımlama biçimleri, düşünce tarihinde tartışılmalı bir meseledir. Pozitif bilimlerin olgusal gerçekliği salt akla dayalı açıklama zorunluluğu düşüncesi ile sanatın doğası gereği inşa ettiği kurmaca gerçekliğin yarattığı özgürlük alanı arasında süregelen bu çatışma, özellikle pozitivist ve spiritüalist yaklaşımların karşıtlığında belirgin bir biçimde görülür. Bilimsel ve edebi gerçeklik algılarının kesiştiği-çatıştığı bu tür edebi ürünlerin melezleşen dilsel evreni, insan hakikatine farklı pencerelerden bakabilme imkânı sağlar. Romanın tematik yapısına olgusal gerçeklik ve kurmaca gerçeklik; bilimsel gerçekliğin temsilen matematiğe, kurmaca gerçekliğin vekâleten roman formuna devredilmesiyle dâhil edilir. Eserin günlük anlatım biçimiyle yazılmış olması, anlatıcı ve bakış açısını öznel kılmakla birlikte günlükün yazılma nedeninin bir propaganda yapıtı olarak tasarlanması da bir başka çatışma ögesi olarak görülebilir.

Biz'in tematik yapısında kurucu unsur, sanayileşme sonrası hızla artan teknolojik ilerlemelerin ortaya çıkardığı makineleşme olgusudur. Pozitivist paradigmanın insan-makine ilişkisine yüklediği idealist yahut ütöpik tavra, *Biz* romanı karşıt bir duruş gösterir. Zira makineleşen dünyanın temsili olan Tek Devlet'te insanın otonom varlığı yeniden yapılandırılmakta ve sürekli denetime tabi tutulmaktadır. İnsanı bir makineye, toplumu ise mekanik bir düzene dönüştürme çabası ilerlemeci bir girişim olarak betimlenir. Söz konusu girişim insanın doğasından kaynaklanan ontolojik uyumsuzluğa karşın Tek Devlet tarafından idealize edilir. Buna göre insan makineleşir ve toplum mekanikleşirse bireysel-toplumsal özgürlük ve mutluluk da sağlanacaktır. İktidarın bilimsel yöntemler ve teknolojik aygıtlarla insanın ontolojik varlığına yönelik bu tür müdahalelerde bulunması, makineyi ve makineleşmeyi totalitarizmin hizmetine sokar. İnsan doğasının pozitivist yaklaşımla tanımlanması beraberinde birçok sorunu gündeme getirir. İnsanın ontolojik varlığına ait zorunlulukların baskılanması ve manipüle edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek problemlere; özgürlük, mutluluk, aşk, ruh ve annelik gibi bireysel göstergeler aracılığıyla işaret edilir. Makineleşen dünya, her türlü

bireyselliğin hatta toplumsallığın yok edildiği bir yere dönüşür. Birey kendi olamadığı gibi, toplumsal rolü de iktidar tarafından belirlenir ve sınırlandırılır. Bu noktada makine-insanın mahiyeti dayatmacı ve baskılayıcı yönlemlerle belirlenir. Bilimsel gerçeklik, materyalist bir perspektife indirgenir. İnsan, salt biyolojik bir varlık olarak tanımlanır. Duygu, sezgi, bilinçaltı, ruh gibi insani yetiler reddedilir. Tek Devlet ütopyasında, insan her açıdan makinenin öngörülebilir ve kontrol edilebilir yapısına dönüştürülecek bir varlık olarak görülür. Bütün bu ütopyik ve olumlanan göstergelere karşılık romanın olay örgüsüne eklenen özgürlük, mutluluk, aşk, ruh ve annelik gibi karşıt öğelerle distopik alt metin kurgulanır. Romanın distopik oluşu, salt makineleşen bir dünya betimlemesinden kaynaklanmaz. Tam aksine makineleşen bir dünyada, insanın -ontolojik varlığı gereği- kesinkes makineleşemeyeceği mesajı, romanı distopik bir kurguya dönüştürür. Romanda ve günümüzde insanın içkin/özel değerlerine yabancılaşması, bunun yerine yapma/yapay becerilere yönelimi insanın -teknik anlamda- bir noktaya kadar makineleşebileceği şeklinde okunabilir. Ancak insanı makineleştirme veya makineyi insanlaştırma çabası, insanın doğal ve makinenin teknik yapısına müdahaleyi gerektirir ve bu durum birçok kusuru barındırır.

Olgusal gerçekliğin aksine kurmaca gerçekliğin sunduğu özgürlük ve bireyselliğin kısıtlanması, sanatın devletin -dolayısıyla toplumun- yararı için kullanılması, devletin ideolojik aygıtlarıyla bireyin ve toplumun biçimlendirilmesi gibi olgular romanın kurgusuna yerleştirilen karşıt göstergelerle görünür kılınarak distopik bir dünya tasarımı somutlaştırılır. Romanda makine-insan ilişkisi, matematik-sanat benzetimiyle gösterilir. Matematik, makineyi; sanat, insanı temsil eder. Rasyonel-irrasyonel, beden-ruh, mutluluk-özgürlük, devlet-vatandaş gibi çift yapılı göstergeler, makine-insan karşıtlığının izdüşümü olarak işlev görür. Romanın izleksel yapısını kuran bu tür karşıt göstergeler, makineleşmenin insanı ontolojik varlığından kopardığına işaret eden bir dizge içerisinde kullanılır.

Makineleşmeyle başlayan teknolojik gelişmeler, gerçeklik algısında devrim yaratacak değişimlere neden olmakta, bireysel ve toplumsal yaşama biçimleri dijital teknolojilerle üretilen sanal gerçeklik evrenlerine transfer edilmektedir. İnsan hayatının bu şekilde dizayn edilmesi öngörülemez sonuçlara neden olmakta ve bu sorunlar birçok alanı kapsamaktadır. Kurmaca gerçeklik içerisinde temsil edilen makineleşme olgusu, sadece distopik romanlarda işlenmez. Şiir, tiyatro, öykü gibi edebi türlerde de insan-makine ilişkisine odaklanan örnekler vardır ve konuyla ilgili bütün edebi türleri kapsayan bir meta-analiz çalışmasının yanı sıra disiplinlerarası çalışmalar da insan-makine konusu bağlamındaki analizleri zenginleştirilmesi açısından önerilebilir.

Kaynakça

- Aktürk, E. (2021). "Bireyci Ahlak Anlayışı ve Eğitimde 'Ahlaki Muhakeme'", *Felsefe Dünyası*, 1(73), ss. 105-142.
- Aktürk, E. (2022). "Özneyi Anlamak Ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür Ahlakı Bir Varlık Olarak İnsan", *Artuklu Akademi*, 9(2), ss. 207-222.
- Arslan, A. (2021). *Felsefeye giriş*. (30. Baskı), Ankara: Serbest Akademi.
- Aslan, C. ve Yıldırım, Ş. (2024). "Sinemada Yazma Kuramı ve Yazma Eğitimi: Dans la Maison", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö14), ss. 474-493.
- Çilingir, L. (2003). "Kant'ta Mutluluk Ahlaklılık İlişkisi", *Felsefe-Logos Dergisi*, 6, ss. 1-15.
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*, çev.: M. Erkan & A. Utku, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Gordin, M. D., Tilley, H. ve Prakash, G. (2017). *Ütopya-Distopya: Tarihsel Olasılığın Koşulları*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gürsoy, Y. (2018). *Sovyet Dönemi Rus Edebiyatı (1953-1991)*. Iksad Publications, <https://iksadyayinevi.com/wp-content/uploads/2020/02/Sovyet-D%C3%B6nemi-Rus-Edebiyat%C4%B1-1953-1991.pdf>
- Kahraman, H. B. (2015). *Türk Şiiri Modernizm Şiir*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Koşmak, F. (2022). "Yevgeni Zamyatin'in Distopyasında 'Ben', 'Biz' ve 'Öteki'", *Kare*, 14, ss. 66-76. <https://doi.org/10.38060/kare.1141475>.
- Kumar, K. (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Kurtyılmaz, D. (2020). *Ütopya, Karşı-Ütopya ve Modernite*, İstanbul: DBY Yayınları.
- Moran, B. (1994). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Navaro-Yaşın, Y. (2000). "'Evde Taylorizm': Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim*, 84, ss. 51-74.
- TDK (2024). *İntegral*. <https://sozluk.gov.tr/>
- URL (2024). *Tekâmül (maddesi)*, <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84>
- Zamyatin, Y. (2022). *Biz*, çev. Barış Zeren, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

EĞİTİM FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN MAKİNE ÖĞRENMESİ

MACHINE LEARNING FROM THE PERSPECTIVE OF EDUCATIONAL PHILOSOPHY

Eda ÇOBAN KAPUOĞLU

Dr., Pamukkale Üniversitesi, Denizli, Türkiye,
ORCID: [0000-0002-0728-5518](https://orcid.org/0000-0002-0728-5518), e-mail: ecoban11@posta.pau.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 245-264.

Geliş Tarihi: 16.05.2024 | Kabul Tarihi: 12.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1485318](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1485318)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

İnsanın değişimi ve gelişimi eğitimle mümkündür. Bu manada eğitim hem bir süreci hem de bu süreç sonunda ortaya çıkan tabloyu kapsamaktadır. Eğitimin belki de en temel unsuru öğrenmedir. Çünkü eğitimin amacı bireylere bir şey öğretmektir. Öğrenme de kavramak, zihinsel olarak vakıf olmak demektir. O halde öğrenme, eğitimin zihinsel temeli olarak düşünülmektedir. Özellikle teknolojinin gelişmesiyle birlikte yapılan çalışmalar neticesinde eğitimin zihinsel içeriğinin temelinde öğrenme olgusunun olduğu daha açık bir şekilde açığa çıkmaktadır. Bu manada beyin görüntüleme teknikleri sayesinde beynin işleyişinin daha ileri düzeyde incelenmesi ve çözümlenmesi, öğrenme olgusunun bilgisayar bilimleri, yapay zekâ ve makine öğrenmesi gibi alanlarda çalışılmasına neden olmuştur.

Dijital teknolojinin ruhunu oluşturan yazılımların gelişmesi ve yapay zekânın keşfiyle birlikte öğrenmenin elektronik ortamda gerçekleştirilebilirliğinin de önü açılmış oldu. Bu manada makine öğrenmesi ise öğrenme işlevinin yapay zekâyla çalışan aygıtlar tarafından gerçekleştirilmesidir. Akıllı sistemlerin, yapay zekânın ve makine öğrenmesinin hayatımıza dâhil olmasıyla birlikte öğrenmenin de artık başka bir açıdan değerlendirilmesi lazımdır. Makine öğrenmesinin gerçek bir eğitim ve öğrenme süreci olup olmadığı üzerine düşünülmelidir.

Bu makalenin amacı, insan öğrenmesi ve makine öğrenmesi kavramlarını analiz ederek karşılaştırmak; buradan hareketle öğrenme olgusunun niteliğinin değişip değişmeyeceği üzerine bir yorum geliştirmektir.

Anahtar Kelimeler: eğitim, öğrenme, makine öğrenmesi, yapay zekâ, zihin felsefesi, eğitim felsefesi

Abstract

Human change and development are possible through education. In this sense, education covers both a process and the picture that emerges at the end of this process. Perhaps the most fundamental element of education is learning. Because the purpose of education is to teach individuals something. Learning also means understanding and becoming mentally well-versed. Learning, then, is considered the mental basis of education. As a result of the studies carried out especially with the development of technology, it becomes clearer that the phenomenon of learning is at the basis of the mental content of education. In this sense, further examination and analysis of the functioning of the brain -thanks to brain imaging techniques- has led to the study of the phenomenon of learning in fields such as computer science, artificial intelligence and machine learning.

With the development of software that forms the spirit of digital technology and the discovery of artificial intelligence, the way for learning to take place electronically has been opened. In this sense, machine learning is the performance of the learning function by devices powered by artificial intelligence. With the inclusion of smart systems, artificial intelligence and machine learning in our lives, learning now needs to be evaluated from a different perspective. It should be considered whether machine learning is a real education and learning process.

The purpose of this article is to analyze and compare the concepts of human learning and machine learning; Based on this, it is to develop an interpretation on whether the nature of the learning phenomenon will change or not.

Keywords: education, learning, machine learning, artificial intelligence, philosophy of mind, philosophy of education

Giriş

İnsani varoluşun gerçekleşmesi ve toplumsal hayatın tekâmül edebilmesi eğitimle mümkündür. Bu manada eğitim hem gelişimin ve değişimin hem de bütün bunların başkalarına aktarılmasının yegâne unsurlarından biridir. Eğitimle ilgili yapılan tanımlar ve tartışmalar bu olgunun çeşitli bakış açılarından hareketle farklı şekillerde değerlendirildiğini göstermektedir. Eğitim kimileri için bir süreç iken kimileri için bu süreç sonucundaki değişimdir. Eğitim hakkında yapılan bazı tanımlarda eğitimin, bireylerin gerek zihin gerekse fizyolojik olarak gelişip değişmeleri için lazım olan üç unsurdan oluştuğu iddia edilmektedir. Bu unsurlar eğitimin içeriği, onun bireylerde meydana getirmek istediği şey, yani hedef ve tüm bunların oluşması için gerekli olan süredir. “Eğitim, bireyin içinde yaşadığı toplumun değerleri başta olmak üzere yetenek, beceri, tutum ve olumlu kabul edilen tüm davranışlarının çok yönlü iyileştirilmesini ve geliştirilmesini kapsayan karmaşık bir süreçtir.” (Turan, 2008: 5). “Eğitim, birbiriyle iç içe olan iki temel süreci kapsamaktadır. Bunlar değişme ve gelişmedir. Eğitimin amacı da bireyin mevcut durumdan yeni bir duruma geçmesini, yani değişmesini sağlamaktır. Ardından gelişmesi beklenmektedir. Bu nedenle eğitim sürecindeki amaç bireyin bilgi ve davranışlarında değişiklik yapmaya çalışmaktır.” (Güneş, 2023: 7).

Eğitim insan davranışlarında ve genel olarak toplumsal dünyada mevcut halden daha iyiye dönüşü sağlamayı hedefler ve bunu sağlaması beklenen en yaygın vasıta/malzeme bilgidir. Eğitimde bilgi yanında başka malzemeler ve yöntemler de kullanılmaktadır. Elbette eğitimde onların her birine bir amaca uygun olarak yer verilir. Eğitim felsefesi bütün bunları ortaya koyup tartışır. “Eğitim felsefesi, eğitim düşüncesinde ortaya çıkan tüm sorunların felsefi bir biçimde ele alınması, incelenmesi, değerlendirilmesi, eleştirilmesi ve irdelenmesidir. Bu da eğitimi her yönden daha da aydınlatma, yönlendirme ve belirginleştirme anlamına gelmektedir.” (Sözer, 2018: 63). Eğitim felsefesi eğitimin bütün yönleriyle incelenmesidir. Eğitimin neliği, amaçları, yöntemleri, içeriği gibi konuların tamamı eğitim felsefesinin kapsamındadır.

Eğitim felsefesi yalnızca teorik bir soruşturma değildir. “Eğitimin neliği, nihai hedefleri ve eğitim hakkındaki problemlere yönelik çözümler bulmayı amaçlayan alan eğitim felsefesidir. Bu anlamda eğitim felsefesi eğitimle ilgili kapsamlı araştırmalar yapan düşünce sistemidir. Eğitim felsefesinin teorik ve pratik olmak üzere iki farklı yanı vardır. Bu nedenle felsefi bir disiplin olması nedeniyle teoriktir. Dolayısıyla içe dönüktür. Eğitim bir başkasına yönelik olması nedeniyle, yani başka bir ifadeyle dışa doğru ve pratiktir. Bütün bunlar eğitim felsefesinin teorik ve pratik/uygulama içeren bir sistem oldu-

đunu göstermektedir.” (Siegel, 2013: 3). Eğitim felsefesinin pratik yönü, onun farklı alanlarla çalışılmasını da gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı, eğitim felsefesi yalnızca felsefenin kapsamında değildir. Bilişsel bilimler, psikoloji ve sosyoloji gibi diğer ilgili disiplinlerle de ilişkilidir (Sönmez, 2016: 126).

Eğitim felsefesinin içeriğini oluşturan, eğitime dair tanım ve değerlendirmelerin kapsamı oldukça geniştir. Ancak eğitim hakkında yapılan değerlendirmeler ve tartışmalar incelendiğinde, eğitim olgusunun genellikle dıştan, yani davranışlarda tanıklık edilen yönüne ağırlık verildiği dikkati çekmektedir. Oysa bireylerdeki eğitim sürecinin aslında zihin/beyin temelli yönü de vardır. Eğitimin yalnızca davranış ağırlıklı olmasının yanında zihinsel temelini de anlatan kavram ise öğrenmedir.

Eğitimin belki de en temel unsuru öğrenmedir. Çünkü eğitimin amacı bireylere bir şey öğretmektir. Daha doğrusu, eğitimden beklenen faydanın, onun bireyi geliştirme amacının ona bunu sağlayacak bilgileri öğretmekle gerçekleştirilebileceği açıktır. Öğrenme de kavramak, zihinsel olarak vakıf olmak demektir. O halde öğrenme sürecinin, eğitimin zihinsel temeli olabileceği düşünölmektedir. Özellikle de teknolojinin gelişmesiyle birlikte beyin üzerine yapılan çalışmalar da bu durumu destekler niteliktedir. “Dijital teknolojideki önemli gelişmelere bağlı olarak kullanım alanlarının genişlemesiyle birlikte araştırma ve ölçüm araçlarının fevkalade mükemmelleşmesi beynin fizyolojisinin aydınlatılması yolunda önemli adımlar atılmasını sağlamış, özellikle bugün gelinen noktada, sinir sistemi ve beyin üzerine yapılan araştırmalar, eğitim olgusunun organizmadaki temellerini de açığa çıkarabilecek düzeye gelmiştir.” (Çoban Kapuoğlu, 2023: 36). Bu durumda öğrenme yalnızca eğitim bilimlerinin konusu ve problemi olmasının yanında günümüzde bilgisayar bilimleri, robotik, yapay zekâ, makine öğrenme gibi eğitimle doğrudan ilişkili olmayan farklı alanların da çalışma kapsamına girmiştir. Bu durum, belki de en karmaşık mekanizmalarından biri olan öğrenmenin bu alanlara dâhil edildiğini göstermektedir.

Dijital teknolojinin geldiği noktada özellikle beyinle ilgili araştırma verilerinin makine öğrenmesi çalışmalarında kullanılması teknolojiyi ve eğitimi birbiriyle etkileşim potansiyeli yüksek iki alan haline getirmiştir. Özellikle son zamanlarda “Eğitim 4.0” kavramının öne süröldüğünü görmekteyiz. Sanayi devriminin adlandırılması (endüstri 4.0) örnek alınarak kavramlaştırılan eğitim 4.0 kavramı literatürde henüz yerleşik hale gelmemiştir. Bunun sebebinin eğitim 4.0 kavramının endüstri 4.0 gibi olgusal anlamda oluşmasından kaynaklandığı öne sürölebilir. Endüstri 4.0’ın olgusal olarak bir karşılığı vardır ancak bu olgusalılık eğitimde henüz netleşmemiştir. Bu ma-

nada hem eğitim 4.0 hem de makine öğrenmesi gibi dijital teknolojiyle bağlantılı alanların mevcut koşullarda çok yeni olmalarından dolayı gelecekte nelere yol açabileceklerine dair kuramlar da yeni oluşmaktadır. Bu nedenle eğitim 4.0 kavramının tartışılma süreci de teknolojiyle bağlantılı şekilde devam etmektedir. Konumuzun makine öğrenmesi ve insan öğrenmesiyle sınırlı olması nedeniyle bu çalışmada eğitim 4.0 kavramı analiz edilmeyecektir. Eğitim 4.0 kavramı başka bir çalışmanın konusudur.

Yeni bir öğrenme modeli olarak karşımıza çıkan ve neredeyse hayatın birçok alanında yer alan makine öğrenmesinin yalnızca teknolojik açıdan değil eğitim perspektifinden de değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü günümüze kadar insana özgü bir süreç olduğu kabul edilen öğrenme artık başka bir minvalde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum öğrenmenin hem kavramsal açıdan hem de nitelik bakımından tekrar analiz edilmesini gerektirmektedir. Aynı zamanda çeşitli işleyişler sayesinde öğrendiği kabul edilen makinenin bu iç işleyişinin insan beynindeki öğrenme süreçlerini taklidi olup olmadığı ve dolayısıyla makine öğrenmesinin gerçek bir öğrenme olarak kabul edilip edilmeyeceği de nedenleriyle beraber sorgulanmayı beklemektedir.

Öğrenme ya da İnsan Öğrenmesi

“Öğrenmek nedir? Sorusuna verilecek belki de en kısa ve anlamlı yanıtlardan biri, onun durmaksızın devam edecek bir süreç olduğudur çünkü öğrenme insan kaynaklıdır ve insana özgüdür. Dolayısıyla insan varlığı devam ettiği müddetçe öğrenme de var olacaktır. Ancak bu durum yalnızca insanın bireyselliğini değil, aynı zamanda onun dünya ile olan ilişkisini ve dolayısıyla sosyalleşmesini de kapsamaktadır. Bu durumda eğitimin bireyselliğin ötesinde de var olduğu söylenebilir.” (Petersen, vd., 2016: 34). Eğitim ve öğrenme üzerine çalışmaları bulunan Özden’e göre, bireyler yaşamları boyunca birbirleriyle, toplumsal dünya ile etkileşimde, iletişimde bulunurlar. Bu durum ise onların herhangi bir konu hakkında bilgi elde etmelerini, bir düşünce üzerine yorum geliştirmelerini veya herhangi bir alanda beceri kazanmalarını sağlamaktadır. Bütün bunlar ise öğrenmenin, bireylerdeki kalıcı değişim şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmaktadır (Özden, 2013: 86).

Öğrenme üzerine yapılan tanımlarda ortak olan şey, bu olgunun daha çok psikoloji ve fizyoloji alanlarında çalışılmış olduğunu göstermektedir. Belki de bu nedenle öğrenmenin tanımlarında karşımıza çıkan temel nokta davranış değişikliğidir. Ancak zaman içerisinde öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini anlamak için yalnızca davranışlardaki değişimi değerlendirmek yeterli görülmemiştir. Özellikle de son dönemde öğrenmenin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için bu olgunun bireylerdeki biyolojik temellerine dikkat çe-

kilmiştir. İnsan beyni üzerine yapılan araştırmalar derinletildikçe öğrenme süreçleri daha ayrıntılı analiz edilmektedir. Bu nedenle insan beyninin işleyişi, duygusal zekâ, yaratıcılık, problem çözme gibi alanlar insan öğrenmesinin sadece birkaç yönünü göstermektedir. Bundan dolayı öğrenmenin oldukça kapsamlı bir süreç olduğu düşünülmektedir. Çünkü bazı çalışmalar, insan öğrenmesinin sadece bilgi edinme ve beceri kazanma süreci olmadığını aynı zamanda duygusal deneyimlerin, kişisel deneyimlerin ve sosyal etkileşimlerin de önemli bir parçası olduğunu savunmaktadır.

Öğrenmenin birçok tanımı mevcuttur. Ancak en bilindik ve genel olarak, bireylerin birlikte yaşadığı diğer kişilerle olan iletişimi ve etkileşimi neticesinde davranışlarında meydana gelen kalıcı değişikliklerdir. “Öğrenme iki şekilde tanımlanmaktadır. Birincisi işlevseldir, yani bireylerin çevresel faktörlerden hareketle kendilerinde ortaya çıkan ve kalıcı olan değişimlerdir. Bu değişimler bireylerin davranışlarında sonradan kazanılır ve devam ettirilir. İkincisi ise öğrenmenin mekanikliğini anlatmaktadır. Bu ise deneyim yoluyla bireylerin davranışlarındaki değişimlerdir. Aslında öğrenmenin işlevsel olarak da mekanik olarak da tanımlanması tam olarak doğru değildir. Bu nedenle öğrenme artık bireylerin içinde buldukları çevredeki düzenden kaynaklanan davranış değişiklikleri, yani ontogenetik adaptasyon şeklinde tanımlanmaktadır.” (Houwer, vd., 2013: 63).

Bireylerin davranışlarında gözlemlenen bu değişiklik aynı zamanda zihinsel süreçleri de kapsamaktadır. Bu nedenle öğrenme yalnızca davranışlarında oluşan ve dışardan fark edilmenin ötesinde zihinsel temelli de olabilmektedir. (Aral, 2021:44) Bundan dolayı davranışla ilişkilendirilen öğrenme aslında temel olarak beyinde gerçekleşmektedir. Beynin iç işleyişinin neticesinde öğrenmenin gerçekleştiği bir vakıdır. “Öğrenme yalnızca anlama, kavrama, algılama, düşünme gibi işlevlerle birlikte bireylerin davranışlarında kalıcı bir değişiklik oluşturmanın yanında, hayat boyu devam eden olumlu değişimlerdir. Bireylerin davranışları, tutumları, düşünce yapılarındaki sürekli değişim onların sosyal ve kültürel hayatlarıyla da pozitif manada süreklilik göstermektedir.” (Bulut, 2014: 295).

İnsan beyninin mükemmel özelliklerle donatıldığı kabul edilmektedir. Bu durumun bireylerin cinsiyet, yaş ve kültür gibi faktörlerle ilgisi yoktur. İnsan beyninin, olasılıklar üzerinde analiz yapma, tahminler yürütme, birtakım tespitler yapma gibi yetenekleri vardır. Bunun yanı sıra kendi deneyimlerinden hareketle yenilerini öğrenme, kendi hatalarını düzeltip düzenleme ve bütün bunları sınırsızca yapabilme potansiyeli mevcuttur (Caine ve Caine, 1991: 12). Fakat öğrenme tek başına bir süreç değildir. “Öğrenme sadece öğ-

rencilerin basit bir alıcı konumunda oldukları bir süreç olarak görülmemelidir. Dolayısıyla öğrenme, öğretmenden öğrenciye, ebeveynden çocuğa ya da herhangi bir teknolojik unsurdan bilgilerin alındığı, aktarıldığı bir süreç değildir. Aksine öğrenme sürecinde, bireyler deney-gözlem veya taklit yoluyla kendi kendilerine bilgiyi inşa etmektedirler. Bu durum ise bireylerin aktif olarak katıldıkları etkileşimle gerçekleşir.” (Zhou ve Brown, 2015: 25).

Günümüzde görüntüleme teknolojilerindeki yeniliklerin ve bundan hareketle insan beyni ile ilgili ortaya konan bilgilerin artmasıyla birlikte beyin ile öğrenme arasındaki ilişki daha açık bir şekilde analiz edilmeye başlanmıştır. Bu durum, öğrenme sürecinde beynin işleyişinde ne olup bittiğinin görüntülenmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla öğrenmenin temelini beyinle ilişkili olduğu iddiasını destekler niteliktedir. “Teknolojik gelişmelerle birlikte nörobilim, tıp ve nöroteknoloji sayesinde de birçok çalışma yapılmaktadır. Beyin görüntüleme ile beynin çeşitli bölgelerinin özellikle hücresel ya da hücre altı düzlemlerdeki işleyiş ya da mekanizmaları arasında birtakım farklılıklarının ortaya çıkarılması önemlidir. Bütün bunların Derin Beyin Stimülasyonu (DMS), Transkraniyal Manyetik Stimülasyon (TMS) ve Transkraniyal Elektriksel Stimülasyon (TES) gibi bazı sinirbilimsel uygulamalarla, işlemlerle çeşitli nöromodülasyonlarının gerçekleştirilebilmesi de önemlidir.” (Canewero, 2016: 124). Bütün bunların, yani öğrenmenin beyin gelişimiyle bağlantılı olduğunun gösterilmesi veya başka bir ifadeyle belirlenmesi bu konunun hem nörobilim hem eğitim alanında çalışılmasında etkili olmuştur.

Nörobilim, bilişsel davranış hakkındaki gözlemlerimizi bu tür davranışları destekleyen gerçek fiziksel süreçlerle ilişkilendirmektedir (Oktar, 2016: 156). Nörobilim yalnızca beynin iç işleyişini değil analiz edip yorumlamaz. Nörobilim aynı zamanda bu işleyişten kaynaklanan her türlü fizyolojik olayları da incelemektedir (Çoban Kapuoğlu, 2023: 8). Beyin araştırmaları sonucu tespit edilen ve nöronsal aktivitelerle ilişkilendirilen öğrenme, düşünme, bellekte tutma gibi süreçler aslında eğitim bilimlerinin temel kavramlarıdır. Bu nedenle eğitim bilimleri alanının çalışma kapsamındadır. Bir başka betimlemeye göre nörobilim, bireyin çevresiyle etkileşimi yoluyla beyinde gerçekleşen biyokimyasal süreçlerin nasıl işlediğini, beynin işleyiş ve yapısının anlaşılması yoluyla müdahale (intervention) programlarını nasıl maksimize edebileceğini araştırır (Coecke, 2022: 7). Nörobilim, beyin ve sinir sistemini incelemektedir. Bundan dolayı beyin ve öğrenme ilişkisi de yine nörobilimin kapsamındadır. Nörobilim çalışmaları neticesinde beyin hakkında ulaşılan veriler ise eğitim, psikoloji ve makine öğrenmesi gibi alanlarla da paylaşılmaktadır. Çünkü özellikle öğrenme sürecinde insan beyninde ne olup bittiğinin keşfedilmesi hem eğitim hem de psikoloji bili-

mini ilgilendirmektedir. Buna ek olarak, değişen dijital teknoloji sayesinde tıpkı insan beyni gibi çalışabilen bir makinenin üretilmesi de mümkün hale gelebilecektir. Peki, nörobilim öğrenme olgusuna nasıl bakar?

Yakın zamana kadar yapılan çalışmalarda algılamayı, düşünmeyi, hatırlamayı ve hatta neredeyse bütün bilişsel davranışları da içeren her türlü insan davranışlarında nöronların ve beynin önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu bilişsel süreçler elbette öğrenmeyi de kapsamaktadır (Cüceloğlu, 2018: 54). Araştırmalar kapsamında okuma-yazma, matematik, dikkat, hafıza, akıl yürütme becerileri gibi süreçlere ilişkin nörolojik mekanizmaları hassas ölçümlerle görselleştirmek için Manyetoensefalografi (MEG), Olaya İlişkin Potansiyel (OİP), Manyetik Rezonans (MR), kan akışını temel alan fMR gibi araçların kullanımı oldukça yaygındır (Coecke, 2021: 544). “Günümüzde MRI (Magnetic Resources Imaging), fMRI (Functional MRI) ve PET (Position Emission Tomography) gibi yeni teknolojiler kullanılarak testler yürütülmekte, beyni çalışan bir kişinin beyindeki nöronların durumunu renkli olarak pozitron emisyonu tomografisi ve Nükleer Magnetik Rezonans Resimleyicisi (NMRI) gibi sistemlerle görüntülenebilmekte, böylelikle öğrenme ve beyin yapısına dair daha detaylı bilgiler elde edilebilmektedir. Bütün bunlar neticesinde beynin çalışma prensipleri, belleğe ve düşünmeye dair bulgular, yeni bir bilgi edindiğinde beyinde meydana gelen değişimlerin açığa çıkmasını sağlayacaktır.” (Weis, 2000: 22). Aynı zamanda öğrenmeyle ilgili birçok çalışma alanının da kapısı aralanacaktır.

Öğrenme nörobilim açısından diğer kuramlardan farklı olarak, yani davranışsal olarak değil, biyokimyasal bir olay veya süreç şeklinde değerlendirilmektedir. Elbette bu yaklaşımın daha iyi kavranabilmesi için beynin işleyişinin öğrenilmesi, beynin yapı ve işleyişinde öğrenmeye etki eden temel etmenlerin de anlaşılması lazımdır. Beynin iç işleyişine yönelik yapılan her çalışma ve bunun sonucunda ortaya çıkan her bilgi aslında öğrenmenin kalıcı hale gelmesinin de önünü açacaktır. Çünkü beynin işleyişi sırasında ne olup bittiği, nöral ve nörofizyolojik değişimler öğrenmeye etki eden faktörlerinde keşfedilmesini sağlayacaktır. Özellikle öğrenme sırasında gerçekleşen anksiyete, dikkat ve stres gibi faktörlerin çözümlenmesi ve onların nedenlerinin ortaya konması, hem öğrenmenin yeniden tanımlanmasını veya tanımının gelişmesini sağlayacaktır (Campbell, 2011: 10). Bu anlamda öncelikle beyindeki sinapsların deneyimle değiştiklerine ilişkin bulgular ortaya konmuştur. “Önce beyindeki kısa süreli belleğe ait nöronların yansımaları sayesinde gerçekleştiği öne sürülmüştür. Daha sonra yapılan deneysel çalışmalarda ise öğrenmede nöronlar arasındaki moleküler etkileşimin rolüne dair detaylar bulunmuştur. Özellikle nöronlar arasındaki mevcut

sinapsların öğrenmeye bağlı olarak güçlenmesi ve yeterince etkili durumlarda yeni sinapsların oluşumu gibi unsurların bulunmasında, uzun süreli potansiyel artışının mekanizmasında NMDA reseptörlerinin çok önemli bir nokta olduğu tespit edilmiştir.” (Kandel, 2016: 261).

“Beyindeki sinir hücreleri fonksiyonel olarak gruplanırlar. Bunun olması için beyindeki sinir hücreleri birbirleri ile bağlantılar kurmakta ve birlikte aktive olmaktadır. Nöral aktivasyon çeşitli gruplar arasında, özelleşmiş bölgelerde özelleşmiş bir düzenle gerçekleşir ve farklılaşan gruplar birbirleri ile bağlantı kurarak farklı çıktılarını oluştururlar.” (Cozolino, 2010: 126). Buradan hareketle birçok kuramcı, öğrenmenin temelinde nöronlar arası bağlantılardaki değişikliklerin ve özellikle de mevcut sinapsların güçlendirilmesi ya da zayıflatılması veya yenilerinin oluşturulmasının bulunduğunu iddia etmektedir. “Beyindeki sinaptik bağlantılar kullanılmadıkları zaman ölür ve kaybolur. Dolayısıyla kuvvetlenmesi için sık sık kullanılmaları gereklidir. Bu sinaptik bağlantıların oluşturulması ve budanması süreci beyin gelişimini oluşturmaktadır. Öğrenme ya da deneyimler yoluyla elde edilen yeni bilgi ve beceriler beyinde sürekli olarak işlevsel bir değişime de neden olmaktadır. Öğrenme gerçekleştiği zaman beyinde daha fazla dentrit bağlantısı meydana gelmekte, bunlar da bilgileri birbirine bağlamaktadır.” (Weis, 2000: 22). Bazı araştırmacılara göre, nörobilim alanında yapılan bu çalışmalar ve elde edilen bulgular, öğrenmenin diğer kuramlardan farklı bir şekilde tanımlanmasına neden olmuştur. Buradan hareketle öğrenmenin bir başka tanımı da beyinde yeni bağlantılar kurmak ve dolayısıyla aslında yeni bir beyin yapısı oluşturmaktır (Wortock, 2002: 19).

Beynin fizyolojisinin görüntülenmesi sonucunda elde edilen veriler; başka bir ifadeyle beyin işleyişi sırasında gerçekleşen nöronsal aktiviteler, sinir ağları ve tüm bunların sonucundaki öğrenmenin gerçekleşmesi farklı bir alanın, yani makine öğrenmesinin gelişmesine de ışık tutmaktadır. Bundan hareketle özellikle yapay sinir ağlarındaki elektriksel aktivitelerin ve bundan hareketle kurulacak olan yeni bağlantıların makinenin kapasitesini ve işlevini geliştirebileceği düşünülebilir.

Öğrenmenin Yeni Öznesi: Makine

Belirtildiği gibi öğrenme bu zamana kadar insana özgü bir bilişsel süreç olarak kabul edilmekteydi. Genellikle yeni bilgilerin keşfedilmesi ve bu sayede bireylerin davranışlarının değişmesi olarak tanımlanmaktaydı. Ancak zaman içinde özellikle teknolojinin insan hayatına daha fazla dâhil olmasıyla birlikte öğrenmenin farklı bir boyutu üzerine çalışılmaktadır. Özellikle dijital teknolojinin ruhunu oluşturan yazılımların gelişmesi ve yapay zekânın keşfiyle birlikte öğrenmenin elektronik ortamda gerçekleştirilebilirliğinin de önü açılmış

olmaktadır. Bu manada öğrenme artık elektronik sistemler tarafından gerçekleştirilmektedir. Makine öğrenmesi olarak kavramsallaştırılan bu öğrenme türü, insan öğrenmesindeki süreç ve işleyişin elektronik ortamda uygulanmasıdır. Burada yapılmak istenen şey, makinelerin tıpkı insan gibi düşünme, problem çözebilme ve tecrübe kazanmalarının mümkün hale getirilmesidir.

Alan Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu sormasından bugüne 70 yıl; Cahit Arf'in "Makineler Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?" diye sormasının üzerinden 66 yıl geçti. Öncelikle bu soru, insan zihninden bağımsız ve bilinçli bireyin dışında bir varlık (bir araç gereç, bir alet) tarafından, o güne kadar kesinlikle insan zihnine ait görülen bir işlevin icra edilip edilemeyeceğini soruşturması bakımından fevkalade önemliydi. Turing'in bu makalesi, makinenin düşünebileceklerinin mümkünlüğü üzerine yazılmış bir düşünce deneyidir. İlerde "Turing Testi" olarak anılacak bir testten bahsetmiştir. Bu test bir taklitçilik oyunu olarak düşünülebilir. "Turing testi" olarak da adlandırılan deney, yazışma yoluyla, bir sorgulayıcı ve iki sorgulanan kişi arasında gerçekleşmektedir. Sorgulananlardan biri kadın diğeri ise erkektir. Ancak erkeğin amacı kadın taklidi yaparak sorgulayıcıyı kadın olduğuna inandırmaktır. Onlarla yazışmaları sonucunda sorgulayıcı, cinsiyetleri tahmin eder. Taklit oyunu tekrar tekrar oynanmaktadır. Turing, sorgulanan ve kadın taklidi yapan erkeğin yerine aynı görevi üstlenen bir bilgisayar koyduğumuzda sorgulayanın cinsiyetleri belirleme başarısında bir değişme olmadığını ve sorgulayıcının bilgisayarla yazıştığını fark etmezse testin geçildiğini, dolayısıyla da o makinenin düşünebildiğine ikna olmaktan başka seçeneğimiz olmadığını belirtmiştir (Turing, 1950). Bazı yorumlara göre Turing, insan zekâsının tamamen dilde şekillendiğini ve temsil edildiğini hissetmiştir. Bu nedenle bir yapay zekânın bu testi geçebilmesinin tek yolu, onun insan seviyesine eş bir zekâyâ sahip olmasıyla mümkündür (Kurzweil, 2020: 136).

Cahit Arf'in yapmış olduğu konuşmanın büyük bir bölümü düşünen makineleri betimlediği kısım olmuştur. Arf, düşünen makine olarak ilk olarak telefon ve çalar saat ile ilgili analiz yapmıştır. "Ancak Arf, bu örneklerin, düşünen makinelerin var olduğuna dair henüz tatmin edici bir inanç oluşturmadığının farkındadır; bu yüzden hesap ve miras meselelerini çözebilen iki makine taslağı ileri sürerek tezini güçlendirmek istemiştir." (Sarı, 2021: 818). Bu örneklerle birlikte Arf, insan beyninin temel işleyişleri hakkında bir tez öne sürmektedir. "Alınan bilgi ile bunlardan çıkarılmak istenen sonuç arasında bağların benzerlerini imgelememizde kurarak bir şey hakkında sonuca varırız. İşte böyle bir benzerliğin maddi gerçekliğini temsil eden makinelere "analog makineler" adı verilmektedir ve onların düşünme tarzları "benzerlikle düşünme"ye dayanmaktadır. İkinci düşünme tarzındaysa,

ulaşılması gereken bütün sonuçlar değerlendirilmekte ve önceden verilen bilgilere uymayanlar elenerek sonunda karara varılmaktadır. Bu tür makinelere “dijital” denir ki onların düşünüş tarzları eleme (elimination) yöntemine göre işlemektedir.” (Arf, 1959: 95).

Özellikle dijital teknolojiyle birlikte hem yapay zekâ çalışmalarının hızlanması hem de onunla bağlantılı olan dijital aygıtların kullanım alanları git gide yaygınlaşmıştır. Yapay Zekâ sözcüğü ilk olarak 1950’lerin ortalarında McCarthy tarafından kullanılmıştır. Diğer taraftan IBM’den Arthur Samuel ise Makine öğrenmesi kavramını 1960’lı yıllarda kullanmaya başlamıştır. Yapay zekâ, önceden öğretilen eylemleri herhangi bir dış müdahale olmadan tekrarlayabilen bir işleve sahipken, onun özel bir alt perspektifi olan makine öğrenmesi, veri ve algoritmaları girdi olarak alarak mevcut bir problemi çözmek için doğrudan programlanmadan yeni senaryolar oluşturabilmekte ve ona uygun kalıplar uygulayabilmektedir (Buchanan, 2019). O zamandan beri yapay zekâ uygulamaları çok farklı alanlarda kaşımıza çıkmaktadır. Finans, tıp, nörobilim, eğitim gibi birçok alanda yapay zekâ temelli uygulamaların başarılarına şahit olmaktadır. İşte bu tip uygulamaların temelinde yatan şey makine öğrenmesidir.

Makine Öğrenmesi, bir sistemin büyük ölçekli verilerden otomatik olarak bilgi edinme, entegre etme ve ardından geliştirme ve daha sonra özel olarak programlanmadan yeni bilgiler keşfederek elde edilen bilgiyi özerk bir şekilde genişletme yeteneğidir (Sen, 2021). “Bilgisayarların herhangi bir durum veya olayla ilgili bilgileri tecrübe edip öğrenerek, gelecekte oluşması muhtemel olaylar hakkında karar verebilmesi ve oluşabilecek problemlere çözümler üretebilmesi makine öğrenmesidir.” (Öztemel, 2006: 23). Başka bir yoruma göre makine öğrenmesi, verilerden bilgi çıkarmakla ilgilidir. Bu nedenle o, bilgisayar bilimi, yapay zekâ ve istatistiğin bir arada olduğu ortak bir çalışma alanıdır. Buna ek olarak, tahmine dayalı analitik veya istatistiksel öğrenme olarak da bilinmektedir (Müller ve Guido, 2017: 2).

Makine öğrenmesinde amaç girilen verilere uygun bir program oluşturmaktır. “Bir öğrenme programı, değiştirilebilir parametrelere sahip genel bir şablon olması ve bu parametrelere farklı değerler atayarak programın farklı şeyler yapabilmesi açısından sıradan bir bilgisayar programından farklıdır. Öğrenme algoritması, veri üzerinde tanımlanan bir performans kriterini optimize ederek model dediğimiz şablonun parametrelerini ayarlar. Örneğin, bir yüz tanıyıcı için parametreler, bir kişinin eğitim görüntüleri setinde en yüksek tahmin doğruluğunu elde edecek şekilde ayarlanır. Bu öğrenme genellikle tekrarlayıcı ve aşamalıdır. Öğrenme programı birbiri ardına çok sayıda örnek resim görür ve her örnekte parametreler biraz gün-

cellenir, böylece performans zamanla kademeli olarak artar. Sonuçta öğrenme budur: Bir görevi öğrendikçe ister tenis olsun ister geometri olsun ister yabancı dil olsun o konuda daha iyi oluruz.” (Alpaydın, 2020:23).

Makinenin bir bilgiyi öğrenmesi adım adım gerçekleşmektedir. Öğrenme sürecindeki bu adımlar dizisi ya da başka bir ifadeyle işlem basamakları algoritma olarak adlandırılmaktadır. Algoritma, bir probleme yönelik olarak uygulanabilen çözüm adımları bütününe karşılık gelmektedir. Günlük yaşantımız da bir tür algoritmalar silsilesidir. Basit tabiriyle yemek tarifleri birer algoritmadır; bir günümüzü planlarken algoritma oluşturmaktan farklı bir şey yapmayız aslında (Köse, 2020). “Makine öğrenmesinde öğrenme işini gerçekleştiren bilgisayar programları, bilgisayar programlarının da temelini oluşturan algoritmalarıdır. Makine (bilgisayar programı da denilebilir) bir görevi yerine getirmek için deneyim olarak “veri”den faydalanmaktadır. Bir makinenin öğrenmesinden beklenti; aynı veya benzer bir görevi ikinci kez yapması istendiğinde, görevi daha iyi (daha verimli, daha etkili) gerçekleştirmesini sağlayan sistemdeki herhangi bir değişiklik olabilir.” (Simon, 1984: 29).

Algoritmalar yalnızca makine öğrenmesinde değil hayatın her alanında kullanılmaktadır ve bu nedenle aslında karşılaşılabilecek bütün ihtimalleri kapsayacak şekilde geneldir. Fakat makine öğrenmesinde algoritmalar belirli tarzdaki soruları cevaplamak üzere tasarlanmışlardır. Bu nedenle çözülecek bir bilimsel problemin ya da herhangi bir iş probleminin bu tipte sorulara dönüştürülmesi gerekmektedir. “Algoritmalar çok çeşitlidir. Ancak problem karşısındaki çözümlenme tekniğinin işlem adımları şu şekilde listelenebilir:

- 1. Sınıflama ve olasılık tahmini (Classification):** Veri setindeki her bir veri için önceden belirlenmiş olan etiket değerlerinden hangisinin geçerli olduğunu tahmin etmeye çalışır.
- 2. Regresyon / değer tahmini (Regression):** Makine öğrenmesine konu olan veri kümesinin satırları için sayısal bir büyüklük çıktısı vardır ve model bu değeri tahmin etmeye çalışır.
- 3. Benzerlik (Similarity):** Birbirine benzer unsurları bulmayı hedefler. Örnek olarak seçtikleri ürünlere göre benzer müşterilerin kimler olduğunu belirlemeyi gösterebiliriz.
- 4. Kümeleme (Clustering):** Veri kümesinde anlamlı alt kümelerin hangileri olduğunu ve bu kümelerin sınırlarını oluşturmaktır.
- 5. Birliktelik (Association):** Bir arada tercih edilen ya da gerçekleşen kümeleri ve bunların olasılıklarını belirlemeye yarar.

6. Profilleme (Profiling): Verilen bir kümenin analiz edilmesi için kullanılır.

7. Bağlantı tahmini (Recommendation): İki veri arasında gerçekleşen veya gerçekleşebilecek olan ilişki olasılığını hesaplamaya odaklanır.

8. Veri indirgemesi (Dimensionality Reduction): Birçok nitelik barındıran veri kümesinden hareketle, daha az özellikle kümeyi temsil etmeyi hedefler.

9. Sebep analizi (Causation): A/B testi gibi çeşitli yöntemlerle neden-sonuç analizleri yapar.” (Provost ve Fawcett, 2013: 24-25).

Teknik yahut matematiksel bir kavram olarak algoritma, herhangi bir işin yapılış sürecindeki her aşamanın veya bir problemi çözerken atılan her adımın kesintisiz şekilde şemalaştırılmasıdır. “Her adım yahut aşamada, bu aşamanın devamı ve seçenekleri, bu seçeneklerle gidilecek yollar da belirtilir. Bu şema yalnızca doğrusal bir şekilde eklenmiş halkalardan oluşan bir zincir gibi değildir. Deyim yerindeyse, bu zincirin her halkasına, onunla bağlantılı görülerek iliştilen başka halkalar da eklenir. Bu demektir ki, herhangi bir algortmada çok sayıda işlem basamakları ve çok sayıda seçenekler olabilir. Bir algortmada bir başlangıç ve hedef, sonuca götürebilecek işlem basamakları, basamakların alt seçenekleri, her bir seçenikle bağlantılı diğer seçenekler ne kadar çeşitli ise, o algortma sorunu çözmekte o kadar kullanışlı olur.” (Köktürk, 2021: 66).

Makine Öğrenmesi algortmasını da bir sistem tanımı içerisinde düşünebiliriz. “Birincisi, elimizde çıkış(lar) elde etmemize imkan sağlayacak giriş(-ler) vardır. İkincisi, makine öğrenmesi bir süreç aracı olarak girdilerden çıktı elde etmeye yönelik süreci modellemektedir. Burada aslında bir tür sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır; girişler sistemin çözümü için sebeplerdir, çıkışlar ise sonuçları temsil etme görevindedir.” (Köse, 2022: 41). Bu durumda algortmalar sebep ile sonuç bağlantısı arasındaki çözümleme halkalarıdır.

Algortma yalnızca makine öğrenmesinin işleyişini değil, aynı zamanda insan beyninin çalışma prensibini de anlatmaktadır. Çünkü beyin karşılaştığı her problemde nöronlar sayesinde binlerce bağlantı kurar ve bu bağlantılardan hareketle adım adım sonuca ulaşır. “Herhangi bir algortmayı, problem çözmeye çalışırken tasarlarız. Yani somut bir nitelik taşısa da herhangi bir algortmanın inşa edilmesi, öncelikle düşüncede olup biten bir işlemdir. Bu bize, düşünme etkinliğinin algortmik bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Bu durum hem zihnimizin bir algortmik işleyişe sahip olduğunu hem de bir zihin algortmasından söz edilebileceğini düşündürür.” (Köktürk, 2021: 66) Bundan dolayı algortmik sistemlerin oluşturulmasında ve özellikle de yapay

sinir ağlarının geliştirilmesinde insan beyninin çalışma şekli taklit edilmektedir. Ancak bu algoritma ile sınırlı kalmamıştır. Algoritmaların işleyebilmesi için gerekli olan başka bir şey daha vardır. Bu da yapay sinir ağlarıdır.

İnsan beyninde milyarlarca olduğu kabul edilen ve her türlü beyinsel aktivitenin gerçekleşmesi için gerekli olan sinir ağları, makine öğrenmesi için de örnek teşkil etmektedir. “Bu konu hakkındaki çalışmalarda öncelikle beynin bilgisayar sistemlerine uygulanması hedeflenmiştir. Bunun için ise beynin temeli olan nöronlar modellenmiştir. Bu nöronlar, çeşitli bağlantılarla birbirine bağlanır. Bütün bu bağlantılar, nöronların girdi gücünü, başka bir deyişle önemi ifade eden sayısal bir ağırlığa sahiptir. Yapay sinir ağlarındaki uzun süreli belleğin temel aracı ağırlıklardır. Bu ağırlıkların birçok defa ayarlanması sinir ağıdır. Bu şekilde sinir ağı öğrenmeyi gerçekleştirir.” (Negnevitsky, 2005: 167).

Yapay sinir ağları, öğrenmeyle ilgili dışsal gözlemlerin ve çalışmaların dışında, direkt olarak beynin iç işleyişini, temel olarak geliştirilmiştir. Buna ek olarak beyindeki hücre mekanizmalarının da yapay sinir ağları için örnek teşkil ettiği açıktır. Bu nedenle nöronlar hatta nöronlar arasındaki bağlantılar ve ateşlemelere ilişkin pek çok kavramın karşılığı da yine yapay sinir ağlarında bulunmaktadır. Örneğin, yapay sinir ağlarında birimler mevcuttur. Bu birimlerin nörolojideki, yani beyindeki karşılıkları ise hücredir. Buna ek olarak, beyindeki sinapsların karşılığı yapay sinir ağlarında çeşitli ara bağlantılara denk gelmektedir. Aynı şekilde ağırlıkları; destekleyici (excitatory) girişlere karşılık pozitif ara bağlantı ağırlıkları; yasaklayıcı (inhibitory) girişlere karşılık negatif ara bağlantı ağırlıkları mevcuttur (Nilsson, 2018: 517). O halde makine öğrenmesinin gerçekleşebilmesi için yapay sinir ağlarının birtakım girdilerden hareketle yeni çıktılar geliştirilmesine bağlıdır. İnsan beyni öğrenme sürecinde nöronsal aktivitelere bağlı olması gibi makine öğrenmesinde de bu durum yapay sinir ağlarına bağlıdır. Başka bir ifadeyle yapay sinir ağlarının temel işlevi bilgisayarların/makinenin öğrenmesini sağlamaktır.

Yapay sinir ağları, beynin bir süreç sonucunda gerçekleştirdiği bilgi öğrenme, öğrendiklerinden hareketle yenilerini üretebilme ve tüm bunları bir başkasının yardımına ihtiyaç duymadan otomatik bir şekilde yapabilen bilgisayar sistemidir. Başka bir ifadeyle yapay sinir ağları, çevreden gelen olaylara karşı nasıl tepkiler üretebileceğini belirleyebilen ve bunu insanlar tarafından gerçekleştirilmiş örnekleri kullanarak öğrenebilen sistemlerdir. Tıpkı insan beynindeki sinir ağlarının yaptıkları gibi öğrenme, ilişkilendirme, sınıflandırma, genelleme, özellik belirleme gibi konularda başarılıdır (Öztemel, 2006: 29). Bu sayede yapay sinir ağları örneklerden elde ettikleri bilgilerle kendi deneyimlerini oluşturur ve benzer konularda benzer kararlar verebilirler.

Öğrenmede Nitelik Değişimi mi?

Öğrenme olgusu bu zamana kadar hep insana atfedilen bir eğitim sürecinin parçası olmuştur. Bu konu hakkındaki çalışmalar insan referans alınarak yapılmıştı. Fakat akıllı sistemlerin, yapay zekânın ve buna paralel olarak makine öğrenmesinin hayatımıza dâhil olmasıyla birlikte öğrenmenin de artık başka bir açıdan değerlendirilmesi lazımdır. Makine öğrenmesinin gerçek bir eğitim ve öğrenme süreci olup olmadığı üzerine düşünülmelidir. Öncelikle şu soruyu sormak lazımdır: Makinelerin sistemlerinde olan gelişme ve genişlemeyi gerçekten öğrenme diye adlandırılması uygun mudur? Eğer makinelerdeki bu farklılaşma öğrenme olarak kabul edilirse, biyolojik bir varlığın öğrenmesi ile makinenin öğrenmesinin aynı olup olmadığı konusu da tartışılmalıdır.

Öğrenme bu zamana kadar yalnızca duyan, düşünen, algılayan bir organizmanın; başka bir ifadeyle insanın edinimlerinden hareketle tanımlanmaktaydı. Bu nedenle insan gibi bir organizmanın ötesinde başka bir şeyin aktif bir öğrenme süreci yaşayabileceği hakkında fikir sahibi değildik. Fakat günümüzde öğrenme artık biçimsel ve mekaniğe benzer, yani aslında makinenin oluşturduğu bir şekilde de gerçekleşebilmektedir. Bu durum öğrenmenin niteliğinin değiştiğini göstermektedir. Öğrenme özellikle son dönemlerde klasik zeminde gerçekleşmemektedir. Makinelerin işleyişi ve işlevsel olarak değişmesi öğrenmenin farklı bir boyutuna işaret etmektedir.

İki öğrenme türünün hem kendine has özellikleri hem de benzer nitelikleri mevcuttur. İnsan, önceden edindiği bilgilerinin ışığında onları bellekten çağırmakta ve yenileriyle ilişkilendirdikten sonra güncel/yeni bir bilgi elde etmektedir. Bu durum belirli zihinsel işlemlerin/süreçlerin sonucunda bilginin elde edilip öğrenilmesini anlatmaktadır. Düşünmenin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği sorusunun cevabını buna örnek olarak verilebilir. “Düşünme, zihindeki kavramlar, imgeler yahut tasarımlar arasında bağlantı kurma işlemidir. Herhangi bir kavramı zihnimizdeki diğer kavramlarla ilişkilendiririz ve bir tasarım bütünü oluştururuz. İnsan, algımlarken, düşünürken, karar verirken hayal kurarken, tasarımı yaparken, baştaki imgeyi/kavramı diğerleriyle birbirine bağlamakla işe başlar; sonra imgeleri yahut tasarımları birleştirir, karşılaştırır, ayrıştırır. Zihin bu iç işlemleri algoritmik bir dizi şeklinde gerçekleştirir.” (Köktürk, 2021: 67). Bu, öğrenmenin insan zihnindeki/beynindeki sürecini göstermektedir.

Benzer şekilde makine öğrenmesi de kendisine girilen verinin saklanmasından ibaret değildir. Aksine makine öğrenmesinde makineye girilen veriler işlenmektedir. Çünkü makine öğrenmesi bilgiyi işleme üzerine kuruludur. “Makine Öğrenmesi, algoritmasındaki bazı parametrelerle çalışmak-

tadır. Bu tıpkı insanın karşılaştığı problemlere karşı bir tecrübe ve eylem kümesi türetmesi gibidir. Tabi ki burada veriler üzerinde birtakım matema-tiksel ve mantıksal süreçler işletilmekte; zeki sistem üzerindeki ilgili para-metreler problem için tanımlanan ve veriler altında temsil giriş-çıkış değer-leri arasındaki köprüyü kuracak şekilde optimize edilmektedir.” (Köse, 2022: 42). Her bir algoritma, makinenin kendisine verilen görevi gerçekleştirmek için kullandığı sınırlı ve belirli adımlardır. Bu adımlar şimdilik sınırlıdır çünkü makine henüz kendi algoritmasını üretmemektedir. O, ancak kendi-sine kaydedilen algoritmalarla hareketle işlemektedir. Algoritmalar maki-neye işlemi nasıl çözeceğini söylemez. Makine öğrenmeyi gerçekleştirmek için bu algoritmaları kendisi kullanmaktadır.

Hem makine öğrenmesi hem insan öğrenmesi deneyim ve veriyle bilgi edinmeyi gerektirmektedir. İnsan daha önceki öğrendiklerinden hareketle yeni bilgiyi oluşturmaktadır. Öğrenme ise bu deneyimlerin sonunda gerçek-leşmektedir. Makine öğrenmesi de buna benzer şekilde daha önce kendisi-ne yüklenen verileri kullanarak “öğrenir”. Yani, yüklü verilerden hareketle yeni verileri de kaydedip birtakım sonuçlar çıkarır, örneğin tıpta kullanılan bir analiz cihazı ise, tahlil sonucunda bir teşhis koyabilir. İnsan öğrenmesin-de ve makine öğrenmesinde de öğrenmeyi gerçekleşmesi için belirli bir süreç gerekmektedir. Ancak süreç konusunda iki öğrenme türü arasında farklılık vardır. Makineler kendilerine girilen problemleri çok hızlı bir şekilde işleme tabi tutar, analiz eder ve öğrenir. İnsanlar ise zaman konusunda daha esnektir. “Örneğin, akıllı telefonunuzda bir kelimeyi ne kadar çok kullanırsanız, kullandığınızı kelimeleri ve ifadeleri o kadar iyi öğrenir. Size tavsiye edeceği kelime-leri öğrenmesi için onu milyonlarca veriye maruz bırakılması gerekmektedir. Bu da milyonlarca belgeyle eğitilmesi anlamına gelir. Bir insan için çok zor olabilecek bu durum makineler için sorun değildir.” (Murray, 2021: 78).

Her iki öğrenme türünde süreç içinde karmaşık problemlerin çözümü için birtakım algoritmalar kullanılmaktadır. Fakat burada şöyle bir farklı-lık vardır. İnsan beyni kullanacağı algoritmaları kendisi belirler ve sınırsızca algoritma üretebilme kapasitesine sahiptir. Ancak makineler şimdilik yalnızca ona yüklenen algoritmaları kullanarak işlemektedir. “Yapay zekâ algoritmik işleyen bir yazılımdır, bir algoritmadır ve kendi algoritmasını yapamaz. İnsan ise algoritma yapan bir algoritmadır. Zihin hem algoritmik biçimde çalışır hem de kendi algoritmasını yapar.” (Köktürk, 2021: 68).

İnsan öğrenmesine baktığımızda yalnızca basit bir davranış değişikliği-nin ötesinde zihinde bir işleyişin olduğunu ve bu işleyiş sonucunda zihne bir şeylerin eklenmesi söz konusu olduğunu görmekteyiz. Örneğin bu, öğ-

renmenin eylem değil bilişsel boyutu altında ele alınmaktadır. Bundan dolayı öğrenmenin gerçekleşmesinin aslında zihindeki idelerin işleyişine bağlı olduğu söylenebilir. Bu durumu John Locke'un insan zihninin içeriğini, işleyişini anlattığı eserinde de görmekteyiz. Locke'un düşünce sisteminde insan zihninin dolması idelerle dolmasına bağlıdır. Onun düşüncelerinde zihnin adeta adım adım işleyişini görürüz. Ve bu işleyiş ideler arası ilişkilerle gerçekleşir. Locke bu işleyiş şöyle açıklamıştır: "Öncelikle tikel ideler, duyular aracılığıyla zihnin içine alınır. Bu ideler adeta o zamana kadar boş ve karanlık olan odayı aydınlatmaya başlamıştır. Bu arada zihin, idelerin bir kısmını tanıdıkça onları belleğe yerleştirir ve adlandırır. Bütün bunlar adım adım gerçekleşir. Ardından bu ideler soyutlanır, karşılaştırılır, birleştirilir veya ayırt edilir, seçilir, hatta bunlardan hareketle adım adım genel adlar oluşturulur. Böylece zihin, üzerinde her türlü mantıksal tasarrufu sağlayacağı ideler ile donanır." (Locke, 2004): 979. Dolayısıyla aslında öğrenme dediğimiz şey, bu ide ve imgelerin özne tarafından kendini farklılaştıracak şekilde kullanımı olmaktadır. Makinenin kendine yüklenen verileri, başka bir ifadeyle ide ve imgeleri bağlamına uygun şekilde farklılaştırarak tıpkı bir insan/özne gibi kullanması mümkün müdür?

Makineyi bir zihin olarak kabul etmek zordur. Çünkü öğrenmenin nitelik değişimi, makine temele alındığında yalnızca algoritmik silsilenin genişlemesi yolundaki edinim olabilir. Makine öğrenmesinde, makineye yüklenen/girilen algoritmalar ve onlardan hareketle yapılan işlemler vardır. Dolayısıyla burada makineye bir şey yüklenmesinden ve makinenin kendine yüklenenlerle birlikte kendi işlevsel sınırlarını genişletmesinden söz edilebilmektedir. Ancak bu durumda bilinçli bir öğrenme durumundan ve bundan hareketle makinenin eğitilmesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Makinelerin biçimsel olarak içeriklerinin gelişmesi onları oldukları halden daha mükemmel bir yazılım haline getirmemektedir. Elbette burada makinenin öğrenmesi bir vakıadır, ama onun bu öğrenme sürecinde kat ettiği aşamalardan haberdar olan, öğrenmeyi bilen bir özbilinci yoktur. Belli alanlarda insandan daha üstün bir başarı sağladığı açık olmasında rağmen bu öğrenmenin insani var oluşun bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu durumda makine öğrenmesi, insan öğrenmesinin "şimdilik" güçlü bir taklidi olduğu söylenebilir. Fakat bu, tablonun ancak içinde bulunduğumuz andan görünen bir yüzüdür.

Sonuç

İnsan varlığının ve toplumsal hayatın "olduğundan daha iyi" ye gitmesini sağlayan şey eğitimidir. Eğitim bir süreci kapsamaktadır. Bu sürecin gerçekleşmesi için gereken unsur ise öğrenmedir. Öğrenmenin insan davranışla-

rında kendini gösterdiği kabul edilmektedir. Ancak bu durumun yalnızca davranış değişikliğinden ibaret olamayacağı, insanın davranışlarını hareketle geçiren, değişip dönüştüren şeyin zihinsel bir temelini olması gerektiği düşünülmektedir. Bu nedenle öğrenme tanımlarının davranışla sınırlı kalmadığı görülmektedir.

Dijital teknolojinin ve buna bağlı olarak akıllı görüntüleme tekniklerinin insan beyni üzerine yapılan çalışmalarda derinleştikçe beyin ve öğrenme ilişkisinin nasıl olduğuna dair daha anlamlı sonuçlar ortaya konmaktadır. Bu durum hem beynin işleyişini daha iyi bir şekilde anlaşılmasını, çözümlenmesini hem de öğrenme süreciyle beyin ilişkisinin açığa çıkarılmasını sağlamaktadır. Ancak bu minvalde yapılan çalışmalar yalnızca tıp literatüründe sınırlı kalmamıştır. Beyin görüntüleme tekniklerinden elde edilen veriler nörobilim ve yapay zekâ alanlarında kullanılmaktadır. Çünkü beynin işleyişinin öğrenilmesinden hareketle, artan teknolojik verilerden hareketle ona eşdeğer yapay bir beynin üretilmesine olanak sağlamaktadır. Özellikle de makine öğrenmesi adı verilen akıllı sistemlerin, yani tıpkı bir insan beyni gibi işleyen ve öğrenen sistemlerin geliştirilmesinin önünü açmaktadır. Bu durum iki açıdan değerlendirilmelidir.

Öncelikle, yukarıda belirtildiği gibi bu zamana kadar insan odaklı olan öğrenmenin artık akıllı sistemler tarafından gerçekleştirilmesinin bir nitelik değişimi olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Çünkü makede olan biten şey, gerçekten bir öğrenme ise, ki böyle olduğu görülmektedir. Bu durumda öğrenmenin niteliğinin değiştiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Buna ek olarak, yalnızca belirli algoritmalarla çalışan makinelerin, yaptıkları işlemler neticesinde “öğrenen bir zihin” olarak kabul edilip edilemeyeceğinin bütün yönleriyle tartışılması lazımdır. Bu durum makine öğrenmesinin sadece eğitim felsefesinin perspektifinden değil, aynı zamanda zihin felsefesinin bakış açısıyla da değerlendirilmesini de gerektirmektedir. Özellikle makinenin öğrenen bir zihin/beyin olarak kabul edip edilemeyeceği bilinç-öz-bilinç açısından analiz edilmesi elzemdir. Bütün bunlar “Gelecek bir zamanda makineler insana ihtiyaçları kalmaksızın kendi bilgi dünyalarını oluşturabilir mi?” sorusunun cevabına giden yolu da aydınlatmış olacaktır.

Kaynakça

- Alpaydın, E. (2020). *Machine Learning*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Andreas C. Müller ve Guido, S. (2017). *Introduction to Machine Learning with Python*. California: Published by O'Reilly Media.
- Aral, N. (2021). "Öğrenme Sürecinde Görsel Algılama," *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 6:2, 43-52. DOI: 10.37754/737103.2021.624
- Arf, C. (1959). "Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?" Atatürk Üniversitesi 1958- 1959 Öğretim Yılı Halk Konferansları (1), 91-103.
- Buchanan, B. (2019). "Artificial Intelligence in Finance." The Alan Turing Institute.
- Bulut, M. (2014). "Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının Türkçe Öğretimine Etkisi." *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(3), 293-309.
- Caine, R.N., ve Caine, G. (1991). *Making Connections: Teaching and the Human Brain*. Association for Supervision and Curriculum Development.
- Campbell, S. R. (2011). "Educational Neuroscience: Motivations, Methodology, and Implications." *Educational Philosophy and Theory*, 43(1), 7-16.
- Canavero, S. (2016). "Criminal Minds: Neuromodulation of the Psychopathic Brain." *Frontiers in Human Neuroscience*, 8/ 124, ss.1-5.
- Coecke, S. "Eğitimsel Nörobilim: Pedagoji İçin Çıkarımlar." *Eğitsel Sinirbilim*, ed.: Esra Keleş, Ankara: Nobel Akademisi, 2022.
- Coecke, S. "Nöromodülasyon: Eğitim ve Nörobilim Kavşağından Geleceğe Bakış." *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 19(1) (2021):544, <https://doi.org/10.37217/tebd.868102>
- Cozolino, L. J. (2010). *The Neuroscience of Psychotherapy: Building and Rebuilding the Human Brain* (2. Baskı). New York: Norton & Company.
- Cüceloğlu, D. (2018). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çoban Kapuoğlu, E. (2023). "Eğitim ve Öğrenmenin Fizyolojik Temeli: Nöroplastisite." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 447-64. <https://doi.org/10.53844/flsf.1359914>.
- Güneş, F. (2015). "Eğitim ve Zihinsel Değişim." *Bartın University Journal of Faculty of Education*, 4/1, s. 7.
- Houwer, D., Barnes-Holmes, J. D., ve Moors, A. (2013). "What is Learning? On The Nature and Merits of a Functional Definition of Learning." *Psychon Bull Rev*.
- Jaydip, S. (2021). *Machine Learning Algorithms, Models and Applications*. London: IntechOpen.
- Kandel, E .R. (2016). *Belleğin Peşinde: Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.

- Köktürk, M. (2021). *Dijital Çağ Üzerine Düşünceler*. Ankara: Net Kitaplık.
- Köse, U. (2022). *Yapay Zekâ Felsefesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kurzweil, R. (2019). *Bir Zihin Yaratmak*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev.: Vehbi Hacıkadıroğu, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Murray, J. (2021). *Düşünen Makineler*. Çev.: Samet Öksüz, İstanbul: Say Yayınları.
- Negnevitsky, M. (2005). *Artificial Intelligence: A Guide to Intelligent Systems*. Pearson Education,
- Nilsson, N.J. (2018). *Yapay Zeka Geçmişi ve Geleceği*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
- Oktar, Nezh. (2023). "Theory of neuroscience." *Journal of Neurological Sciences* 23 (3): ss.155-158.
- Özden, Y. (2013). *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi.
- Öztemel, E. (2006). *Yapay Sinir Ağları*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Petersen, E.N., Schaffalitzky de Muckadell, C. ve Hvidtfeldt, R. (2016). "What Should We Demand of a Definition of 'Learning'?" *On the Definition of Learning*. Ed.: A. Qvortrup, M., G. Christensen ve M. Hansbøl, University Press of Southern Denmark, ss. 21-38.
- Provost, F. ve Fawcett, T. (2013). *Data Science for Business: What You Need to Know About Data Mining and Data-Analytic Thinking*. Beijing: O'Reilly.
- Sarı, F. (2021). Cahit Arf'in "Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?" Adlı Makalesi Üzerine Bir Çalışma." *TRT Akademi* 6 (13) ss. 812-833.
- Siegel, H. (2010). "Philosophy of Education and Philosophy." *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*, Oxford.
- Simon, H. A. (1984). Why Should Machines Learn? R. S. Michalski. *Machine Learning: An Artificial Intelligence Approach*. Ed.: J. G. Carbonell ve T. M. Mitchell, Springer, ss. 25-37.
- Sönmez, V. (2012). *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi
- Sözer, E. (2018). "Eğitimin Felsefi Temelleri." *Eğitim Bilimine Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Stephen Campbell, (2011). "Educational Neuroscience: Motivations, Methodology, and Implications." *Educational Philosophy and Theory*, 43. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00701.x>
- Turan, S. (2008). "Eğitim Felsefesi ve Çağdaş Eğitim Sistemleri." *Eğitim Sosyolojisi ve Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence." *Mind* (49), ss.433-460.

Weiss, R. P. (2000). "The Wave of the Brain." *Training & Development*, ss. 21-24.

Wortock, J.M.M. (2002). *Brain Based Learning Principles Applied to the Teaching of Basic Cardiac Code to Associate Degree Nursing Students Using the Human Patient Simulator, Doctor of Philosophy*. University of South Florida.

Zhou, M., ve Brown, D. (2015). *Educational Learning Theories*. GALILEO University System of Georgia.

THE MACHINE AS AN AUTONOMOUS EXPLANATORY AGENT

OTONOM BİR AÇIKLAYICI FAİL OLARAK MAKİNE

Dilek YARGAN

Dr., University of Rostock Institute of Philosophy Department of Philosophy,
ORCID: [0000-0001-9618-6740](https://orcid.org/0000-0001-9618-6740), e-mail: dilek.yargan@uni-rostock.de

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 265-279.

Geliş Tarihi: 21.05.2024 | Kabul Tarihi: 12.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1487376](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1487376)

Araştırma Makalesi - Research Article

Abstract

The holy grail of Artificial Intelligence (AI) is to transform the machine into an agent that can decide, make inferences, cluster the contents, predict, recommend, and exhibit similar higher cognitive faculties. The prowess of Large Language Models (LLMs) serves as evidence: they enable seamless natural language communication and widespread use across various fields by swiftly processing unstructured data and handling diverse datasets with agility. However, in order to be competent in the fields of science and industry, an agent with such capabilities must be reliable, i.e., accountable for its decisions and actions, which is a per se attribute of an autonomous agent. In this respect, this paper aims to determine whether state-of-the-art technologies have already created an autonomous explanatory agent or are paving the way for the machine to become an autonomous explanatory agent. To achieve this, the paper is structured as follows: The first part investigates the types and levels of explanations in explanation models, providing a foundation for understanding the nature of explanations in everyday life. The second part explores explanations in the context of artificial intelligence, focusing on types of explanatory systems in the research field of eXplainable AI (XAI). The third part delves into whether and to what extent the state-of-the-art machine learning models function as autonomous explanatory agents, based on the exploration in the second part and considering the field of Human-Computer Interaction.

Keywords: machine explanation, autonomous agent, XAI, ontology, HAI

Öz

Yapay zekâ çalışmalarının nihai amacı, makineyi karar verebilen, çıkarım yapabilen, öngörebilen, tavsiyelerde bulunabilen ve diğer yüksek bilişsel işlevleri gerçekleştirebilen otonom bir faile/eyleyiciye dönüştürmektir. Büyük Dil Modellerinin sergilediği üstün yetenekler, bu amacın gerçekleştiğini ya da gerçekleşmesine ramak kaldığının adeta bir kanıtıdır, zira yapısal olmayan verileri işleme hızları ve veri çeşitliliğini çevikçe işleyebilme yetenekleri çeşitli alanlardaki geniş kullanımlarını mümkün kıldığından makine-insan arasındaki doğal dil iletişimini kesintisiz hâle getirmiştir. Ancak, bilim ve endüstride yetkin olabilmek için, bu tür yeteneklere sahip olan bir eyleyicinin güvenilir, yani eylemlerini ve aldığı kararları açıklayabilir olması gereklidir, ki hesap verebilme otonom bir failin başat niteliğidir. Bu bağlamda, bu makale, mevcut teknolojilerin halihazırda otonom bir açıklayıcı fail oluşturup oluşturmadıklarını veya makinenin otonom bir açıklayıcı fail olmasına zemin hazırlayıp hazırlamadıklarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk bölümü açıklama modellerindeki açıklama türlerini ve seviyelerini araştırarak günlük yaşamdaki açıklamaların doğasını anlamak için bir temel ortaya koyar. İkinci bölüm, Açıklanabilir Yapay Zekâ alanındaki açıklayıcı sistem türlerine odaklanarak yapay zekâ çalışmalarındaki açıklama modellerini inceler. Çalışmanın devamında ise, ikinci bölümdeki inceleme ve İnsan-Bilgisayar Etkileşimi alanına dayanarak, güncel makine öğrenmesi modellerinin otonom açıklayıcı fail işlevi olup olmadığını ve ne ölçüde olduğunu araştırılır.

Anahtar Kelimeler: makine açıklamaları, otonom fail, XAI, ontoloji, IBE, IFE

Introduction

The prowess of large language models (LLMs) represents a state-of-the-art advancement in deep learning, becoming an integral part of everyday life in recent years. Whether or not they will evolve into artificial general intelligence, it is evident that these models can communicate in natural language with ease due to their enhanced semantic power. This power is bolstered by semantic tools and resources, such as ontologies, knowledge graphs, and thesauri, in addition to other statistical and mathematical technologies, like hyper-heuristics. Accordingly, the use of these tools in industry and science has become widespread.

In industry, the present-day technologies of the Internet, data analyses, Big Data, robotics, and alike introduce true and full automation from production to distribution processes. The assemblage of these technologies is believed to transform automated factories into autonomous factories. This transformation means increasing profits, decreasing costs, improving customer experience, maintaining newly introduced raw materials, optimizing lifetime value, and other market issues are held by the intensive assistance of autonomous machines. This is Industry 4.0: establishing smart object networking and autonomous process management, where the interplay between the physical and digital realms becomes a vital new dimension of manufacturing and production processes. (GTAI, n.d.). Such intelligence paves the way for autonomous decision-making in all aspects of marketing, namely in the design, production, operation, and service of products.

Since the advent of computers and their involvement in scientific knowledge production, the machine has become an indispensable tool that has changed the way of doing science: without the software, specific data could never have been collected, analyzed, or used to draw conclusions. Scientists have to rely on the results that the machine generates; therefore, the machine has become an indispensable component of scientific knowledge production. Current improvements in the technology of experimentation and measurement yield a vast amount of scientific data. What has been revolutionary in science is that the machine is involved in data generation and analyzing processes; in other words, the machine has become indispensable in scientific knowledge production. Furthermore, the impact of Big Data, data analytics, and integration of LLMs in science, namely the upcoming scientific revolution, is when the machine behaves like a 'scientist': it can systematically observe, conduct experiments, do the reasoning upon its findings, construct hypotheses, and test hypotheses. In other words, the machine becomes autonomous.

Accordingly, the most significant impact of state-of-the-art technologies is the transformation of the machine into an *agent*—a system actively seeking to fulfill a collection of goals in a complex and dynamic environment (Maes, 1993). Such an agent can participate in industrial workflow and scientific knowledge production. Therefore, these technologies aim to create algorithms that can decide, make inferences, cluster the contents, predict, recommend, and exhibit similar higher cognitive faculties to achieve the goals at hand. Moreover, in these fields, such an agent is called *autonomous*, an active agent that independently determines how to relate given data to background data to achieve its goals successfully. Ultimately, these technologies make the machine understand Big Data; namely, for a given goal/situation, the agent should decide itself by structuring, analyzing, and interpreting a given context and then making inferences on the final product while producing particular models for the context.

That said, however, the alleged autonomous agents need to be accountable to be effective. Without explanations, we can never be sure that the machine's discoveries, decisions, and other cognitive-like operations are true, correct, and reliable. This paper aims to determine whether state-of-the-art technologies pave the way for the machine to become an explanatory agent by investigating three questions. First, we will understand what an explanation is (section 2); second, we will explore this notion in the context of artificial intelligence (section 3); and lastly, we will answer the question of what it means to be an autonomous explanatory agent (section 4). We will then extend our conclusion to relate to Human-Agent Interaction.

What is an Explanation?

In everyday usage, the term 'explanation' refers to making something known or explicit. More systematically, however, explanation refers to making something known or explicit via models that can vary in their structures. For instance, in the deductive-nomological model, a scientific explanation is a sound deductive argument that follows from a particular class of true premises, at least one of which is a law of nature; without that, the derivation is invalid. Alternatively, consider statistical models where co-variations are used to construct explanations. Some models also include social aspects of explanation. Hilton (1990) describes explanation as a conversational model, where Grice's maxims of explanations (quality, quantity, relation, and manner) rule over a conversation.

Along with the structure of explanation, the types and levels of explanation should be considered in explanation models. Types of explanation refer

to the categorization of explanations of phenomena. For instance, Aristotle's *Four Causes* model provides explanations from four distinct classes: material, efficient, formal, and final causes; Dennett suggests three stances for explaining objects: physical, design, and intention; Marr proposes three points from which a computational problem can be understood: computational, representational, and hardware levels; and, Kass and Leake group explanations of anomalies into three types: intentional, material, and social (Miller, 2019: 10).

Furthermore, levels of explanation refer to providing explanations according to the domain-knowledge level of the explainee. As the level of knowledge and experience increases, the level of abstraction of the explanations or the number of technical terms used in the examples will differ. For instance, a medical doctor examining an X-ray explains her findings to a colleague differently than an untrained patient. Therefore, the explanation should be tailored to the explainee's background knowledge, which the explainer should consider.

Levels of explanation are also related to the process of cognition of the explainer and the explainee (Gunning and Aha, 2019). Miller (2019) surveys three types of cognitive processes used in the explanations. The first is *causal connection*, which involves the explainer generating the causes of the phenomenon by collecting data and manipulating it with prior knowledge and observations. Investigating several studies, Miller shows that explainers choose different causal chains for explaining the same phenomenon. Social norms, gaining experience, explanatory types, and identifying counterfactual cases during explaining can affect identifying the sequence of critical causal connections.

The second one is *explanation selection*, which involves the explainer selecting a subset of the identified causes to provide *the* explanation. Related to pragmatic goals, selecting such a subset is connected to the cognitive biases of the explainers. Miller provides plenty of examples illustrating how people employ different criteria for choosing important, relevant causes. For instance, identifying necessary and sufficient conditions are to be used as explanatory causes; alternatively, explanation criteria can be reduced to functional and mechanical explanations.

The third type of cognitive process used in explanation is explanation evaluation, which is how the explainee assesses the explanations they receive. People use different criteria to determine whether the provided explanation is reasonable. For instance, Grice's maxims of explanation evaluation (quality, quantity, relation, and manner) help the explainee judge the expla-

nations. In addition, coherence, simplicity, and generality are among the most commonly used criteria (Miller, 2019).

Consequently, there are various criteria to consider before constructing an explanatory model for science and everyday usage. When an explanation contains humans as explainers or explainees, their mental models, prior beliefs, experiences, expertise, and different degrees of understanding about the context affect the course of explanatory dialogue. It may be worthwhile to consider whether formalizing such models for the machine is feasible. In the following lines, we will investigate what explanation is in artificial intelligence and which models are used for this purpose.

What Is Explanation in Artificial Intelligence?

Explanation in artificially intelligent systems, often referred to as ‘explainable Artificial Intelligence’ (XAI), is a field of research that aims at producing explainable models, with effective explanation techniques, that provide human-understandable explanations to intelligent system’s decisions, recommendations, predictions, or actions (Gunning and Aha, 2019). The demand for studies in XAI has increased dramatically in the last few years because machine learning (ML) models, particularly LLMs, are increasingly being employed to make predictions in critical fields, such as security, finance, and health. This is because most used ML models, i.e., deep learning models, are notoriously black-box systems; namely, the end-users –humans– cannot understand how the model produces its results. Therefore, there must be explanations supporting the results of these models so that, for humans, the system’s decisions, recommendations, predictions, or actions are transparent, justifiable, and legitimate. To illustrate this crucial point, consider a scenario where a person is killed by a drone strike during a riot. At the very least, the intelligent system *must* explain and justify the reasons behind its decision and subsequent action to *target* and *kill* that particular person.

A Remark on Explainability and Interoperability

A distinction between ‘explanation’ and ‘interoperability’ is necessary for further discussions. Arrieta et al. (2020) stress the misuse of the terms ‘interpretability’ and ‘explainability’ in the literature. They define interpretability as “a passive characteristic of a model referring to the level at which a given model makes sense for a human observer” and explainability as “an active characteristic of a model, denoting any action or procedure taken by a model with the intent of clarifying or detailing its internal functions” (Arrieta et al., 2020: 4-5). In this context, interpretability can also be expressed as

transparency. Hall et al. (2019) differentiate explanation and interpretation as different tasks. Gunning and Aha (2019) note that DARPA's XAI Project is deliberately named "explainable" rather than interpretable, comprehensible, or transparent AI. They argue that the term "explainable" reflects DARPA's aim for building more human-understandable AI systems. On the other hand, Biran and Cotton (2017) and Miller (2019) equalize interpretability with explainability. In this work, we focus on the definitions in the explanatory AI models provided by the researchers.

Types of Exploratory Systems

Although all researchers agree that an XAI model is designed for humans to understand how an intelligent system reaches a conclusion, disparate explanation needs and different conceptual connotations lead to various meta-interpretations of XAI.

Biran and Cotton (2017) survey explainability in the ML literature around two key aspects: interpretability and justification. An intelligent system is interpretable if a human can understand its operations through either introspection or a self-generated explanation. Whereas, a justification defends why a decision is a good one without stating how the decision is generated. Justifications are crucial for non-interpretable systems. In line with this and based on trend analysis in the ML literature, the authors categorize XAI research into two main branches: (a) interpretable models and (b) prediction interpretation and justification. Interpretable models are readily interpretable by humans or are inherently interpretable. For instance, decision trees and association rules can be explained through reasoning by humans, or Bayesian models can be interpreted when studied in detail. The weights of the attributes or the probability of the results are observable so that they are interpretable.

In prediction interpretation and justification, on the other hand, the predictions of complex models, viz. non-interpretable models, are interpreted. Indeed, these models produce justifications for the prediction. For instance, support vector machine classifiers can justify neural network models, which are notoriously non-interpretable, by extracting conjunctive rules operating on a small subset of features (Biran and Cotton, 2017: 3)

This survey was extended by a thorough analysis of Arrieta et al. (2020). At the beginning of the analysis, they use a more widely accepted classification of XAI: transparent models and post-hoc explainability. The transparent models are also called interpretable models and are assumed transparent if it is understandable by itself. Logistic regression, decision trees, k-nearest

neighbor, and rule-based learning are some examples of transparent models. The post-hoc explainability techniques are developed when a model cannot provide any insight to a human. In other words, a particular XAI technique is devised to explain the decisions of an already-developed model. That is why these techniques are also called post-modeling explainability. There are text explanations, visualizations, local explanations, explanations by example, feature relevance estimation, explanations by simplification, and feature relevance, to name some post-hoc explainability techniques.

Doran, Schulz, and Besold (2017) present four concepts of XAI concerning types of explanations: opaque systems, interpretable systems, comprehensible systems, and explainable systems. Opaque systems are genuine black boxes where no mappings from inputs to outputs are visible to the user. These systems are like oracles that generate some results without providing any rationale or sequence of thought. The user cannot get an explanation from the algorithmic mechanisms of opaque systems. Interpretable systems, on the other hand, exhibit their algorithmic mechanisms to a degree. A user can mathematically investigate how inputs are mapped to outputs. Nonetheless, the user needs to know the technical details of the mapping in advance. For instance, a regression model or a support vector machine provides an equation or a set of equations whose coefficients can be compared with each other to understand the mappings. Next, comprehensible systems produce symbols as by-products that allow the user to relate the properties of the inputs to their outputs. For instance, visualizations of the predictions assist the users in evaluating the intelligent model. Similar to the interpretable systems, the user must compile and comprehend the symbols in these systems. The user's expertise level affects the interpretation of the relations between inputs, symbols, and outputs. That is to say, different users may comprehend different things from the symbols and the models. High-dimensional data visualizations and receptive field visualization on convolutional neural networks are examples of comprehensible models.

In the last two systems, so-called explanations are comprehended and interpreted by the user. However, these explanations require human post-processing, where humans, who may be either model developers or domain expert users, serve as experts. These experts evaluate crucial XAI traits such as confidence, trust, safety, ethicality, and fairness through their reasoning abilities in symbol comprehension and mathematical interpretations.

Lastly, Doran et al. (2017: 7) introduce truly explainable systems as the ultimate notion of XAI, which can formulate "a line of reasoning that ex-

plains the decision-making process of a model using human-understandable features of the input data.” Unlike the last two systems, explainable systems yield explanations autonomously without requiring collaboration with human analysts who may introduce errors and different explanations during the explanation generation process.

To address such issues and eliminate human-generated explanations, an (truly) explainable system features a reasoning engine that combines symbols emitted by a comprehensible system with a domain knowledge base, representing the relationships between symbols. Thus, functioning as automated reasoning machines, these models act as explanatory agents.

The notion of (truly) explainable systems by Doran et al. (2017) reminds the efforts of the DARPA XAI Program. Researchers from various universities, companies, and institutes work on creating ML-based explainable models that “enable end-users to understand, appropriately trust, and effectively manage the emerging generation of AI systems” (Gunning and Aha, 2019: 45). To this end, the researchers (i) produce as many as explainable models with new or modified ML techniques, (ii) design effective explanation interfaces that work on the explanation models. Since the interface is aimed to be designed with principles and techniques of Human-Computer Interaction (HCI), the DARPA XAI model is planned to behave as an explanatory agent. That is to say, the researchers also focus on (iii) understanding the psychological requirements for convincing explanations to make the model more human-understandable. As such, the DARPA XAI Program can be regarded as an explainable system. Nevertheless, this is not the case, as we will see shortly.

Hitherto, we have seen that there are three types of XAI. The first one is interpretable, which covers the interpretable systems of Doran et al. (2017) and the transparent models, where straightforward what-if scenarios can be conveyed in a decision tree by a domain expert. The second type is explainable, which covers the comprehensible systems of Doran et al. (2017) and post hoc explainability. The DARPA XAI Program fits in here since the researchers are developing an XAI system that inherits various explanatory models built with ML techniques. The last one, what Doran et al. (2017) call (truly) explainable systems, inherits reasoning built with knowledgebases, which can provide semantic features in the explanations.

The defenders of semantic tools, including ontologies, knowledgebases, and taxonomies, in XAI models, such as Baclawski et al. (2020), utilize the hierarchy of explanation types proposed by Doran et al. (2017) to illustrate an example. Suppose that one applies for a loan, which is then denied. This per-

son asks the responsible-intelligent agent, “Why was my application for the loan denied?” No matter a human or a machine, the agent must express the explanation in natural language. Consider the following examples for each type. The interpretable type might respond, “According to the logistic regression method we use for making decisions, your application result is 23%.” However, it is impossible for an inexpert to understand what 23% signifies. The explainable type, on the other hand, would reply, “The system denies loan applicants with low bank account balances.” Although the previous answer was a sort of identification of a statistical result, this answer provides a sort of explanation. The explainee may further want to know what low bank account balances mean. The agent of an explainable system cannot clarify the issue further since their knowledge is limited to explaining how inputs are mapped to outputs. Lastly, the reasoning type would provide an answer like, “According to the documents you provided, your expenses are more than your income, so the system does not approve loans to those who cannot show evidence of being able to pay them off.” Baclawski et al. (2020: 92) state that

The first type ... fails to relate the decision to the context in which the decision was made. The second type ... [expresses the decision] in terms of the customer context ... Yet the second type only explains the function without explaining why that function is being used. The third type ... explains why that function was used by the bank. The third type uses formal reasoning to infer the rationale from the other types of explanation ... What is not shown in the example for the Reasoning type is that it should allow for an interaction with the customer with the goal of achieving customer acceptance of the explanation.

Hence, an explainer can address any follow-up questions of the explainee to clarify within a particular context. This indicates twofold importance. Firstly, a context is open to any question types -what, why, who, how, and alike. An explainer should provide answers to all these types of questions. As such, the explanatory models are not limited to causal explanations: non-causal models are as crucial as causal ones. Secondly, an explanatory model enabling follow-up questions aims at a cooperative conversation between the explainer and the explainee, such as questions like: Why not go to Heidelberg? What if I choose X? Why should I invest in gold? Who is responsible for this mistake? Should I consider withdrawing my money? In essence, explanatory dialogue occurs between two intelligent agents. However, the counterparts have different goals: the explainer aims to provide a proper answer and generate trust, whereas the explainee wants to understand the given decision, recommendation, or action. Although explanations

are contextual, such interaction not only needs to reveal the facts but also the foils, the counterfactual cases, which are cases that can occur instead of the already happened case (Miller, 2019: 3). The explainer may encounter hypothetical cases. Yet, the foils must have meaningful relations with the context. For instance, a patient can ask an intelligent system, “Why do you recommend me taking those pills rather than having surgery?”

What is an Autonomous Explanatory Agent?

In this section, we will list the characteristics of an autonomous explanatory agent in light of the explanatory models we have examined so far.

To further our inquiry, it is essential to recognize that the machine, functioning as an intelligent agent, provides explanations to humans, who also act as intelligent agents. Such rationalizations must be explained by the explainer rather than requiring an explainable explainer; in other words, we need a system that explains the results, not an explainable system. In this respect, an explaining system should be able to question and answer in natural language and whose expressions should be easily understood by the lay user. Structure and levels of explanation play a critical role in designing an intelligent system capable of facilitating explanatory dialogues.

An intelligent system should be designed to function as an explanatory agent (Baclawski et al., 2020). Therefore, explainability must be an integral part of its design. Such a design should also result in an autonomous explanatory agent capable of independently determining how to relate a given question to background data for a successful explanation. Autonomy, in this context, consists in the ability to explain questions within a complex, dynamic environment. The machine should provide explanations with respect to the explainees’ background, motivations, expectations, and capacities. It also should facilitate a back-and-forth conversation, adapting the data gathered throughout the exchange.

Understanding language or capturing meaning is essential for tracing back the reasons behind the results provided by the models (Bender and Koller, 2020). The key point is that explainability relies on semantically reliable architecture. Related to the previous paragraph, therefore, an autonomous explanatory agent must be designed to manipulate data semantically in a dynamic environment.

To sum up, an autonomous explanatory agent is not merely an explainable system but one that actively engages in meaningful, adaptive, and context-aware dialogues with human agents. By integrating characteristics such as interactive communication and semantic understanding, such an agent can tailor its explanations to the unique needs of each user. Its adapt-

ability and ability to handle dynamic environments ensure that the agent remains relevant, effective, and reliable as conditions change. In the following, we will conclude our investigation against these characteristics.

Conclusion

This work investigates whether state-of-the-art technologies can be regarded as autonomous explanatory agents. The investigation basically focuses on three aspects: (i) as agents, (ii) as explainers, and (iii) as autonomous explanatory agents. For the sake of argument and without delving deeply into the notion of an agent, these models qualify as agents because they interact with human users and fulfill various goals assigned by these users in complex and dynamic environments.

The machine, as the explainer, provides explanations to humans, the explainees. As discussed in Section 3.2, algorithmic transparency, post-hoc explainability, or interpretable models cannot serve as explanatory agents. An explaining system should be able to engage in question-and-answer interactions in natural language, with its expressions easily understood by users from various backgrounds and interests; hence, the structure and levels of explanation play a critical role in designing an intelligent system capable of facilitating explanatory dialogues. That said, on the one hand, given prompt instructions, an LLM can adjust the structure and level of an explanation. However, these instructions are always static, so such a model cannot serve as a true explainer. And above all, due to its design capabilities, an LLM is not an explaining system *per se*. Yet, some argue that an LLM is able to change and improve its explanation capacity over time, which is one of the behaviors of an active agent (Cf. Maes, 1993). Furthermore, it can facilitate a back-and-forth conversation, adapting based on the data gathered throughout the interactions. For instance, MemGPT (Hou et al., 2024) and Think-in-Memory (TiM) (Liu et al., 2023) mimic human-like long-term memory, designed to enhance the recall abilities of LLMs and provide long-term human-machine interactions.

Given that the XAI models we have covered so far are intended to be integrated into intelligent systems as modules, we end up with a model that generates answers, an integrated module that acts as long-term memory, and another module that explains the overall generated answer. The question, then, is whether the combination of these models constitutes an autonomous explanatory agent. A concise response is in the negative: Whether modular or as a whole, an ML model cannot meet explanation requirements due to its statistical nature. For instance, statistical algorithms

cluster concepts instead of classifying them; consequently, even sophisticated deep learning models struggle to represent and generalize the intricate structure of the world reliably. Moreover, while applications of LLMs, such as in scientific domains, strive to provide explanations that transcend the contexts present and those of the explainee, instances of hallucinations serve as evidence that LLMs cannot consistently deliver accurate explanations despite their capacity to exceed the context provided in pretraining and prompts. Therefore, explainability must be an integral part of its design. Such a design should result in an autonomous explanatory agent capable of independently determining how to relate a given question to background data for a successful explanation. The agent is expected to have the ability to explain questions within a complex, dynamic environment; the machine should provide explanations with respect to the explainees' background, mental models, expertise, motivations, expectations, and capacities, if possible; and to automate explanations within a specific context by generating a coherent and meaningful train of reasoning.

Accomplishing this necessitates the machine's ability to process data semantically. However, fulfilling this requirement is challenging with existing methods, as structured data reliant on semantic tools can be limiting, while semantically deficient machine learning models may lack the sophistication needed for effective and reliable explanation generation. Thus, state-of-the-art technologies cannot stand as autonomous explanatory agents by themselves, not only because of the complexity of building an explanation model but rather due to their lack of a semantically reliable architecture. To overcome this problem, semantic tools, such as ontologies and knowledge graphs, have already been introduced as part of the design of XAI models (Cf. Kommineni, König-Ries, and Samuel, 2024). Ontologies, in particular, provide a common framework for modeling explainable systems that interact with humans on everyday tasks (Baclawski et al., 2020). Integrating ontologies into LLMs plays a key role in autonomous explanatory systems by representing and reasoning about the world. Indeed, ontologies are crucial for improving interoperability between systems by creating a common framework for representing interpretations and explanations. Indeed, the Retrieval-Augmented Generation (RAG) architecture is frequently employed to integrate these tools into LLMs. However, neither the powerful but static nature of neural networks nor the dynamic but labor-intensive limitations of semantic networks can be avoided.

It is noteworthy that the design of an autonomous explanatory agent falls within the research domain of Human-Agent Interaction (HAI), a field

often confused with Human-Computer Interaction (HCI). Miller (2019) underscores that human-generated explanations are influenced by biases and social expectations, emphasizing the necessity to address these factors for enhanced human-machine interactions within XAI. Understanding the cognitive processes involved in explanation, particularly causal connections and explanation selection, is crucial for shaping the design of the machine as an autonomous explanatory agent. As articulated by Miller (2019: 2), HAI represents the intersection of artificial intelligence, social science, and HCI.

Historically, HAI has been a pivotal pursuit in the field. In his seminal work "Man-Computer Symbiosis," Licklider (1960) outlined key prerequisites for establishing an effective collaborative relationship between humans and machine, including advancements in memory organization and user-friendly programming languages. These enhancements are essential for fostering a symbiotic partnership wherein humans and machine can seamlessly collaborate in problem-solving and decision-making processes. Given current trends, HAI research should prioritize the development of semantic-operating architectures capable of processing unstructured data to address the challenges inherent in HAI advancement.

There is another final note worth mentioning, although a thorough discussion on it is beyond the scope and aim of this paper. In light of the discussion above, three key implications arise. First, epistemologically, these models challenge traditional notions of knowledge and understanding. The categorical differences between a human and a model, which are autonomous explanatory agents, necessitate a new framework to force us to reconsider what it means to "know" and "understand" and how to justify the explanations based on such knowledge. Second, these two entities should be ontologically reconsidered with care from the point of the notion of agency, which brings along considerations regarding the definition of living. Lastly, ethically, deploying such an agent raises issues of responsibility and accountability. Determining the locus of responsibility for decisions made by an autonomous agent is complex. Ensuring these models respect human cognitive and contextual capacities is essential, highlighting concerns about fairness, bias, and potential manipulation. To sum up, an autonomous explanatory agent compels us to reconsider fundamental philosophical concepts surrounding knowledge, understanding, agency, and moral responsibility.

References

- Arrieta, A. B., Díaz-Rodríguez, N., Del Ser, J., Bennetot, A., Tabik, S., Barbado, A., ... & Herrera, F. (2020). Explainable Artificial Intelligence (XAI): Concepts, taxonomies, opportunities and challenges toward responsible AI. *Information fusion*, 58, 82-115.
- Baclawski, K., Bennett, M., Berg-Cross, G., Fritzsche, D., Sharma, R., Singer, J., ... & Whitten, D. (2020). Ontology Summit 2019 communiqué: Explanations. *Applied Ontology*, 15(1), 91-107.
- Bender, E. M., & Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data. In *Proceedings of the 58th annual meeting of the association for computational linguistics*, 5185-5198.
- Biran, O., & Cotton, C. (2017). Explanation and justification in machine learning: A survey. In *IJCAI-17 workshop on explainable AI (XAI)*, Vol. 8, No. 1, 8-13.
- Doran, D., Schulz, S., & Besold, T. R. (2017). What does explainable AI really mean? A new conceptualization of perspectives. *arXiv preprint arXiv:1710.00794*.
- Gunning, D., & Aha, D. (2019). DARPA's explainable artificial intelligence (XAI) program. *AI Magazine*, 40(2), 44-58.
- GTAI. (n.d.). *Industrie 4.0*, Retrieved February 28, 2024, from <https://www.gtai.de/en/invest/industries/industrial-production/industrie-4-0>.
- Hall, M., Harborne, D., Tomsett, R., Galetic, V., Quintana-Amate, S., Nottle, A., & Preece, A. (2019). A systematic method to understand requirements for explainable AI (XAI) systems. In *Proceedings of the IJCAI Workshop on eXplainable Artificial Intelligence (XAI 2019)*, Macau, China (Vol. 11).
- Hilton, D. J. (1990). Conversational processes and causal explanation. *Psychological Bulletin*, 107(1), 65.
- Hou, Y., Tamoto, H., & Miyashita, H. (2024). "My agent understands me better": Integrating Dynamic Human-like Memory Recall and Consolidation in LLM-Based Agents. In *Extended Abstracts of the CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, pp. 1-7.
- Kommineni, V. K., König-Ries, B., & Samuel, S. (2024). From human experts to machines: An LLM supported approach to ontology and knowledge graph construction. *arXiv preprint arXiv:2403.08345*.
- Licklider, J. C. (1960). Man-computer symbiosis. *IRE transactions on human factors in electronics*, (1), 4-11.
- Liu, L., Yang, X., Shen, Y., Hu, B., Zhang, Z., Gu, J., & Zhang, G. (2023). Think-in-memory: Recalling and post-thinking enable llms with long-term memory. *arXiv preprint arXiv:2311.08719*.

- Maes, P. (1993). Modeling Adaptive Autonomous Agents. *Artificial Life Journal*, 1(1-2), 135-162.
- Miller, T. (2019). Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences. *Artificial Intelligence*, 267, 1-38.

YAPAY ZEKÂ SANATININ DOĞAL VE YAPAY KAVRAMINA TARİHSEL SÜREÇTE ETKİSİ

THE IMPACT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE ART ON THE CONCEPT OF NATURAL AND ARTIFICIAL IN THE HISTORICAL PROCESS

Betül YILDIRIM

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

ORCID: [0000-0001-9494-9142](https://orcid.org/0000-0001-9494-9142), e-mail: betul.yildirim@hbv.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 280-306.

Geliş Tarihi: 25.05.2024 | Kabul Tarihi: 13.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1489983](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1489983)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Sanat tarihsel ve teknolojik değişimlerle kendini sürekli yeniler. Antik Yunan'ın mimesis odaklı sanatı, doğayı taklit ederek gerçeklikle sanat arasında sınır çizerken, 20. yüzyılda bu sınırlar belirsizleşmiştir. Andy Warhol'un "Brillo Kutuları" eseri, gerçeklikle sanat arasındaki farkı muğlaklaştırırken, bilgisayar ve yapay zekânın sanata dahil olması bu ayrımı daha da karmaşık hale getirmiştir. Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" sorusu ve Turing Testi, yapay zekânın temellerini atmış, McCarthy'nin "yapay zekâ" terimini tanıtmayla bu alandaki çalışmalar hız kazanmıştır. Dijital sanat, insan ve makine iş birliğiyle ortaya çıkan eserlerle sanatsal ifadenin sınırlarını genişletmiş ve sanatçının rolünde değişime neden olmuştur. 2000'lerden itibaren algoritmaların gelişimiyle yapay zekâ, özellikle Üretken YZ, sanatın tanımını ve üretim süreçlerini yeniden şekillendirmiştir. Bu makale, yapay zekâ programları, yerli ve yabancı kaynaklar aracılığıyla doğal ve yapay kavramlarının değişimini, sanat akımları ve teknolojik gelişmelerin bu kavramlara etkisini ve yapay zekâ teknolojisinin bu kavramların yeniden tanımlanmasını gerektirdiği tartışacaktır. Bu doğrultuda sanatta yeni teknolojilerin doğal ve yapay kavramlarına yarattığı etki tespit edilerek sanatın dönüşümü analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: doğal, yapay, sanat, yapay zekâ, üretken yapay zekâ.

Abstract

Art constantly renews itself with historical and technological changes. While the mimesis-oriented art of Ancient Greece drew boundaries between reality and art by imitating nature, these boundaries have become blurred in the 20th century. While Andy Warhol's "Brillo Boxes" obscured the difference between reality and art, the inclusion of computers and artificial intelligence in art has made this distinction even more complex. Turing's question "Can machines think?" and the Turing Test laid the foundations of artificial intelligence, and McCarthy's introduction of the term "artificial intelligence" accelerated studies in this field. Digital art has expanded the boundaries of artistic expression with works created through the collaboration of man and machine and caused a change in the role of the artist. With the development of algorithms since the 2000s, artificial intelligence, especially Generative AI, has reshaped the definition and production processes of art. In this article, through artificial intelligence programs and local and foreign sources, it will discuss the change in the concepts of natural and artificial, the impact of art movements and technological developments on these concepts, and that artificial intelligence technology requires the redefinition of these concepts. In this direction, the transformation of art will be analyzed by determining the impact of new technologies on the concepts of natural and artificial in art.

Keywords: natural, artificial, art, artificial intelligence, generative artificial intelligence.

Giriş

Düşünce tarihi, insanlığın kim olduğunu, nerede olduğunu, varoluş amacını ve buraya nasıl geldiğini sorguladığı, dünyayı ve kendi zihninde olup bitenleri kavrayıp onu aktarmanın farklı yollarını aradığı bir sürecin tarihidir. Bu aktarım sürecinin en somut örnekleriyle sanatta karşılaşırız. Sanat, insana doğrudan ya da dolaylı olarak anlamı en kısa yoldan aktarabileceği bir zemin hazırlar ve neticesinde mağara resimleri, piramitler, heykeller, resimler vb. pek çok şekilde bu anlam bir eserde cisimleşir.¹ Anlam üretirken de içinde bulunduğu kültürün felsefesini, bilimini, tarihsel kırılmalarını, sıradan olaylarını damıtarak kendisine konu edinir. Sanatı her dönem yeniden tanımlama ihtiyacının kökeninde kültürün durağan olmayıp sürekli değişken olması yatar. Bu doğrultuda sanata evrensel bir tanım aramaktan ziyade, onu tarihsel süreçte gelişimiyle anlamak daha doğru görünüyor.

Antik Yunan'dan 19. yy.'ın son çeyreğine kadar sanatı estetiğin çatısı altında "güzel, mimesis"² üzerinden; sonrasında ise -20. yy.'ın ortalarına kadar- "temsil"³ üzerinden tanımlamak mümkündür. Daha kapsayıcı bir şekilde ise yapısı gereği bir yeniden yaratma alanı olarak tanımlanabilir.⁴ Bu yaratma alanı, var olandan (gerçeklikten) yola çıkarak var olmayanın inşa edilmesi anlamındadır. Bu doğrultuda mimesis, bir şeyin aslına benzer bir taklidini yapmaktır. Mimesis, sanat eseriyle var olan arasına ister istemez bir sınır koymak demektir. Doğa, sanat eseri için bir araç, bir modeldir. Antik Yunan'dan itibaren, sıradan nesneyle sanat nesnesinin tamamıyla farklı olduğu, mimesise dayalı bir sanat anlayışının kabul edildiği bu görüş, uzunca bir süre etkisini sürdürmüştür.

Sanatın gerçeklikle arasındaki sınırın ortadan kalkışı bir anda gerçekleşmez. 18. yy.'dan itibaren iki yüzyıl boyunca gerçekleşen olaylar, sanata bakış açımızı değiştirecek zemini hazırlar. Bu doğrultuda sanatı doğalın karşısına alan bakış açısının sarsılmasını başlatan pek çok tarihi kırılma yaşanmıştır. Matbaanın İcadı, Sanayi Devrimi, Fotoğraf Makinesinin icadı, Erken Modernizm, I. Dünya Savaşı, II. Dünya Savaşı, Modernizm, Avrupa'dan Amerika'ya

1 "Cisimleşmiş anlam" tanımı Arthur Danto'nun *Sanat Nedir?* eserinden alınmıştır (2014: 48).

2 Grekçe μίμησις, εως, ή; (*mimisis, eos, i*), (*feminen*): Taklit, öykünme; resim, portre; tiyatro oyunu, temsil (Çelgin, 2018: 509).

3 Grekçe "εἰκάζω" (*eikazo*) kökünden gelen temsil, Platon ve Aristoteles kullanımında "παράδεικνυμι" (*paradeiknymi*) taklit ya da resim vasıtasıyla temsil etmek anlamına karşılık gelir (Yonge & Drisler, 1870: 402).

4 Bu tanım Nicolai Hartmann'ın *Estetik* eserinde geçen "objektivasyon" kavramı düşünülerek yapılmıştır (2014: 90).

göç etmek zorunda kalan sanatçıların yenilik çabaları, Post-Modernizm, bilgisayarın icadı vb. pek çok etken bizi sanatı yeniden düşünmeye sevk eder.

Makalenin akışında, sanatın dünü, bugününü kavrayabilmek ve geleceğini tayin edebilmek adına öncelikli olarak sanatta doğal ve yapay kavramları ele alınacaktır. Sonrasında Yapay Zekânın (YZ) hayatımıza nasıl dahil olduğu hakkında bilgi verilecektir. Sonraki aşamada YZ sanatının gelişimi ve Üretken Yapay Zekâ (ÜYZ) sanatının insan ve makine iş birliğiyle sanatın tanımında paradigmaları nasıl değiştirdiğine değinilecektir. Son aşamada ise YZ'nin sanatta doğal ve yapay arasındaki ayrımın giderek bulanıklaşarak sanatsal ifadelerin gelişmesi ve dönüşmesine nasıl olanak sağladığı ortaya koyulacaktır.

Sanatta Doğal ve Yapay

Sanat üzerine felsefi düşünüşün kökeni Antik Yunan'a kadar uzanır. Sanat kavramı kaynaklarda karşımıza çıktığı andan itibaren kelime itibariyle doğalla arasına bir mesafe koyar. Bir nesnenin sanat olabilmesi için onun doğala koşut, yapay olması gerekir. Bu kavram o kadar açıktır ki düşünce tarihi boyunca aksini kanıtlayan eserler olmadığından, farklı bir tespitte yüzyıllar boyunca rastlamayız. Öyle ki bir tarafta doğa bulunurken diğer tarafta sanat eseri bulunduğu düşüncesi kuşku götürmez bir gerçeklik olarak bulunur. Ancak 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren sınırları adeta yıkan sanat eserleri karşısında doğal ile yapay, gerçeklikle sanat eseri arasındaki sınır gittikçe muğlaklaşır. Sanatın bu tarihe kadar açık ve seçik kabul ettiği bu ayrım sorgulanmaya ve sanatı yeniden tanımlama ihtiyacı ortaya çıkmaya başlar.

Amerikalı sanat eleştirmeni ve filozof Arthur Danto (1926-2013) bu sınıırın 1960'larda Pop-Art akımının önemli ismi Andy Warhol'un "Brillo Kutuları" eseriyle net bir şekilde ortadan kalktığını savunur. Markette satılan Brillo Kutularının birebir kopyası olan Andy Warhol'un "Brillo Kutuları" sıradan nesne ile sanat eseri arasındaki farkı görünmez hale getirir (2010: 36-37).⁵ Danto "Sanatın Sonu" senaryosunu kaleme aldığında, bahsettiği şey geleneksel manada sanatı düşünme biçimimizin artık geçerli olamayacağı yeni bir dünyanın başlangıcının geldiğidir (2010: 164). Bu kırılma anı sanatçıların zihinlerinde her şeyin sanat eseri olabileceği, herkesin sanatçı

5 Danto bu değişimin ilk sinyallerinin Dadaizm akımının öncülerinden Marcel Duchamp'ın 1917'de yapmış olduğu "Çeşme" adlı eserinde atıldığını belirtir. Bir pisuarın ters çevrilerek sergilendiği bu eser, hazır-yapım nesnelerin sanata dahil edildiği ilk örnek olmasına rağmen dönemin sanat dünyası henüz böyle bir çalışmayı kabul etmeye hazır olmadığından, böyle bir radikal çalışma için koşulların olgunlaşmasını beklemek gerekir. Bu sebeple Danto, sıradan nesne-sanat eseri arasındaki gediği kapatan tarihsel süreci Duchamp'la başlatmak yerine, Andy Warhol'la başlatır (Danto, 2012).

olabileceği,⁶ istediği teknikle istediği eseri özgürce üretebileceği düşüncesinin doğmasını sağlar. Sıradan nesne-sanat eseri ayrımının ortadan kalkışı, çoğulcu sanat ortamının oluşmasına, sanatçıların özgürleşmesine, doğal nesnelerin de sanat eseri olabileceği düşüncesinin başlamasına yol açması sebebiyle oldukça önemlidir. Bu noktadan sonra sanatın doğal ve yapay kavramlarına yüklediği anlamın sınırları da giderek silikleşmeye başlar.

60'ların özgürlükçü ruhunu besleyen bir diğer önemli gelişme, bilgisayarın sanat nesnesi üretmek için bir araç olarak ilk kez kullanılmaya başlamasıdır. Yapay Zekânın da (YZ) sürece dahil olmasıyla süreç gittikçe daha karmaşık bir hal almaya başlar. Tüm bu karmaşa içerisinde süreci doğru analiz edebilmek ve bugün sanata dair problemleri nasıl değerlendirebileceğimizi görmek adına en başa, kavramın kökenine inmek daha doğru görünüyor.

Eski Yunanca'da sanat kavramına karşılık gelen tekhne⁷ (τέχνη), doğalın karşıtı olarak kabul gören "yapay" kavramını bünyesinde barındırır. Latince artificialis, artificium⁸ da ars ve facio köklerinden gelir ve sanat yapmak anlamında kullanılmasının yanında yine yapay anlamına gelir. Tekhne sadece sanatçıların ve zanaatkarın becerileri değil, aynı zamanda zihinsel sanatların ve güzel sanatların da adıdır. En eski çağlardan Platon'a kadar tekhne, epistemeye bağlantılıdır (Heidegger, 1993: 318). Heidegger'in (1889-1976) tekhne kavramı ile ilgili belirlemeleri bu noktada dikkate değerdir. Heidegger için her ne kadar tekhne, bir tekniğe vurgu yapıyor olsa da bu kavram daha çok bilme tarzına işaret eder.

Antik Yunan düşüncesinde deneyimlenen bilgi olarak tekhne, yapma eylemini ifade etmekten ziyade mevcut olanın görünüşünün gizliliğinin açığa çıkarılması demektir (1993: 184). Platon'un erken dönem diyaloglarında tekhne, felsefi tartışmalarda kritik bir rol oynar. Sanattan kunduracıya, aşçıdan ve doktora kadar pek çok alanda uzmanlığa sahip olanlar bu kavramın içerisinde anılır (Rookhnik, 1998: 1). Sanat anlamında kullanıldığı haliyle tekhne, daha önce de belirtildiği gibi doğanın taklidine, mimesise karşılık gelir. Platon, özellikle *Kratylos* diyalogu, *Devlet*, *Yasalar* eserlerinde sanatın mimetik olduğunu belirtir.⁹ Benzer şekilde Aristoteles de *Poetika* eserinde

6 1960 sonrası sanatçı tanımı değişime uğrar. Kişinin kendisini sanatçı olarak tanımlaması ya da sanat dünyasının onu sanatçı olarak kabul etmesi yeterlidir.

7 Téχνη; tekhne: "sanat; beceri, ustalık, marifet, hüner; sanat eseri, eser". Τεχνότης; n, óv (adj.); teknitos: Sanatlı bir şekilde yapılmış; yapma, yapay, suni (Çelgin, 2018: 766).

8 Artificialis, artificium: yetenekli, becerikli, yapay. Kökeni: ars, facio. (Alova, 2013: 44). Ars (artis): Sanat. Facio (facere): yapmak (Alova, 2013: 44, 233).

9 Platon için sanat mimesis olarak tanımlanır ve taklit bizi bir şeyin aslından uzaklaştıracağı için kabul görmez. Sanatçı Platon'a göre "...kraldan, yani doğrudan, üç sıra aşağıdadır..." (2018: 339). Burada meselenin odağını korumak adına Platon'un sanatı mimesis olarak gördüğü fikrinin uzunca yıllar etkinliğini sürdürdüğü üzerine yoğunlaşılacaktır. Detaylı bilgi için bkz. (Ünlü, 2018).

Platon'un görüşüne sadık kalarak sanatın mimesis olduğunu kabul eder. Ona göre "...destan ve tragedya şiirleri, ayrıca komedyalar... sanatlarının hepsi ana hatlarıyla öyle ya da böyle taklittir"¹⁰ (2018: 1). Aristoteles'e göre de sanat doğayı taklit eder; hatta ondaki eksiklikleri giderir ve doğanın ötesine geçer (Schiefky, 2007: 86). Sanat doğayı taklit ediyorsa sanatın durduğu yeri tayin edebilmek adına da başlayacağımız nokta doğal olanın sınırlarını belirlemek olmalıdır.

MÖ yedinci ve altıncı yüzyıllarda İyonyalı filozoflar "doğa"nın¹¹ (φύσις; physis) ne olduğu sorusunu, doğal olanı belirlemek adına sorar. Physis, "Her zaman bir şeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o şeyin davranışının kaynağını oluşturan bir şey demektir" (Collingwood, 2020: 52). Daha açık bir ifadeyle physis, doğal olan 'kendiliğinden oluşan' şey olarak tanımlanır (Soper, 1995: 37). Günümüze ulaşan en eski Yunan tıp yazılarında physis sıklıkla, kişinin bir şeyi her zaman olduğu gibi tanıyabilmesini sağlayan, şeylerin «doğası»na gönderme yapmak için kullanılır. Ancak içinde bulunduğumuz dünyada çok farklı şey bulunmasından ötürü çok sayıda "doğa" vardır. İnsanların, insan olmak bakımından bir doğası; bunun yanında her insanın aynı zamanda kendine ait bir doğası vardır (Bensaude, et al, 2007: 22).

Physis kavramından türetilen φυσικός¹² (pyskos) ve Latince naturalis, natura;¹³ insan elinden bir değişime uğramamış, kendiliğinden var olana, "doğal"a işaret eder. Aristoteles kimi varlıkları doğal, kimi varlıkları ise başka nedenlere bağlı görür. Hayvanlar, bitkiler, dört element doğaldır (2001: 51). Buradan doğanın, toplumsal olarak türetilen her türlü şeyin dışında herhangi bir müdahaleye uğramamış olanı kapsadığı sonucunu çıkarabiliriz.

Bu noktada doğanın karşısında yer alan "yapay" kavramı, kendiliğinden var olmayan, insan eliyle değişime uğrayan, bir kültür ve gelenek içerisinde oluşan her şey olarak tanımlanabilir. Yapay dendiğinde zihnimizde doğanın tam karşısında, insana özgü bir tür üretken faaliyet ya da yaratıcılık canlanır. Yani insanlık kendisini doğanın geri kalanından farklı olarak yeniden ürettiği için ya da hem doğal hem de yapay ürünler yarattığı için farklı görmüştür (Soper, 1995: 37). O halde yapay, ustalıklı yapılan, beceri ile tasarlanan, oluşturulan veya meydana getirilen şeylere karşılık gelir. Bu tanım aynı zamanda sanat kavramını tanımlamak için de kullanılır.

10 μιμήσεις; mimesis (Aristotle, 2012: 165).

11 Doğa.

12 Φυσικός, η, όν (adj.); fysikos: doğa, tabiat, doğayla, tabiatla ilgili, doğa incelemesiyle ilgili; doğal, tabii; doğaya uygun. (Çelgin, 2018: 828).

13 Naturalis, natura: doğal. Kökeni: nascor (doğmak) (Alova, 2013: 382). Doğa, karakter, mizaç, huy, evren, öge (Akderin, 2018 : 355).

Yapay, iki anlamda kullanılabilir. Yapay kelimesi, ilk kullanımda, bir şeyin öyle gibi görüldüğü fakat aslında görüldüğü gibi olmadığı anlamını taşır ve izleyicisinde yanılsamaya neden olur. Plastikten üretilen meyveler, gerçekte meyve değildir. İzleyicisine gerçekmiş gibi görünür. Yapay kavramı bu şekilde kullanıldığında sanatta yanılsama kuramına karşılık gelir. Balmumundan yapılan hiper-gerçekçi heykeller, gerçekliği birebir kopyalayan resimler vb. bu kullanımın örneklerindedir.

Bir diğer kullanımında yapay, doğaldan yola çıkarak onun yerine geçmesi için üretilmiş nesnelere denir. Vantilatör, rüzgarı taklit etmek için üretilmiştir, ancak bir kez üretildikten sonra görüldüğü gibidir. Bu anlamda yapay olan görünen değildir, ayrıca insan zihninde bir illüzyona sebep olmaz (Sokolowski, 1988: 45). Uçağı hareket ediyormuş gibi gösteren birinci türden yapay kavramından farklı olarak uçağın gerçekten uçtuğunu; kuşun uçuşunu taklit etmesine rağmen o nesnenin kuş olmadığını, uçak olduğunu biliriz. Yapayın bu kullanımını sanata uyarladığımızda Picasso'nun çizimi olan zeytin dalı tutan güvercin, barışı temsil eder. Bu çizim zihinde bir yanılsama yaratmaz, onun bir resim olduğunu ve bir şeyin temsili olduğunu biliriz.

Yapay, doğaldan ortaya çıkarak elde edilir. Elde edilen yapay form ne kadar doğada var olandan farklı görünse de bahsi geçen yapay formun çıkış noktası doğanın kendisidir. İnsan tarafından taklit edilen ilk nesnelere doğal biçimlerdir. Bu biçimler yeni formlara kaynaklık etmiş ve yeni modeller ortaya çıkarmış; ikincil formların yeniden gruplandırılması başka modeller ortaya çıkarmış ve bu durum sanatın çeşitli dallarında revaçta olanlar elde edilene kadar devam etmiştir (Anonim, 1868: 308). Mimetik sanat anlayışından Soyut Dışavurumculuğun sonuna kadar sanat nesnelere üretim sürecinde de benzer bir durum söz konusudur.

Doğalın karşısında bulunan yapay sanat düşüncesinin temel düsturu, doğal nesnelere sanat eserlerinin ayırt edilebilirliği ön kabulüdür. Sanat eserinin tespiti bakma, görme üzerine kuruludur. Görme üzerine kurulu bir sanat anlayışında doğal-yapay ayrımı sadece o nesneye bakarak kolaylıkla yapılabilir. Ancak sanatın normları değişmeye başladığında, sıradan nesnelere sanat nesnesine dönüştüğünde artık sanatı görme üzerinden tanımlamak mümkün değildir. Başta da belirtildiği gibi her buluntu nesnesi, doğal nesne, hazır-yapım nesne, hatta insan bedeninin kendisi vb. sanata dahil edildiğinde doğal-yapay kavramları, sanatı ilk kullanıldığı haliyle tanımlamayı güçleştirmeye başlar. Pop-art akımı bunu çarşaf, yastıklar, gazete parçaları, market kutuları vb. hazır-yapım nesnelere yaparken; Art-Povera (Yoksul Sanat) doğal nesnelere olduğu şekilde kullanarak yapar. Kavramsal

Sanat, anlamı biçime önceleyerek sanat eseri üretirken; Performans Sanatı herhangi bir nesne olmadan kendisini bir sanat nesnesine dönüştürür. Sanat öyle bir noktaya gelir ki, sanatı tanımlayan şey artık onun biçiminden ziyade anlamıdır. Sanat eseri yüzünü biçimden anlama kaydırduğunda mesele, neye sanat eseri diyeceğimizi belirlemenin güçleşmesidir. Tüm bu güçlüklerin üzerine bir de bilgisayarın, dijital sanatın ve YZ'nin hayatımıza çok hızlı bir şekilde dahil olmasıyla, sanatın sınırlarını belirlemek oldukça zorlaşır.

Yapay Zekâ

İnsan doğası gereği bulunduğu yeri yaşanılır kılmak ve anlamak adına değiştirir, dönüştürür. Bu sebeple insan en ilkel dönemlerden bugüne her daim -tekerlek, otomatlar, teleskop, mikroskop, buhar motorları, telgraf, piyano, arabalar vb.- teknoloji üreten bir varlık olmuştur. Bundy'ye göre tüm bu makineler, fiziksel malzemelerden yapılmıştır ve hepsi belirli bir amacı gerçekleştirmek adına üretilmiştir (1988: 557). İnsan zekâsının aşına olduğu şey makinelerin fiziksel bir amaca hizmet ediyor oluşudur. Ancak insan zekâsının hesaplanabileceği ve bu sebeple de otomatikleşebileceği düşüncesi; kısaca zihinsel makinelerin üretilebileceği fikrine dair ihtimaller, insanlık tarihinin uzunluğu göz önünde tutulduğunda oldukça yenidir.

Makinelerin akıllı olabileceği fikri Descartes (1596-1650) ve Hobbes (1588-1679) gibi filozoflarda karşımıza çıkar. Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma eserinde eylemlerimizi taklit eden makinelerin olma ihtimalini değerlendirir (2020: 60). Hobbes zekânın tıpkı bir makine gibi işlediğini Leviathan eserinde sıklıkla dile getirir. Ona göre “...İnsan zihninin, algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak, konuşma ve yöntem yardımıyla, bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirilebilir” (2007: 33). Benzer şekilde Pascal ve Leibniz, matematiksel hesaplamaları insanın yerine yapabilmesi için hesap makinesini tasarlamışlardır.

Bilgisayarın ilk önerisinin ortaya atılması 19. yy.'ı bulur. Makinelerin akıllı olabileceği fikrini hayata geçirmek için adımlar atan, Charles Babbage, Ada Lovelace, Alan Turing vb. pek çok isim vardır. Charles Babbage (1791-1871) tarafından yaratılan Fark Makinesi adı verilen bir hesap makinesi, daha karmaşık işlemlerin yapılabilmesini mümkün kılar (Oliveira & Figueiredo, 2024: 3). Bu makine her ne kadar tamamlanmamış olsa da bilgisayarın ilk örneği olması açısından oldukça kıymetlidir.

Fark makinesi Babbage tarafından tasarlanmış olsa da makinenin sayısal hesaplamalar yapmaktan çok daha fazlasını yapabileceğini savunan, Ada

Lovelace (1815-1852) olmuştur. İyi bir sembolik dille makinenin sayılardan başka şeylerin de işlemlerinin yapabileceğini savunur. Ancak Lovelace makinenin yeni bir şey yaratamayacağını, sadece verilen görevi yerine getirebileceğini iddia eder (Dyer-Witteford, et al, 2022: 41-42). Bu argüman çok daha sonra matematikçi olan Alan Turing tarafından analiz edilmiştir.

Alan Turing'in 1950'de yayınlanan "Computing Machinery and Intelligence" adlı çalışmasında Turing, "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu ortaya atmıştır (1950: 433). Alan Turing, davranışları insan davranışlarından ayırt edilemediğinde bir makinenin Yapay Zekâya sahip olduğunu öne sürer (Lopes, 2009: 12-14). Çalışmalarını bu fikir üzerinden sürdürerek, "Turing Testi"ni önerir. Makineler insan zekâsını canlandırabilir ya da insan zekâsını taklit edebilir mi? Turing testi bize, makinenin, bir insanın düşünme ve tepki verme biçimiyle kabul edilebilir bir benzerliğe sahip olabileceği ya da makinenin insanın düşünme biçimini çok iyi taklit edebileceği gösterilmiş olur (Neves & Almeida, 2024: 110). Turing Testine göre bilgisayarın testi geçmek için doğal dil işleme, bilgi temsili, otomatik akıl yürütme ve makine öğrenimi gibi bazı temel yeteneklere sahip olması gerekir (Turing, 2012; İncegil, et al, 2024: 184). Testin üç ayağı, bilgisayar ve iki kişidir. Kişilerden biri soruları yanıtlayan, diğeri sorgulayıcıdır. Eğer sorgulayıcı cevapların bir kişiden mi yoksa bir bilgisayardan mı geldiğini anlayamıyorsa bilgisayar testi geçmiş olur.

Alan Turing'in "makinelere düşünebilir mi?" sorusuyla düşünce tarihine tanımlanması gereken, yeni bir kavram, yapay zekâ eklenir. Yapay zekânın başlangıcını 31 Ağustos 1955 gibi net bir tarih olarak göstermek mümkündür. MIT araştırmacıları John McCarthy ve arkadaşları tarafından Dartmouth College'da düzenledikleri çalıştayda "yapay zekâ" terimi ilk kez bu yaz çalıştayında tanıtılır (McCarthy, et al., 1955; akt. Dyer-Witteford, et al, 2022: 20). Çalıştayın amacı şu ifadelerde dile getirilir:

Öğrenmenin her yönü ya da zekânın diğer herhangi bir özelliği prensipte o kadar kesin bir şekilde tanımlanabilir ki bir makine bunu simüle edebilir. Dili kullanan, soyutlamalar ve kavramlar oluşturan, şu anda insanlar için ayrılmış olan problem türlerini çözen ve kendilerini geliştiren makinelerin nasıl yapılacağı bulunmaya çalışılacaktır (McCarthy vd., 1955; akt. Maas, et al, 2017: 28).

Bu doğrultuda yapay zekâyı, "insan zekâsını taklit eden bilgisayar programlarının oluşturulması; yani, bu zekâyı insanlarla aynı şekilde elde etmek zorunda kalmadan, insan zekâsına eşit veya onu aşan programlar yaratma çabası" (Bundy, 1988: 558) olarak tanımlayabiliriz. YZ'nin en somut tanımları dört kategoride sınıflandırılabilir. Bu dört sınıflandırma, YZ'yi hangi

amaçlarda kullanmak istediğimize göre şekillenir. Bu kategoriler iki kavramsal boyutta farklı açılardan ele alınan yaklaşımları temsil ederler:

1. Belirli ('akıllı' veya 'hissedebilen') düşünce süreçlerinin ve akıl yürütmenin elde edilmesini vurgulayıp vurgulamadığı veya ('hedef odaklı'; 'etkili') davranışı vurgulayıp vurgulamadığı;
2. (1)'deki başarıyı insan performansına göre mi yoksa genellikle 'rasyonellik' olarak tanımlanan ideal bir zekâ kavramına göre mi ölçtüğü (Maas, et al, 2017: 28).

YZ araştırmalarının ilk yılları (1956-1974) yapay olarak hiçbir makinenin yapamayacağı düşünülen yerleşik inançların çürütüldüğü bir dönemdir. Algoritmaların giderek karmaşıklaşması ve işletim gücünün yetersizliği nedeniyle, 70'lerde bu hızlı ilerleme yavaşlar ve YZ'nin beklenenden daha sınırlı bir yeteneğe sahip olduğu fark edilir. Neredeyse on yıllık görece bir durgunluktan sonra, sinir ağları üzerine yapılan araştırmalar, bilgisayar bilimlerindeki ilerlemenin yanı sıra daha geniş bir yelpazede yararlı işlevleri öğrenen çok katmanlı sinir ağlarını eğitmeyi mümkün kılan algoritmaların geliştirilmesiyle tekrar fonlanmaya başlar. 87'de tekrar çöküşe geçişin ardından YZ araştırmacılarının YZ terimiyle ilişkili olumsuz mirastan kurtulmaları 2000'lerin ortalarına kadar sürmüştür. Araştırma yavaş ama emin adımlarla üçüncü ve şimdiye kadarki en sürdürülebilir aşaması, 2011'den şu ana kadar dönüm noktasına ulaşmış gibi görünüyor. Bunda her zamankinden daha kapsamlı ve yaygın olarak erişilebilir verilerin çoğalmasının rolü büyüktür (Maas, et al, 2017: 31-36). Bu da yeni YZ uygulamalarının hızlı bir şekilde uygulanmasına, dağıtılmasına, test edilmesine ve yinelenmesine olanak sağlar.

ÜYZ, mevcut verilerden öğrenilen kalıplara bağlı kalmak yerine gerçekçi veri örnekleri oluşturmaya odaklanan dönüştürücü bir yapay zekâ dalını temsil eder. ÜYZ, özünde makinelerin hayal etme, üretme ve yenilik yapma kapasitesinden yararlanmakla ilgilidir. Teknoloji öncelikle eğitim verilerinde mevcut kalıpları anlamak ve kopyalamak için tasarlanmış karmaşık modellere dayanır ve çeşitli alanlarda yeni içeriklerin oluşturulmasına olanak tanır (Gupta & Srivastava, 2024: 40). Sağlıktan otonom araçlara, e-ticaretten eğitim-öğretime, oyundan sanata ve robotiğe kadar pek çok alanda veri üretimi ve yaratıcı içerik oluşturmada bu teknoloji kullanılmaktadır.

YZ, insan zekâsını taklit etmeyi amaçlayan çok çeşitli teknikleri kapsar. Bugün üretimden tüketime hemen hemen her alanda etkisini gördüğümüz YZ'nin sanattaki yansımalarını değerlendirebiliriz.

Yapay Zekâ Sanatı

20. yy.'ın ikinci yarısından sonra teknolojiadaki değişim o kadar hızlıdır ki çağı ve çağın gerekliliklerini daha yakalayıp sürdürme imkanı olmadan bir başka değişim yaşanır. Bu süreçte bilim, felsefe ve sanatta yaşanan gelişmelerle, dünyayla olan etkileşimimiz sarsıcı bir biçimde değişime uğramıştır. Bilim ve teknolojiadaki her yenilik, sanatın seyrinde de değişime neden olur. Bu sebeple çağdaş sanat, daha çok sürekli akışta olan dünyayı yakalamak üzerine kuruludur. Bu durum sanatın felsefesini yapmayı da güçleştirir. Çünkü artık salt teorik zeminde teknolojiyi anlamadan bugünün sanatını kavramak zordur.

Her teknolojik yenilik sanatçılar tarafından bazı durumlarda kolayca kabul görünken bazı durumlarda tedirgin edicidir. Kök boyalar yerini daha kolay elde edilen ve zahmet gerektirmeyen boyalara bıraktığında sanatçılar bu duruma hızlıca adapte olurken; fotoğraf makinesi icat edildiğinde sanatçılar tarafından bu durum endişe verici bulunur. Daha da ileri giderek sanatın özgül konumuna ilişkin en büyük felsefi şaşkınlığa neden olan şeyin, fotoğrafik çoğaltmanın yaygınlaşması ve giderek her yerde bulunur hale gelmesi (Lowry & Geczy, 2022: 7) olduğu söylenebilir.

20. yy.'a her anlamda yön veren en önemli hadise 2. Dünya Savaşıdır. Bu savaşın yarattığı yıkımın etkileri, yeni teknolojilerin doğmasına sebep olur. Bu teknolojilerden en önemlisi elbette 1945'te YZ¹⁴ kavramını hayatımıza sokacak olan bilgisayar ENIAC'ın (Electronic Numerical Integrator and Computer) John W. Mauchly ve J. Presper Eckert tarafından Pensilvanya Üniversitesinde üretilmesidir (Pensilvanya Üniversitesi, <https://www.seas.upenn.edu/about/history-heritage/eniac/>). Savaşı kazanmak adına üretilen bu makine, maksadını aşarak bugünün sanatına ve felsefesine yön verecektir. Bu noktada konunun sınırlarını net bir şekilde belirlemek adına meseleyi çağdaş sanat felsefesi problemleri üzerinden çözümlemek daha doğru olacaktır.

Son yüzyıl o kadar hızlı değişime sahne olmuştur ki düşünürlerin çağı yakalayıp onu sindirmesi ve bu değişim üzerine düşünüp onun felsefesini yapması gittikçe zorlaşır. Bugünün sanatı, çağın hızlı değişimi karşısında payına düşeni almıştır. Bugünün sanatını:

-Çoğulculuk -Tüketim -Hız -Teknoloji

olmadan anlayabilmek pek de mümkün değildir. Burada çoğulculuk, tarihsel sınıflandırmaların olmadığı, pek çok sanat akımının bir arada olduğu

14 Burada kastedilen YZ'nin pratik olarak hayatımızın içerisine entegre olması anlamındadır. Teorik manada bu kavramın tarihi eskiye dayanmaktadır.

bir yapı anlamındadır. Bu çoğulcu sanat ortamında sanatçı, herhangi bir akımın kurallarına uyma koşulu olmadan istediği eseri istediği teknikle üretebilir. Bu da sanatçıyı üretim anlamında özgürleştirir. Çoğulcu sanat ortamının üretim ayağının yanında bir de o eserin izleyicisi ya da alıcısına hitabeden tüketim ayağı mevcuttur. Sanatçı ve izleyici için bir diğer önemli unsur hızdır. Sanatçı sanat nesnesini üretiminde bunu en pratik ve hızlı şekilde yapmak isterken; izleyici sanat nesnesine erişimini hızla ve en kesirme yoldan gerçekleştirmek ister. Bunun için de hem sanatçı hem de alıcı için teknoloji gereklidir. Sanatçı sanat nesnesinin üretimini daha hızlı ve etkili yapabilmek adına teknolojiyi kullanırken aynı zamanda onu sergilemek için de yine teknolojiye ihtiyacı vardır.

Teknoloji her dönem sanata yön verse de bugün YZ, sanat felsefesinde daha önce sorulmamış yeni soruların eklenmesine neden olur. Bunlardan en önemlisi, insan zihni “bireyin sanatsal tercihini temsil etmek üzere etkili bir şekilde modelleyebilir ve onlara özgü sanat nesnelərini otomatik olarak üretmek için kullanılabilir mi? (Bernardet, et al, 2023: 85)” sorusudur. Bu soru bilgisayar sanatından başlayarak hayatımıza en son dahil olan ÜYZ'ye kadar üretilen sanat nesneleriyle yanıt bulacaktır. Bu yeni sanat nesneleri, sanatı tanımlama aracı olan doğaldan farklı yapay kavramını da yeniden gözden geçirme gereğini ortaya çıkaracaktır. Bu kavramları değerlendirmemiz için elbette YZ'nin sanatsal gelişimini de incelemek öncelikli işimiz olmalıdır.

Erken dönem YZ odaklı sanat çalışmaları için yüzümüzü bilgisayar sanatına dönmemiz gerekir. Bilgisayar ve sanat uzlaşmaz iki kavram gibi görünse de bu iki kavram bilgisayar sanatında bir şekilde birleşir. Bilgisayar sanatı, sanat nesnesini kodlara indirger. Bu sanatla sanatçı artık boya, fırça, tuval vb. materyaller kullanma gerekliliğinden kendisini arındırır. Bilgisayar, bilgi ve sanat kavramlarını birbirine bağlayan yeni araç, yeni ortamdır. Bu ortam, bir fırçanın, matbaanın veya kameranın içine yerleştirilmiş olandan çok daha karmaşıktır (Lovejoy, 1992, s. 139, 142). Bu sanat, hem bilim insanları hem de sanatçılar için yeni şeyler deneyebilecekleri bir ortam sağlar.

Sanat tanımları, dikkati sanat ürününe odaklama eğilimindedir. Bilgisayar ise dikkatin sürece odaklanmasını sağlar. Sanatçının bir sanat nesnesinin tasarımında attığı her adım bilgisayar tarafından kaydedilir ve bu kayıt üzerinde çalışılabilir, analiz edilebilir ve yeniden yönlendirilebilir. Bu potansiyel, bir sanat yapıtının mülkiyetine ilişkin geleneksel fikirleri sorgular (Ettinger, 1988: 55, akt. Rogers, 1995: 18). Böylece sanatçı, sanat eseri ve izleyici arasında yeni bir ilişki meydana gelir.

Sanat, sanatçı ve izleyicilerin yaratma, performans ve beğenilerini gerektirir. En azından resim, mimari, şiir, dans, müzik gibi geleneksel sanat türleri için böyle denebilir. Pek çok kişi için bilgisayar sanatı sanatçı ve izleyici arasındaki çizgileri bulanıklaştırarak geleneksel sanat durumunda devrim yaratan bir şey olarak görünür (Lopes, 2009: 68). Bilgisayar sanatı, sanat alanına “Bir makine bir şiir, bir sanat eseri, faydalı bir fikir veya uzun süredir devam eden bir soruna çözüm gibi yeni, anlamlı, şaşırtıcı ve değerli bir şey üretebilir mi?” (McCormack, 2014: 135) sorusunu ekler.

Anthony O’Hear gibi filozoflar, ne kadar karmaşık ya da bağımsız olursa olsun, sanatın kaynağının makinelerin olamayacağını, çünkü sanatın “tam anlamıyla insan deneyimine dayandığını” ve sanatçı ile izleyici arasında bu ortak deneyimden yola çıkan bir iletişimi gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir (McCormack, 2014: 136). Bu görüşün aksine makine ve insan arasında anlamlı bir etkileşimi tamamen reddetmenin bir gereği olmadığını savunan isimler de bulunur.

Bilgisayar sanatı, bilgisayar uygulamalarında tarihi bir sıçrama anını temsil eder. Alman matematikçi Max Bense’in 1960 yılında rasyonel estetik teorisi alanında sanat ve estetiği matematiksel bir bilime dönüştürme çabası, *Aesthetica*’nın dördüncü cildinde karşımıza çıkar. Bu çalışmada Bense, ‘yapay sanat’ ve ‘üretken estetik’ terimlerini ortaya atmıştır. Onun matematik ve estetiği bir arada düşündüğü fikrinden etkilenen isimlerce, 1965 tarihli programlanabilir sanat projesinde, geleneksel sanatın karşısında yeni bir sanat alanının yaratılması sağlanır (Kane, 2014: 104). Böylece ilk kez bilgisayar bir yaratma ediminin parçası olur.

Ellili ve altmışlı yılların ilk bilgisayar sanatı Avrupa Yapılandırmacı (konstrüktivist) geleneğinden alınan fikirlere dayanır (Wright, 1989: 49). 1965’te ABD ve Almanya’da neredeyse eşzamanlı olarak açılan ilk bilgisayar sanatı sergilerini sanatçılar yerine bilim insanları düzenler: New York’ta Bela Julesz ve A. Michael Noll, Howard Wise Galerisi; Stuttgart, Almanya’da Georg Nees ve Frieder Nake ise Galerie Niedlich’de düzenledikleri sergilerde oldukça dikkat çekerler. Noll ve Julesz, görsel araştırmalarını New Jersey’deki Bell Laboratuvarlarında yürütürler. Burada çalışan Manfred Schroeder, Ken Knowlton, Leon Harmon, Frank Sinden ve E.E. Zajac da ilk nesil ‘bilgisayar sanatçıları’ arasında yer alır (Dietrich, 1986: 159). Bu laboratuvar, bilgisayar grafiklerinin geliştirildiği merkezlerden biri haline gelir.

Her ne kadar bu çalışmalar ilk etapta bilimsel amaçlara sahip olsa da estetik yönleri o kadar dikkat çekicidir ki her zaman bilgisayar sanatı bağlamında görülmüştür (Frankie, 1985: 105). İlk çalışmalar daha çok müzik ve

şiiir alanlarında gerçekleştirilirken sanatçıların daha büyük ölçekli sergilere katılmaları 60'ların sonlarına doğru olur.¹⁵ Düzenlenen sergiler bilgisayarlar ve sanat arasındaki ilişkinin iyiden iyiye sorgulanmasına sebep olur (Dietrich, 1986: 161). Ayrıca bu sergiler sayesinde bilgisayar sanatı, pek çok sanatçının dikkatini çekmeyi başarırlar.

Bilgisayar sanatının kavramdan kendini soyutlayarak görme ve algılama eylemine odaklanmaya başlaması GRAV¹⁶ (Groupe de Recherche d'Art Visuel) sayesinde olur. GRAV'ın kurucularından Vera Molnar, "Machine Imaginaire"i tasarlar. Molnar bu makineyle, bilgisayarın kendisine geleneksel sanatın ötesine geçebilmeyi sağlayabileceğini fark eder. Bunların yanında Japon bilgisayar sanatçısı Hiroshi Kawano, insan estetiğinin standartlarının, bilgisayar sanatına uygulanamayacağını ifade eder (Dietrich, 1986: 162). Kawano, bilgisayar sanatçısının tek işlevinin, bir algoritma programlayarak bilgisayara nasıl sanat yapılacağını öğretmek olduğunu iddia eder.

Bilgisayarı açıkça öğreten sanatçılardan biri Harold Cohen'dir. Çizim sürecini otomatikleştirmek ve bir bilgisayarın kendi kişisel çizim tarzını taklit etmesini isteyen Cohen, 1973 yılında Stanford Üniversitesi Yapay Zekâ Laboratuvarı'nda bir çizim sistemi oluşturmak üzere yola çıkar. Cohen'in AARON¹⁷ projesi, ekibin en üst düzeyde performans göstermesini sağlayan, insan ve makine arasında işleyen harmonik bir ortak yaşamın erken bir örneğidir (Dietrich, 1986: 162). Bu proje, sonraki dijital sanat ve YZ sanatı için önemli bir referans olacaktır.

Bilgisayar sanatı, sadece 10 yıl gibi bir süre içerisinde yaşanan teknolojik atılımlar neticesinde eski teknoloji olarak kabul edilir ve yerini dijital sanata bırakır. Bilgisayar sanatının yeni teknolojinin doğasını kapsama noktasında yetersiz kalmasından ötürü çağdaş sanat dünyasının bilgisayar sanatı yerine "dijital sanat" kavramını seçmesinin temelinde bu yatar. Bilgisayar teknolojisinin farklı yönlerinden yararlanıldığı için dijital sanat ve bilgisayar sanatı aynı anlamda değildir (Lopes, 2009: 2). Dijital sanat, "sanat, bilim ve teknolojinin kesiştiği disiplinler ötesi yöntemlerle sanatsal yaratımı yenilikçi araştırma ve teknolojik gelişimle birleştirerek sanat tarihi ile dijital

15 Jasia Reichard tarafından Londra'da Institute of Contemporary Art için düzenlenen "Cybernetic Serendipity" (1968), Experiments in Art and Technology tarafından New York Brooklyn Müzesi'nde düzenlenen "Some More Beginnings" (1968) ve Jack Burnham tarafından New York Yahudi Müzesi'nde düzenlenen "Software" (1970) (Dietrich, 1986: 160-161).

16 1963'te Paris'te kurulan bir sanatçı grubu.

17 Harold Cohen'in yarattığı bilgisayar programının adı. AARON adı verilen sanat nesnesi üretme amaçlı bilgisayar programı, 1970'ler 80'ler ve sonrasında yaşanacak pek çok önemli gelişmeyi yansıtır ve bunların habercisidir (McCorduck, 1991: xii).

yöntemler ve çağdaş sosyokültürel olgular arasında köprü” (Grau vd., 2019: 9) kurar. Dijital sanat teorisinden bahsedebilmek için dört unsur gereklidir:

“Bir öğenin, (1) sanat eseri olması (2) bilgisayar tarafından yapılması veya (3) bilgisayar tarafından sergilenmek üzere (4) ortak, dijital bir kodla yapılması durumunda dijital sanat eseri olduğu kabul edilir”(Lopes, 2009: 2).

Dijital sanat dendiğinde aklımıza sadece bilgisayarla üretilen eserler gelmez. Tabletteki çizim programları, eskiz ve illüstrasyon programları, 2D-3D modelleme programları, 3D heykel programları, dijital fotoğraf, kolaj uygulamaları, dijital yerleştirmeler, animasyonlar, VR gözlükler vb. örnekler gelir. Dijital sanat, yaratım sürecinde, izleyicisine ulaştırmada veya sunumunda dijital teknolojiyi kullanan her türlü sanat eseri veya yaratıcılık (Tate Müzesi, <https://www.tate.org.uk/art/art-terms/d/digital-art>) demektir.

Dijital sanat için sanat formunu tanımlamak ve alanı belirlemek zordur. Teknolojik sanat formlarına ilişkin terminoloji her zaman son derece değişken olmuştur ve şu anda dijital sanat olarak bilinen şey, ilk ortaya çıkışından bu yana birkaç isim değişikliğine uğrar. Başlangıçta bilgisayar sanatı, daha sonra multimedya sanatı ve siber sanatlar (1960’lar-1990’lar) olarak anılan dijital teknolojileri kullanan sanat formları, 20. yüzyılın sonunda dijital sanat veya yeni medya sanatı olarak adlandırılır.¹⁸ Bugün hala dijital sanat kavramı, daha kapsayıcı olduğu düşünüldüğünden, tercih edilir.

Dijital sanatın tarihinin¹⁹ tam olarak ne zaman başladığı ile ilgili farklı görüşler bulunur. Ressamlar, heykeltıraşlar, mimarlar, baskı sanatçıları, fotoğrafçılar, video ve performans sanatçıları ölçek, renk ve dokunun fiziksel araçlarla mümkün olmayan şekillerde manipüle edilmesine olanak tanıyan bilgisayar görüntüleme tekniklerini denemeye başlar. Dijital sanat terimi çok çeşitli sanatsal uygulamalar için bir şemsiye haline gelmiştir ve belirli bir sanatı işaret etmez. Video ve uydular gibi yeni teknolojileri kullanan 1970’li yılların sanatçıları, internet ve medya yoluyla gerçekleşen etkileşimleri öngören canlı performanslar ve ağlar da denerler (Paul, 2002 : 472).²⁰

18 “Yeni medya sanatı” terimi, o dönemde çoğunlukla film/video, ses sanatı ve çeşitli melez formlar için kullanılan ve 20. yüzyıl boyunca herhangi bir zamanda ortaya çıkan medya için kullanılmıştır (Paul, 2016: 1). Makalenin bütünlüğünü bozmamak ve daha kapsayıcı bir kavram olduğu için metnin genelinde Dijital Sanat kavramı kullanılacaktır.

19 1960 ile 1990 arası, çizim yazılımının evrimine tanıklık edilir. 1964 yılıyla birlikte bilgisayar ortamında ilk çizim programı sayılan Sketchpad programı ortaya çıkar. Sonrasında dijital çizim alanında birçok program geliştirilir. Bunların en önemlileri Corel Photopaint programı, Meta Creation Programı, Painter 3D programı, ayrıca Adobe Photoshop programı ve JASC’S PaintShop Pro programıdır (Aly, 2024: 6).

20 1979’da New York ve San Francisco’daki sanatçılar arasındaki bir iş birliği, CTS uydusu kullanılarak iki şehir arasında on beş saatlik, iki yönlü, etkileşimli bir aktarım olan Send/Receive ile sonuçlandı. Dünyanın ilk interaktif uydu dans performansı - Amerika Birleşik Devletleri’nin Atlantik ve Pasifik Kı-

Dijital teknolojinin müzik ve ses üzerinde de etkisiyle mevcut teknolojinin mümkün kıldığı ölçüde yeni deneysel çalışmalar üretilir.

Dijital sanat 2000'lerden sonra hatırı sayılır bir güce sahip olur. Her ne kadar çok geniş bir alanı kapsıyor olsa da, dijital sanat, sanatsal bir araç olarak kesinlikle önemli ölçüde büyür (Gibson, 2008: 2). Her nesne, hatta sanal olan bile, anlam yaratma yollarını belirleyen kendi maddiliğiyle ilgilidir. Dijital bir sanat eserinin alabileceği formlar arasında enstalasyon; film, video ve animasyon; internet sanatı, ağ bağlantılı sanat ve yazılım sanatı; ve sanal gerçeklik ve müzikal ortamlar (Paul, 2003: 105-106) bulunur. Mesele, medyumlar farklı olsa da anlamın kodlar aracılığıyla aktarılmasıdır. Kod, dijital sanatçının aracı, 'boyası ve tuvali' olarak da anılır ancak sanatçıların kendi araçlarını yazmalarına bile izin verdiği için bu metaforu aşar (Paul, 2003: 175). Artık sanatçının kullandığı materyaller değişmiştir.

2000'li yıllarda dijital sanat teknolojileri, toplulukları ve platformları ortaya çıkar. *Deviantart*, *Behance* gibi siteler sanatçıların eserlerini paylaşmalarına olanak tanır, teknoloji taratıcı ve estetik doğayı şekillendirir (Aly, 2024: 9). Dijital sanat yazılım programları, sanatçıların ve tasarımcıların istedikleri görsel sonuçları elde etmek için kendi yaratıcılıklarını, becerilerini ve tekniklerini uygulamak üzere eğitim aldıkları gelişmiş dijital tuvaler ve çalışma alanları olarak hizmet verir (Ajani, 2022: 253). Böylece teknoloji yaratıcı sürecin bir parçası ve aynı zamanda yaratıcılığın gelişmesine katkıda bulunan bir faktör haline gelir.

Bu ana kadar gerek erken dönem bilgisayar sanatında gerekse dijital sanatta ortak bir yapıdan bahsetmek gerekir. Sanatçı, dijital sanat uygulamalarında ister sanal ister reel olsun sanat nesnesinin üretiminin her basamağında söz sahibidir. Sanatçı çizim programını kullanırken boya, fırça yerine tablet ve kalem kullanır; 3D yazıcıdan bir sanat nesnesi çıkarmak istediğinde şablonu kendisi hazırlar ve bu hazırlık sürecinde aktiftir. Sanatın sadece medyumları değişir. Ancak YZ sanatına yeni teknolojiler eklendiğinde elde edilen ürüne sanatçının²¹ ne kadar kendisini katabildiği, elde edilen nesnenin sanat eseri statüsü taşıyıp taşımadığı üzerine yoğun tartışmalar yaşanacaktır.

yıllarındaki sanatçıları içeren üç konumlu, canlı beslemeli karma performans - Kit Galloway ve Sherrie Rabinowitz tarafından NASA ve Menlo Park, Kaliforniya'daki Eğitim Televizyon Merkezi ile organize edildi (Paul, 2002 : 472).

21 Burada YZ uygulamalarını kullanan herkese sanatçı denip denmeyeceği de problem yaratacaktır. Bu noktada nasıl her resim yapan kişi kendisini ressam olarak nitelendirmiyorsa bu uygulamaları kullanan herkesi de sanatçı olarak nitelendirmek gerekmez. Makalede YZ sanatı ile uğraşan sanatçılar derken, kendisini YZ sanatçısı olarak tanımlayanlar baz alınmıştır.

Dijital sanatı hatta biraz daha geriye giderek bilgisayar sanatını da içeren tüm bu süreci YZ'nin içerisinde düşünebiliriz. Ancak burada şu ayrımı unutmamak gerekir. Bir makineyi önceden belirlenmiş anlamsal kategoriler temelinde bir şeyi anlaması için programlamak bir şeydir, ancak bir makineyi bir çocuğun yaptığı gibi, örneğin olguların anlamlarını kendi başına soyutlaması ve çıkarması için programlamak tamamen başka bir şeydir (Roads, 1980: 13). Son dönem YZ sanatının yaptığı şey tam da budur. Bu sebeple bugünün YZ sanatını, YZ ile makine öğrenimi teknolojisinin birleşimi olan Üretken Yapay Zekâ alanında değerlendirmek daha doğrudur. ÜYZ sanatı, yapay zekâ ve makine öğrenimi algoritmalarını kullanarak görsel sanat eseri yaratma sürecini ifade eder. Bu algoritmalar, insan eliyle yaratılan sanata ait internet ağında kayıtlı oldukça geniş görüntü verilerini toplayarak, görsel unsurları öğrenmesi amacıyla eğitir. Bu unsurları analiz ederek ve anlayarak, ÜYZ modelleri, belirli görsel veya yazınsal ipuçlarını kullanarak kullanıcı girdilerine dayalı, orijinal görüntüler üretebilir. Kullanıcı girdileri, tutarlı görsel temsillere dönüştürülür ve YZ öğrendiği verileri sentezleyerek yeni bir sanat eseri oluşturur (Cotroneo, et al, 2017: 1). Komuta göre, eser bazen var olanın taklidi olabilirken kimi zaman da tüm verileri sentezleyerek eşsiz²² bir eser üretilir.

Bu süreç, modelin hem metinsel girdiyi hem de görsel çıktıyı anlamasını ve yorumlamasını sağlayan YZ algoritmaları ve sinir ağları²³ arasındaki karmaşık etkileşimleri içerir (Cotroneo, et al, 2017: 1). Yaratıcı süreç, Photoshop ve Illustrator gibi Adobe ürünlerinin kullanıldığı dijital görüntüleme önemli ölçüde farklıdır. Üretken Yapay Zekâ sanatında, kullanıcı girdilerinin yorumlanması ve bu yorumlamanın akabinde görsel içerik oluşturması söz konusudur. Bu yaklaşım, diğer dijital yazılımlardan farklıdır, çünkü kontrolü doğrudan kullanıcıdan alır ve algoritmanın öğrendiği kalıplara dayanarak eser oluşturur (Cotroneo, et al, 2017: 2). Bu durum yaratıcı sürecin değişimi demektir.

ÜYZ'nin ortaya çıkardığı eser, yaratıcısının her ne kadar yön veriyor olsa da kendisinin üretmediği bir çıktıdır; dolayısıyla yaratıcısı tarafından herhangi bir anlamla kodlanmayan bir üründür. Bir ÜYZ sanat eserini farklı kılan şey de budur. Sanat ve kültür alanında her ürün bir anlamla kodlanmıştır. İnsan tarafından üretilen her eserin doğasında kodlanmış bir anlam

22 Buradaki eşsizlik hiç var olmayan bir şeyin üretilmesi anlamında değildir. ÜYZ, sıfırdan bir sanat akımı yaratma noktasında henüz bir yetkinliğe sahip değildir. Şu an için yapabildiği, verilerin sentezlenmesi ve ondan yeni bir şey ortaya çıkarması noktasındadır.

23 Bu sinir ağları, 2014'te Çekişmeli Üretici Ağ (GAN) teknolojisi olarak adlandırılıp, 2014 yılında Ian Goodfellow'un fikri olarak ortaya çıkmıştır. Kullanıcıların çok fazla veriye sahip olmasa da derin temsiller öğrenmesini sağlayan bir yapay sinir ağı türüdür (Nalbant vd., 2023: 377).

vardır. ÜYZ'de, sanatçının sanat üretmesi kodlama işlemi olmadan gerçekleşir. Dolayısıyla izleyicinin buradaki rolü diğer kültürel ürünlerde olduğu gibi şifre çözmek değildir (Kurt, 2018: 7-8). İzleyici artık kod çözücü olmayıp, kodlayıcı konumundadır. Daha açık bir ifadeyle izleyici artık sadece eseri anlamakla kalmaz, aynı zamanda eserin üretim sürecine de dahil olur.

YZ sanatı kavramı, sanatın tanımında bir paradigma değişikliğine neden olur. YZ'nin ürettiği sanat eseri, yalnızca sanatçı ile izleyici arasında aracı bir nesne olmayıp, 'Duygulanım'²⁴ akışının başlatıcısı olarak kendisi de bir özne olma gücüne sahiptir. İzleyicinin duygusal tepkisine gönderme yapan bir kavram olarak Deleuzecü 'duygulanım' kavramı, olayın kendisinden ziyade izleyicinin bakış açısını olay olarak ele alan bir yaklaşım sunar (Kurt, 2018: 72). Bu bakış açısı, bugünün sanat anlayışını tekrar gözden geçirmemiz gerektiğinin bir göstergesidir.

Son zamanlarda ÜYZ sanatı üreten çok sayıda uygulama çıkmıştır. Bunlardan en bilinenleri Stable Diffusion, DALL-E 3 ve Midjourney gibi araçlardır.²⁵ Bu araçlar her geçen gün kendisini geliştirir, hataları düzeltir.²⁶ Bu, YZ çıktısının değerlendirilmesinin insanlar için ideal çıktının gösterilmesinden tipik olarak daha hızlı ve daha kolay olduğu gerçeğinden yararlanır. Bu gelişim hızıyla sanatçıların, tasarımcıların ve eğitimcilerin yanında halkın da dikkatini çekmeyi başarır. Tüm bu uygulamalar şaşırtıcı bir şekilde kabul görse de yaratıcılığın kaynağına, yapay zekâ tarafından üretilen sanatın etik, yasal ve sosyal etkilerine dair pek çok problemi de beraberinde getirir. Bunlara ek olarak ÜYZ sanatının hızla yaygınlaşması, telif hakkı sorunları ve YZ tarafından üretilen sanatın meşruiyeti konusunda da endişeye sebep olur.

Tüm bu problemleri bir kenara bıraktığımızda teknolojik ilerlemelerin, sanatın uygulanmasını, benimsenmesini ve tanımını değiştirerek yapay zekâ odaklı bir gelişime zemin hazırladığını da vurgulamakta yarar vardır. Bu gelişimi anlamlandırdığımızda sanatın dinamik doğasını da kavramamız mümkün olur. Yapay zekânın sanatta yükselişiyle, tarihsel süreçte teknolojide yaşanan her değişiklikle yaratıcılığın sınırları zorlanarak sanatsal keşif için yeni olanaklar sunulur (Cotroneo, et al, 2017: 10-11). Sanat felsefesinin genel olarak teorik tartışmalar ekseninde yürütüldüğü düşünülüyor-

24 Duygulanım, Deleuze'un ifadesiyle, "özne ve nesnenin bir rastlaşmasıdır, ya da öznenin kendi kendini algılama ya da daha ziyade, kendini 'içeriden' duyumsama veya hissetme biçimidir" (2004: 94).

25 Bu uygulamaların yanında RunwayML, DeepAI, vertexAI, NightCafe, Deep Dream Generator, Wombo Dream vb. pek çok uygulama bulunmaktadır.

26 Şu anda kullanılan YZ sistemleri, insan geri bildiriminden destekli öğrenme (RLHF) ile eğitilmektedir. Ancak uygulamalar karmaşıklıkça bir bu hataların tespiti güçleşeceği için hataları fark eden yeni yapay zeka uygulamalarına ihtiyaç artacaktır. Halihazırda ChatCPT, bu hataları tespit edebilmesi için criticGPT YZ uygulamasını geliştirmiştir (McAleese, et al: 2024).

de, sorgulamaların pratik eksen hesaba katılmadan sürdürülmesinin artık mümkün olmadığını kabul etmek gerekir.

Bu kavramsal çerçeve, teknoloji filozofu Coeckelbergh (1975-) tarafından “*Can Machines Create Art?*” makalesinde sorgulanır. Bu makalede sorgulanan temel problemler makinelerin gerçekten yaratıcı olup olmadığı, makine ürünü eserlerin sanat sayılıp sayılamayacağıdır. Makineden elde edilen üründe sanata benzeyen bir şey görüyor olmamız onu sanat nesnesi kılmaya yeter mi? Süreç yaratıcı mı? Bu sorular değerlendirilirken, filozof yaratım sürecindeki belirsizlikler üzerine de düşünür (2016: 286). Bu soruları ÜYZ sanat eserlerinin sadece programlanmış ürünler olduğunu söyleyerek yanıtlamak Coeckelbergh için yeterli değildir.

Algoritma, sanatçı tarafından kodun programlanması gibi görünse de ancak sanat eseri olduğu iddia edilen son ürün doğrudan bir insan tarafından üretilmez. ÜYZ sanat eseri, insan yaratıcılar tarafından yaratılır, ancak insan olmayan YZ tarafından yaratılan eser, doğrudan insanlar tarafından yaratılmaz. Bu noktada yaratıcılık artık tamamen programlayıcıda değil, teknolojiye taşınmış durumdadır. (Coeckelbergh, 2016: 286). Öncesinde insana ait olan yaratıcılık özelliği, ÜYZ'nin alanına girmiştir. Bu anda sorulması gereken soru, ÜYZ ile elde edilenin gerçekten sanat eseri kabul edilip edilmeyeceğidir. Elbette ÜYZ'nin ürettiği esere sanat denebileceği sorusu hala çözümsüzdür. Ancak yine de yeni sanat anlayışında insan ve teknoloji iş birliğinin önemli bir yer işgal ettiğini açık bir şekilde dile getirebiliriz.

İnsan ve teknolojinin iş birliği, hem sanatçının hem de makinenin yaratıcı sürece katkıda bulunduğu yeni ve yenilikçi sanat yaratma yöntemlerini beraberinde getirebilir (Cotroneo, et al, 2017: 15). YZ sistemleri gelişmeye devam ettikçe, sanatçılar rollerini yeniden gözden geçirmeye ve YZ'yi yaratıcı süreçlerinde bir iş birliği veya araç olarak benimsemeye zorlanır. Makinelerin sanat yaratamayacağı yönündeki yaygın inanca rağmen, ÜYZ alanındaki son gelişmeler yeni bir sanatsal ifade biçiminin ister istemez kabul görmesine neden olmuştur (Cotroneo, et al, 2017: 21-22).

Sorgulamanın bir diğer ayağı, ÜYZ'nin sanat için iyi olup olmadığıdır. ÜYZ sanatçılarının çalışmaları, güçlü ve ilgi çekici sanatın temeli olabileceğini görmemizi sağlar. Adam Harvey'in “*Circular Diffusion*” örneğini²⁷ incelediğimizde bu çalışmada YZ sanat eseri, önceki bilgilerden yeni ve anlamlı bir şeyler üretir. Orijinal bir eserin silik bir kopyası olmaktan ziyade önemli bir şey söylemek ve güzel bir şey yaratmak için YZ'nin özgün bir kullanımıdır. Eser, ÜYZ'nin yayılım algoritmalarına, bunların hayranlık uyandıran

27 Bkz. <https://adam.harvey.studio/circular-diffusion/>; (Hemment, 2023: 14).

görüntülerin üretimini otomatikleştirme gücüne ve dışavurumun döngüsel mantığına bir göndermedir. Harvey ÜYZ çalışmaları için şu ifadeleri kullanır: "...ÜYZ, görsel iletişimde çığır açan yeni yaklaşımları mümkün kılıyor. Sanatsal üretimi otomatikleştiriyor ve görsel kavramları otomatik olarak tamamlayarak düşük boyutlu fikirleri yüksek çözünürlüklü görüntülere dönüştürüyorlar..." (Harvey, 2022).

Uzun süren çalışmalarla kendisini gün geçtikçe geliştiren ÜYZ sanatına olan ilgi gün geçtikçe artarak devam ediyor. Ancak YZ her gün yeni veri girişleriyle öğrenmeye devam ederek karmaşık desenleri keşfedip öngörülerde bulunur hale gelse de sanatçılar, bu teknolojiyi kullanarak öngörülemeyen ve deneysel sonuçlar elde etmeyi tercih etmeyi sürdürüyor. (Hement, 2023: 11). ÜYZ sanatçıların izleyerek ve onlardan öğrenerek, YZ'nin sadece ilk taslak veya eskiz oluşturmada değil, aynı zamanda anlamlı işler yaratmada nasıl bir malzeme olarak kullanılabileceğini görebiliriz. ÜYZ'nin gelecekte yaratıcı süreçlerde daha yaygın hale gelse de bu YZ'nin sanat için vazgeçilmez olacağı anlamına gelmez (Hement, 2023: 15). ÜYZ sanatçılarının eserleri, kültürü zenginleştiren ve zor sorular sormamıza yardımcı olan yeni bir sanat felsefesi alanının varlığını gösterir.

Yapay Zekâ Sonrası Sanatta Doğal ve Yapay Kavramı

ÜYZ'nin sanat alanına dahil olmasıyla halihazırda değişime uğrayan sanat tanımını, sadece yarım asırlık bir sürede yeniden değerlendirme gereğinin hissedilmesi oldukça şaşırtıcıdır. En başta da belirtildiği gibi sanatın oldukça kapsamlı bir tanımını sunan "cisimleşmiş anlam" tanımı hala geçerliliğini sürdürüyor denebilir. Bu tanım kabul edildiğinde ÜYZ'nin ürettiği eserlere sanat dememizde herhangi bir problem yaratmıyor gibi görünse de bu tanımda da artık birtakım sıkıntılarının varlığından bahsetmek gerekir. Sanat anlamın cisimleşmesi olarak tanımlandığında burada kastedilen, failin sanatçı olduğudur. Sanat nesnesinin fikri aşamasından üretim aşamasına kadar her sürecinde üretici, sanatçıdır. YZ sürece dahil olduğunda, sanatçı sadece anlam üreten konumuna taşınır. Cisimleşme işini ise YZ'ye bırakır. O halde bu tanımın geçerliliğini korumak istiyorsak yapılması gereken "cisimleşmiş anlam" tanımını, işaret ettiği sanat eserinin üreticisini, sanatçıyı ve YZ'yi de kapsayacak şekilde genişletmek gerekir.

İnsan, doğası gereği doğayı değiştiren doğal bir varlıktır. Bu manada sanat, deneyim ve duygularıyla anlam bulan insan doğasının doğal bir sonucudur. Bu doğrultuda sanat eseri üretir. Bunu gerçekleştirmek için aktarmak istediği anlam ne ise, onu aktarmak için yollar arar. Sonrasında doğada hazır halde olmayan bir esere bu anlamı aktarmak ister. Bu süreç en azından

20. yy.'a kadar doğal-yapay karşıtlığı üzerine kuruludur. Çağdaş sanat sonrasında sanatçı ister doğadaki bir dal parçasını kullanarak, ister Cattelan'ın *Komedyen* eserinde yaptığı gibi bir muzdu duvara bantlayarak, herhangi bir medyumla²⁸ sanat nesnesinde bu anlamı ortaya çıkarma özgürlüğüne kavuştuğunda, birbirlerine zıt gibi duran doğal-yapay karşıtlığı sentezlenerek yeni bir yapı inşa edilmeye başlar. Doğal nesnelere sanat eserinde kullanılmaya başlandığında sanatta keskin sınırlar yerini bir işbirliğine bırakır. Bu işbirliğinde sanatçı hala eserin üretiminde söz sahibidir.

ÜYZ ile sanat eseri üretilmeye başladıktan sonra bu durum doğal-yapay işbirliğine üçüncü bir denklem ekleyerek süreci daha da karmaşık bir hale getirir. YZ sanatında yapay, yaratıcı sürecin bir bölümü ya da tümünün yapay zeka teknolojileriyle üretilmesi anlamına gelir. Bu da insan eliyle dönüştürülmüş olana karşılık gelen yapay kavramına, başka bir anlam yüklemek demektir.

ÜYZ sanatında bahsi geçen yaratıcılık kavramının bu noktada değerlendirilmesi önemlidir. İnsan yaratıcılığını doğal bir süreç olarak -çok sayıda beyin hücresinin, türümüzün yaratıcılığına kritik bir katkıda bulunduğunu (Brandt & Eagleman, 2017: 31); psikolojik ve sosyal perspektiften yaratıcılığın insan doğasının bir ürünü olduğunu (Richards & Csikszentmihalyi, 2007)- kabul eden pek çok çalışma bulunur. Bu doğrultuda sanatı, doğal insan yaratıcılığının bir ürünü kabul etmek mümkündür. Ancak YZ sanatıyla, doğal insan yaratıcılığı ve insan yaratıcılığını taklit eden yapay makine yaratıcılığı arasında yeni bir ikilik meydana gelir. Bu ikilikten sanatsal ifadenin hibrid bir biçimi ortaya çıkarılır.

ÜYZ sanatı insan tasarımıyla şekillenen yapay bir ürün olsa da YZ sanat eserleri, bağımsız bir yaratıcılığı da sunar. Yapay zekâ tarafından üretilen sanat, sanat olarak kabul edilebilecek şeylerin sınırlarını genişleterek yeni sanatsal ifade biçimleri açmamıza olanak sağlar. Bu hem insan hem de makine katkılarını kapsayan daha geniş ve daha kapsayıcı bir yaratıcılık anlayışına yol açabilir.

ÜYZ algoritmalarla insan tarafından oluşturulmuş yapay yapılardır. Bu algoritmaların üretimi olarak sanat, yeni bir araçla insan yaratıcılığının bir uzantısı olarak kabul edilebilir. ÜYZ, insan yaratıcılığının bir uzantısı olarak çizgilerin bulanıklaşmasını ve sanatta doğal ve yapay arasındaki ayrımın daha akışkan ve dinamik olmasını sağlar (Turkle, 2005: 159). ÜYZ'nin yara-

28 Bu kavram "...araç. Materyal. Bir sanatçının bir sanat eserini üretirken kullandığı materyal ya da teknik; ifadenin taşıyıcısı olarak seçilen materyal..." anlamlarına gelmektedir (Çelgin, 2009: 210). Medyum burada ifade taşıyıcısı materyal anlamında kullanılmıştır.

tıcı, estetik ve sorgulamaya yönlendiren eserler ortaya koyduğu düşünüldüğüne, izleyicisine bu eserler üzerinde belli birtakım duyguları uyandırıyor olması ya da ilham verici bulunması söz konusu olduğunda sanatın genel doğasıyla çok da çelişmediğini gözlemlemek mümkündür.

Doğal ve yapay kavramlarını ÜYZ sanatı bağlamında değerlendirmek, yaratıcılık biçiminin kökenlerini, süreçlerini ve sonuçlarını anlamayı içerir. ÜYZ sanatı, algoritmalar, makine öğrenme modelleri ve hesaplama becerisi içeren yapay yapılarla inşa edilir. Bu algoritmalar, insanlar tarafından tasarlanır ve eğitilir. Tüm bunlar, insan yaratıcılığı ve ilerlemenin bir sonucudur. ÜYZ uygulamaları programlanmalarının ardından gelişmek için makine öğrenimini kullanır. Bu süreç, YZ her veri ve geri bildirimle kendisini iyileştiren doğal öğrenmeyi taklit eder. Bu öğrenme sürecinde sanat eseri üretirken, programlamalarının kısıtlamaları ve yönergeleri doğrultusunda sınırlanır.

Bir diğer yandan ÜYZ sanatı ürünü eserler izleyicisinde bir sanatçı elinden çıkmış sanat nesnesine benzer duygusal ve bilgisel bir tepki yaratma imkânı bulunur. YZ sanat eserleri tıpkı sanatçının eserleri gibi kimi zaman hoşagitmezken kimi zaman da güzel, benzersiz ve ilgi çekicidir. Ayrıca bu eserlerin tıpkı sanatçıların yaratıları gibi oldukça yenilikçi de olması mümkündür.

Makineler tarafından üretilmiş olmasına rağmen, sanat eserinin öngörülemez ve yenilikçi olduğu örnekler mevcuttur. Sanatçı Sougwen Chung'un 2015'te "Drawing Operation"²⁹ eserinde robot, sanatçının çizim hareketini ve sanatçının çizim hareketini gerçek zamanlı olarak taklit ederek eşzamanlı bir yorumunu sunar. Kimi örneklerde YZ sanatının, doğal sanatsal süreçlerdeki öngörülemezliğe benzer şekilde YZ sanatçılarının yönlendirmesini aşarak, şaşırtıcı şekilde bir araya getirildiği örneklerle de karşılaşırız. Sanatçı Mario Klingemann'ın 2019'da sergilediği "Memories of Passersby I"³⁰ eseri, gerçek zamanlı olarak piksel piksel yepyeni portreler yaratan bir yapay zeka beynidir. Ekranda görüntülenen çıktılar, mevcut görüntülerin rastgele veya programlanmış kombinasyonları değil, yapay zeka tarafından üretilen benzersiz sanat eserleridir. Sanatçı ve ÜYZ iş birliğinin ürünü olan eser, sanatçının doğal sezgisi ve yapay algoritmaların somutlaşmasıdır. Elbette bu durum doğal ve yapay kavramının keskin ayrımının da ortadan kalkmasına yol açar. ÜYZ sanatı yapay bir eylem olarak kabul edilse de doğal bir insan çabasının ürünüdür. ÜYZ sanatı, doğal ve yapayın kesiştiği noktada durur ve her iki alanın özelliklerini barındırır.

29 Eser için bkz: <https://sougwen.com/project/drawing-operations>.

30 Eser için bkz: <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2019/contemporary-art-day-auction-l19021/lot.109.html>.

ÜYZ sanatının algısı, izleyicinin kültürel ve bağlamsal anlayışına bağlı olarak değişkenlik gösterir. Kimi görüşler bu sanatı yapay bir ürün olarak yorumlarken kimi görüşler sanatçı ve ÜYZ iş birliğinin ürettiği sanatı, doğal yaratıcılığın bir sonucu olarak yorumlar. Bu noktada özgünlük, hala önemli bir problem olarak düşünürlerin zihinlerini meşgul etse de bu süreci doğal insan yaratıcılığı ve YZ'nin birleştiği çağdaş sanatın özgün bir yorumu olarak okumak da mümkündür. Bugünün ÜYZ sanatında yaratıcılığı sadece sanatçıya vermek yerine teknoloji ve insan ortaklığı olarak görmek, bu ürünlerin sanat eseri olarak kabul edilebilmesi adına önemli bir adımdır.

Sanatçılar tarih boyunca sanat eseri üretiminde teknolojiyi bir araç olarak kullanmışlardır. ÜYZ'yi de sanatın ilerlemesi için bir araç gibi görmek mümkündür. Üretici ve izleyici YZ sanat eserlerinin varlığına alıştıkça, sanatın genelindeki doğal ve yapay ayrımının yanında neyin sanat eseri olup neyin olmadığına dair sorgulamaların etkisi gittikçe daha az önemli hale gelecektir. Görsel sanatlardan müziğe, tasarımdan edebiyata, mimariden film ve animasyona pek çok alanda karşımıza çıkan ÜYZ sanatı, bugün asgari düzeyde de olsa sanatçının yönlendirmesine ihtiyaç duyar. Gelecekte ÜYZ sanat eserlerinin doğrudan sanatçı tasarımı olmaksızın doğal süreçler gibi kendiliğinden üretmeye evrilme ihtimalini unutmamak gerekir.

Sonuç

Sanat alanında bugüne kadarki tüm çalışmalarla gelinen noktada günümüz sanat anlayışını bilim, felsefe ve sanat alanlarını da kapsayacak biçimde yeniden değerlendirmemiz gerektiği açıktır. Sanatı, bilim ve felsefeden ayrı düşünmek artık neredeyse imkansızdır. Özellikle YZ'nin sanatsal üretim sürecini yok sayarak sanatın bütününe kavramak mümkün değildir. Her ne kadar sanat nesnesi olarak ÜYZ sanat eserlerini sanat olarak kabul etmekte sıkıntı yaşansa da küratörler, sanat kurumları, galeriler, sanatçıların da dahil olduğu sanat dünyası için bu eserler sanat nesnesi olarak kabul görmeyi ve galerilerde yer almayı başarmıştır.

Her dönem sanat nesnesinin kriterleri değişim gösterir ve çağın koşullarınca bu kriterler yeniden inşa edilir. Bugün de bu böyledir. Çağın koşullarını belirleyen unsurlar -durağanlığın karşısında sürekli değişim, dönüşüm ve hız- benzer şekilde sanatın da koşullarını belirler. ÜYZ'nin bize gösterdiği şey, sanat felsefesinin alanını genişletmenin gerekli olduğudur. Sanatın yüzü 1960'larda biçimden kavrama döndüğünde bunun sinyallerini vermiştir. Sanat için mesele artık sadece biçim üretmek olmayıp anlam üretmektir.

Bu dönüşümde sanatçıya yüklenen anlam da değişime uğrar. Sanatçı ne anlatmak istiyorsa onu istediği şekilde anlatabilir. ÜYZ sanatçısı için bu biraz daha karmaşık bir süreçtir. ÜYZ sanatçısı, sadece zihnindeki anlamı aktaran değil aynı zamanda onu iyi anlatan bir anlatıcı rolünü de üstlenmek durumundadır. Mesele anlatıyı doğru ifadelerle aktarmaktır. Bu da sanatçının sanat nesnesini üretme sürecinde anlatmak istediği neyse YZ'yi doğru yönlendirmek adına sözcüklere dökebilme becerisine de sahip olması gerekliliğini getirir.

Sanatçının iyi bir anlatıma sahip olmasının yanında, sanat tarihine aşina olması, sanatın temel kavramlarını biliyor olması, hem sanatçı için hem de ÜYZ'nin kendini geliştirebilmesi ve daha özgün eserler üretebilmesi için önemli hale gelir. ÜYZ öğrenmeyi sürdürdüğünde, sanatçıyı ve kendisini sürekli geliştirmesine ve hatalarından ders almasına olanak sağlar. Her yeni sanat nesnesi, hem sanatçıyı hem de ÜYZ'yi yaratıcılık anlamında daha ileriye taşır.

Bu durum gelecekte, teknoloji ve YZ'nin sanatın daha geniş alanına etki edebileceğini öngörmemizi sağlar. Her yeni dijital uygulamayla YZ'nin sanatçıların yeni sanat akımları üretmesi için önemli bir araç haline gelmesi de oldukça muhtemeldir. ÜYZ sanatının yarattığı etik problemler sorgulanmaya devam edecek olsa da YZ'nin sanat eserine yüklenen anlamı daha da derinleştireceğini de kabul etmek gerekir. YZ sanatı, sanat felsefesinin tarih boyunca aşına olduğu doğal ve yapay kavramlarını yeniden gözden geçirmemiz gerektiğini göstermiştir. Bu bir başlangıçtır. Sanat alanında daha derin tartışmaları tekrar alevlendirmesi açısından YZ, oldukça önemli tarihsel bir misyona sahiptir.

Kaynakça

- Akderin, F. (2018). *Latince-Türkçe, Türkçe Latince Sözlük*. (2. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Alova, E. (2013). *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aly, H. M. (2024). *The Evolution of Digital Art: Exploring Innovation and Creativity in the Digital Age*, Self Publishing.
- Anonim, (1868). "The Natural and the Artificial." *Scientific American*, Vol. 19- no: 20, pp. 308.
- Ajani G (2022). "Human Authorship And Art Created by Artificial Intelligence-Where Do We Stand?" *Digital Ethics*. Dreier T., Andina T. (eds.). pp. 253-270. Nomos Publishing. doi:https://10.5771/9783748934011-253/.
- Aristoteles (2001). *Fizik*. Çev.: Saffet Babür, (2. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2018). *Poetika- Şiir Sanatı Üzerine*. Çev.: A. Çokona, Ö. Aygün, (3. b.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aristotle. (2012). *Poetics*. trans. L. Taran, D. Gutas, Boston: Brill Press.
- Bensaude, B. B., Newman W., Newman W.R. (2007). "Introduction: The Artificial and the Natural: State of the Problem." *The Artificial and Natural*, Vincent B.B. and Newman W. R. (ed.). pp. 1-19, Cambridge: MIT Press.
- Bernardet U., Easton, E., Ek 'art A. (2023). "Is Beauty in the Age of the Beholder?" *Artificial Intelligence in Music, Sound, Art and Design, 12th International Conference. EvoMUSART 2023*, Johnson C., Rodríguez-Fernández N., Rebelo S. M. (eds.). pp. 84-99. Springer Publisher. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-031-29956-8.
- Bundy, A. (1988). "Artificial Intelligence: Art or Science?" *RSA Journal*, 106, pp. 557-569.
- Brandt, A., Eagleman D. (2017). *The Runaway Species: How Human Creativity Remakes the World*. New York: Catapult Publishing.
- Collingwood, R.G. (2020). *Doğa Tasarımı*. Çev.: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cotroneo P., Hutson J., Lang M., Lively J., Robertson B. (2017), *Creative Convergence: The AI Renaissance in Art and Design*. Springer Publisher. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-031-45127-0.
- Coeckelbergh, M. (2016). *New Romantic Cyborgs: Romanticism, Information Technology, and the End of the Machine*. Cambridge: The MIT Press.
- Çelgin, G. (2018). *Sözlük, Eski Yunanca-Türkçe*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Danto, A. C. (2014). *Sanat Nedir*. Çev.: Zeynep Baransel, İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Danto, A. C. (2010). *Sanatın Sonundan Sonra*. Çev.: Zeynep Demirsü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Danto, A. C. (1998). "The End of Art: A Philosophical Defense." *History and Theory* 37/4, pp. 127-143.
- Deleuze, G. (2004). *Sinema I: Hareket ve İmge*. Çev.: Soner Özdemir, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, R. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev.: Murat Erşen, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dietrich, F. (1986). "Visual Intelligence: The First Decade of Computer Art (1965-1975)." *Leonardo* 19/2, pp. 159-169.
- Dyer-Witteford N., Kjösen A.M., Steinhoff J. (2022). *Yapay Zekâ ve Kapitalizmin Geleceği*. Çev.: Barış Cezar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Frankie, H. W. (1985). *Computer Graphics-Computer Art*. Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo: Springer-Verlag.
- Grau, O., Hoth J., Wandl-Vogt E. (2019). "Introduction: Digital Art & Digital Humanities." *Digital Art through the Looking Glass*, Grau, O., Hoth J., Wandl-Vogt E. (eds.), pp.9-26. Austria: Donau Universität Krems.
- Gupta, D., Srivastava, A. (2023). *The Potential of Generative AI*. London: Bpb Online.
- Hartmann, N. (2014). *Aesthetics*. trans. Eugene Kelly, Berlin: De Gruyter Press.
- Harvey, A. (2022). *Circular Diffusion*, <https://adam.harvey.studio/circular-diffusion/> (22.05.2024).
- Heidegger, M. (1993). *Basic Writings*. ed. David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publisher.
- Hement, D. (2023). "Signal or Noise?" *RSA Journal*, 169, pp. 10-15.
- Hobbes (2007). *Leviathan*. Çev.: Semih Lim, (6. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- <https://www.tate.org.uk/art/art-terms/d/digital-art> (20.05.2024).
- <https://www.seas.upenn.edu/about/history-heritage/eniac/> (10.07.2024).
- <https://sougwen.com/project/drawing-operations> (11.07.2024).
- <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2019/contemporary-art-day-auction-l19021/lot.109.html> (11.07.2024).
- İncegil D., Kayral İ. H., Çizmecı Şenel F. (2024). "The New Era: Transforming Healthcare Quality with Artificial Intelligence." *Algorithmic Discrimination and Ethical Perspective of Artificial Intelligence*. Kılıç M., Kahyaoğlu S. B. (ed.), pp. 183-202. Springer Publisher. doi: <https://doi.org/10.1007/978-981-99-6327-0>.
- Kane C. L. (2014). *Chromatic Algorithms Synthetic Color, Computer Art, and Aesthetics after Code*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Kurt, (2018). *Artistic Creativity in Artificial Intelligence*. The Department of Creative Industries, Master Thesis, Radboud University.
- Lopes, D. M. (2009). *A Philosophy of Computer Art*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Lowry, S., Geczy, A.(2022). "Where Is Art?" *Where is Art? Space, Time, and Location in Contemporary Art*. Simone Douglas, Adam Geczy, and Sean Lowry (ed.), pp. 4-34. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Lovejoy, M. (1992). *Digital Currents: Art in the Electronic Age*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Maas M., Spiegeleire S., Sweijs T. (2017). "Artificial Intelligence And The Future of Defense." *What is Artificial Intelligence?*. pp. 26-42. URL: <http://www.jstor.com/stable/resrep12564.7>.
- McAleese, N., et al. (2024). "LLM Critics Help Catch LLM Bugs", *OpenAI*, pp. 1-23. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2407.00215>.
- McCorduck , P. (1991). *Aaron's Code: Meta-Art, Artificial Intelligence, and the Work of Harold Cohen*. New York: W. H. Freeman and Company.
- McCormack J. , Gambardella C. C., Rajcic N. , Krol S. J., Llano M. T., SensiLab M. Y. (2014). "Is Writing Prompts Really Making Art?." *Artificial Intelligence in Music, Sound, Art and Design*, 12th International Conference, EvoMUSART 2023, Johnson C., Rodríguez-Fernández N., Rebelo S. M. (eds.). pp.84-99. Springer Publisher. doi. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-29956-8>.
- Nalbant, K. G., Aydın, S., Uyanık, Ş. (2023). "Generative Adversarial Network And Digital Art Interactions with Metaverse Marketing." *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25(2), 375-396. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.1301771>.
- Neves, M.P., Almeida A. B. (2024). *Before and Beyond Artificial Intelligence: Opportunities and Challenges, Multidisciplinary Perspectives on Artificial Intelligence and the Law*. Antunes H. S., Freitas P.M., Oliveira A.L., Pereira C. M., Sequeira E. V., Xavier L. B. (eds.), pp. 107-126. Springer Publisher. doi. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-41264-6>.
- Oliviera, A.L., Figueiredo M.A.T. (2024). "Artificial Intelligence: Historical Context and State of the Art." *Multidisciplinary Perspectives on Artificial Intelligence and the Law*. Antunes H. S., Freitas P.M., Oliveira A.L., Pereira C. M., Sequeira E. V., Xavier L. B. (ed.), pp. 3-24. Springer Publisher. doi. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-41264-6>.
- Paul, C. (2002). "Renderings of Digital Art." *Leonardo* 35/5, pp. 471-474.
- Paul, C. (2003). *Digital Art*. New York: Thames & Hudson Publisher.
- Richards R., Csikszentmihalyi M. (2007). *Everyday Creativity and New Views of Human*

- Nature: Psychological, Social, and Spiritual Perspectives*. Washington: American Psychological Association (APA).
- Roads, C. (1980). "Artificial Intelligence and Music." *Computer Music Journal*, 4/2, pp. 13-25.
- Rogers, P. (1995). "Towards a Language of Computer Art: When Paint isn't Paint." *Art Education* 48/5, pp.17-22.
- Rookhnik, D. (1998). *Of Art and Wisdom*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schiefsky, M. J. (2007). "Art and Nature in Ancient Mechanics." *The Artificial and Natural*, Vincent B.B. and Newman W. R. (ed.) p. 67-108, Cambridge: MIT Press.
- Soper, K. (1995). *What is Nature?*, Oxford: Blackwell Press.
- Sokolowski, R. (1988). "Natural and Artificial Intelligence." *Deadalus* 117, pp. 45-64.
- Turing A.M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence." *Mind* 59, pp. 433-460.
- Turing A.M. (2012) "Computing Machinery And Intelligence." *Machine Intelligence: Perspectives on the Computational Model*, vol. 49, pp. 1-28. doi. <https://doi.org/10.1093/mind/lix.236.433>.
- Turkle, S. (2005). *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, London: The MIT Press.
- Ünlü, M. M. (2018). "Antik Dönem'de Mimesis." *International Journal of Social Science Research*, 7(1), 83-92.
- Wright, R. (1989). "The Image in Art and 'Computer Art'." *Leonardo* 2, pp. 49-53.
- Yonge, C. D., Drisler, H. (1870). *An English-Greek Lexicon*. London: Longman, Brown, Green and Longmans.

DİJİTAL SONSUZLUK ARAYIŞI VE KİŞİSEL KİMLİK PROBLEMİ*

DIGITAL INFINITY SEEKING AND THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY

Kübra Gizem GANİOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye
ORCID: [0000-0002-9358-7255](https://orcid.org/0000-0002-9358-7255), e-mail: gizemganioglu@hotmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 307-332.

Geliş Tarihi: 24.05.2024 | Kabul Tarihi: 12.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1487376](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1487376)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

İnsan bir gün ölümle karşı karşıya kalacağı-
nın farkında olan ve bu gerçekle baş etmenin
yollarını arayan yegâne varlıktır. Ölüm soru-
nuna bilimsel paradigmanın getirdiği çözüm-
ler insanın yaşam süresini arttırmış ancak
ölümsüzlük arzusuna kavuşmasını sağlaya-
mamıştır. Son zamanlarda çığır açıcı tekno-
lojilerin kamuya sunulması ölümden kaçışın
zihinsel ölümsüzlükle mümkün olabileceği
tartışmasını başlatmıştır. Transhümanizm
de zihinsel ölümsüzlüğün mümkün olduğu-
nu, teknolojik gelişmelerle insanın biyolojik
yapısındaki bütün sorunların çözüleceğini,
insanın nihai bir mutluluğa kavuşacağını
savunan yaklaşımdır. Ancak zihin yükleme
teknolojisinin insanı ölümsüzlüğe kavuş-
turacağı düşüncesi tartışılması gereken zor
problemleri de beraberinde getirmiştir. İnsan
zihninin yapay bir alt maddeye yüklenme
olasılığı kişisel kimlik problemine yeni bir
tartışma alanı oluşturmuştur. Bu çalışmada
da zihin yükleme teknolojisinin kişisel kimlik
problemi ile ilişkisi ele alınırken, bilimkurgu
senaryolarında görmeye alışık olduğumuz
bu teknolojiyi savunan düşünürlerin insanın
özü ve kimliği üzerine olan görüşleri belir-
lenmeye çalışılmıştır. Kişisel kimliğin doğası
üzerinden, zihnin yapay bir ortamda yeniden
oluşturulmasının imkânı çeşitli düşünce de-
neyleri ile tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kişisel kimlik, Trans-
hümanizm, Ölümsüzlük, Dijital ölümsüzlük,
Beyin emülasyonu.

Abstract

The human being is the only being who is aware
that one day he will face death and seeks ways to
cope with this fact. The solutions brought by the
scientific paradigm to the problem of death have
increased the life span of human beings but have
not enabled him to attain the desire for immor-
tality. Recently, the public disclosure of ground-
breaking technologies has initiated the discus-
sion that escaping from death can be possible
through mental immortality. Transhumanism is
the approach arguing that mental immortality
is possible, that all problems in the biological
structure of human beings will be solved with
technological developments, and that human
beings will achieve ultimate happiness. Howev-
er, the idea that mind uploading technology will
make human beings immortal has raised diffi-
cult problems that need to be discussed. The pos-
sibility of uploading the human mind to an ar-
tificial sub-matter has created a new discussion
area for the problem of personal identity. In this
study, while discussing the relationship between
mind uploading technology and the problem of
personal identity, the views of the philosophers
who advocate such technology, familiar to us
in science fiction scenarios, on the essence and
personal identity of human beings are tried to
be determined. Through the nature of personal
identity, the possibility of reconstructing the
mind in an artificial environment is discussed
with various thought experiments.

Keywords: Personal identity, Transhuman-
ism, Immortality, Digital immortality, Brain
emulation.

* Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yürütülen *Dijital Ölümsüzlük: Kişisel Kimlik ve Bilinç Problemi* başlıklı doktora tez öneri formundan üretilmiştir.

Giriş

“İnsan nedir?” sorusu felsefe tarihinin en kolay görünen en zor sorularından bir tanesidir. Kolay görünen bu soru çözümlenmek yerine gelişen teknolojiyle beraber daha karmaşık hale dönüşmektedir. Ete kemiğe bürünmüş bir canlı olarak insan tanımı artık yetersiz kalmakta, insanı muhakeme yapabilen, eleştirebilen, hislere ve arzulara sahip olan, gelecek planı yapabilen dünsel bir öz olarak ele almak birçok problemi de beraberinde getirmektedir. İnsan her ne kadar fetüsten ölünceye değin bir yaşam çizgisinde varlığını sürdürse de değışen, gelişen, dinamik yapıdaki yaşamın içerisinde insanı tam da o insan yapan şey nedir? Yani insanın değışmeyen unsurunun ne olduğu sorusu varoluşa dair en zor sorulardan biridir.

İnsanın değışmeyen unsuru olarak kişisel kimlik, insanın hayatı boyunca aynı kişi kalmasını sağlayan yeterli koşulun aranması yönünden bir problem oluşturmaktadır. Antik Yunan’dan beri sürekli olarak devam eden kişisel kimlik problemine cevap arama gayesi, günümüz teknolojilerinin insanın biyolojik alt yapısını değıştirmek istemesiyle tartışmaya fazladan bir yük getirmiştir. Kişisel kimlik tartışmasına “Beyin emülasyonu gerçekleşen bir kişinin beyni, sanal ortama aktarıldıktan sonra insanın kişisel kimlik sürekliliğini koruyup korumadığını nereden bileceğiz?” gibi sorular eklenmiştir. İnsan zihninin dijital ortama yüklenme ütopyası transhümanizm savunucuları tarafından mümkün görülmüştür. Beynin bir yazılım olarak ele alınabileceğini destekleyen transhümanistler bu sayede ölümsüzlüğün de mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Çünkü nasıl bir klasör ya da bir dosya, bilgisayar tarafından saklanıp kopyalanabiliyorsa aynı şekilde bir kişinin zihni de bilgisayar ortamına yüklenersek o kişinin istediği zaman ve istediği yerde var olması sağlanabilir. Bir başka deyişle insan zihni, zaman ve mekâna dair sınırlılıklarından kurtularak ölümsüz bir varoluşa sahip olabilir. Transhümanistler için beden kurtulması gereken fazladan bir atık olduğundan dolayı ölümsüz olabilecek şey yazılım olan zihindir.

Bu çalışmada “İnsanı, tam da olduğu o insan yapan şey nedir?” sorusundan hareketle öncelikle kişisel kimliği belirleyen ölçütlere dair yaklaşımların ne olduğu ele alınacak ardından beyin emülasyonu ve transhümanizm¹

1 Transhümanizm bu makalede kişisel kimlik problemi ile beraber ele alınacak olup, tek başına çok daha kapsamlı bir analizi hak etmektedir. Transhümanizm tartışmaları için bkz. Dağ, A. (2018). *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları. Ağın, B. (2020). *Post-Hümanizm, Kavram, Kuram, Bilimkurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi. More, M. ve Vita-More, N. (2013). *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology, And Philosophy Of The Human Future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. Schneider, S. (ed.) (2009). *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*. Wiley-Blackwell.

gibi teknolojik hareketlerin kişisel kimlik problemine olan etkileri eleştirel bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Kişisel Kimlik Problemi

Kişisel kimlik, bir kişinin kendisini tarif ederken kullandığı ve diğer kişilerden ayrıldığı özelliklerin tamamı olarak tanımlanabilir. Kişisel kimliğin içerdiği nitelikler arasında benlik, değer, inanç, duygu, düşünce, tecrübe ve sosyal ilişki gibi kişinin doğrudan deneyimlediği unsurlar yer almaktadır. Bu bağlamda kişisel kimlik biriciktir ve kim olduğumuzla alakalıdır. İnsanın dış dünya dışında kendisine dönüp soruduğu “Ben kimim, neden buradayım, nereden geldim, nereye gideceğim, öldükten sonra ne olacak, varlığım devam edecek mi aksi halde yok mu olacağım?” gibi sorular kişisel kimlik problemiyle ilgili önemli sorulardır.

Anne karnında başlayan yaşam süreci bebeklik, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık olmak üzere birçok dönemden ve aşamadan geçmektedir. Dolayısıyla insan, anne karnından ölünceye denk gözlemlenebilen ya da gözlemlenemeyen birçok fiziksel ve zihinsel değişim yaşar. Misal, utangaç olan biri zaman içinde cesur ve kendine güvenen bir karaktere bürünebilirken, obez teşhisi konulmuş birisi sağlıklı bir kiloya kavuşabilir. Kişinin dünyaya bakış açısı, psikolojik durumları, zihinsel süreçleri ve bedensel görüşü değişse bile kişi, sayısal olarak yine aynı kişiyi temsil etmektedir. Kişisel kimlik probleminde bu durum *sayısal özdeşlik* olarak isimlendirilir. Theodore Sider, “Personal Identity” (“Kişisel Kimlik”) (2007) adlı makalesinde sayısal özdeşlik ve niteliksel özdeşlik arasındaki farkı belirtmek için beş yıl önce işlenen bir cinayet olayında, zanlının cinayet işlediğini kabul ettiğini ancak kendisinin beş yıl önceki kişiyle özdeş olmadığını söylediğini dolayısıyla suçsuz bir kişinin cezalandırılacağını savunmasını örnek olarak vermektedir. Örnekte görüldüğü üzere beş sene önceki kişi ile şimdiki kişi sayısal olarak özdeştir ancak niteliksel olarak kişinin sevdiği yemek değişmiş, tuttuğu futbol takımı kapanmış ya da apandisti alınmış olabilir. Niteliksel olarak değişim yaşamasına karşın aslında o kişi sayısal olarak aynıdır: “Çünkü bu ‘2+2=4’ gibi matematiksel ifadelerde ‘eşittir’ işaretiyle ifade edilen türden bir aynılıktır.” (Sider, 2007: 7-8). Dolayısıyla doğumdan ölüme kadar insan sayısal olarak aynı kişi ama niteliksel olarak farklı kişidir.

Dinamik bir yaşam döngüsü içerisinde sürekli olarak fiziksel ve zihinsel dönüşüme uğrayan kişilerin kendilerine özdeş olarak kalmasını sağlayan şeyin ne olduğu, bebeklik fotoğrafındaki ben ile mezuniyet fotoğrafındaki ben arasındaki sayısal özdeşliği sağlayan unsurun ne olduğu kişisel kimlik probleminin temel odağıdır. Buradan hareketle sorulması gereken temel

soru şudur: Kişinin hayatı boyunca bir ve aynı kişi olmasını sağlayan bir kimliği var mıdır, varsa bu kimliğin mahiyeti nedir?

15 yıl önce çekilmiş aile fotoğrafındaki kişi hâlâ siz misiniz, yaşadığınız zihinsel ve fiziksel değişimler kimliğinin üzerinde bir etkide bulunmuş mudur? Kişilerin kimliğinizin devamlılığını sağlayan bir öz var mıdır eğer böyle bir öz yoksa o kişi siz değil misinizdir? Bu bağlamda problem “T2 zamanındaki bir P2 kişinin, daha önceki T1 zamanındaki P1 kişisiyle aynı kişi olması için mantıksal olarak gerekli ve yeterli koşullar nelerdir” (Noonan, 1989/2003: 84) çerçevesinde değerlendirilmelidir. Düşünce tarihine bakıldığında, kişisel kimlik kavramı *ruh, beden, beyin, bellek ve psikolojik süreklilik* olmak üzere çeşitli yönlerden incelenmiş ve bu incelemeler sonucunda birçok teori geliştirilmiştir. Kişisel kimliğe yönelik geliştirilen bu teoriler, problemin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü anlamımıza yardımcı olurken aynı zamanda kişisel kimliğin devamlılığının kişinin hayatta kalmasıyla eşdeğer olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla zihin yükleme teknolojisinin felsefi boyutları ele alınmadan önce kişisel kimlik probleminin tarihsel sürecinin incelenmesi ve teorilerin zihin yükleme teknolojisiyle ilişkilendirilmesi önem arz etmektedir.

1.1. Kişisel Kimlik İçin Ölçüt Olarak Ruhun Varlığı

Zihin felsefesinin de temel yaklaşımlarından birisi olan düalizm bu hususta kişisel kimliği sürdürmemizi sağlayan unsurun bedenden bağımsız olarak var olabilen, var olmak için bedene ihtiyaç olmayan ruh olduğunu önermektedir. Klasik düalistler, evrenin ruh ve beden olmak üzere iki tözden oluştuğu görüşünü desteklemektedir. Ruh kavramının ruha atfedilen ölümsüzlük niteliğiyle beraber ölümden sonra bir hayata gönderme yapması ve Ryle’in makinedeki hayalet metaforunda olduğu gibi bilimsel dil için kabul edilemez yerleşik bir kullanıma sahip olması, modern dönemde yerini zihin kavramına bırakmasına neden olmuştur (Doğan, 2018: 177).

Modern dönemin düalist yaklaşımının en önde gelen temsilcisi Descartes'dir. Descartes, kartezyen düalizm anlayışıyla iki tözün (ruh-beden) varlığını sistematik bir argümanla savunmuştur. Ruhun bedenden ayrı bir töz olduğunu iddia eden Descartes, *Meditasyonlar* (2015) adlı eserinde düalizm anlayışını “Belki bana sınırsız yapılmış bir bedenim var, ama bir yandan yer kaplayan bir şey değil de yalnızca düşünen bir şey olduğum sürece kendimle ilgili açık ve seçik bir fikrim de olduğundan, diğer yandan düşünen bir şey değil de, yalnızca yer kaplayan bir şey olduğum sürece bedenimle ilgili bir fikrim olduğundan, benim gerçekten bedenimden ayrı olduğum ve onsuz var olabileceğim kesindir.” (110) cümleleriyle ifade etmiştir.

Düalist yaklaşımın savunduğu görüşe göre, evreni meydana getiren -maddi olmayan ve maddi olan- iki töz bulunmaktadır. Maddi olan töz fiziksel olarak deneyimi mümkün kılan beden, maddi olmayan töz ise fiziksel bilimlerin ötesinde yer alan ruhtur (Doğan, 2020: 85). Kişisel özdeşlik problemi kapsamında bu anlayışı göz önüne alırsak, ölümsüz olan ruh/zihin kimliğimizi sürdürmemizi sağlayan bir töz olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle kişisel kimliğin dayanağı da ruh olmalıdır.

Düalizmin çağdaş savunucularından biri olan Richard Swinburne, *Personal Identity (Kişisel Kimlik)* (1984) adlı eserinde kişisel kimlik problemini düalist bir yaklaşımla ele alırken, düalizme yapılan fizikalist eleştirilere değinmiş ve kartezyen düalizmin çağdaş versiyonunu oluşturmuştur. Swinburne'e göre beden insanın fiziksel dünyadaki varlığını ve eylemlerini temsil etmektedir. Beden sayesinde insan yürüebilir, oltayı tutarak balık avlayabilir, topu kaleye atabilir ya da tenceredeki yemeğini karıştırabilir. Bunun yanı sıra dünya hakkındaki bilgiler de beden üzerinden elde edilir (Swinburne, 1984: 22). Beden, fiziksel bilginin kaynağı olan duyumun sağlayıcısıdır. Örneğin görme edimi için optik sınırların uyarılması gerekmektedir. Ancak Swinburne'e göre insanın asli unsurunu oluşturan parçası ruh olduğu için insan, maddi/beden ve maddi olmayan/ruh olmak üzere iki parçaya sahiptir (Swinburne, 1984: 27). Swinburne'un *basit kanıt* olarak isimlendirdiği yaklaşıma göre insanın bütün fiziksel parçaları yok edilse bile bilincinin hâlâ yaşamaya devam etmesi mantıksal olarak mümkündür. İnsanın ruh yönü zihinsel niteliğine, beden yönü ise fiziksel niteliğine karşılık gelmektedir (Yılmaz, 2020: 325). Zihinsel nitelik, öznenin kendisinin deneyimleriyle oluşan ve kendine has olan alandır. Örneğin üçüncü bir şahıs, bir kişinin bahçesindeki ağacı görüp görmediğini veya bugünün perşembe günü olduğunu düşünüp düşünmediğini en gelişmiş beyin görüntüleme cihazları kullansa bile bilemez (Swinburne, 2019: 29). Zihinsel olaylar, kişiye ait öznel deneyimlerden oluştuğu için üçüncü şahıs bakış açısına kapalıdır. Acılar, düşünceler, hedefler ve arzular öznel ve nitelikseldir.

Kişisel kimlik probleminin en kritik noktası "kişi" kavramından ne anlaşıldığıdır. Dolayısıyla modern felsefe veya klasik felsefe fark etmeksizin kişisel kimlik problemiyle ilgilenen filozoflar başlangıçta kişi (*person*) kavramını açıklamaya ve insan (*human*) kavramıyla arasındaki farkları belirlemeye çalışmışlardır. Swinburne'e göre bir insanın kişi olabilmesi için zihinsel faaliyetlerini yerine getirmesi ve eylemlerinin farkında olması gerekmektedir. O halde kişinin yeni bir bedende ya da bedensiz olarak kişisel kimliğini sürdürmesi mümkündür. Bu argümanını beyin nakli düşünce deneyiyle destekleyen Swinburne, kendi beyninin yarım kürelerinin beyin sapından

ayrıldığı, yarım kürelerden birinin boş bir kafatasına yerleştirildiğini ve her iki kafatasına da zihinsel faaliyetlerini devam ettirebilmesi için başka bir beyinden gerekli diğer parçaların eklendiğini varsaymamızı istemektedir (Swinburne, 2010: 66-68). Operasyon sonrasında bir beyinden iki farklı bilinçli varlık ortaya çıksaydı hangisi asıl Swinburne olacaktı? Beyin bir bütündür. Beyin bu bütünlük sayesinde işlevlerini sağlıklı bir biçimde yerine getirir. Beyin yapısının ikiye bölünmesi, beynin işlevlerini de ikiye bölmek demektir. Dolayısıyla beynin iki yarıküresi de insanın şahsi olarak yaşamını sürdürmesi için gereklidir. Düşünce deneyinin amacı, beynin nörofizyolojik yapısı hakkında ne kadar bilgi sahibi olunursa olunsun “Hangisi asıl Swinburne?” sorusu karşısında doğru cevaba ulaşılamayacağını göstermektir. Sonuç olarak, insanın özsel parçası olan kişisel kimliği ne bölünebilirdir ne de kopyalanabilir. O halde ruh ölçütünü savunan isimler, her insanın beden ve ruh olarak iki tözden oluştuğunu, ‘bizi biz yapan şeyin’ ruhumuz olduğu görüşünü desteklemektedir (Andrade ve Redondo, 2023: 4).

Kişisel kimliğin devamlılığını sağlayan unsurun ruh olduğu görüşüne gelen en önemli eleştirilerden biri ruh-beden arasındaki etkileşimin nasıl mümkün olduğudur. Bu tartışma zihin felsefesinin ana tartışma konularından birisidir. Tartışmanın temel noktası maddi olmayan ruhun maddi bedeni nasıl etkileyebildiği hatta dönüştürebildiğidir. Zihin-beden arasındaki gizemli etkileşime yönelik en güçlü eleştirilerden biri, *Ayrık-Beyin* vakalarının ortaya koyduğu argümanlarla desteklenmektedir. 1960’lı yıllarda epilepsi krizleri yaşayan hastaların nöbetlerinin şiddetini azaltmak için, beynin iki yarım küresini birbirine bağlayan *corpus callosum* adındaki kordon cerrahi bir operasyonla kesilmekteydi. Bu kordon kesilerek, beyin yarıküreleri birbirinden ayrılmış hastalar literatürde *ayrık-beyin (bölünmüş beyin) vakaları* olarak adlandırılmaktadır (Bayne, 2008: 278). Bu vakalar, sağ ve sol yarıkürelerin iletişimi kesildikten sonra her iki yarıkürenin ayrı algılar, kavramlar ve işlevlere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrık-beyin hastalarında bir beden içerisinde iki ayrı beynin var olduğu söylenebilir. Bu vakalarda hastalar rutin işlerine devam etse de hastalarda iki ayrı bilinç olduğu tezi birçok empirik araştırmaya konu olmuştur.

1981’de fizyoloji ve tıp alanındaki çalışmalarıyla Nobel Ödülü’ne layık görülen Profesör Roger Wolcott Sperry ve öğrencisi Profesör Michael S. Gazzaniga California Teknoloji Enstitüsünde bölünmüş beyin hastaları üzerine önemli çalışmalar yapmışlardır (Churchland, 2020: 199). Yapılan deneylerden birisinde ulaşılan veriler çarpıcıdır; “Kaşık kelimesi sağ yarıküreye yansıtılır ve deneğe ne gördüğü sorulduğunda denek “hiçbir şey” diye cevap verir, fakat sol elini bir örtünün altına sokarak gördüğü nesneyi bulması

istendiğinde sol el kaşığı bulur.” (Churchland, 2020: 199). Ayrık-beyin vakalarına yönelik deneysel çalışmalar iki yarıkürenin bilişsel faaliyetlerinde bir kopmanın yaşandığını, her bir kürenin kendi görev dağılımı kapsamında eylemlerde bulunduğunu göstermiştir. Tam da bu noktada kişisel kimlik problemine nörobilimin de dahil olması zaten zor olan problemi daha da karmaşık hâle getirmiştir.

Düalist yaklaşım ayrık beyin vakalarıyla beraber artık başka soruları da cevaplamalıdır: Eğer benim beynim ikiye ayrılrsa ve bir yarıküresi boş bir kafatasına yerleştirilse bana ne olur? Geleceğe iki kişi mi, iki ruh mu, iki zihin mi, iki beden mi, iki bilinç mi yoksa iki ben olarak mı devam ederim? Bilincin bölünebilir olması düalist yaklaşımın temel savı ile doğrudan çelişiyor olarak görünse de birçok düalist bu eleştiriyi reddetmektedir. Ayrık-beyin vakasına karşı düalistlerin bir kısmı bilincin bölünebilirliğini reddetmekte, bir kısmı ruhun bölünebilirliğini reddetmekte diğer bir kısmı ise ruhun bölünemez olduğunu kabul etmekte ancak ruhun iki ayrı bilinç küresine sahip olduğunu savunmaktadır (Yılmaz, 2022: 104).

Tüm bu tartışmalar ışığında düalizme göre bedendeki herhangi bir değişme veya bedenin tamamen yok oluşu, kişinin özsel parçasının da yok olacağı anlamına gelmemektedir. İnsanın tek bir kimlikte yaşamasını sürdürmesini sağlayan, t2 zamanındaki p2 kişinin t1 zamanındaki p1 kişiyle aynı ruhu taşımasıdır. İlkokulda ve üniversite mezuniyetinde çekilen fotoğraftaki kişiyi aynı kişi yapan unsur, o kişinin zamansal değişime tabi olmayan bir ruhun taşıyıcısı olmasıdır. Fakat nörobilimsel gelişmeler kişisel kimlik probleminin metafizik bir kavram olan ruh ile açıklanabilecek kadar yüzeysel olmadığını gösterirken, probleme somut olarak incelenebilecek unsurlar üzerinden cevap arama girişimleri devam etmektedir.

1.2. Kişisel Kimliğin Ölçütü Olarak Beden ve Beyin

Günlük yaşantımızda gerçekleştirdiğimiz rutin eylem ve aktiviteler genellikle belirli bir düzen içerisinde oluşur. Örneğin işe gitme rutini sıklıkla benzer bir zaman aralığında tekrarlanır; hafta içi aynı saatte evden çıkılır ve aynı saatte eve dönlür. Bu süreçte benzer zaman dilimlerinde aynı taşıma araçlarını kullanan ve aynı destinasyona yönelen kişilerle karşılaşma olasılığı artar. Bu durum, belirli bir grup insanla sürekli etkileşim içinde olma eğiliminde olduğumuzu gösterir. Yaşam içerisinde yaptığımız rutin eylemler aynı kişilerle karşılaşmamıza neden olduğundan dolayı kişilerle iletişim içinde olmasak bile tanıdıklık duygusu oluşabilir. Ancak farklı zaman dilimlerle karşılaştığımız kişilerin aynı kişi olup olmadığını belirleme biçimimiz rasyonel argümanlardan ziyade sezgisel kabullere dayanmaktadır. Bu

kişilerin “kişisel özdeşliklerini” belirleyen husus nedir/nelerdir?

Bedenden bağımsız olarak bir kişinin kimliğinin sürekliliğini sağlayan şeyin ruh olduğu anlayışına karşı çıkan fizikalist yaklaşıma göre, ruh bilimsel gerçeklerle zıtlık içerisindedir. Dolayısıyla fizikalizmi savunanlar, zihinsel faaliyetlerin temelini fiziksel durumlarda aranması gerektiğini, zihinsel faaliyetlerle fiziksel hadiselerin özdeş olduğunu belirtmektedir (Aktürk, 2014: 64). Bu yaklaşım çerçevesinde kişisel kimliğin temel referansı fiziksel olandır. T2 zamanındaki p2 kişisiyle t1 zamanındaki p1 kişinin aynı kişi olduğunu gösteren husus kişilerin bedensel benzerlikleridir. *Beden kriteri* olarak isimlendirilen bu görüşe göre, kişisel özdeşliği belirlemek için kişinin yüzüne, kıyafetlerine, davranışlarına, sesine, mimiklerine, saç boyuna, göz rengine veya diğer belirleyici fiziksel özelliklerine dikkat etmemiz gerekmektedir. Fakat bu tür belirleme faktörleri günlük pratikler için işe yarsa da kişisel kimliğin doğasına dair kesin bilgi sunmamaktadır.

Bedensel kriter aslında günlük yaşamımızda sıklıkla kullandığımız ve bize yabancı olmayan bir belirleme kıssasıdır. Bu benzerliklerden yola çıkarak insanlar sosyal ilişkilerinin devamını getirebilir; her seferinde tekrar tanışmak yerine, o kişinin benzer fiziksel özelliklerini dikkate alarak iletişimi kaldığı yerden sürdürülebilir. Ancak kişisel kimliğin devamlılığının sürdürülüp sürdürülmediğinin tespiti sadece bedensel benzerlik üzerinden saptanmamalıdır. Örneğin tek yumurta ikizleri fiziksel açıdan çok fazla benzerlik gösterirler. İkizlerin birbirine fiziksel açıdan neredeyse birebir benzemesi ebeveynlerin bile ikizleri karıştırmasına yol açarken kişisel kimliği bedensel özelliklere indirgemek çok da makul görünmemektedir. *Beden kriterinin* doğurduğu bu problemi çözmek için zamansal ve mekânsal süreklilik yöntem olarak kullanılmaktadır (Akbaş, 2002: 60). Örneğin tek yumurta ikizlerinden biriyle yolculuk yaptığımızı varsayalım. Yolculuk yaptığımız kişiyle zamansal ve mekânsal bir süreklilik yaşamış oluruz. Dolayısıyla yanımızdaki kişinin tek yumurta ikizlerinden birisi olduğunu bilir, ikizler arasında ayırım yapabiliriz.

Ancak çok sayıda düşünür bu kriterin güçlü temellere dayanmadığını savunmakta ve bilimsel argümanlarla kişisel kimlik için beden ölçütünü eleştirmektedir. Hücrelerden oluşan insan vücudunda sürekli bir hücresel değişim ve dönüşüm olduğu biyolojik bir gerçekliktir. Bedene yaşam sürecinde sürekli olarak yeni fiziksel parçacıklar eklenmekte, eski parçacıklar ise ölmekte ya da yok olmaktadır. Bir kişinin şimdiki ve dünkü bedeni dahi birbirleriyle aynı değildir. Fakat şimdiki ve dünkü bedeni özdeş yapan şey, beden büyük bir bölümünün değişmemesi ve işlevlerini yerine getirmesidir

(Swinburne, 1984: 4). Shelly Kagan (1956), *Death (Ölüm)* (2012) adlı eserinde büyük miktarda kilo verilmesi, güneşten dolayı soyulan deri veya vücudu-muzdaki bazı atomların kaybolması gibi durumların beden kriterinin geçersiz olduğunu söylemek için yeterli kanıtlar olmadığını ifade etmektedir (Kagan, 2012: 123). Çünkü bu bedensel değişimleri yaşayan kişileri gördüğümüzde “Acaba bu kim?” gibi sorular sormaz, o kişiyi tanırız.

Bedenin değişimi örneğine paralel olarak Theseus’un Gemisi adlı felsefi paradoks ele alınabilir. T1 zamanında tamir edilmesi gereken bir geminin, t2 zamanına kadar bütün parçalarının yenisiyle değiştirildiğini varsayalım. Onarım sonunda geminin bütün parçaları yenisiyle değiştirmiş olsun. Bu değişim sonucunda t1 zamanındaki gemi ile t2 zamanındaki gemi aynı gemi midir? Beden kriterini savunanlara göre zamansal süreklilik sağlandığı için t1 ve t2 anlarındaki gemiler özdeştir. Diğer bir yandan Theseus’un Gemisi’nin değiştirilen eski parçalarıyla da yeni bir gemi yapıldığını varsayalım. Bu durumda geminin orijinali hangisi olur? Bu bağlamda zamansal süreklilik durumu incelendiğinde beden kriterinin cevap veremediği birtakım problemler ortaya çıkmaktadır.

Kişisel kimliğe yönelik beden ölçütüne başka bir eleştiri ise *dağınık varoluş (scattered existence)* düşünce deneyidir (Garrette, 1998/2002: 46). Düşünce deneyi, bir kişinin beyninin kafatasından çıkartılarak bir fıçıya konduğunu ve fıçıya konan beynin makineye bağlandığını varsaymamızı istemektedir. Deneye göre fıçının içindeki beyin hâlâ bilinçlidir ve bedenime bilgi iletmemektedir. Pratik olarak mümkün olmayan bu düşünce deneyinde, dışarıdan bakıldığında bedeninin davranışlarında ve görünüşünde bir değişiklik gözlemlenmemektedir. Ancak beyin bedeninin dışındadır ve bedenle iletişimini radyo bağlantılarıyla gerçekleştirmektedir. Bu durumda kişi beyninin bulunduğu fıçıda mı yoksa bedeninin bulunduğu yerde midir? Eğer ki kişisel kimliği oluşturan şeyin beden ve beyin olduğunu kabul edersek, bedenin başka yerde olması ve beyin başka yerde olması kişisel kimliğin aynı anda iki yerde bulunduğu sonucunu doğurarak bir çelişkiye yol açmaktadır. Bu çelişki, varoluşsal bir dağınıklıktan ileri gelmektedir. Çığ altında kalarak bedeniyle tüm ilişkisi kesilen bir insan varsayımıyla düşünce deneyini geliştirelim. Bu insan bedeni çığ altında olduğundan bedeniyle hiçbir iletişim sağlayamasa da zihinsel olarak hâlâ kendi varlığının farkındadır. Hâlâ akıl yürütebilir, nerede olduğunu kendisine sorabilir ve kurtulmak için plan yapmaya çalışabilir. Buradan hareketle bedenden bağımsız zihinsel bir varoluşunun imkânı kişisel kimliğin kaynağı olarak beden ölçütünü yanlışlamaktadır (Garrette, 1998/2002: 46-47).

Beden kriterinin kişisel özdeşlik problemine karşı geliştirdiği cevapların tatmin edici olmaması farklı alternatiflerin aranmasına yol açmıştır. Bu alternatifler içerisinde ön plana çıkanlardan birisi de *beyin kriteridir*. Zihinsel faaliyetlerin beyinde gerçekleşen herhangi bir etkileşim sonucunda oluştuğunu, bu nedenle zihinsel faaliyetlerin ve beyin süreçlerinin özdeş olduğunu savunan beyin kriteri, zihin felsefesinde *özdeşlik teorisi* olarak karşılığını bulmaktadır. Özdeşlik teorisi taraftarları, insanın zihinsel faaliyetlerini yok saymamakta ancak zihinsel faaliyetleri beyin nörolojik süreçlerine indirgemektedir (Doğan, 2020: 74). Dolayısıyla kişisel kimlik problemi bağlamında özdeşlik kuramını incelediğimizde, insanın zihinsel faaliyetleriyle beyin nöral süreçlerinin özdeş olması, kişisel özdeşliği sağlayan unsurun beyin ontolojik yapısından başka bir şey olmadığı sonucunu doğurmaktadır. İnsanın karakteri, davranışları, duyguları, anıları, hafızası kısacası fiziksel ve zihinsel bütün eylemlerinin ilk başlangıç noktası beyindir. Bu bağlamda kişisel kimliğin devamlılığının sağlanması için beyin bütünselliğinin korunması ve işlevlerini sağlıklı bir biçimde yerine getirebilmesi gerekmektedir. Bu durumda farklı zamanlarda bulunan p1 ve p2 kişileri ancak ve ancak aynı beyne sahipse aynı kişi olabilir. Böyle bir yaklaşım da kimliğin mecazen yaklaşık beş santim boyunda ve üç kilodan daha hafif olduğu anlamına gelir (Olson, 2007: 76).

Kagan, beyin kriterinin önemini açıklarken ünlü bilim kurgu dizisi *Star Wars*'u örnek vermektedir. Dizinin bir bölümünde "Darth Vader ışın kılıcını çıkartır ve Luke Sky'nin elini keser. Ancak bir sonraki sahnede Luke'un koluna takılan yapay bir eli vardır. Ve kimse ona 'zavallı Luke, Darth elini kestiğinde öldü' demiyordur." (Kagan, 2012: 123). Bu örneğin temel amacı, beden bütünü parçalarının önemini eşit olmadığını göstermektir. Bedenin uzuvlarının yok olması kişisel kimliğin değişimine yönelik bir tehlike oluşturmamaktadır. Ancak bu durum beyin için geçerli değildir. Beyin inançların, arzuların, korkuların, heveslerin, üzüntülerin, mutlulukların bir nevi evi olduğu için Kagan'a göre vücudun en önemli parçasıdır (Kagan, 2012: 124).

Neden kimliğimizin bir beyin olduğunu varsaymalıyız? Kişinin özsel parçasının ne olduğu problemine karşı, beden kriterinin reddedilip beyin kriterinin tartışılmasındaki en önemli etkenlerden birisi, bedeni bütünsel olarak ele aldığımızda fiziksel ve zihinsel eylemlerimizdeki ilk kıvılcım noktasının beyin olmasıdır. Kafa travması sonrasında beyinde yaşanan herhangi bir hasar, hafıza kaybına veya kişilikte radikal değişikliklere neden olabilir (Noonan, 1989/2003: 3). Karaciğer, kalp veya herhangi bir organın nakli gerçekleşikten sonra kişinin aynı kişi olarak kalmaya devam edip etmediği, kişinin davranışlarında veya karakterinde herhangi bir değişiklik olup ol-

madığı gibi sorular genellikle düşünülmez. Ancak karaciğer veya kalp nakli gibi beyin naklinin de yapılabileceğini varsayarsak farklı bir durumla karşılaşabileceğimiz apaçiktır. Çünkü beyin kriterine göre bir beyni nakletmek kişinin özünü de nakletmek demektir. Dolayısıyla beynin yok edilmesi insanın yok edilmesiyle eş değerdir, ancak bedendeki bir uzvun kesilmesi sadece görüntüde bir değişikliğe neden olmaktadır.

Shoemaker, “Brown-Brownson Recisited” (“Brown-Brownson Yeniden İncelendi”) (2004) adlı makalesinde *Brown ve Robinson* Vakası olarak da bilinen yeni bir tartışma konusu gündeme getirmiştir:

Brown ve Robinson adında iki kişi beyinde tümör şikayetiyle ameliyat ediliyor. Ameliyatta kişilerin beyinleri tümörün alınabilmesi için geçici olarak kafataslarından çıkartılıyor. Ancak cerrahi bir hata sonucu çıkartılan beyinler karıştırılıyor; Brown’un beyni Robinson’un kafatasına yerleştiriliyor. Ortaya Robinson’un bedeninde Brown’un beyine sahip yani “Brownson” adını verebileceğimiz bir kişi çıkıyor (2004).

Böyle bir beyin naklinin mümkün olması durumunda, kişisel kimliğin temel ölçütünü beyin kabul edenlere göre, kişisel özdeşlik korunacaktır. Zira beyin kriteri, zihinsel süreklilik, bilinç ve farkındalık, motor beceriler, psikolojik bağlar gibi unsurlarının beyinde yer aldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla bir kişinin beyin bütünlüğünün korunması, kişisel kimliğin devamlılığının sürdürülmesi için yeterli bir kriter olarak değerlendirilmektedir. “12 yaşındaki p2 ile 11 yaşındaki p1 aynı beyne sahipse, 12 yaşındaki p2 ile 11 yaşındaki p1 aynı kişidir” (Noonan, 1989/2003: 4).

Özetle, beden ve beyin kriteri indirgemeci fizikalizme göre kişisel kimliğin devamlılığını sağlayan yegâne unsurlardır. Bedenin sürekliliği kriteri kişisel kimlik problemi karşısında eleştirilerin odağı olsa da beyin kriterinin kişisel kimlik problemine cevabı daha sağlam temellere dayanmaktadır. Teknolojinin gelişimi özellikle nörobilim alanında yapılan yenilikçi araştırmalar ve buluşlar, beynin kara kutusunu aralar güçtedir. Dolayısıyla beynin gizeminin çözülmesi hem kişisel kimlik hem de ölümsüzlük problemine cevap oluşturma ihtimali bakımından insanlık tarihinin en önemli aşamalarından birisi olacaktır.

1.3. Bellek ve Psikolojik Süreklilik Kriteri

“İnsan nedir” diye bir soru sorulduğunda genellikle; “düşünen varlık, akıllı hayvan, bilinç sahibi canlı, ussal varlık” gibi cevaplar verilir. Cevaplardan da görüldüğü üzere insanı tanımlarken genellikle zihinsel faaliyetlere odakla-

nılır. İnsanın zihinsel faaliyetleri -çıkarımlarda bulunması, bilinç sahibi olması, geleceğe dair plan yapması- farklı zamanlarda ve mekanlarda kendisini kendi olarak görmesini sağlar. John Locke (1632-1704), *An Essay concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme) adlı eserinde kişisel özdeşlik problemine değinerek geçmişteki tartışmalardan bağımsız bir şekilde problemi incelemiş ve yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Kişisel özdeşlik problemini bulanıklaştıran nedenin kişi (*person*), insan (*human*) ve töz (*substance*) kavramlarının iyi analiz edilmemesi olduğunu ifade eden Locke, kişisel özdeşlik problemine geçmeden önce kişi, insan ve töz idelerinin tanımlarını yaparak probleme adım atar (Locke, 1690/1975: 332). Kişi ve insan kavramlarını birbirinden ayıran can alıcı nokta *aklılık* gösterip göstermedikleridir. Bir kediyi, kedi olarak adlandırmamız için onu dışarıdan gözlemlememiz yeterlidir. Buradaki önemli husus, tanımların ilgili varlıkların morfolojik ve davranışsal özelliklerinin karşılaştırılması sonucunda yapılmasıdır. Yani bir varlığa insan ya da kedi derken insanın veya kedinin akli faaliyetleri göz önüne alınmaz. Kişi ise insanın akli yönünü belli eden unsurdur. Kişi, zihinsel faaliyetlerini zaman ve mekân fark etmeksizin yapabilen ve *kendi kendinin farkında* olabilen, düşünüm sahibi bir varlıktır (Locke, 1690/1975: 335). O hâlde bir kişiyi zaman ve mekân fark etmeksizin o kişi yapan unsur nedir? Kişi, farklı yer ve zamanlarda kendi varlığının farkında olan akıl sahibi bir varlıktır. Locke, kişinin kendi varlığının farkında olmasını sağlayan unsurun *bilinç* olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bilinç, her zaman düşünceyle birlikte bulunan ve herkesi kendisinin kendim dediği şey yapan unsurdur (Locke, 1690/1975: 335).

Bilincin kişisel özdeşlik problemindeki rolü, kişinin geçmişteki herhangi bir düşünceye veya anıya erişebilmesini sağlamaktır. Çünkü Locke, kişinin eski eylemlerinin bilincinde olmasını -yani hatırlamasını- kişisel özdeşliğin varlığıyla ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda Locke, kişisel özdeşliğin kaynağını ne bedenin parçacıklarında ne de ruh da aranması gerektiğini, asıl olarak *geçmiş benlik* ve *eylemlerin hafızası* üzerinde durulması gerektiğinden bahseder. Dolayısıyla Locke, kişisel özdeşlikte aranması gereken noktanın bilinç olduğunu söyleyerek, *benin* geçmiş ve şimdi arasındaki bilgi bağıyla ilişkisini kurmaktadır. Locke argümanını oluştururken zihnimizde geçmiş hakkındaki bilgilerimizi bulabileceğimiz hafıza yetisine de önem vermektedir. Öyleyse “Bir t1 zamanındaki k1 kişisi t2 zamandaki k2 kişisi ile ancak ve ancak k2, k1’in deneyimlerini hatırlıyorsa aynı kişidir.” (Onur, 2023: 174) sonucu çıkarılabilir.

Filozof Thomas Reid (1710-1796), 1785 yılında kaleme aldığı “Of Mr. Locke’s Account of Personal Identity” (“Locke’un Kişisel Kimlik Anlatımı

Üzerine”) adlı makalesinde Locke’un argümanının *geçişlilik problemine* neden olduğunu savunmuştur. Locke’un argümanı hafızanın her bir düşünceyi ve anıyı kaydettiği varsayımına dayanmaktadır. Ancak yaşam içerisinde geçmişte yaşadığımız birçok anıyı dolaysız olarak hatırlamakta zorlanırız. Dolayısıyla kişinin yaşam içerisinde anılarını unutması, kişisel özdeşliğin sürekliliğinin bozulmasına neden olur. Reid, makalesinde unutkanlık problemini şu şekilde örneklendirmiştir:

Bir subayın okul döneminde bir meyve bahçesinden elma çaldığı için cezalandırıldığını, ilk askeri seferinden zaferle döndüğünü ve ilerleyen yaşlarında generallik görevi aldığını varsayalım. Ayrıca subayın zafer kazandığı sırada elma çaldığı için cezalandırıldığını, general olduğunda ise zafer kazandığını hatırladığını ama generalken okul çağlarında cezalandırıldığını hatırlamadığını farz edelim (Reid, 1785/1975: 347).

Geçişlilik problemine dair örnek olan çocuk, subay ve general ilişkisi incelendiğinde çocuk ve subay ile subay ve general aynıysa o hâlde general ve çocuk da aynı olmalıdır. Yani, $A=B$ ve $B=C$ ise $A=C$ olmalıdır (Onur, 2023: 175). Locke, geçişlilik problemine misal, geçen kış Thames nehrinin taşıdığını gören ve bu satırları yazan kişinin yine kendisi olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Benliğin hangi maddeye yerleştirildiğinin önemli olmadığını ifade eden Locke, öz-bilincin benliğe ait olmasının yeterli olduğundan bahseder (Locke, 1690/1975: 341).

Kişinin anılarını ve düşüncelerini unutulabilmesinin yanında yanılısma ve hipnoz gibi durumlar sonucunda hiçbir zaman tanık olmadığı anıları yaşamış gibi hatırlaması da mümkündür. Hipnoz ve yanılısma gibi durumlarda oluşan anılardan ve düşüncelerden doğru bir kişisel özdeşlik sağlanmaz (Nonan, 1989/2003: 10). Çünkü hafızanın kişisel kimliği oluşturabilmesi için gerçeğe uygun olması ve kişinin o anıya tanık olması gerekir. Ayrıca hatırlama yetisinin geçmişteki kişiyle şimdiki kişinin aynı olmasını sağlayan yeti olarak ele alınmasıyla, deneyimi hatırlayan kişi ile hatırlanan kişinin aynı olduğu sonucunun baştan kabul edildiği eleştirisi de önemlidir. *Döngüsellik problemi* olarak isimlendirilen bu durum Joseph Butler tarafından “Şu an yaptığımızı ve hissettiğimizi şu anda farkında olmanın, şu anda olduğumuz kişiler olmamız için gerekli olduğu; ancak geçmiş eylemlerimizin veya duygularımızın bilincinin şu anda olduğumuz kişiler olmamız için gerekli olmadığı anlaşılmalıdır.” (Butler, 1736/2021: 324) şeklinde ifade edilmiştir. Kişisel özdeşlik probleminin belkemiğini oluşturan “Hatırlayan ile hatırlananın aynı kişi olduğunu nereden biliyoruz?” sorusu cevapsız kalmaktadır.

Hafızanın ve bilincin doğasına ilişkin bilimsel araştırmaların artmasıyla Locke'un argümanı ciddi anlamda sarsılmıştır. Locke'dan elli yıl sonra bu problemi farklı bir tarzda ele alan David Hume (1711-1776), benliğe dair incelemeleri yeni bir tartışma konusuna taşımıştır. Hume, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* adlı eserinin *Kişisel Özdeşlik* başlığında benliği kalıcı bir cevher olarak incelememizin bir yanılısamadan ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, benliğin çeşitli izlenim ve tasarımlarla ilişkili olduğunu varsaymamızın nedeni benlik tasarımı dediğimiz şeyin hep aynı kalması ve değişime uğramamasıdır (Hume, 2009: 173). Ancak benlik, kalıcı değildir ve dinamik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Hume'a göre, sürekli sabit kalan bir benlik tasarımı mümkün değildir. Benlik ve algı arasındaki ilişkiye de değinen Hume, algı olmaksızın bir benliğin mümkün olmadığını, uyku sürecinde algı olmadığı için benliğin de mevcut olmadığını ifade eder. Benlik dinamik bir yapıya sahip olan, algıların kesildiği ölüm anına kadar devam eden farklı algıların demeti ya da yığındır. Hume, sürekli akış ve değişim halinde olan benliği, "Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar." (Hume, 2009: 174) ifadeleriyle örnelemiştir. Hume algı yığını olarak kabul ettiği benlik tasarımıyla, kalıcı ve değişmez bir benliğin varlığını kabul etmemekte, bu da Hume için insanı tam da olduğu o insan yapan şey olarak kişisel kimliğin kalıcı ve değişmez bir öz olarak bulunmasının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Benlik gibi, kişisel kimlik de algıların toplamından ibarettir ve algılar değiştikçe kimlik de değişecektir.

Kişisel özdeşlik için temel alınan bellek ölçütü birçok düşünür tarafından yeterli görülmemektedir. Zira belleğimiz geçmişimizin tamamı olmadığı gibi bazen farkında olmadığımız bilinçdışı içeriklerin ve bazen de çarpıtılmış anıların deposu rolündedir. Dolayısıyla kişisel özdeşlik problemini çözmek için bellekten daha fazlası gerekmektedir. *Psikolojik süreklilik* kriteri bellek kriterinin bağlamından çok uzak değildir, ancak belleğin yanı sıra kişinin karakter yapısından inançlarına, arzularından duygu durumlarına, ilgi alanlarından tercihlerine kadar birçok psikolojik olguları da içinde barındırmaktadır. Zihinsel durumların korunmasına bağlı olarak kişisel özdeşliğin sürekliliği devam eder. "Dolayısıyla çocukluk deneyimleri ile yetişkinlerin karakter özellikleri, korkuları ve önyargıları arasındaki bağlantıları doğrudan psikolojik bağlantılar olarak sayabiliriz." (Noonan, 1989/2003: 10). Kısacası kişisel özdeşliğin psikolojik kriteri, t2 zamanındaki k2'nin t1 zamanındaki k1 ile aynı kişi olması ancak ve ancak t2 zamanındaki k2'nin t1 zamanındaki k1 ile psikolojik olarak sürekliliğinin devam etmesine bağlıdır.

Düşünce deneyleri birçok felsefi problemde olduğu gibi kişisel kimlik probleminde de çok önemli bir yere sahiptir. Kişisel kimlik problemi üzerine çalışan -başta Bernard Williams olmak üzere- birçok filozofun farklı versiyonlarını tasarladığı ve genellikle “çılgın cerrah” adıyla bilinen trans-hümanizm ile ilişkilendirilen düşünce deneyinden bahsetmek gerekmektedir. Bu düşünce deneyinde çılgın bir cerrah, laboratuvarındaki zihin aktarma makinesini denemek için Shelly Kagan’ı ve Linda adında bir kadını kaçırıyor. Makineye bağlanan Shelly’nin ve Linda’nın ilk önce arzuları hedefleri, inançları vb. bütün zihinsel durumları cerrah tarafından taranıyor. Taranan veriler bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra Shelly’nin zihinsel durumları Linda’nın beynine, Linda’nın zihinsel durumları Shelly’nin beynine yükleniyor. Deney sonrasında uyandıklarında Linda kendisini Shelly’nin bedeninde Shelly ise kendisini Linda’nın bedeninde buluyor. Çılgın cerrah operasyon gerçekleştikten sonra Shelly’e ve Linda’ya “Hanginize işkence etmemi istersiniz?” sorusunu yöneltiyor (Kagan, 2012: 136-137). Bu düşünce deneyinin etik boyutunu bir kenara bırakırsak, sorulan soruya cevap olarak örneğin Linda’nın bedenine sahip Shelly’nin kendi bedenindeki Linda’nın işkence edilmesini istemesi normaldir. Çünkü o artık Linda’nın bedenindedir. Yani zihinsel olarak bedeninden ayrıdır. O hâlde bu düşünce deneyinde kastedilen şey bedenin kişisel kimliğin anahtarı olmadığıdır. Düşünce deneyinin devamında Kagan, psikolojik sürekliliğin de bu noktada güvenli bir liman olup olmadığını incelemek için Shelly’nin delirtilerek Linda olduğuna ikna edilmesi ya da Shelly’nin hafıza kaybı yaşayarak Linda olduğuna inandırılması gibi versiyonlar tasarlıyor. İki versiyonun sonunda da Shelly’e “Bu şartlarda işkenceye uğramak ister misin?” diye sorulduğunda “Hayır.” cevabını veriyor (Kagan, 2012: 137). Çünkü zihinsel olarak bir hafıza kaybı ya da kişilik bozukluğu yaşasa da yine de aynı bedene sahiptir. Dolayısıyla Kagan’a göre hem beden teorisi hem de psikolojik süreklilik teorisi kişinin benliğinin özü için güvenli liman değildir.

Psikolojik süreklilik teorisine yöneltilen en önemli eleştirilerin birisi kopyalama (*reduplication*) argümanıdır. Bilim kurgu hikayelerinin ayrılmaz senaryolarından biri olan ışınlanma makinesi -düşünce deneyi olarak- kopyalama argümanını açıklamak için kullanılacaktır. Işınlanma makinesinin yöntemi, X kabinine giren insanın fiziksel ve zihinsel bütün özellikleri hesaplanarak ışınlanacağı Y kabinine verilerin gönderilmesidir. Bu veriler ışığında insanın birebir kopyası Y kabininde belirir, hesaplanan veriler silinir. Varsayalım ki ışınlanma makinesinde bir arıza oldu. Y kabinine ışınlanmak isteyen A kişinin X kabininde bütün zihinsel ve fiziksel özellikleri hesaplanır, kaydedilir ve Y kabinine gönderilir. Y kabini A kişinin tıpa tıp benzerini

oluşturur. Ancak makinenin arızası nedeniyle hem A kişinin verileri silinmez hem de X kabinindeki A kişisi yok olmaz. Yani hem X kabininde hem de Y kabininde A kişisi bulunmakta, ek olarak A kişinin belleği de bedensiz bir biçimde dijital ortamda var olmaktadır. O halde orijinal A kişisi hangisidir?

Bu sorunun cevabı oldukça zordur. Çünkü üç durumda da psikolojik süreklilik devam etmekte ayrıca bedensel olarak da hem X kabininde hem de Y kabininde A kişisi bulunmaktadır. Işınlanma düşünce deneyi ne kadar gerçek hayattan kopuk gibi görünse de diğer bölümde tartışacağımız insan beyninin haritasını çıkartarak zihnin sanal ortamda bir dosya misali yaşama problemiyle oldukça paralel bir durumu temsil etmektedir. Dolayısıyla düşünce deneylerinin amacı “Ya böyle bir durumla karşılaşılsaydı ne olurdu?” sorusu çerçevesinde önceden insanlara farkındalık kazandırmak ve sezgilerimizi yoklamaktır.

2. Beyin Emülasyonu ve Kişisel Kimlik Problemi

Beyin emülasyon sistemi, yazılım emülatörüyle benzerlik gözeterek, bir beyin emülatörünün, bir beynin durumlarını ve işlevsel dinamiklerini oldukça ayrıntılı bir düzeyde modelleyen bir yazılım (ve belki de özel olmayan beyin dışı donanım) olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle, bir zihin emülasyonu, bir zihnin fenomenolojik etkilerini üretecek kadar detaylı ve doğru bir beyin emülatörüdür.

Sandberg ve Bostrom

Beyin emülasyonu (*Whole Brain Emulation*), ölümsüzlük arayışının “İnsan yaşarken ölümsüz olabilir mi?” ya da “Ölümsüzlük için beyin yeterli mi?” soruları çerçevesinde oluşturulmuş bir araştırma alanı olarak ifade edilebilir. Zihin yükleme olarak da tanımlanabilen beyin emülasyonu, zihni çoğu zaman betimlerken kullandığımız düşünme, algılama, muhakeme etme, duygu, anı, davranış, kişilik ve hafıza gibi tüm zihinsel özelliklerin biyolojik alt maddeden alınarak yapay bir alt maddeye aktarılması, daha sonra yapay maddeye aktarılan zihinsel özelliklerin yapay bir bedene veya sanal ortama yerleştirilmesi işlemidir. Bu işlemin olumlu sonuçlanmasıyla kişinin zihni ister yapay bir bedende ister dijital bir ortamda ölümsüz hale gelir.

Beyin emülasyonunun hedefi, insan zihninin yazılımsal bir modelini oluşturmak ve bu modeli dijital ortamda depolamaktır. Saklanan yazılımsal zihin daha sonra yeni donanımlara indirilebilir. Bu fikrin en önemli nokta-

sı yazılımsal zihnin, kopyalandığı orijinal beynin işlevsel bir izomorfunu yeniden yaratabilme imkanındır (Mandelbaum, 2022: 444). İzomorf, -bilinçli bir sistemin bütün özelliklerinin- biyolojik bilincin aynı koşullarda sergilediği davranışları kusursuz bir şekilde taklit edebilen sistem olarak tanımlanmaktadır (Schneider, 2022: 39). Beyin üzerine farklı uzmanlık alanlarıyla iş birliği içinde çalışan bilişsel bilim, beyni enformasyon sistemi olarak ele almaktadır. Bilişsel bilimciler, beynin anlaşılması için öncelikle beyin enformasyon sisteminin haritalandırılması gerektiğini savunurlar. Diğer bir ifadeyle kapalı kutu gibi görünen beyni keşfetmek gerekir. Beynin haritalandırılmasıyla hem zihinsel durumların beyindeki yeri tespit edilmiş olacak hem de birbirleriyle etkileşen nöronların hangi işlevi gerçekleştirmiş oldukları anlaşılacaktır. Beynin bu gizemli görünen yönlerinin anlaşılmasıyla, tüm zihinsel faaliyetlerin de birer hesaplama aracı olduğu düşüncesini doğrulayacağı fikri konuşulur hâle gelmiştir.

İnsan beyni, bedeninin tüm diğer bileşenlerine kıyasla en karmaşık ve en çok bilinmeyen olduğu organdır. Beyin, milyarlarca nöron içeren ve nöronların birbiriyle olan etkileşiminden fiziksel bir güce dönüşen örülmüş bir ağ şeklindedir. Peki beyin emülasyonu için ihtiyaç duyulan şey nedir? Nörobilime göre ihtiyaç duyulan şey “konnektom”dur. Konnektom, nöronlar arası bağlantıları gösteren ve beynin genel bir haritasını sunan anatomik bir kablo şemasıdır (Mandelbaum, 2022: 444). Bir ağın işleyişini anlamak için o ağın öğelerini anlamak ve aralarındaki bağlantıları bilmek gerekmektedir. Konnektom ise işlevsel beyin durumlarının altında yatan yapısal substratların hangi süreç sonucunda ortaya çıktığını ve bu yapısal substratların bozulması durumunda beyin işlevinde ne gibi değişiklikler meydana geldiğine dair veri sağlamaktadır (Sporns, Tononi ve Kötter, 2005: 245). Kısaca ifade etmek gerekirse konnektom biliminin hedefi, beyindeki milyarlarca nöronun işlevini ortaya çıkarmak ve tüm nöronları üç boyutlu olarak haritalandırmaktır.

OpenWorm, *caenorhabditis elegans* (iplik solucanı) davranışlarının altında yatan fizyolojik süreçleri anlamak için kurulmuş uluslararası bir iş birliği projesidir (Szigeti ve vd. 2014: 137). *Caenorhabditis elegans* araştırmacıları silikon alt tabanlı bir maddede biyolojik işlevler gerçekleştirme hipotezlerini test etmeyi amaçlamaktadır. Son zamanlarda nörobilim alanındaki çalışmalar bu tür hesaplamalı araçlara gereksinim ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Projenin gelecek için perspektifi, başlangıçta sinir sistemi üzerine çalışma yaparak, modüler ve genişletilebilir bir solucan simülasyonu oluşturmaktır. OpenWorm, *caenorhabditis elegans*'ın beyin haritasını oluşturmuş ve çıkarılan haritanın solucana benzer bir lego robota yüklenmesini başarmıştır (Schneider ve Mandik, 2018: 310). Bu simülasyon sonucunda, projenin belir-

li birtakım bilimsel sorulara yanıt verecek şekilde yeniden şekillendirilmesi planlanmaktadır (Szigeti ve diğerleri, 2014: 137).

Projenin diğer biyolojik yapıların yapay simülasyonları üzerine araştırmaları devam etse de bir robotta simüle edilen *caenorhabditis elegans*'ın gerçek *caenorhabditis elegans* olup olmadığını nasıl anlayacağımıza yönelik soru baki kalmaktadır. David Harel'in "A Turing- Like Test For Biological Modeling" ("Biyolojik Modelleme İçin Turing Benzeri Bir Test") (2005) adlı makalesini incelediğimizde zihin yüklemesinin başarılı olup olmadığına dair Turing testine benzer bir test önerdiği görülmektedir. Henüz karmaşık biyolojik yapılara dair evrensel olarak kabul edilmiş bir tanım olmadığı için, bu sistemlere birtakım bilimsel testler yapılmaktadır. Bu testlerden biri de taklit oyunudur. Taklit oyunu, "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu cevaplamaya yarayacak bir yöntem olarak Alan Turing tarafından literatüre kazandırılmış bir düşünce deneyini ifade etse de sonrasında gerçek empirik bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Alan Turing'e göre, bir kişi yazılı olarak iletişim kurduğu ajanların insan mı yoksa bilgisayar mı olduğu konusunda şüpheye düşmüyorsa, bu durumda o bilgisayarın düşünebildiğini söylememizde bir sakınca olmadığını ifade eder (Turing, 1950: 448). Harel, taklit oyununun ayırt edilemezlik ölçütünün sistem biyolojisi modellerinde de kullanılabileceğini iddia ederken, Turing testindeki metin konuşmaları yerine bir uzmanın nesnel ölçütler temelinde gerçek ve simüle edilmiş organizma arasında ayrımı yapamamasının bir "tam model" göstereceğini savunmaktadır (Harel, 2005: 495). Harel'in biyolojik modeller için ortaya koyduğu Turing testinde, orijinal Turing testinden farklı olarak metin ile haberleşme yerine nesnel deneysel ölçütler konulur. Ancak böylesi bir taklit oyununun bize mutlak doğruyu göstereceğini söylemek doğru değildir. Harel'in testi, orijinal Turing testinden farklı olarak dinamik bir testtir. Turing testini geçen bir bilgisayar zeki olarak etiketlenebilse de aynısını Harel testini geçen simülasyonlar için söylemek mümkün değildir (Harel, 2005: 496). Zira robot solucanın, bu testi geçip geçmediği bizim solucan hakkındaki bilgilerimize bağlıdır. Solucanlar hakkındaki bilgimizin genişlemesiyle, bugün Turing testi geçtiğini düşündüğümüz robot solucanın, sonradan testi geçemediğini düşünebiliriz (Harel, 2005: 496).

Solucanda yapıldığı iddia edilen zihin yükleme işleminin insan için de yapılmasının imkânı ve bu işlemin sonuçlarının Harel Testi gibi bir testle değerlendirilmesi transhümanizm açısından tartışılması gereken meselelerin başında gelmektedir. Bir solucanın zihin yüklemesinin tamamlandığından bile emin olabileceğimiz ölçütlerin değişken olabilme ihtimali, insan beyninin tam anlamıyla simüle edilip edilemeyeceği ya da gerçekleştirilen

simülasyonun aynı kişi olup olmayacağı sorusunu çok daha zor bir problem hâline getirmektedir. Teorik olarak zihin yükleme, beynin fiziksel özelliklerinin yanı sıra zihinsel özelliklerinin de bilgisine sahip olmak ve fiziksel özellikleri taklit etmek için zihinsel özellikleri robotik bir alt maddeye yüklemeyi insanlara sunmaktadır. Zihin yükleme teknolojisi için önemli olan, bir kişinin zihinsel özelliklerini tespit etmek ve beyninin çalışma şeklinin haritasını çıkarmaktır. Ancak birçok filozof, insanı insan yapan özelliğin beynin fonksiyonları olduğunu dolayısıyla zihin yükleme teknolojisinin insanın kişisel kimliğine zarar vereceğini belirtmektedir. Teknolojik gelişmeler insanın yaşam süresini ve kalitesini arttırmış ancak zamana karşı meydan okumasını sağlayamamıştır. Zihin yükleme teknolojisi, insanın zamana karşı meydan okumasının ancak biyolojik alt maddesinden vazgeçmesiyle mümkün olacağını söylemektedir.

Transhümanizm savunucuları, kişinin zaman içindeki sürekliliğini sağlayan unsurun psikolojik süreklilik ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Gelecekteki bir varlığın siz olması “zihinsel özellikleri açısından şu anda sahip olduğunuz zihinsel özelliklere belirli bir şekilde nedensel olarak bağlı olması veya bu tür bedensel bağlantıların bir zincirinin olması” (Olson, 2022: 386) anlamına gelmektedir. T2 zamanındaki P2 kişinin, T1 zamanındaki P1 kişisiyle ancak anıları, inançları, tercihleri, planları, arzuları vb. nedensel olarak bir zincire sahipse özdeş olacağı söylenebilir. Bu durumda beyin gibi biyolojik bir organa gerekesinin duyulmaz.

İnsan beyninin işleme kapasitesini tespit etmek için ilk olarak beyindeki bölgelerin işlevselliği incelenmektedir. Beyindeki bölgelerin bilgi işleme kapasitesi belirlendikten sonra beynin bütünsel işlevselliği üzerine bir tahminde bulunulabilir. Dolayısıyla beynin genel işlevini öğrenebilmek için her bir nörona odaklanmak yerine beyindeki bölgelerin genel işlevleri üzerinden bilgi elde edilebilir (Kurzweil, 2005: 176). Örneğin pankreasın vücuttaki insülin düzeyini düzenleme görevini biyolojik bir yapı dışında yapay bir maddenin de yapılabilmesi için bilimsel çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalarda biyolojik pankreasın her bir adacık hücrelerini taklit etmek yerine pankreasın genel işlevi taklit edilmeye çalışılmaktadır (Kurzweil, 2005: 179). Ancak bir insanın kişiliğinin haritasını dijital ortama yüklemek gerekirse o zaman “tek tek her bir nöron ve hücre bölümleri temelinde sinirsel süreçlerini örneğin soma (hücre gövdesi), akson (çıktı bağlantısı), dendritler (girdi bağlantılarından oluşan ağaçlar) ve sinapslarını (aksanlarla dendritleri birleştiren bölgeler)” (Kurzweil, 2005: 180) taklit etmek gerekmektedir.

Bedenimi ve beynimi oluşturan belirli parçacıklar kümesi, gerçekte, kısa süre

öncesine kadar taşıdığım atom ve moleküllerden tamamen farklı. Çoğu hücremizin birkaç haftada bir kendini yenilediğini, hatta görece uzun süre ayrıık hücreler olarak kalabilen nöronlarımızın da yine bir ay içinde moleküllerini yenilediklerini biliyoruz. Bir mikrotübülün (nöronun yapısını oluşturan protein iplikçığı) yan ömrü yaklaşık on dakikadır. Dendritlerdeki aktin iplikçikleri yaklaşık her kırk saniyede bir yenilenir. Sinapsları çalıştıran proteinler hemen hemen saatte bir yenilenir. Sinapslardaki NMDA reseptörleriye oldukça uzun bir süre, beş gün kadar yerlerinde kalırlar. Yani beni oluşturan malzeme bir ay önce olduğumdan tamamen farklı bir malzeme grubu, süregelen şey ise yalnızca bu malzemenin düzenlenme örüntüsü. Ancak bu örüntü de değişmektedir, yavaş ve süregelen biçimde. Daha çok yatağında akarken yoluna çıkan kayaların yanından hızla akıp giden suyun örüntüsü gibiyim. Suyun molekülleri her milisaniyede bir değişmekte ama oluşturduğu örüntü saatlerce, hatta yıllarca sürmektedir (Kurzweil, 2005: 561-562).

Birçok transhümanizm savunucusu, insanı hesaplanabilir bir örüntü ya da desen (*pattern*) olarak ele almaktadır. Dolayısıyla desenin haritasının ortaya çıkarılması aslında insanın haritasının çıkarılmasıyla eşdeğerdir. Susan Schneider'e göre örüntücülük/desencilik (*patternism*) yaklaşımı psikolojik süreklilik teorisinin güncellenmiş versiyonudur ve yaygın olarak kabul edilen görüş "anılarınız, değerleriniz, tutumlarınız ve duygusal eğilimleriniz gibi belirli bilgi kalıpları korunduğu ve nedensel süreklilik olduğu sürece hayatta kalacağınız ve böylece kendinizin önceki aşamalarının sonraki aşamalarını belirlemenize yardımcı olacaktır." (2008: 7). Zihin ve makine birleşiminin mümkün olduğunu savunan filozoflar, zihnin beyin olduğu görüşünü reddetme eğilimde oldukları için zihni bir yazılım ya da hesaplanabilir bir desen olarak görmektedirler. Bilgisayarımızın içindeki herhangi bir klasör gibi zihnimizin de indirilebileceğini, güncellenebileceğini hatta bulut sistemine yüklenebileceğini savunmaktadırlar (Turner ve Schneider, 2020: 9). Ancak Schneider, kişisel kimlik probleminde kişinin beyinde köklü değişiklikler sonucunda hayatta kalıp kalmadığıyla ilgili tartışmaların ortak bir noktada buluşmaması nedeniyle zihin yükleme teknolojisine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir (Turner ve Schneider, 2020: 11).

David Chalmers, "Uploading: A Philosophical Analysis" ("Yükleme: Felsefi Bir Analiz") (2014) adlı makalesinde zihin yüklemenin yıkıcı yükleme, kademeli yükleme ve yıkıcı olmayan yükleme olmak üzere üç farklı şekilde gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir (102-103). Yıkıcı yüklemde beyin dondurulur ve yapısı katman katman analiz edilir. Her katmanda nöronların ve diğer ilgili bileşenlerin dağılımı ve bağlantısı kaydedilir. Daha sonra elde

edilen bilgilerle nöral davranışları içeren bir simülasyon modeli oluşturularak zihnin bilgisayar ortamına yüklenmesi gerçekleştirilir. Kademeli yüklenme en yaygın olarak tartışılan nano-transfer yöntemidir. Bir ya da birden fazla nano-teknoloji cihazı beyindeki her bir nörona entegre olur. Nano cihazlar her bir nöronun davranışlarını ve işlevini öğrenir, onların davranışlarını taklit etmeye çalışır. Nöronların davranışlarını öğrenen cihazlar bilgisayara yüklenir ve orijinal nöronun yerini alır. Her bir nöron bilgisayara yükleninceye kadar bu işlem devam eder. En son nöronun da bilgisayara yüklenmesiyle beyin bilgisayar ortamına yüklenmiş olur. Yıkıcı olmayan yüklenme ise beyne zarar vermeden nano-transfer işleminin kullanılmasıdır. Bu, fonksiyonel manyetik rezonans görüntülemeye benzer biçimde ancak nöral ve sinaptik dinamiklerin kaydedilebileceği kadar ince taneli bir tür non-invaziv beyin görüntüleme yöntemidir. Şu anki beyin görüntüleme araçlarına baktığımızda yıkıcı olmayan yüklenme yönteminin kullanılması mümkün gözükmemektedir. Ancak teknolojinin hızlı gelişimi ve beyin görüntüleme alanında yapılan çığır açıcı yenilikler bu yöntemin geliştirilebileceğini gözler önüne sermiştir (Chalmers, 2014: 201).

Hangi yüklenme türü kişisel kimliğin korunmasına daha uygundur? Yüklenme sonrasında ya kişi orijinal kişiyle aynı olacaktır ya da yüklenen kişiyle orijinal kişi aynı olmayacaktır. Ancak zihin yüklenme teknolojisini incelerken kişisel kimlik probleminin yanında bilinç problemi de göz önüne alınması gereken bir husustur. Çünkü yüklenme sonrasında kişi eğer bilinçli değilse yine yüklenme başarısız olacaktır. Bu bağlamda yüklenen kişinin bilinçli olduğu tespit edildikten sonra o kişinin orijinal kişiyle aynı olup olmadığı sorgulanabilir. Ayrıca böyle bir yüklemenin mümkün olması kişisel kimliğin yanı sıra sosyal, yasal ve ahlaki soruları da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla zihin yüklenme teknolojisini savunanların “Toplum nezdinde zihin yüklemenin karşılığı nedir? İnsan üzerinde yapılan deneylerin yasal ve etik boyutu nelerdir? Herkes bu zihin yüklenme teknolojisine ulaşabilecek mi?” gibi soruları da cevaplaması gerekmektedir.

Sonuç

İnsanın yaşamı boyunca aynı kişi olarak yaşamaya devam ettiği konusunda genellikle tereddüt etmeyiz. İnsanlar bebeklik fotoğraflarına baktığında resmin çekildiği anı hatırlamasa bile resimdeki bebeğin aradan geçen senelere rağmen kendisi olduğunu rahatlıkla söylemektedir. İnsanın geçirdiği tüm değişikliklere rağmen resimdeki bebeğin kendisiyle özdeş olduğunu söylemesini sağlayan ölçüt nedir? Felsefe tarihinin insanın birebir deneyimlediği ancak cevaplanması da belki de en zor olan problemi kişisel kimlik proble-

midir. Anatomik olarak bütün insanlar birbirleriyle benzerse, bizi benzersiz, biricik, değişmez kılan özellik/ler nedir/nelerdir?

Bu çalışmada bahsedilen düşünce deneyleri filozofların yıllardır tartıştığı, gerçekliğine ihtimal verilmeyen senaryolardır. Ancak günümüz bilim insanlarının ölümsüzlük ütopyasına ulaşmak için sarf ettiği bilimsel çabalar bu senaryoların aslında çok da uzak olmadığını göstermektedir. İnsan, beyninin tek bir yarıküresiyle yaşamaya devam edebilir, beyin nakli sonucunda başka bir vücutta var olabilir ya da beyninin iki yarıküresi iki ayrı bedene nakledilerek varlığı bölünebilir. Bu varsayımlar şu an mevcut teknolojiyle gerçekleştirilemese bile zihin yükleme teknolojisinin bu varsayımlardan hareketle tartışılmasının yolunu açmıştır. İnsanın ve teknolojinin giderek daha fazla bütünleşmesi “Beni diğer insanlardan ayıran öz -eğer böyle bir öz varsa- nedir?” sorusu gibi metafizik problemlerin tozlu raflardan alınarak tekrar gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. İnsan doğasının korunması gerektiğini savunan birçok filozof için zihin yükleme teknolojisi intihar etmenin bir yolu olarak görülmektedir. Dolayısıyla transhümanist yaklaşımının savunduğu, insanın biyolojik esaretinden kurtulması gerektiği tezinin uygulamaya geçmeden önce ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Transhümanizm üzerine var olan literatür, insanın çeşitli araç-gereçlerle modifiye edilmesini insanın yeni evrimsel süreci olarak savunan tekno-yimserlerle, bu tür teknolojik modifiyelerin insan nesline zarar vereceğini hatta yeni bir varlık sınıfının oluşmasına neden olacağını savunan tekno-kötümserlerin karşıtlığını ortaya koymakta ancak hangi tarafın haklı çıkacağı hususundaki belirsizliği bertaraf edememektedir.

Felsefe tarihi boyunca kişisel kimliğin ölçütleri olarak belirtilen ruh, beden ve beyin, psikolojik süreklilik yaklaşımları, zihin yükleme teknolojisi üzerinden değerlendirildiğinde, güncel tartışmalarda en çok taraftar bulan unsurun psikolojik süreklilik olduğunu görmekteyiz. Beyin emülasyonu ve örüntücülük/desencilik (*patternism*) gibi yaklaşımlar psikolojik sürekliliği hesaplanabilen bir unsur olarak değerlendirmekte, zihnin çalışma modelini 0-1 kodlarıyla oluşan bir yazılıma ya da hesaplanabilen bir desene indirgemektedir. Ancak özgür irade ve bilinç tartışmaları göz önüne alındığında, insan zihnini 0-1 prensibiyle çalışan determinist ve statik bir yapıya indirgemenin zihnin temel unsurlarını dışarıda bırakacağını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu çalışmada tartışılan kişisel kimlik ölçütleriyle zihin yükleme varsayımlarını birlikte okuyacak olursak ilk olarak zihin yükleme teknolojisinin kişisel kimliği ve bilinci koruyacağını savunanların, bilincin insanın biyolojik yapısına has olduğu görüşünü geçersiz kılmaları gerekmektedir. İkinci olarak

beynin işlevinin taklit edilerek insanların zihinsel özelliklerinin yapay bir alt maddede ortaya çıkacağını savunanların, insanların asli özünün ruh olduğunu görüşünü savunan düalistlerin yaklaşımlarını çürütmeleri gerekmektedir. Çünkü eğer düalistler haklıysa zihni yüklenen kişinin aynı zamanda varlığı da sona ermektedir. Üçüncü olarak zihin yüklemesi teknolojisinin başarılı olarak değerlendirilmesini sağlayacak varsayımlardan biri de kuantum bilgisayarların üretilmesidir. Kuantum bilgisayarlar, hem bilgi-işleme hızlarıyla hem de 0-1'in dışında olasılıksal seçimler yapabilmesiyle klasik bilgisayarların çalışma modellerinin ötesinde bir konuma sahip olacaklardır. Ancak olasılıklara dayalı seçim yapma kabiliyetinin ya da çok daha fazla işlemi çok daha hızlı yapabilme kabiliyetinin insan zihninin ayırt edici niteliklerinden birisi olan bilinci açığa çıkaracağını söylemek için güçlü teorik ve pratik gerekçeler bulunmamaktadır. Dolayısıyla, gelecekte herhangi bir zamanda şu ankinden çok daha gelişmiş hatta kuantum teknolojisiyle donatılmış bilgisayarların varlığı da aslında zihin yükleme sonrasında kişisel kimliğin ve bilincin korunup korunamayacağı sorularına cevap sağlamamaktadır.

Zihin yükleme teknolojisiyle ilgili alışlagelen tepki bunun intiharla eş değer olduğu yönündedir: Kişi öldürülür ve bir kopyası yaratılır. Zihin yapay bir ortama yüklendikten sonra kişisel kimliğin devam edip etmediği ya da yüklenen zihnin hâlâ bilinç sahibi olup olmadığı gibi sorular bu teknolojinin aşılması güç olan eşiğidir. Bilinç, benlik ve kişisel kimlik gibi henüz fiziksel açıklaması bulunmayan unsurların, çiplerle yapay bir şekilde oluşturulabileceğini iddia ederken bu unsurların korunup korunmadığını tespit etmek için gerekli ve zorunlu ölçütlerin bulunması gerekmektedir. Zihin yükleme teknolojisi kullanılmadan önce bir varlığın bilinçli olup olmadığını değerlendirebilecek kesin bir yöntemimiz olması gerekmektedir. Aksi takdirde zihin yükleme ile zombiler yaratmak muhtemeldir.

Kaynakça

- Ağın, B. (2020). *Post-Hümanizm, Kavram, Kuram, Bilimkurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Akbaş, M. (2002). "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat". *Felsefe Dünyası*, 1(35), 58-67.
- Aktürk, E. (2014). *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Anders Sandberg ve Nick Bostrom (2008). Whole Brain Emulation: A Roadmap. Future of Humanity Institute Technical Report <https://www.fhi.ox.ac.uk/reports/2008-3.pdf>.
- Andrade, G. ve Redondo, M. C. (2023). "Cryonics, Euthanasia, And The Doctrine Of Double Effect". *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 18. <https://doi.org/10.1186/s13010-023-00137-5>.
- Bayne, T. (2008). "The Unity Of Consciousness And The Split-Brain Syndrome". *The Journal of Philosophy*, 105(6), 277-300. <http://www.jstor.org/stable/20620103>.
- Butler, J. (1736/2021). *The Analogy of Religion*, ed. David McNaughton. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (2014). "Uploading: A Philosophical Analysis", ed. Blackford, R. ve Broderick, D. *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds*. Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118736302.ch6>.
- Churchland, P. M. (2020). *Nörofelsefe* (2. Baskı), çev. Ö. Yılmaz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dağ, A. (2018). *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Ç. Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Doğan, M. (2018). "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 49, 161-184.
- Doğan, M. (2020). *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi, Yapay Bilincin İmkanına Dair Bir Tartışma: Yapay Bir "Ben" Mümkün Mü?* Konya-İstanbul: Çizgi Kitapevi.
- Garrett, B. (1998/2002). *Personal Identity And Self-Consciousness*. London: Routledge.
- Harel, D. (2005). "A Turing-Like Test For Biological Modeling". *Nature Biotechnology*, 23(4), 495-496. <https://doi.org/10.1038/nbt0405-495>.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. E. Baylan, Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Kagan, S. (2012). *Death*. New Haven: Yale University Press.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. USA:

Viking Penguin

- Locke, J. (1690/1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niditch. İngiltere: Oxford University Press.
- Mandelbaum, E. (2022). "Everything And More: The Prospects Of Whole Brain Emulation". *The Journal of Philosophy*, 119(8), 444-459. <https://doi.org/10.5840/jp-hil2022119830>.
- More, M. ve Vita-More, N. (2013). *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology, And Philosophy Of The Human Future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Noonan, H. (1989/2003). *Personal Identity*. London And New York: Routledge.
- Olson, E. T. (2022). "The Metaphysics of Transhumanism", ed. Karolina Hubner, *Human: A History*, 381-404, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190876371.003.0019>
- Olson, Erik T. (2007). *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- Onur, F. (2023). "Kişisel Kimlik İçin Kriter Arayışı: Sezgilerin Çatışması". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(44), 169-190.
- Reid, T. (1785/1975). "Of Mr. Locke's Account Of Our Personal Identity", ed. John Perry, *Personal Identity*, 113-118, University of California Press.
- Schneider, S. (2008). "Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons", *University of Pennsylvania: Neuroethics Publications*, Retrieved from http://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37.
- Schneider, S. (ed.) (2009). *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*. Wiley-Blackwell.
- Schneider, S. ve Mandik, P. (2018). "How Philosophy Of Mind Can Shape The Future". *Philosophy Of Mind In The Twentieth And Twenty-First Centuries*, ed. Amy Kind, 303-319. New York: Routledge.
- Schneider, S. (2022). *Yapay Sen: Yapay Zeka ve Zihnin Geleceği*, çev. T. Tosun, İstanbul: Tellekt.
- Shoemaker, S. (2004). "Brown-Brownson Revisited". *The Monist*, 87(4), 573-593. <http://www.jstor.org/stable/27903893>
- Sider, T. (2007). "Personal Identity", ed. T. Sider ve E. Conee, *Riddles Of Existence*, 7-21. Oxford: Oxford University Press.
- Sporns, O., Tononi, G., ve Kötter, R. (2005). "The Human Connectome: A Structural

- Description Of The Human Brain". *Plos Computational Biology*, 1(4), e42. (245-251). <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.0010042>
- Swinburne, R. (1984). "Personal Identity: The Dualist Theory". In *Personal Identity*, ed. S. Sydney ve R. Swinburne, 3-66. Oxford: Blackwell.
- Swinburne, R. (2010). *Is there a God?* New York: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2019). *Are We Bodies Or Souls?* New York: Oxford University Press.
- Szigei B, Gleeson P, Vella M, Khayrulin S, Palyanov A, Hokanson J, Currie M, Cantarelli M, Idili G ve Larson S (2014). "Openworm: An Open-Science Approach To Modeling Caenorhabditis Elegans". *Frontiers In Computational Neuroscience*, 8, 137. <https://doi.org/10.3389/fncom.2014.00137>.
- Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery And Intelligence". *Mind*, 59, 433-460.
- Turner, C. ve Schneider, S. (2020). "Could You Merge With AI? Reflections On The Singularity And Radical Brain Enhancement", ed. M. D. Dubber, F. Pasquale ve S. Das. *The Oxford Handbook of Ethics of AI*. 307-324. Oxford University Press.
- Yılmaz, A. A. (2020). "Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu". *Kader*, 18(1), 318-343.
- Yılmaz, A. A. (2022). "Ruhçu Düşünceye Karşı Bir Argüman Olarak Ayırık-Beyin Vakası". *Kader*, 20(1), 96-112.

YAPAY NESNE ONTOLOJİSİNİN İMKÂNI

THE POSSIBILITY OF ARTIFACT ONTOLOGY

Şeyma Nur TAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0002-8993-1316](#), e-mail: tans20@29mayis.edu.tr

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 333-362.

Geliş Tarihi: 22.04.2024 | Kabul Tarihi: 08.06.2024

DOI: [10.58634/felsefedunyasi.1472056](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Belli bir amacı yerine getirmek için insan eliyle maddenin modifiye edilmesiyle binçli bir biçimde yapılmış nesnelere olarak tanımlanan yapay nesnelere, Aristoteles'in doğal olarak var olan ve zanaatle var olan ayırımı ikincisine denk düşmüş ve ontolojik açıdan Aristoteles tarafından eksik bulunmuştur. Modern dönemde ise yapay nesnelere, özellikle zihne bağımlı olmaları sebebiyle, ontolojimizden çıkarılması fikri öne sürülmüştür. Bununla beraber, yapay nesnelere yönelik etik sorunların artışı ve doğal-yapay ayırımının azalmaya başlaması ile yapay nesnelere tanımlama ve kategorizasyon problemleri de öne çıkmış, zihne bağımlılığın ontolojik bir eksiklik olarak görülüp görülemeyeceği tartışmaya açılmıştır. Bu çalışmada, yapay nesnelere ontolojik statüsü hakkındaki farklı görüşler, Aristoteles'ten günümüze farklı bakış açılarını örnekleyecek şekilde serimlenecek, akabinde bu farklı görüşler arasındaki ortak terminolojilerin açıklamada ortaya çıkarmış olduğu zorluk, değişen fizik dünya görüşü üzerinden açıklandıktan sonra, daha kapsayıcı bir yapay nesne ontolojisinin, Aristoteles'in çok yönlü hareket ve sükûna içsel olarak sahip olup olmama ayırımı üzerinden yapay nesne - canlı farklılığına odaklanılarak ve bütünü öncelecek şekilde geliştirilmesi teklif edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yapay nesne, Aristoteles, ontolojik statü, bütün, hareket ve sükûn.

Abstract

Artifacts, defined as objects made intentionally by human modification of matter in order to fulfill a specific purpose, corresponded to the latter in Aristotle's distinction between what exists naturally and what exists by craft, and were found to be ontologically deficient by Aristotle. In the modern period, the idea of excluding artifacts from our ontology has been put forward, especially because of their dependence on the mind. However, with the increase in ethical problems regarding artifacts and the decline of the natural-artificial distinction, the problems of defining and categorizing artifacts have also come to the fore, and whether mind dependence can be seen as an ontological deficiency has been opened to discussion. In this study, the different views on the ontological status of artifacts will be laid out in a way to exemplify different perspectives from Aristotle to the present day, and then, after explaining the difficulty in the explanation caused by the common terminologies among these different views through the changed physical worldview, a more inclusive ontology of artifacts will be proposed to be developed in a way that prioritizes the whole by focusing on the difference between artifacts and living beings based on Aristotle's distinction between the intrinsic possession of a source of change and being at rest.

Keywords: Artifact, Aristotle, ontological status, whole, change and being in rest.

Giriş

“Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru.”¹

Yapay nesne ontolojisi söz konusu olduğunda, literatürdeki çalışmalarını klasik dönem itibarıyla belirleyen isim Aristoteles'tir. Aristoteles *Fizik* ve *Metafizik* çalışmaları bağlamında, kendilerini daha fazla bilmemiz sebebiyle yapay nesne analogisine çokça başvurmuş, yapay nesnelere hilomorfik bileşikler olarak ele almış, bununla beraber doğal olandan farklı olarak hareket ve sükûn ilkesine içsel olarak sahip olmamaları sebebiyle onları doğal nesnelere kıyasla ontolojik olarak eksik olarak değerlendirmiştir. Modern dönemde ise yapay nesnelere yönelik etik sorunların artışı ve doğal-yapay ayrımının teknolojiyle birlikte silinmeye başlaması ile beraber, daha çok yapay nesnelere tanımlama ve kategorizasyon problemleri öne çıkmış, yapay nesne ve doğal nesne farklılığını açıklayabilecek çeşitli ontolojiler geliştirilmeye çalışılmıştır. Yapay nesnelere varlığı yahut yokluğu, diğer bir deyişle ontolojik statüleri sorusu, yapay nesne ontolojisini aşan, daha genel çerçevede nasıl bir ontolojiye sahip olduğumuzu imleyen bir sorudur. Nasıl bir ontolojiye sahip olduğumuz ise, bu ontoloji içerisinde *nomos*'u kimin ve nasıl belirleyeceğine yönelik etik/politik tartışmaların kökeninde yer alacağı için, yapay nesnelere yahut teknolojiye yönelik felsefi araştırmaların da temelinde yer alması gerekir.

Bu çalışma bağlamında ilk olarak yapay nesne ontolojilerine yönelik klasik ve modern literatür, yapay nesnelere yönelik realist, anti-realist ya da arada görüşler olarak kendi gerekçeleri açıklanarak incelenecektir. Bu şekilde yapay nesne ontolojilerine yönelik bir okuma yapıldığında karşımıza çıkan ilk sorun, terminolojik ortaklıklarına rağmen iki ayrı uçta fikirler geliştirilmesini anlamamanın, klasik dönemden modern döneme doğru fizik anlayışının değişmesinden kaynaklanan zorlukları bünyesinde barındırdığı olur. Bu bağlamda da farklı ontolojilerce kullanılan ortak terimlerin Aristoteles ontolojisindeki yeri ve mekanik fizik çerçevesinde geçirdiği dönüşüm ele alınacaktır. Son olarak ise, yapay nesnelere yönelik ontolojik bir çalışmanın, modern çalışmalarda üstüne gidilmediği şekilde ve mevcut fizik anlayışına rağmen Aristoteles'in hareket ve sükûnun içsel ilkesine sahip olup olmama kavramlaştırması üzerinden yürütülmesinin, parça ve bütün ilişkisinde bütünü öne çıkaracak bir anlayışın geliştirilmesine yardımcı olabileceği savu-

¹ Aristoteles, *Fizik* [184a15-a25], çev. Saffet Babür. (İstanbul: YKY yay., 2019), s. 9.

nularak, doğal nesne - yapay nesne ayrımı yerine canlı - yapay nesne ayrımı üzerinden yürütülecek bir yapay nesne ontolojisinin imkânı sorgulanacaktır.

Yapay Nesnelerin Varlıksal Statüsüne Yönelik Görüşler

Literatürde yer alan ortak yapay nesne tanımı “belirli bir kullanım ya da amaç için kasıtlı/niyetli olarak üretilmiş ya da değiştirilmiş şeyler”² şeklindedir. Her ne kadar ortak bir tanımdan söz edilse de, çeşitli tanımlarda yer alan küçük farklılaşmaların, yapay nesnelere yönelik farklı ontolojilerin göstergesi olduğu görülebilir. Bu bağlamda güncel tartışmalarda, özellikle yapay nesnelerin kategorizasyonu problemini çözmeye çalışan farklı ontolojik tavırların vardıkları sonuçlar birbirlerinden çok farklı olabilmektedir. Farklı bakış açılarının herbiri içinse, kendisiyle benzer bir tavır sergilense ya da karşıt bir tutum da ortaya konsa da, Aristoteles’in yapay nesne ontolojisinin önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Aristoteles’in yapay nesne ontolojisine getirilen genel yorum, doğal nesnelere karşılaştırıldıklarında yapay nesnelerin varlıklarının gerçekliğine yönelik şüphe olduğu, yani yapay nesnelerin ontolojik olarak eksik/noksan olduklarıdır.

Çağdaş dönemde ise Inwagen, Wiggins gibi isimler yapay nesnelerin ontolojik statülerini reddetme noktasında spektrumun bir ucunu temsil ederken, Baker, Eynine, Thomasson gibi isimler ise, işlevselliği yahut yönelimselliği merkeze alan görüşleriyle, yapay nesnelerin ontolojik statülerini olumlayarak kurtarmaya çalışan bir çizgi ortaya koymuşlardır. Yapay nesne ontolojisine yönelik farklı fikirlerin incelenmesi, yapay nesne ontolojisine dair bakış açılarının değişim sürecini ve bu süreç sırasında öne çıkan farklı terimleri belirlemeyi sağlayacaktır.

Yapay Nesnelerin Ontolojik Eksikliği

Yapay nesnelerin ontolojik olarak noksanlığına dair fikirleri ve bununla beraber doğal olana yönelik araştırmalarında yapay nesnelere benzetme unsuru olarak kullanmasıyla, modern dönemde literatürde ortaya çıkan farklı fikirlerin bir çoğunu bir şekilde etkileyen isim Aristoteles’tir. Aristoteles’in fikirlerinin temelinde, yapay nesnelere doğal olana benzer bir biçimde madde ve forma sahip olarak hilomorfik yapıda görmesi, bir yandan da içsel hareket ve sükkün ilkelerine sahip olmamaları sebebiyle onları doğal nesnelere ayırması yer alır.

Bu bağlamda doğa (Yun. φύσις/Fýsis) araştırmasına yöneldiği *Fizik*’te, araştırmalarını derinleştirmeden hemen önce doğal – yapay ayrımını ortaya

2 Massimiliano Carrara ve Daria Mingardo, “Artifact Categorization, Trends and Problems”, *Review of Philosophy and Psychology*, (September 2013), s. 354.

koyar.³ Aristoteles'e göre, yapay nesnelere doğal olanların aksine, hareket (Yun. κίνησις/Kineseos) ve sükûn (Yun. στάσις/Staseos) ilkeleri içsel değildir. Diğer bir deyişle, sedir ya da giysi gibi yapay nesnelere doğaya uygun hareketler özsel olarak değil, yapıldıkları maddelerden ötürü ilineksel olarak gerçekleşir. Örneğin bir sedir de uçurumdan bırakıldığında düşer, fakat bu hareketinin sebebi kendisindeki bir ilke değil, kendisinden üretildiği maddenin unsurlar düzeyinde sahip olduğu doğadır. Aristoteles'in *Fizik*'te yürüttüğü araştırmanın ana konusu da, bu ilkeyi dışardan alan ev gibi el emeği üretimin sonucu olan nesnelere değil, devinim ve durağanlığın ilkesi olan ve kapsadığı nesnede kendi başına bulunan doğadır.⁴ Aristoteles'e göre doğa her zaman bir taşıyıcı içinde bulunduğu ve bu tarz bir ilke taşıyan her şey de bir taşıyıcı oldukları için, bunların hepsi birer tözdür. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de de⁵, bu fikri psüke üzerinden özelleştirir ve hareket ve sükûn ilkelerini kendi içinde taşıması itibarıyla ruhu, doğal bir cismin ne idüğü ve formu olarak tanımlar.

Bu net ayrımla beraber yapay nesnelere de doğal nesnelere gibi hilomorfik yapıda olması önemlidir.⁶ Bu bağlamda sanatla meydana gelen yapay nesnelere de madde ve forma sahip oldukları için, *Fizik*'in bir çok bölümünde doğa üzerine yapılan araştırma açısından örnek olarak kullanılırlar. Örneğin doğabiliminin araştırma alanının hem madde hem de form olduğu belirtilirken hekimlik ve ev yapma sanatları örnek gösterilir.⁷ Nedenler araştırmasında da bu benzetmeler sürdürülür. Sanatta maddeyi eser için bizim yapmamız, doğal nesnelere maddenin içkin olarak var olmasından farklılaşsa da, maddi neden anlamında bronz da heykelin heykeltraşlık sanatı gibi - neden olma tarzları aynı olmasa da - nedenidir.⁸ Ereksel neden bağlamında da sanata bağlı nesnelere "bir şeyden ötürü-bir şey için" yapılmaları, doğa gereği bitkilerin yapraklarını meyveler için vermelerine ya da köklerini beslenmek için yukarı değil aşağı salmalarına benzetilir.⁹ Bu bağlamda sanata bağlı nesnelere hatanın oluşması, yani ereksel nedene ulaşamaması da (hekimin doğru ilaç vermemesi gibi), doğal nesnelere oluşan (örneğin bir tohumda ortaya çıkan) ereksel nedenin hatalarına benzetilerek, sanatta içkin olmasa da ereksel neden varsa, doğada da ereksel neden vardır sonucuna ulaştırır.¹⁰

3 Aristoteles, *Fizik* [192b1-b20], s. 49-51.

4 Aristoteles, *Fizik* [192b20-b25], s. 51.

5 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [412b14-b16], çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yay., 2018), s. 91.

6 Aristoteles, *Metafizik* [1032a15-1032b15], çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yay., 2018), s. 217.

7 Aristoteles, *Fizik* [194a20-a25], s. 59.

8 Aristoteles, *Fizik* [194b5-b10, 195a5-a10], s. 61-63.

9 Aristoteles, *Fizik* [199a25-a30], s. 85.

10 Aristoteles, *Fizik* [199a34-b30], s. 87-89.

Fizik'tekine benzer bir biçimde *Metafizik*'te de (yer yer farklılıkları da belirtilerek) varlığa dair tespitlerde yapay nesnelerin örnek olarak kullanıldığı görülür. Örneğin Zeta'nın sonuna doğru varlığın ne olduğu ve nasıl bir şey olduğu üzerine yeni bir konuşma bahsi açıldığında, *eidós*'a/forma dair tespitler yapılırken ev bir benzetme aracı olarak kullanılır:

Madem sorulan şeyin var olduğuna emin olunmalı, açık ki, sorulacak olan şey maddenin neden şöyle şöyle bir şey olduğu: Şunlar neden ev? Çünkü evin ne idüğü onlarda bulunur. Ve "şu neden insan?" Ya da "şu durumdaki beden neden insan?" O halde aranan, maddeyi bir şey yapan nedendir (yani biçim), bu da varlık.¹¹ (Örnekler çoğaltılabilir. Bkz. İşlerlik konusunda *Metafizik* [1043a2-11] ya da adın neye işaret ettiği konusunda *Metafizik* [1043a29-33] vb.)

Öte yandan, araştırmacıları Aristoteles'te yapay nesnelerin ontolojik olarak eksik görüldüğüne yönelten ifadeler de mevcuttur. Bunlardan birisi, *Metafizik*'te birlik (İng. Unity) kavramından bahsedildiği satırlardır.¹² Bir olmanın süreklilik üzerinden ele alındığı bu satırlarda, her ne kadar bağ aracılığıyla bir demet ya da tutkal aracılığıyla ahşabın sürekli kılınmasından bahsedilse de, gerçek anlamda birlik sağlayan süreklilik, hareketi kendi başına bir olana ve zaman açısından bölünemeyene yüklenir. Bu açıdan bakıldığında, tahta parçaları gibi temasla bir kılınanlar, ancak ilineksel anlamda bir sayılabilir. Yine Iota'nın hemen başında¹³ birlik'ten bahsedilirken de "bir" in bir çok anlamı olsa da ilineksel olarak değil de asli olarak ve kendi başına "bir" denenlerden bahsedilir ve yine mutlak anlamda ya da özellikle doğal olarak sürekli olana -temasla ya da bağla değil-, bunların arasında da daha ziyade hareketi bölünmez ve daha basit olana "bir" deneceği ifade edilir. Bu durum ise bir bütünlük, biçim ve forma sahip olmak olarak açıklanır: tutkallanan, çivilenen ya da bağlanan şeylerde (yapay nesnelere) olduğu gibi zorla değil de, doğal olarak sürekliliğinin nedeni kendi içinde olan şeyler. "Bir" e dair araştırma devam etmeden hemen önce yapay nesnelerin doğal bir birliğe sahip olmamalarından bahsedilmesi, Aristoteles açısından yapay nesnelerin varlıksal statülerinde bir eksiklik olduğu şeklinde yorumlanır.

Varlıkların ne olduğuna yönelik pozitif tespitlerin olduğu ifadelerde yapay nesnelerin sayılmaması da, yapay nesnelerin ontolojik konumuna yönelik şüpheyi arttırır. Örneğin *ousia*'nın ne olduğuna dair tespitlerin yer aldığı

11 Aristoteles, *Metafizik* [1041b1-7], s. 251.

12 Aristoteles, *Metafizik* [1015b36-1016a9], s. 151.

13 Aristoteles, *Metafizik* [1052a19-29], s. 297.

Metafizik'in yedinci kitabında, gerçek varlık taşıyıcı olan¹⁴ tekiler olarak ortaya konurken, hayvanlar, bitkiler, bunların kısımları ve doğal cisimlerin “cevher/varlık” (Yun. Ουσία/Ousia) olduğu söylenir ve gerçekten sadece bunlar mı cevher, bunların bir kısmı mı, yoksa başka cevherler var mı sorusu sorulur.¹⁵ Metnin devamında, insan, bitki gibi şeylerin *özellikle* cevher olarak sayılması da bu görüşü pekiştirir.¹⁶

Tüm bunlara ek olarak, bütünlük fikriyle beraber müstakillik (Yun. χωριστόν) ve belirli bir şey olmak da (Yun. τόδε τι) çeşitli yerlerde varlığa ait bir özellik olarak sayılır¹⁷ ve bir yandan müstakil olanlar, bir yandan müstakil olmayanlar varken, varlığın/ousianın önceliklere ait olduğu belirtilir.¹⁸ Yapay nesnelere varlığının şüpheli olduğuna yönelik ifadeler de müstakil olup olmama fikri üzerinden ifade edilir:

Bozuluşa tabi olanların varlıklarının müstakil olup olmadıkları ise henüz açık değil; ama en azından bazılarının olamayacağı belli. Ev ya da mobilya gibi şeyler tek teklerin dışında var olamazlar. Öyleyse belki de ne bunlar varlıktır ne de doğal olarak oluşmuş olmayan başka şeyler; nitekim bozuluşa tabi olanlarda varlıkların yalnızca onların doğaları olduğu söylenebilir.¹⁹

Metinlerde yer alan bu tarz ifadeler, kimi Aristoteles yorumcuları tarafından doğrudan yapay nesnelere ontolojik eksikliği olarak yorumlanırken, kimisi açısından incelemeler derinleştirilirse tam olarak böyle olmadığına dair yorumlamada bulunma imkanı vardır. Çeşitli Aristoteles okumalarında birlik, müstakillik, bütünlük, üreme kapasitesi, içsel devinim ilkesi gibi farklı parametreler ön plana çıkmış, çeşitli kategorizasyon sorunlarına cevap olacak şekilde farklı yorumlamalara gidilmiştir. Bu bağlamda ortaya konan yorumların, yorum sahibinin çözmek istediği probleme bağlı olarak ilerlediği ve biraz da pragmatik kaygılarla çeşitli pozisyonlar alındığı söylenebilir. Özetle değişen fizik görüş ve yapay nesnelere yeni türleri çerçevesinde ortaya konan yorumlar şüpheyle yaklaşırsa da, klasik Aristoteles yorumunun yapay nesnelere ontolojik olarak eksik statüde gördüğünü, hatta cevher olarak görmediğini hatırlatmak gerekir.

14 Aristoteles, *Metafizik* [1028b38], s. 205

15 Aristoteles, *Metafizik* [1028b8-b16], s. 203.

16 Aristoteles, *Metafizik* [1032a15-20], s. 217.

17 Aristoteles, *Metafizik* [1029a26-28], s. 205,

18 Aristoteles, *Metafizik* [1070b36], s. 375.

19 Aristoteles, *Metafizik* [1043b15-20], s. 261.

Yapay Nesnelerin Yokluğu

Aristoteles ontolojisinde yapay nesnelerin ontolojik olarak eksik/noksan biçimde konumlandırılması, modern dönemde daha net ifadelerle ama farklı gerekçelendirmelerle Inwagen ve Wiggins gibi isimlerce daha da ileri götürülür. Yapay nesnelerin varlığına yönelik anti-realist bir tutum benimseyen Inwagen, *Material Beings* eserinde temel olarak, Ret/İnkâr (İng. Denial) tezi olarak isimlendirdiği tezi bağlamında, yaşayan organizmalar haricinde masa, sandalye gibi hissedilir nesnelerin olmadığını savunur.²⁰ Bunun içinde, meşhur Theseus Gemisi paradoksundan²¹ yola çıkarak, kompozisyon sorusu olarak bilinen “hangi koşullarda bir şey, başka bir şeyin asli parçası olur?” sorusunu Özel Kompozisyon Sorusu (İng. Special Composition Question) olarak şu şekilde yeniden formüle eder.²²

Birinin elinin altında birbiriyle örtüşmeyen nesnelerin, x 'lerin, olduğunu varsayarsak, x 'lerin bir şey oluşturmalarını sağlamak için ne yapması gerekir - ne yapabilir?

Bu konuda ortaya konulmuş olan çeşitli cevapları inceledikten sonra ise, nesnelerin belirli bir sonuç inşa etmelerinin ve bu sonucun bir yaşam olmasının ne demek olduğu soruları çerçevesinde kendi cevabını formüle eder.²³

($\exists y$, öyle ki x 'ler y 'yi oluşturur) ancak ve ancak;

x 'lerin aktivitesi bir yaşam oluşturursa.

Inwagen'a göre bu cevap organizmalar ve unsurlar haricinde materyal nesnelerin olmadığı anlamına gelir. Buna göre x 'in bir masa olması, aslında sadece x 'lerin masa-gibi bir araya getirilmiş olması demektir.²⁴ Bu soru ve ona verdiği cevap çerçevesinde de yapay nesnelerin var olmadıkları, yani

20 Peter Van Inwagen, *Material Beings*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), 1.

21 Antik tarihçi Plutarch tarafından aktarılan efsaneye göre, savaştan dönen Theseus'un gemisi Atina'da muhafaza edilirken, zamanla geminin çürüyen parçaları yenileriyle değiştirilir, ta ki değiştirilmemiş hiçbir parçası kalmayana dek. Sorun bu geminin hala Theseus'un gemisi olup olmadığıdır. Hobes bu hikayeye yeni bi boyut katar, eğer gemiden çıkarılan orijinal parçalar/tahtalar, başka bir yerde, orijinal düzenlemesine göre düzenlenerek yeni bir gemi inşa edilseydi, değişen parçalardan oluşan gemi mi yoksa sonradan yapılan orijinal parçalardan oluşan gemi mi Theseus'un orijinal gemisi olurdu? Bkz. Ryan Wasserman, “Material Constitution”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Fall 2021), erişim 18 Nisan 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/material-constitution/>.

22 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 31.

23 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 82.

24 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 111.

halihazırda var olan unsurların/parçaların bir araya gelmesiyle yeni bir şeyin varlığa gelmediği tezini açıklar.

Inwagen'ın "Yapay Nesnelere" başlığı altında verdiği ilk örnek²⁵, yalnızca kum olan bir çölde, buldozerlerle kuma şekil verilerek kale gibi bir şey oluşturulduğunda, yeni bir şeyin varlığa gelmediğidir. Bu nispeten basit yapıdaki örnek aslında sanal bir nesnedir ve yapay nesnelere hakkındaki düşüncemize model oluşturabilir. Daha kompleks yapay nesnelere bundan farkı ise sadece parçalarının da sanal nesnelere olması ve daha çeşitli fiziksel kuvvetlerle bir araya getirilmeleridir.

Inwagen, çamurdan yapılan heykel örneğinde, çamur ve heykeli modal ve tarihsel özellikler açısından farklı bir şeyler olmaları/özdeş olmamaları sebebiyle ayırtıran ve heykelin yapılmasıyla, yapıldığı çamurla aynı yeri kaplayan ama onunla özdeş olmayan yeni bir şeyin varlık bulduğunu iddia eden filozofları da (bir sonraki bölümde bahsi geçecek olan Baker'ın görüşleri) eleştirir. Bunun için verdiği ilk örnek²⁶, çamurdan bir topak alınıp ona rastgele ve amaçsızca kompleks bir şekil verildiğinde ve o şekle sahip herhangi bir şeye "gollyswoggle" adı verildiğinde yeni bir *gollyswoggle* varlığa getirilip getirilmediğidir. Buna evet cevabı verilecek olursa, her ne zaman rastgele bir toprak parçasıyla oynansa, yeni bir şey meydana getirilmiş olur, ki bu durumda her saniye sınırsızca şey meydana geliyor demektir.

Diğer bir örnekte²⁷ ise, bir yılanı kullanarak, yılanı incitmeksizin bir hamak ördüğümüzü hayal etmemiz istenir. Bu yılanı yeryüzünde seninle uzamsal olarak aynı yeri paylaşan ama seninle özdeş olmayan bir şey var demenin anlamsız olacağından bahseden Inwagen, bu iki örnekle sanatçının aslında yeni bir şey meydana getirmediğini, yalnızca var olanları düzenlediğini savunur. Unsurlar ve canlı organizmalar haricinde bir şeyin var olmadığını iddia eden bu görüşe göre yapay nesnelere var sayılmadığında, onlara yönelik kompozisyon sorunları ya da özdeşlik problemleri de ortadan kalkacaktır.²⁸ Örneğin Theseus'un gemisi problemi ya da baştaki gemi hangisi sorusu, ortada gemi diye ayrı bir varlık olmadığı için sâkıt olmaktadır.

Yapay nesnelere karşı anti-realist pozisyona sahip diğer bir isim ise Wittgenstein'dir. Bu anti-realist tutumun zemininde ise reel-tür olmayı özdeşlik koşullarının verilebilmesine bağlayan gelenek yer alır. Buna göre, bir türün reel bir tür sayılabilmesi için, o türün altındaki bireylerin özdeşlik koşulla-

25 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 124-125.

26 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 126.

27 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 127.

28 Van Inwagen, *Material Beings*, s. 128-130.

rı verilebilmelidir. Doğal türler, belirli aktiflik ilkelerinin belirlenmesiyle, nesnelere özlerini ayırt edecek özdeşlik kriterlerine sahip olabildikleri için reel-türlerdir.²⁹ Wiggins'e göre etkinlik ilkelerinin (İng. Principle of activity) belirlenmesi ise, özdeşlik ve kalıcılığa yönelik sorulara gönderimde bulunularak, var olma koşullarını belirleyecek kural-benzeri (İng. Lawlike) şeylerin ortaya konulması demektir.³⁰ Wiggins'in doğal türlere realist yaklaşımının arkasında olduğu gibi, yapay nesnelere olan anti-realist yaklaşımının arkasında da bu fikir vardır.

Wiggins'e göre etkinlik, içsel ve/veya dışsal nedensel etkileşimler zinciri olarak düşünülebilir ve bu süreç nesnenin kalıcılığını belirler. Yaşam ya da insan bedenindeki metabolik süreçler bu şekilde kural-benzeri şeylerle açıklanabileceği, dolayısıyla da doğal türlere dair sabit tanımlamalara daha çok bilimsel veri elde ederek yakınsamak mümkün olduğu için doğal türler gerçek türlerdir. Bununla beraber, yapay nesnelere hangi türe ait olduğu uzlaşımsal olduğu için, türleri de reel-olmayan türlerdir. Yapay nesnelere bir türün altına düşen bireyler, gerçekleştirmeleri gereken fonksiyona bağlı olarak belirlendiği, yani doğal türler gibi teorik olarak varsayılan ortak bir yapıya gönderimle değil, özel/şahsi/keyfî yapılardan farksız, çevreyle tikel düzeyde iletişime geçen fonksiyonel tanımlar altında toplandıkları için, yapay nesne türlerinin işlevsel/fonksiyonel türler olduğu da söylenebilir.³¹ Özetle yapay nesnelere de her ne kadar doğada bulunsalar ve onun kanunlarına göre işleseler de, "bu" ya da "şu" olarak sınıflandırılmazlar, çok farklı materyallerden oluşup, tamamen farklı mekanizmalarla işleyebilirler. Zaman içinde kalıcılık koşulları ve tür tanımlamasının sabitlenmesi açısından sahip oldukları zorluklar sebebiyle doğal nesnelere ayrışırlar. Bu da yapay nesne türleri altındaki bireylerin özdeşlik koşullarının verilerek belirlenmelerini zorlaştırır.

Görüldüğü gibi, Inwagen yeni bir şey inşa etmenin / varlığa getirmenin ne demek olduğundan yola çıkmış, materyal olarak yeryüzünde var olan şeyler kullanılarak, onların fiziksel kuvvetlerle biraraya getirilmeleri yoluyla aslında yeni bir şeyin varlığa gelmediğini savunmuştur. Wiggins ise türlerin altına düşen bireylerin belirlenmesi noktasında zamansal kalıcılığa ve kişilerden bağımsız bilimsel olarak ortak bir öze ulaşmanın mümkün olup olmaması üzerinden doğal ve yapay ayrımına giderek, uzlaşımsal fonksiyonel türler oldukları için yapay nesne türlerine karşı anti-realist bir tutum

29 Carrara ve Mingardo, "Artifact Categorization", s. 358.

30 David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, (Cambridge: Cambridge Uni. Pr., 2003), s. 86.

31 Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, s. 87-88.

benimsemiştir. İki ismin de ortak amacının materyal dünya açısından değişim ve kalıcılık problemlerine çözüm aramak olduğu görülebilir.

Yapay Nesneleri Kurtarmak

İnsan-yapay nesne etkileşiminin artması ile yapay nesnelere yönelik kategorizasyon probleminin teknik yahut bilimsel araştırmalar açısından daha önemli bir hal almasıyla beraber, realist paradigmaya karşı, yapay nesnelere ontolojik statüsünü rehabilite edecek yeni fikirler ön plana çıkmaya başlamıştır. Literatürde yapay nesnelere insana bağımlı olma itibarıyla ontolojik olarak eksik konumlandırmanın baskın karakterine karşılık, daha çok fonksiyon, öz, bağımsızlık, niyet/kasıt gibi terimlerin anlamları üzerinde yeni tartışmalar açılması gerektiğini savunan bu görüşler, gerekçelendirme ve öne çıkardıkları kavramlar açısından bazı farklılıklar içerseler de, temelde insan-bağımlılığın ontolojik bir eksiklik olarak görülüp görülemeyeceğini sorgulayarak, alternatif yollar ararlar. Bu tarz tartışmaların bütününde genel olarak, sadece yapay nesnelere değil, insanın da yapay-nesneye daha çok bağımlı hale gelmeye başladığı ve yapay nesne - insan etkileşimine yönelik etik tartışmaların daha çok önem kazandığı ve kazanacağı öngörüldüğü bir ortamda yapay nesnelere varlıksal statüsünü anlamak ve doğru konumlandırmanın elzem olduğu vurgulanır.

Yapay nesnelere varlıksal statülerini reddeden yahut eksik bulan görüşlere karşılık, yapay nesnelere ontolojide bir yer açılıp açılmayacağını sorgulayan isimlerden biri olan Thomasson, temelde realist paradigmanın doğal tür anlayışındaki bağımsızlık ilkesinin doğal tür olmak için zorunlu olmadığını, bağımlılığa yönelik doğru sınırlar çizilip ilkeler belirlendikten sonra zihin-bağımlı nesnelere de doğal sınırlarının olabileceğini, dolayısıyla zihin-bağımlılığın yapay nesnelere yönelik realist bir tavırla birlikte düşünülebileceğini savunur.

Thomasson'a göre, realist paradigma temelde Bağımsızlık İlkesi ve Doğal Sınırlar İlkesi³² olarak ifade edilebilecek iki ilkeye bağlı olarak bir türün reel bir tür olup olmadığına karar verir. Bağımsızlık ilkesi, K türüne ait bireylerin mental olandan bağımsız olması, yani hiçbir mental durumların olmadığı bir yerde de K türüne ait bireylerin var olabilmesi olarak özetlenebilir. Doğal Sınırlar İlkesi'ne göre ise, K türünün doğal sınırları olması insana ait kavramlarla yapay olarak inşa edilmiş bir bölümlendirmeye uymaması demektir. Bu ise Bilgisizlik (İng. Ignorance Principle) ve Hata (İng. Error Principle) ilkeleriyle açıklanabilir. Buna göre, K türünün doğal sınırlarının

32 Amie L. Thomasson, "Realism and Human Kinds", *Philosophy and Phenomenological Research* 67(3), (November 2003), s. 582-583.

olması, bir şeyin *K* türüne ait olup olmadığını belirlenmesinin, o koşulların herhangi bir kişi tarafından kabul edilip edilmemesinden bağımsız olması demektir. Yani *K* türünün doğasını belirleyecek koşullar, herkes için bilinmez kalabilir ya da bu konudaki herhangi bir görüş tamamen yanlış da çıkabilir. *K* türünün bireylerinin varlık koşulu bu bağlamda, insanların onları doğru kategorize etmesinden, ya da kategorizasyon koşullarını bilmelerinden bağımsız bir biçimde doğal - kendinde sınırlara sahiptir.

Öte yandan Thomasson için, *K* türüne ait bireylerin bir yandan mental durumlara bağlı olup bir yandan da *K* türünün doğasına yönelik belirli kavram, inanç ya da düşüncelerden bağımsız olması, yani bağımsızlıkları olmasa da uzlaşımsal olmayan doğal sınırlara sahip olmaları mümkündür.³³ Bu bağlamda yapay nesnelere inceleleyen Thomasson, öncelikle yapay nesnelere arasında ayırma gider (kasıt olmaksızın üretilen patika gibi yapay nesnelere dışarda bırakarak³⁴). Araştırmasını yapay nesnelere ait özsel terimlerle sınırlı tutarak da yapay nesnelere doğal sınırlarının olabileceği fikrini tehdit edebilecek fonksiyon gibi kavramlardan uzak durmuş olur. Bu şekilde amaç/niyet (İng. Intention) merkeze alınarak, bağımlılığa yönelik şöyle bir ilke geliştirilir:³⁵

Zorunlu olarak, tüm *x* ve tüm yapay *K* türleri için, *x*;

ancak *x* büyük ölçüde başarılı bir amacın/niyetin ürünüyse bir *K*'dir (*Kx*),

öyle ki *Kx*'i amaçlayan/niyetlenen kişi ancak, *K*'nin doğasına yönelik, *K*'ları kendisinden önce üreten bir grupla örtüşecek tözsel (İng. Substantive) bir kavrama sahipse ve nesnedeki *K*-ilişkili özellikleri uygulamaya koyarak o kavramı gerçekleştirmeye niyetlenmişse.

Bu şekilde belirlenen bir ilkeyle, yapay türlerin sonraki üreticilerinin kavramlarıyla, önceki üreticilerinin (prototip üretenlerin) kavramları arasında bir eşleşme sağlanır. Her ne kadar yapay nesnelere amaçlılığa bağlanmış olsa da (yazara göre bu kaçınılmaz), amaçlılığı uzlaşımsal denebilecek toplu inanç ya da niyetler olarak görmek zorunda kalmayız. Bunun yerine, zaman farklılaşsa da ortaklaşan özsel bir kavrama dayandırılarak, yapay nesnelere doğal sınırlara sahip olma noktasında olanak sağlanmış olunur.

Thomasson'ın yapay nesne türlerinin doğal sınırlarına yönelik pozitif hamlesi ve bağımlılığı özsel bir kaynağa dayandıracak şekilde tekrar inşa et-

33 Thomasson, "Realism and Human Kinds", s. 584.

34 Thomasson, "Realism and Human Kinds", s. 592.

35 Thomasson, "Realism and Human Kinds", s. 600.

meye çalışmasına karşılık, bu konudaki çalışmaları öne çıkan başka bir isim olan Baker ise, asli fonksiyonları (İng. Proper function) yapay nesnelere özleri olarak belirleyerek, varlığa dair özdeşlik – ayrılık (İng. Identity vs separateness) dikatomisinin dışında terkip (İng. Constitution) olarak isimlendirebileceğimiz üçüncü bir bağıntı tipinin de dikkate alınması gerektiğini savunur.

Öncelikle Baker'a göre, yapay nesne ontolojisinin mevcut hali kısıtlı ve gerçekliği tam olarak resmetmeyen bir çerçevedir. Bu çerçevede yapay nesnelere materyal malzemelerinin değişimiyle aynı kalıp kalmayacağına yönelik ortaya konmuş sorunlar ise, aynı sorunun insan bedeni de inşa olunduğu moleküller itibariyle zamanla değişebildiği için, reel türlerin tespiti açısından geçerli sorular değildir. Bu bağlamda çerçevenin düzenlenmesi gerektiğini savunan Baker, öncelikle asli tür kavramını inceler. Buna göre, asli türler, düşünülmediğinin aksine yalnızca yapı, materyal inşa ya da alta yatan özü (İng. Essence) içermezler, aynı zamanda fonksiyon tarafından da belirlenirler.³⁶ Bu açıdan bakıldığında yapay nesnelere ayırt edici özelliklerinin asli fonksiyonları olduğu görülür.³⁷ Yapay bir nesne, fonksiyonunu hiç gerçekleştirmemiş ya da hata yüzünden gerçekleştiremiyor da olabilir. En nihayetinde amaçlanılmış fonksiyon onun özünü oluşturur ve o fonksiyona olumsal olarak sahiptir. Bunun için gerekli koşullar ise, yapıyı inşa etmeye yarayacak kadar öğenin/malzemenin yer alması ve bunların üreten kişinin niyetinin belirlediği asli fonksiyonu yerine getirebilecek şekilde düzenlenmesidir.

Bu şekilde incelendiğinde yapay nesnelere doğal nesnelere, varlıklarını insanlar tarafından belirlenmiş amaçlara borçlu olmaları, zihin-bağımlı oldukları için zihnin olmadığı bir yerde var olamamaları ve amaçlanılmış/niyetlenilmiş asli fonksiyonlarına özsel olarak sahip olmaları itibariyle farklılaşsalar da, tüm bunlar onların ontolojik statülerini doğal nesnelere daha aşağı düzeye çekmez. Baker, yapay nesnelere yönelik bu tavrını “özdeşlik olmaksızın birlik” (İng. Unity without identity) olarak tanımladığı, temelde olumsal ve zaman-kısıtlı bir bağıntı olan terkip bağıntısı üzerinden gerekçelendirir.³⁸ Buna göre, klasik görüşte uzamsal olarak çakışık olmak özdeşlik bağıntısı ile, çakışmamak ise ayrılık bağıntısı ile açıklanırken, yapay nesne ontolojisini de açıklayarak doğal-yapay ayrımını daraltacak üçüncü bir ilişki biçimi olan terkip bağıntısı gözden kaçırılmaktadır.³⁹

36 Lynne Rudder Baker, “The Ontology of Artifacts”, *Philosophical Explorations* 7, (2004), s. 2-3.

37 Baker, “The Ontology of Artifacts”, s. 6-7.

38 Lynne Rudder Baker, “The Shrinking Difference Between Artifacts and Natural Objects”, *American Philosophical Association Newsletters* 07(2), ed. Piotr Boltuc. (Spr 2008), s. 3.

39 Lynne Rudder Baker, “Unity without Identity: A New Look at Material Constitution”, *Midwest Studies in Philosophy* XXIII, (1999), s. 144-145.

Baker konu hakkındaki gerekçelendirmesine Michelangelo'nun Davut heykelini örnek göstererek başlar. Baker, Davut heykelinin yapıldığı malzeme-yi oluşturan yığına özdeş olmadığını, özdeş olsalardı klasik özdeşlik kuralları çerçevesinde tüm özelliklerinin ortak olması gerekeceğini savunur. Halbuki Davut'u oluşturan yığın, heykel yapılmadan önce de dünyada vardı ve yapılmaya da var olmaya devam edecekti. Oysa Davut, heykel olmaksızın, dolayısıyla sanat olmaksızın var olamaz. Bu ise Davut ve yığının modal olarak farklı özelliklere sahip oldukları anlamına gelir.⁴⁰ Bu bağlamda Davut ve yığın arasındaki bağıntı ne basit bir özdeşlik bağıntısı ne de ayrılık/bağımsızlık bağıntısıdır, bunların yerine üçüncü bir bağıntı tipi olan terkip bağıntısıdır.

Terkip bağıntısı, belirli şartlar altında (organizma gibi) yeni bir şeyin varlığa gelmesini sağlayan bir bağıntıdır. Baker'a göre⁴¹, bir şeyin sadece basit bir özellik kazanmayıp, yeni bir şey inşa ettiğinin söylenebilmesi için, yani iki şey arasında terkip bağıntısının kurulabilmesi içinse asli tür ve koşullar (İng. Circumstances) olarak sıraladığı iki özellik gereklidir. Asli tür, "F, x'in asli türü ise, F olmak x için özeldir", (yani F'e sahip olamayan x olmaz) şeklinde açıklanır ve bir nesnenin, var olmaya son vermeksizin asli tür özelliğini yitiremeyeceği vurgulanır. Koşullar ise, bir nesnenin bir türe aidiyetinin ne'den ötürü ya da ne'ye istinaden olduğunu sorgular. Buna göre sadece belirli koşullar altında bir şey belirli bir türe ait olur ve bu koşullar da o şeye özsel olur. (Örneğin, bir kağıt parçasının evlilik cüzdanı olarak sayılması için, ya da dikdörtgen bir bezin bayrak sayılabilmesi için belirli uzlaşım sal koşullar gerekir). Bu durumda herhangi bir şeyin G asli-tür özelliğine sahip olabilmesi için, bunu sağlayacak arkaplan koşullarının hepsi anlamına gelen G-elverişli (İng. G-favorable) koşullara sahip olması gerekir.

Asli tür ve koşullar çerçevesinde oluşan terkip bağıntısı, bir şeyin kendi kendisini inşa edememesi anlamında irrefleksif (yansım alı olmayan) ve (x, y'yi inşa ediyorsa, y, x'i inşa edemez anlamında) bakışım sız/asimetrik bir bağıntıdır. Bir şeyin doğasını/özünü bağıntısal olmayan özelliklerin belirlenmesi gerektiği ön yargısını eleştiren⁴² Baker, terkip bağıntısının, bağlantısal ve yönelimsel özelliklerin de özü belirleyebileceğini gösterdiğini ve dolayısıyla Davut heykelinin de sahip olduğu bağıntısal özellikler sebebiyle kendisini meydana getiren malzemeye özdeş ya da ayrı olmaksızın terkip bağıntısı sayesinde var olduğunu savunur.

40 Baker, "Unity without Identity", s. 145.

41 Baker, "Unity without Identity", s. 147-149.

42 Baker, "Unity without Identity", s. 150-151.

Yapay nesnelere ontolojik statülerini terkip bağıntısı üzerinden savunan Baker, bunu ise ödünç alınan özellikler⁴³ kavramı ile temellendirir. Buna göre terkip bağıntısı, x'in belirli bir özelliğe, o özelliğe bağımsızca sahip olan bir şeyle girdiği inşa/terkip ilişkisi sayesinde sahip olmasını sağlayan bir çeşit birlik bağıntısıdır. Örneğin y belirli bir H özelliğine bağımsızca sahipse, x'in H'ye sahip olması, y ile belirli bir zamanda terkip ilişkisine girmesine bağlıdır ve bu durumda x, t anında H'yi y'den ödünç almış olur. Bu tarz bir ilişkide, sadece inşa edilen inşa için kullanılan malzemeden ödünç özellikler almaz, aynı zamanda, inşa eden malzeme de inşa sonrası inşa ettiğinden aldığı belirli ödünç özelliklere sahip olur. Örneğin, Davut heykeli ile yapıldığı malzeme arasında terkip ilişkisi söz konusu olduğu için, Davut heykeli heykel olma özelliğine bağımsızca sahipken (yani bu özellik onun özsel bir özelliği iken), heykelin yapıldığı malzeme bu özelliği, yapıldığı zaman içerisinde Davut heykelinden ödünç yani türetimsel olarak alır. Dolayısıyla da iki ayrı heykel yoktur.

Baker'a göre yapay nesne ontolojisine dair getirilen bu açıklamanın artıları, yapay nesnelere, olumsuzluk ya da özdeşlik gibi kavramların dışında açıklayabilmesi, terkip edilen şeylerin sabitliğini/kalıcılığını açıklayabilmesi (nehir ve su molekülleri örneğinde, terkip ilişkisi nehirin sabitliğini/kalıcılığını açıklayabildiği için, su molekülleri değişse de aynı nehirde iki kez yıkanılabilir), anti-materyalistik bir çizgiye sapmamakla beraber indirgemeci de olmaması ve tüm bunların sayesinde dünyadaki bireylerin hakiki çeşitliliğini vurgulayabilmesidir.⁴⁴ Davut heykeli yapıldığında, gerçekten de eskiden olmayan ve yapıldığı malzemeye de özdeş olmayan yeni bir şey varlığa gelmiştir, bunu açıklayabilmek gerekir.

Özetle Baker, yapay ve doğal nesne ayırımına sebep olacak mantıklı bir temelin olmadığını, içsel hareket ilkesine sahip olma-olmama gibi ayrımların, mekanik fizikle beraber elementler için de doğal yer diye bir şeyin olmadığını ortaya çıkmasıyla geçersiz olduğunu (örneğin altın da doğal bir nesne ama böylesi bir ilkeye sahip değil), yapay nesnelere de biliminin yapıldığını ve genel bir tanımla da ifade edilebildiklerini, bizim de yapay nesnelere onların bize olduğu kadar bağımlı olduğumuzu ve yakın gelecekte teknolojinin gelişimiyle birlikte doğal-yapay ayırımının iyice bulanıklaşacağını ve zihin bağımlı – zihin bağımsız ayırımının da iyice yok olacağını iddia ederek⁴⁵, varolanların yapay nesnelere de içerecek şekilde genişletilmesi ve

43 Baker, "Unity without Identity", s. 151-157.

44 Baker, "Unity without Identity", s. 160-161.

45 Baker, "The Ontology of Artifacts", s. 11-15

ontolojik statü anlamında doğal ve yapay nesnelere arasında bir ayrım gözetilmemesi gerektiğini savunur.

Yapay nesne ontolojisine yönelik, yapay nesnelere ontolojik statülerini koruyacak farklı bir bakış açısı geliştirilmesi gerekliliğini savunan isimlerden bir diğeri olan Evnine ise, bu konuda yapılan çabaların bir çoğunu hilomorfik bir yaklaşım olarak görürken, kendi yaklaşımını amorfik hilomorfizm olarak isimlendirerek, yapay nesne ontolojisine yaklaşımın maddeyle birlikte biçim/form gibi başka bir unsur daha eklenmeden çözülmesi yönünde çaba sarfeder. Bu bağlamda önce Aristoteles'in hilomorfizminden bahseder ve bunun, doğa filozoflarının doğanın ilkesine yönelik maddenin doğasını esas alan teorilerinden sonra, buna ek olarak maddeyi işleyecek, onu doğru oranlarda karıştıracak ve gelişimini yönetecek yürütücü bir ilkenin gerekliliğinden yola çıkarak geliştirildiğini belirtir.⁴⁶ Bu şekilde morphe/form, hyle/madde ile birlikte doğanın ilkelerinden sayılır.

Evnine'a göre Aristoteles'in hilomorfizminden sonra da çeşitli hilomorfik görüşler ortaya çıkmış ve çıkmaktadır. Bir görüşün hilomorfizm çeşitlerinden sayılması içinse, "Bazı şeyler, diğer bazı şeylerle *maddesi olma* ilişkisi içerisindedirler ve bu ilişki irrefleksif ve asimettiktir" olarak ifade ettiği HYL'e⁴⁷ bağlı olması gerekir. Neden yapay nesne olarak üretilen bir şeyin, maddesiyle aynı yeri kaplayan ama ondan farklı/nunla özdeş-olmayan bir şey olması gerektiğini düşünmeliyiz eleştirisini ele alan Evnine, heykel eritildiğinde yok olurken, heykelin yapıldığı malzemenin yok olmaması gibi zamana bağlı farklılıklardan yola çıkarak, hilomorfik görüşlerin esasen heykel ve yapıldığı malzemenin doğalarının farkına dayandığını, heykel olmanın doğasının ise belli bir yolla biçimlendiren insan aktivitesinin özsel bir ürünü olmak⁴⁸ olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Evnine'a göre *maddesi olma* ilişkisini izah eden iki uç görüş vardır. Bunlardan ilki terkip ilişkisini yansımali ve antisimetrik olarak ele alan, yani yapıldığı malzeme ile ürünü özdeş kabul eden görüşlerdir. Diğeri ise bu ilk görüşe karşılık, terkip ilişkisini irrefleksif ve asimettik olarak ele alan ve terminolojileri ne olursa olsun Evnine'a göre HYL'e bağlı sayılabilecek görüşlerdir⁴⁹ (Baker ve Thomsson'ınkiler gibi).

Bu noktada Evnine, kendi görüşünü HYL'e bağlı kalırken form gibi ikinci bir şeye ihtiyaç duymama olarak tanıtır ve temelinde de yine Aristoteles'in

46 Simon J. Evnine, *Making Objects and Events: A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions, and Organisms*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 2.

47 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 3.

48 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 5.

49 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 6.

hilomorfizminden aldığı ilhamı yerleştirir. Evnine'a göre, Aristotelesçi hilomorfizminin iki temel özelliği vardır: 1) hilomorfik nesnelere, maddeye ek olarak form gibi ekstra bir entitenin bileşimi olması 2) maddî, formal, etkin ve ereksel nedenlerle açıklanmaları ve bu nedenler arasında formal, etkin ve ereksel nedenlerin sıklıkla çakışması. Genellikle hilomorfist görüşler bu iki özellikten ilkinin korunmasına çalışırken, Evnine farklı bir yol benimseyerek ilkinin bırakıp ikinci üzerinden bir hilomorfizm, yani amorfik/formsuz bir hilomorfizm geliştirmeyi amaçlar. Formsuz bir hilomorfizm mümkün mü sorusu ise Evnine'da, kendi açıklamasının 1) etkin, formal ve ereksel nedenlerin çakışması sebebiyle Aristotelesçi olması (şeylerin varlığa geliş şekilleri, özlerinin ne olduğu ve fonksiyonları üzerinden), 2) HYL'in kabul edilmesi (hilomorfik bileşiklerin maddeleriyle özdeş olmamaları açısından) ve 3) nesnelere bir metabolizmaya sahip olmalarını vurgulaması (yapay nesnelere zaman içerisinde maddeleri değişirken varlıklarını sürdürmelerini) sebebiyle olumlu olarak cevaplanır.⁵⁰

Evnine'a göre kompleks nesnelere maddesi üzerinden tanımlayan görüşler problemlidir, tersine onları (herhangi bir zamanda ve mümkün bir dünyada, maddesine kendisi karar veren, maddesi tarafından belirlenmekten ziyade maddesini kendisi seçen) *metabolizma* kavramı üzerinden düşünmek gerekir.⁵¹ Diğer bir deyişle, hilomorfik olarak karmaşık bir nesne, sahip olduğu madde sebebiyle ne ise o değildir, ne ise o olduğu için o maddeye sahiptir. Bununla beraber görüşünü diğer hilomorfizm çeşitlerinden ayırmaya çalışması, diğer bir deyişle dizgesinde form gibi bir unsuru tutmak istememesinin sebebi ise, modern bilimle birlikte bu tarz bir form anlayışının savunulamayacak olmasıdır.⁵² Bu bağlamda Evnine öncelikle yapay nesne ile bir amaca/niyete bağlı olarak üretilen sıradan nesnelere kastettiğini ve yapay nesnelere "birinin belirli bir amaç ile, yapay nesnenin materyali olacak şekilde bir kısım materyal üzerinde çalışmasıyla varlığa geldiklerini" belirtir.⁵³ Inwagen gibi isimlerin yapay nesnelere basitçe dünyada hali hazırda var olan malzemenin tekrar düzenlenmesi olarak görmesinin aksine Evnine için, aslında belirli bir iş gücü sonrasında yeni bir nesne ortaya çıkmaktadır. Örneğin kumdan kale yapılırken, kuma bir biçim verilerek yeni bir şey yaratılmıştır, ama bu malzeme olarak kum ve ayrıca form gibi bir başka şeyin bir araya getirilmesi anlamına gelmez; yapayın malzemeye for-

50 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 12.

51 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 16.

52 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 66.

53 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 67-68.

mu kabul ettirmesi, yani onun yapma eylemi, kuma kumdan kale şeklinin verilmesini sağlayan şeydir.

Özetle Evnine için, yapay nesnelere 'ideal' nesnelere, fakat bu ideallik var olmama anlamında bir ideallik değildir, zira yapay nesnelere (sandviçler, heykeller vb) son derece gerçektir ve fakat zihne özsel olarak bağımlı olma anlamında da ideal nesnelere. Bu açıdan bakıldığında da, ait oldukları türden bir nesne olmanın, bir zihnin madde üzerinde kendi izini bırakmasıyla gerçekleştiği, farklı ve nevi şahsına münhasır bir nesne kategorisini oluştururlar. Zihnin madde üzerinde etkisini bırakması ise, diğer hilomorfizmlerde olduğu gibi, zihnin maddeye, form gibi soyut başka bir şeyi birleştirilmesi şeklinde olmaz, belirli amaçlarla madde üzerinde çalıştığı başarılı ve yeterli süreçler sayesinde olur. Burada kastedilen şey yapay nesne yaratımının zihnin ürünü olması, yani yapan tarafından belirli amaçlarla yönetilmesi ve bu amaçların ve diğer zihni durumların, yaratım sürecinin diğer bileşenini oluşturmasıdır.⁵⁴ Örneğin heykelin maddesi olacak şeye, henüz sahip olmadığı özellikleri yüklemek, ona düzenleyici bir kavram yüklemek demektir⁵⁵ ve Evnine için yapay nesnelere özünü de, (niyet ve emek gibi iki gerekli bileşeni olan) bu yaratma eylemidir.

Evnine'in bu yaklaşımı, yapay nesne ontolojisine yönelik kurtarıcı tutumların bir çoğunu sorgulamamıza sebep olabilir. Mekanik fizik çerçevesinde, onunla hesaplaşacak yahut içerisinde kalarak açıklanabilecek genel bir ontolojik çerçeve vaz edilmeden, form gibi bir bileşeni sisteme dahil etmek mümkün müdür? Diğer bir deyişle morfik bir hilomorfizm hala savunulabilir mi? Öte yandan, amorfik bir hilomorfizm ne kadar hilomorfist olabilir, ya da neden hilomorfist olmak istiyordur? Evnine'in belirttiği gibi modern bilimsel gelişmeler, form gibi soyut kavramları sistemde tutmamıza izin vermiyorsa, Aristoteles'in teleolojik evreninin önemli unsurları olan etkin, ereksel, ya da formal nedenleri sisteme dahil etmemize izin verir mi? Aristoteles'in yapay nesnelere karşı kuşkucu tavrını sorgulayarak, yapay nesnelere doğal nesnelere benzer bir ontolojik statü sağlamak isteyen isimlerin, bir şekilde Aristoteles'in hilomorfizminden yola çıkmaları da bu anlamda ilginç karşılanabilir. Bununla beraber, yapay nesnelere hayatımızda daha çok yer kapladığı, belki insanlardan daha çok onlarla etkileşim halinde olduğumuz ve olacağımız, "yoklar" deyince problemlerin ortadan kalkmadığı da görülebilir.

Tüm bu sorular akılda tutularak, yapay nesne ontolojisi açısından, eski ve yeni farklı yaklaşımlar arasındaki kavramsal süreklilik ve içeriksel fark-

54 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 69-70.

55 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 81.

lılaşıma< beraber nasıl düşünülebilir/açıklanabilir bir sonraki bölümde ele alınacak, konuya sadece yapay-doğal nesne ayrımı üzerinden değil, yapay nesne-canlı ontolojik farklılığı üzerinden eğilinerek, canlılığı ile bilincin ve canlılık eylemlerinin ortaya çıkardığı yapay nesnelere açıklayacak ontolojik anlamda daha geniş bir çerçeve geliştirmenin gerekliliği savunulacaktır.

Nasıl Bir Yapay Nesne Ontolojisi?

Bugün yapay nesnelere ontolojik konumuna yönelik geliştirilen bir çok farklı görüşün Aristoteles’le ortak bir terminolojiye dayanması, bununla beraber geliştirmeye çalıştıkları fikrin hem kendi içlerinde hem Aristoteles düşüncesinden içeriksel olarak farklılaşması, bu bağlamda yapılacak okuma süreçlerini zorlaştırmaktadır. Bunun arkasında bilimsel süreçlerin kendi içlerinde süreklilik arzetmesi ve fakat içeriksel olarak ciddi dönüşümler yaşanması yer almaktadır. Modern fiziğin dönüştürdüğü en önemli kavramlardan birisi hareket olduğundan, yeni üretilen yapay nesne ontolojilerinde Aristotelesçi farklı terimlerin korunmasına rağmen, Aristoteles’in yapay-doğal ayrımının merkezine yerleştirdiği hareket ve sükûnun içsel ilkesine sahip olup-olmama ayrımından bahsedilememesi anlaşılabilir.

Bununla beraber yine de, geliştirilmesi gereken ontolojinin, zihin/canlı ve yapay nesne arasındaki ilişkiye yönelik bir açıklama getirebilmesi, diğer bir deyişle, benzer temel unsurların bir araya gelmesiyle bir yanda canlı oluşurken, diğer yandan canlı tarafından yine benzer unsurların bir araya getirilmesiyle oluşturulacak şeyin, kendisiyle ontolojik olarak farklı olmasını ve canlının bu unsurlara işlev kazandırmasının ne anlama geldiğini açıklayabilmesi gerekmektedir. Bu amaçla öncelikle, klasik ve modern dönemde kullanılan ortak kavramların izleri sürülerek, bu kavramlara yüklenen anlamlardaki değişimin ontolojik tutumda yol açtığı değişimden bahsedilecek, sonrasında ise yapay nesne-canlı ontolojik farklılığının, modern yaklaşımların aksine sükûn/durma problemi üzerinden ele alınabileceği üzerinde durulacaktır.

Terminolojik Ortaklık, İçeriksel Farklılıklar

Aristoteles ve çağdaş düşünürler arasında kullanılan ortak terimlerden en çok öne çıkanlar, madde, form, fonksiyon/işlev, birlik, etkin neden, öz gibi kavramlardır. Klasik düşünceden ödünç alınarak kullanılan bu kavramlardan içeriksel olarak en farklı kullanıma sahip olanlarından biri madde kavramıdır. Descartes sonrası kütle ve uzama sahip bir cevher olarak modern düşünceye yerleşmiş olan ve daha çok materyal malzeme gibi kullanılan “madde”, Aristoteles terminolojisindeki *hûle* (Yun. ὕλη) teriminin çevirisi için de kullanılmaktadır. Aristoteles *hûle*’yi değişmenin ilksel dayanağı ola-

rak hareketi açıklamak için kullanır ve doğasını kavramanın zor olduğu bu terimi formun bilfiilliği karşısında kuvve olarak konumlandırır.⁵⁶ Dolayısıyla Aristoteles açısından hareketin neliği tam olarak anlaşılmadan madde kavramını bugünkü çıkarımlarıyla kullanmak ve Aristoteles'i de bu bağlamda anlamaya çalışmak yanıltıcı olacaktır.

Bu yanıltıcılığın başında, bugün bizim zihne karşıt madde olarak adlandırdığımız şeyin en belirli şey olmasına karşılık, Aristoteles'e göre maddenin belli bir tür şey olmaması, bütünüyle forma göreli bir terim olması yer alır. Bu düşünce sisteminde madde, bir şeyin malzemesini bir arada tutan yapı değil, tersine o şeyin malzemesi olarak formun belirlediği yani belirlenen şeydir. Diğer bir deyişle madde, olma ve olmama olanaklarının toplamı olarak bir belirsizlik taşımakta ve form sayesinde belirlenmektedir. Aristoteles Ruh Üzerine'de⁵⁷ “kendi başına belirli bir şey değildir” ve “madde bir güç, biçim ise bir yetkinlik” gibi ifadelerle, *Metafizik*'te ise insanın ve hayvanın bir'liğini açıklarken “...bir yandan madde bir yandan form olduğunu, birinin imkân halinde diğerininse işler halde olduğunu gözden kaçırmazlarsa, mesele artık bir açmaz gibi görülmekten çıkacaktır”⁵⁸ gibi ifadelerle, madde ve formun birbiriyle ilişkileri içerisinde anlaşılmasının önemine dikkat çekmiştir.

Öte yandan, yakın dönem yapay nesne ontolojilerinin bir çoğunda modern içeriğiyle kullanılan bu terim, Aristoteles ontolojisine yönelik eleştiri ya da değerlendirmelerde de yine bu modern içerik korunarak kullanılmış, bu ise Aristoteles ontolojisi karşısında bu fikriyatın konumunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Örneğin Evnine maddeyi doğrudan kütle ve uzamsallık üzerinden ele almış ve ‘materyal’ terimini de hem isim hem de maddenin sıfat hali olarak, kütle ve uzamsallığa sahip şeyleri ifade etmek için kullanmış,⁵⁹ kendi amorfik hilomorfizmini de bu kavrayışla geliştirmiştir.

Aristoteles hilomorfizminin diğer önemli kavramı olan form da, madde'ye benzer bir biçimde bazı değişikliklerle birlikte hem klasik hem modern yapay nesne açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. Form, *morphe*'yle birlikte biçim, şekil gibi anlamlara gelmekle beraber, madde ile birlikte hilomorfizmin iki temel teriminden biri olan *eidos*'un (Yun. εἶδος) çevirisinde de kullanılır. Her ne kadar şekil, biçim gibi anlamlara da gelse, Aristoteles tarafından Platon'un gelip geçici duyulur fenomenlerin nedeni olarak bö-

56 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yay., 2004), s. 159.

57 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [412a6-a11], s. 87.

58 Aristoteles, *Metafizik* [1045a20-a25], s. 267.

59 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 67.

lünmez, öncesiz-sonrasız *eidê*'sine (idealar)⁶⁰ karşılık geliştirilmiş olan *eidōs*, şeylerin formal nedeni ve bileşik varlıklarda maddenin bir bağlaştığı olarak, bir varolanın düşünülür özü şeklinde, maddeye içkin ve tek tek bireysel varolanların teleolojik yapısını yöneten⁶¹ olarak çok merkezi bir konumda kendisine yer bulur. Aristoteles'e göre, meydana gelmeyen, kendisi için oluşun ya da bozuluşun söz konusu olmadığı⁶², bölünmez olan⁶³ *eidōs*, Ruh Üzerine'de ise⁶⁴, yaşama gücüne sahip doğal cisimler söz konusu olduğunda "ruh" (Yun. ψυχή) olarak ortaya konur.

Ross'un ifadeleriyle⁶⁵ form, bazen heykeltraşın üzerinde çalıştığı malzemesine yeni bir biçim verdiğinde kullanıldığı gibi duyusal biçim anlamına gelirken, daha sık olarak duyu nesnesi olmaktan çok düşünce nesnesi olan ve bir şeyin tanımında ifade edilen içsel doğanın kendisinin planı olduğu düşünülür olarak ele alınır. Hatta duyusal biçimler de temelde bu ikinci anlamda kullanılabilir, yani düşünsel/matematikselsel bir formüle göre ifade edilebilirler. Bu bağlamda duyusal biçim için kullanılan *morphe*'ye karşılık *eidōs*, daha çok akılsal yapıyı ifade ettiği için, *logos* ya da *ne idülük* (Yun. τί ἢν εἶναι) ile de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Öte yandan modern anlamda form, fiziksel yapı, boyut, renk gibi bir nesneye ait algısal özellikler için⁶⁶ kullanılır. Bu kullanımı da yine yapay nesne ontolojisi bağlamında kuma şekil verme örneklerinde olduğu gibi Inwagen ya da Evinne gibi farklı taraflardaki isimlerde görmek mümkündür. Benzer bir biçimde Aristoteles yorumcularından bir kısmı da form'u şekil anlamında ele almış, örneğin Shields formal nedeni, bir entitenin biçim ya da yapısı⁶⁷ olarak karakterize etmiştir. Görüldüğü gibi Aristoteles hilomorfizminin iki ana terimi, modern dönemde içeriksel olarak tamamen farklılaşmış, içinde buldukları yeni fizik dünya görüşüne bağlı anlamlar edinmişlerdir.

Yapay nesne ontolojisine yönelik çağdaş tartışmalarda en çok kullanılan bir diğer kavram ise fonksiyon/işlev kavramıdır. Witt gibi isimler Aristoteles'in yapay nesne ontolojisini yorumlarken yapay nesnelere içkin gaye anlamında asli fonksiyonlara sahip olduğunu söylerken, Evinne yapay nesnelere içinde buldukları türün karakteristik fonksiyonunu yerine getirdiklerini, bunun

60 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 87.

61 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 90.

62 Aristoteles, *Metafizik* [1033b5-b10], s. 221.

63 Aristoteles, *Metafizik* [1034a8], s. 223.

64 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [412a15-a20], s. 89.

65 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı yay., 2011), s. 126.

66 Carrara ve Mingardo, "Artifact Categorization", s. 362.

67 Christopher Shields, *Aristotle*, (Routledge, 2007), s. 44.

onların tür-bağımlı fonksiyonları olduğunu ve varlığa gelirken bu fonksiyonlarının ait oldukları türün kavramı (öz ya da formal nedeni) tarafından sabitlendiğini belirtir⁶⁸, bu bağlamda fonksiyon şeylerin *ne için* olduklarıdır.

Baker ise kendi çerçevesinde asli fonksiyonları yapay nesnelere özleri olarak belirler. Asli fonksiyon, şeylerin hiçbir zaman yerine getirmeseler bile türlerine özel olarak yapmaları gereken şeydir. Bunun için bir şeyin uygun koşullar altında sahip olduğu kapasiteye/eğilime ve hangi kapasiteleri/eğilimleri onun orada var olmasının sebebini açıklar belirlemek için o şeyin tarihine bakmak gerekir.⁶⁹ Bu bağlamda asli fonksiyon kavramı evrimsel biyolojiden etkilenmiş, biyolojik fonksiyonun seçim-tarihine benzer bir biçimde “*t* özelliğinin *f* fonksiyonuna sahip olması, *t*’nin *f*’yi yaptığı için seçildiği bir tarihe sahip olması”⁷⁰ olarak açıklanmıştır. Fonksiyon ise yine bazı yerlerde “belirli bir bağlamda, bir davranışın oynadığı rol”⁷¹ olarak tanımlanır.

Genel olarak modern dönem incelendiğinde fonksiyonu, biyolojik fonksiyondan ayırarak tanımlamak, biyolojik fonksiyon temelli tanımlamak, davranış temelli tanımlamak, içsel-gaye temelli tanımlamak ya da yapanın/kullananın niyetine bağlı tanımlamak gibi farklı çabaların olduğu görülebilir. Bununla beraber, bu farklı tanımların bir çoğunun “farklı değişkenler arası bir ilişki tanımlayan bir ifade, kural ya da kanun”⁷² olarak matematiksel fonksiyonlardan ödünç aldığı özellik olarak bağıntısal tanımlar oldukları söylenebilir. Böylesi bağıntısal bir çerçevede fonksiyonların nesnelere özleri olarak tanımlanmaları ise bu çerçevede öz nedir, ya da sabit bir öz var mıdır sorusunu akla getirmektedir.

Öte yandan fonksiyon tarihi kökenini, Aristoteles terminolojisinin kilit kavramlarından biri olan *ergon*’da bulur. İş, işlev, eser, yapıp etme gibi çevrilen *ergon*, hem bir şeyin işleyişi/etkinliği anlamında, hem de o işleyişin/etkinliğin ürünü anlamında kullanılır. Aristoteles bu ayrımı belirginleştirerek meseleyi, bazı şeylerin ereğini/*telos*’unu bir üründe, bazı şeylerin ise bizzat etkinliğin kendisinde bulmalarından yola çıkarak, *episteme-tekhne* ayrımına kadar götürür. Bu bağlamda *poiesis-praxis*, yani üretim-eylem ayrımı etik doğrultuda yapılmış bir ayrımkén⁷³, *ergon* Aristoteles’in genel metafizik çerçevesine de kök salar.

68 Evnine, *A Hylomorphic Theory of Artifacts*, s. 121-123.

69 Beth Preston, “Why is a Wing Like a Spoon? A Pluralist Theory of Function”, *The Journal of Philosophy* 95(5), (May 1998), s. 218-219.

70 Preston, “Why is a Wing Like a Spoon? A Pluralist Theory of Function”, s. 227-228.

71 Riichiro Mizoguchi, “Functional Ontology of Artifacts”, *The Monist*, (July 2009), s. 7.

72 The Editors of Encyclopaedia, “function”, *Encyclopedia Britannica*, (15 April 2024), erişim 18 Nisan 2024, <https://www.britannica.com/science/function-mathematics>.

73 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 112-113.

Aristoteles hareketi açıklamak amacıyla *dûnamis-energeia* ikilisini kullanırken, *energeia*'yı *ergon*'dan çıkarsamıştır.⁷⁴ *Ergon* bir şeyin yapmaya doğal olarak yatkın olduğu şey, yani bir şey tarafından kuvvesine (*dûnamis*) sahip olunan yapma/etme olduğu için, *en-ergeia* da işlemekte olma, işlevde bulunma / bilfiil olma durumlarını ifade eder. Özünde tam olmayan hareket ise, bilkuvvelikten bilfiilliğe (*dûnamis*'ten *energeia*'ya), yani gerçekleşmemiş belli bir amaca doğru yönelen süreci ifade eder.

Görüldüğü gibi tüm bu kavramlar amaç/gaye olarak çevrilen *telos*'a ulaşma üzerinden Aristoteles'in teleolojik öğretisi bağlamında bir anlam ifade etmektedir. Bu teleolojik çerçevede *eidos*, nitel, nicel ve mekansal anlamda sonsuz olma ve olmama olanaklarına sahip maddeye düzen vererek ona bir biçim kazandırır ve bir *ergon*'u yerine getirir hale gelmesini sağlar. Bu ise bir *telos*/amaç doğrultusunda olduğu için, şeylerin kendinde işlevlere sahip olması demektir. Varlık/*ousia* ise bu kendinelik üzerinden anlam kazanır. Bu bağlamda sanatkar, kendi ereğini kendinde bulan ve hareketinin de kaynağı kendisi olan doğayı (Yun. φύσις) taklit etme çabası içerisinde olan⁷⁵ kişidir. Bu durum Aristoteles'in varlık söz konusu olduğunda neden en çok canlılara yöneldiğini, yapay nesnelere ise ontolojik olarak eksik gördüğünü anlamamızı sağlamaktadır. Özetle teleolojik bir evrende *ergon*/işlev, bağıntısallıkla değil, kendinlikle açıklanır ve temelinde kendi içinde bir devinim ve durağanlık ilkesi taşıyan doğanın erekselliği yer alır.

Bir şekilde Aristoteles düşüncesinden yahut eleştirisinden yola çıkan farklı çağdaş fikirleri ele aldığımızda, temelde tamamen bağlam ve bizim pragmatik ilgilerimize duyarlı olan yapay nesne kategorizasyonu⁷⁶ üzerinden yola çıktıkları, öncelikli olarak yapay nesnelere varlıksal statüsüne ve farklı yapay nesnelere asli türlerini belirlemeye yönelik bir tutum belirledikleri, akabinde ise bu tutumu gerekçelendirebilecekleri ontolojik bir çerçevede geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir.

Çağdaş ve klasik dönem arasındaki terminolojik ortaklığın sebebi, tarihin en büyük dönüşümleri gibi bilimsel devrimlerin de taşıdıkları süreklilik unsuru sayesinde geçmişe bağlanması⁷⁷ ile açıklanabilir. Biyoloji, fizik gibi bir çok alanda olduğu gibi yapay nesnelere yönelik çalışmalarda da bu süreklilik gözlemlenmektedir. Bununla beraber, Aristotelesçi evren anlayışının yerini mekanik evren anlayışının almasıyla, madde, form, işlev gibi

74 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 102.-103.

75 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 371.

76 Carrara ve Mingardo, "Artifact Categorization", s. 356.

77 İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, (İstanbul: Küre Yay., 2011), s. 60.

bazı terimler varlıklarını sürdürseler de, yukarıda açıklandığı gibi içeriksel anlamda ciddi dönüşümler geçirmişlerdir. Bunun nedenleri arasında, doğal yerine ulaşmak için hareket eden dört unsurdan oluşmuş maddenin, atom gibi küçük, tektip ve amaçsız parçacıklara dönüşmesi ve hareket bilmüveden bilfiile geçiş süreci olarak maddenin doğal yerine ulaşma çabası olarak anlaşılırken, eylemsizlikle açıklanmaya başlanması, tüm bunların sonucunda da daha canlı ve teleolojik bir evren anlayışının yerini matematiksel dille açıklanabilen mekanik ve homojen bir evrene bırakması⁷⁸ sayılabilir. Yaşanan değişimi göz önünde tutarak, neden çözümü Aristoteles ontolojisinden alınan terimleri ihya etmekte bulduğumuzu ve bu tarz ödünç terimleri kullanırken mevcut fizik anlayışı içerisinde kalarak ortaya çıkan yeni sorunları açıklayıp açıklayamayacağımızı sorgulamaya devam edebiliriz.

Öncelikli olarak yapay nesnelere yönelik modern çalışmalarda yapay nesnelere doğal nesnelere genel olarak, bilinçli olarak üretilmiş olmak (kasıtlı bir eylemin yan ürünü olmamak), materyal değişimini içermek ve belirli bir amaç için üretilmiş olmak şeklinde özetleyebileceğimiz bazı koşulları sağlamaları itibarıyla ayrılırlar.⁷⁹ Bu çalışmalardaki temel amaç yapay nesneyi doğal nesneden ayırmak iken, söz konusu statülerine karar verilemeyen ara nesnelere olduğunda, karar vermeyi sağlayacak prosedürler çeşitlenir, dolayısıyla da sınıflandırma keyfi bir hal alır. Materyal değişiminin tam olarak ne zaman gerçekleştiği ya da A ve B arasında amaçsızca oluşturulan patika bir yol yapay bir nesne sayılmazken, neden amaçlı olarak oluşturulan yapay nesne statüsüne girdiği göz önüne alındığında, literatür açısından ne yapay nesne, ne değil sınırlandırmanın zor olduğu bir süreklilik problemiyle karşı karşıya kalınır. Bu modern anlayışta, herkes kendi sınıflandırma şemalarıyla yola çıktığı için, bu şemaların nesnel gerçekliğe denk düşmeyebileceği, yani şeylerin sabit özlerine yönelik bir şey söyleyemeyeceği için kategorizasyonun pragmatik bir mesele olduğu anlayışı yaygındır. Yapay nesne ontolojisine yönelik çalışmaların bir çoğunu da kategorizasyona yönelik bu pragmatik çaba yönlendirir.

Hem doğal hem de yapay olmayan nesnelere açıklanması, patika gibi belli bir amaca uygun ama hazır-bulunmuş (özellikle işlenmemiş) şeylerin statüsü, niyetin yeni bir şey oluşturmaya yeteceğini savunan isimler açısından (taşı kapının arkasına koyarak kapı-durdurucu olduğunu söylemek gibi) yeni bir çeşit prototip oluşturmanın (gollyswoggle örneği) çok kolay olması, buna dair maddede özel değişim gibi şartlar koyanların öz'den ne

78 Arslan, Çağdaş Doğa Düşüncesi, s. 62.

79 Beth Preston, "Artifact", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, pdf version in Friends of the SEP Society, (Fall 2020 Edition), s. 3-7.

anladığı ve bu değişimin sınırını nasıl belirleyeceği, yine yapay nesne ontolojisini niyete-bağımlılık üzerinden geliştirenler açısından hasarlı (işlevini yerine getirmeyen) yapay nesnelerin konumu, araştırmacıların sistemleri içinde cevap bulmaya çalıştıkları sorunlardır.⁸⁰ Ayrıca yapay nesnelerin özünü fonksiyonları olarak belirleyenler açısından da, fonksiyonun sonraki kullanıcının niyetiyle değiştirilebilmesi ya da maddi inşaları tamamen aynı olup farklı fonksiyonlara sahip olan yapay nesnelerin ya da zaman içerisinde farklı fonksiyon kazanan yapay nesnelerin konumu (örneğin aspirinin ilk olarak ağrı kesici olarak üretilmesiyle beraber, sonradan kan sulandırıcı olarak da kullanılmaya başlanması)⁸¹ gibi çeşitli sorunlar cevap beklemektedir.

Genel olarak ise özden bahseden yahut yapay nesnelere için maddeleriyle özdeş olmayan form gibi bir şey vaz edenler için mekanik fizik çerçevesinde böyle bir hilomorfizmi nasıl gerekçelendirebilecekleri ya da yapay nesnelerin formlarını yapanın niyetiyle özdeşleştirenler açısından, yapay nesnenin özünün başka bir nesneye bağlanmasının ne kadar morfik bir hilomorfizm sayılabileceği⁸² önemli sorulardır.

Dolayısıyla bir yanda yapay nesnelere yönelik daha derin bir araştırma yapmakla yahut zihnin belirli unsurları bir araya getirerek onlara anlam ya da işlev kazandırmasını açıklamakla ilgilenmeyen indirgemeci tutumlar, bir yanda da mekanik evren anlayışı içerisinde açıklamaya çalıştıkları yapay nesnelere, bu evrenle ne kadar uyumlu olduğunun açıklanması zor olan öz, form gibi öğeler ekleyen ve bu şekilde ontolojilerini genişletmeyi hedefleyenler yer almaktadır. Öte yandan mekanik fizikle beraber, doğal nesne olarak sayılabilecek altın gibi elementler açısından da artık doğal yer diye bir şey söz konusu olmamaktadır. Böyle olunca da Aristoteles'in yapay nesne-doğal nesne ayrımının merkezine koyduğu içsel hareket ilkesine sahip olma-olmama ayrımının korunması, dolayısıyla da yapay ve doğal nesne ayrımını gerekçelendirecek özsel bir yanıt bulma çabası zorlaşmaktadır. Tüm bunlarla beraber, yine de Aristoteles'in yapay nesne ontolojisinin yapay nesnelere canlılardan farklı/eksik de olsa bir yer açması, üretim süreci, yapanın niyeti ve kullanıcının mümkün katılımı gibi faktörleri gözden kaçırmaması⁸³ ve yapay nesnelerin hem doğal nesnelere hem de canlılarla farkına değinmesi itibarıyla diğer bir çok sisteme göre daha kapsayıcı olduğu söylenilebilir.

80 Marilù Papandreou, "Aristotle's Hylomorphism and The Contemporary Metaphysics of Artefacts", *Discipline Filosofiche* 28(1), (2018), s. 119.

81 Carrara ve Mingardo, "Artifact Categorization", s. 357.

82 Papandreou, "Aristotle's Hylomorphism", s. 119.

83 Papandreou, "Aristotle's Hylomorphism", s. 120.

Esasen yapay nesne ontolojisinin, mekanik fizik sonrası ortaya çıkan sorunları da kapsayacak ve açıklamaya çalışacak şekilde, sınıflandırma amaçlarının ötesinde bir amaca yönelmesi, yani yapay nesnelere ilgili geliştirilecek bir çalışmanın hedefinin, yalnızca onları doğal nesnelere ayırmak olmaması gerekmektedir. Karşı karşıya olduğumuz sorun, 1) fiziksel unsurların bir araya gelmesiyle zihne sahip bir canlının oluşması, 2) bu canlı tarafından aynı unsurlara terkip yoluyla bir işlev/anlam kazandırılması ve 3) canlı ve zihin-bağımlı bu nesnelere arasındaki ontolojik farklılığın açıklanmasıdır. Bu bağlamda, her ne kadar harekete yönelik açıklamalarımız tamamen farklılaşmış olsa da, çağdaş yapay nesne ontolojilerinin ihmal ettiği yöne dönüp, Aristoteles'in doğayı hareket ve sükunun ilkesi olarak tanımladığının detaylarına bakılırsa, unsurlar – yapay nesne – canlı arasındaki ilişkideki bütün - parça ilişkisine yoğunlaşmanın, bu üçlü arasındaki ilişkiyi anlamaya katkı sağlayacağı söylenebilir.

Yapay Nesne – Canlı Ayrımı: Çok Yönlü Hareket ve Sükûnun İçsel İlkesine Sahiplik

Aristoteles'in yapay nesne ontolojisini anlamaya yönelik bir çaba, yapay nesnelere doğadan farkını anlamayı da içereceğinden ve doğa da hareket ve değişim ilkesi olduğundan, onun genel ontolojisi içerisinde harekete dair fikirlerini anlamayı gerektirir. Hareketin sürekliliğini savunan Aristoteles'e göre, hareket kuvve (*dûnamis*) halinde olanın kuvve olmak bakımından fiil (*energeia*) haline geçiş sürecidir.⁸⁴ Bilkuvve olan kuvveliliğini tamamen kaybettiğinde bilfiil hale geçmiş demektir, harekette ise dönüşüm hareket bite ne kadar tam olmaz. Dolayısıyla hareket ne kuvve ne fiil, kuvvenin sürekli varlığı altında fiil haline geçme sürecidir. Her ne kadar Aristoteles zaman zaman hareketi, oluş ve yok oluşu, yani özsel niteliklerde gerçekleşen değişimi de içerecek şekilde kullansa da *Fizik* üçüncü kitabın başlarında⁸⁵ hareketi nicelik, nitelik ve yer açısından değişimle sınırlandırır. Ruh Üzerine'de geçen "Dört çeşit hareket vardır: Yer değiştirme, başkalaşma, azalma ve çoğalma"⁸⁶ ifadesinde de benzer bir biçimde, başkalaşma ile nitel, azalma ve çoğalma ile de nicel hareket kastedilmektedir. Dolayısıyla, Aristoteles açısından doğal olarak var olanların ayırt edici özelliği hareket ve sükûnun içsel ilkesine sahip olmak olduğundan, buradaki hareket ve sükûn ilkesini hareketin tüm çeşitleri için düşünmek gerekir. Yani doğal olarak var olan bir şey kendinde içsel olarak taşıdığı bir ilke sayesinde, yer değiştirme açısın-

84 Ross, *Aristoteles*, 137.

85 Aristoteles, *Fizik* [200b32], s. 95.

86 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [406a12], s. 53.

dan hareket etme ve hareketini durdurma gücüne sahip olduğu gibi, nitel ve nicel olarak da hareketini durdurma gücüne sahiptir.

Bu noktada hareketin ilkesinin içsel ya da dışsal olması canlı – cansız ayırımını netleştirmek için kullanılır. Aristoteles'e göre, bütün cansız varlıklar bir şeyler tarafından hareket ettirilmekte, bu şekilde hareket ettirilen şeylerin hareket ilkesi de kendi kendilerini hareket ettiren şey⁸⁷ olduğu için kendilerine içsel değil dışsal olmaktadır. Aristoteles ruhu, balta gibi bir cismin değil, hareket ve durma ilkesini kendi içinde taşıyan belli türden doğal bir cismin ne idüğü ve biçimi olarak tanımlarken ya da ruhun hayvanı logosla hareket ettirmesinden⁸⁸ bahsederken de benzer bir biçimde canlıdaki hareket ilkesinin içselliğine atıf yapmaktadır.

Orta büyüklükteki nesnelere açısından canlı – cansız farkını anlamak için, ruhun yalnızca beslenme gücüne sahip olan bitkilerin hareketlerini incelemek de faydalı olabilir:

Yerden biten şeylerin bile “yaşıyor” olduğu görüşünün hakim olması bundan. Çünkü karşıt yerlere doğru büyümelerini ve bozulmalarını sağlayan böyle bir güç ve ilkeyi kendilerinde barındırdıkları açık. Ne de olsa her zaman beslenen ve besin alma gücüne sahip oldukça da yaşayan şeyler, aşağıya doğru büyümeyip sırf yukarı doğru da büyümeyenler hem aşağıya hem yukarıya doğru büyürler, hatta her yönde büyürler.⁸⁹

Bu ifadelerle göre yaşıyor denebilecek minimum özelliklere sahip olan bitkide dahi hareketin ayırt edici vasfı çok yönlü olmasıdır. Buna ek olarak bitkilerin kendilerinde içsel olarak taşıdıkları sükun ilkesi ise, kökleri aşağıya doğru giderken gövdelerinin yukarı doğru uzamasının, bu ikisini bir arada tutarak ayrılmalarını engelleyen/durduran⁹⁰ bir ruha sahip olmaları sayesinde gerçekleştiği şeklinde açıklanır. Bu bağlamda bitkilerde sükun ilkesine sahip olma ruha ait olduğundan, bitkilerde büyüme yalnızca unsurların doğal hareketiyle açıklanamaz, onlarda da bir logos vardır. Soysal'ın örneklendirdiği gibi⁹¹, bazı bitkilerin yeterince büyüyen bazı dallarındansa yeni çıkan dallarını büyütmeleri, yani bazı dallarındaki büyümeyi durdurup, bazı dallarındaki büyümeyi sürdürmeleri de içsel sükun ilkesine sahip olmalarındandır.

87 Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine* [700a15-20], çev. H. Nur Beyaz Erkızan, (Ankara: Sentez Yay., 2013) s. 32.

88 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [406b24-b25], s. 57.

89 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [413a20-a30], s. 93-95.

90 Aristoteles, *Ruh Üzerine* [415a6-a8], s. 109.

91 Esra Kartal Soysal, “Aristotelesçi Biyolojinin Temeli Olarak Fizik”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23(44), (2018/1), s. 64.

Bitkilerdeki hareketin hayvanların hareketleriyle ortak yönleri incelendiğinde, unsurlar doğal yerlerine doğru tek tip harekete sahipken, canlıların harekete dair taşıdıkları içsel ilke sayesinde kendilerinden oluştukları ay altı unsurların doğal hareketlerine aykırı bir biçimde hareket edebildikleri,⁹² hareketlerinin bu bağlamda çok yönlü olduğu ve en önemlisi unsurlardan farklı olarak doğal bir engelle karşılaşmaksızın da dışsal olanı değerlendirerek hareketlerini durdurabilecek bir logosu sahip oldukları görülür. Yapay nesnelere ise canlılarla aynı unsurlardan meydana gelmiş olmalarına rağmen, hareket ilkesine yapıldıkları uzak madde sebebiyle ilineksel olarak sahip oldukları için, hareketleri unsurlarının özelliği sebebiyle tek yönlü ve kendiliğinden sükun ilkesine sahip olmayan cinstendir. Dışardan kendi kendilerine hareket ediyor gibi gözükseler bile, aslında hareketi başlatan dışsal bir nedene ihtiyaç duyarlar.

Hem yapay nesnelere hem de kendileriyle parça – bütün ilişkisine sahip oldukları cansız doğal unsurlar, cansız formları ve çok yönlü hareket ve sükûn için dışsal bir nedene ihtiyaç duymaları ile ortaklaşırlar. Unsurları yapay nesnelere ayıran ise doğal yerlerine yönelik hareket ilkesine içsel olarak sahip olmalarıdır. Hem yapay nesnelere hem de canlılar aynı unsurlardan oluşmuş olmalarına rağmen, canlıların sahip oldukları bütünlüğün yapay nesnelere farklı olarak, duyulur şeylerin mekanik olarak zorla bir araya getirilmesiyle elde edilmiş bir bütünlük değil, canlının hareket ve sükûnda sürekliliğini sağlayacak forma/*eidosa* kendinde sahip olması anlamında bir bütünlük olduğu görülür. Yapay nesnelere ise sürekliliği ve bütünlüğü sağlayan ve hareketi başlatan form ruhta olması⁹³ sebebiyle dışsal, yani insan aracılığıyla.

Bu bağlamda temel soru, dışsal olarak zorla bir araya getirilen parçaların oluşturduğu bütünlüğe, yine benzer parçalardan oluştuğu halde içsel birliğe sahip olan bütünlüğün farklılığıdır. Parça – bütün ilişkisi üzerinden içsellik ve dışsallık meselesi büyüme olayında da kendisini gösterir. Aristoteles'e göre,

Doğa [physis] bir anlamda ... doğal varolanların her birinin kendinde kendi olmak bakımından ortaya çıkan ilk hareket. Bir başka şeyle temas ve onunla birleşme (ya da embriyoda olduğu gibi ona yapışma) sonucu artışa sahip olan her şeye "büyüyor" denir. Birleşme temastan farklıdır, ikincisinde temastan başka hiçbir şeyin olması zorunlu değildir; birleşmede ise her ikisinde de aynı olan, temaslarını sağlamaktansa onları süreklilik ve nicelik bakımından *bir* kılan bir şey vardır.⁹⁴

92 Errol Katayama, "Soul and Elemental Motion in Aristotle's Physics VIII 4", *Aperion* 44, s. 179.

93 Aristoteles, *Metafizik* [1032b22-b23], s. 219.

94 Aristoteles, *Metafizik* [1014b15-b25], s. 145-147.

Tüm bunlar gerçek anlamda birlik sağlayan sürekliliğin, temasla bir kılına değil, hareketi kendi başına bir olan ve zamansal olarak bölünemeyene yüklendiği⁹⁵ satırlarla beraber düşünüldüğünde, Aristoteles açısından bütün – parça ilişkisinin, özellikle canlılar söz konusu olduğunda, bütünü parçaya üstünlüğü şeklinde anlaşıldığı görülebilir.

Özetle Aristoteles fiziğinin temel kavramı olan ve yapay ve doğal olanı ayırt etmeye yarayan “doğa” kavramı, temelde unsurlar, hayvanlar, bitkiler ve onların parçalarına atfedilmekle beraber, belirli bir logos çerçevesinde çok yönlü hareket ve sükûn ilkesine sahip olmanın, doğal entitelerden yalnızca canlılara nispet edildiği görülür. Aristoteles evreninde her şey bir biçimde doğal unsurlardan meydana geldiği için, maddesi itibarıyla tek yönlü hareket ilkesine özsel yahut ilineksel olarak sahipti. Öte yandan yapay nesneden farklı olarak canlının bütünlüğünün sahip olduğu form, ona unsurlarının hareketinin aksi yönde hareket etme ve durma gücü sağlıyordu.

Bugünse Aristoteles fiziğinin teleolojik doğa anlayışı geçerliliğini yitirmiş durumda olsa da, gelinen noktada canlılık açıklanamamakta, özellikle bilinç fenomeni çözülemeyen bir sorun olarak kendisini bir çok alanda göstermektedir. Yapay nesnelere zihin-bağımlı nesnelere olarak görülmesi ise, mümkün bir yapay nesne ontolojisinin - bir kategorizasyon problemi olarak değil de gerçek bir ontoloji çalışması olabilmesi için - ancak Aristoteles'te kine benzer bir biçimde zihnin ve zihne sahip canlılığın açıklanabildiği bir çerçevede yürütülmesi gerektiğini gösterir.

Sonuç

Bugün fizik ile matematik ve yeryüzü ile gökyüzü arasındaki niteliksel ayrımların kaldırılarak homojenleştirildiği, doğal fenomenlerin mekanik prensiplerle açıklanmaya çalışıldığı⁹⁶ bir evren anlayışı içerisinde; madde bölünemez en küçük parçalardan oluşan, katı, kütleli, sert ve nüfuz edilemez hareketli parçacıklar olarak, hareket ise parçacıkların sonsuz ve homojen boşluk içerisinde itilip çekilerek yer değiştirmesi⁹⁷ olarak anlaşılıyor. Bu çerçevede, unsurlar düzeyinde doğal yer açıklaması geçerli olmasa da, canlının hareket ve sükunu ile entropi ilişkisi, önümüze mekanik fizikle açıklanamayan bir canlılık kavramı sunmaktadır.

Aristoteles evreni, çok yönlü hareket ve sükûnun aktif prensibini kendinde taşımaları sebebiyle canlıların doğal-olmayanlardan ayrımını açıklayabil-

95 Aristoteles, *Metafizik* [1015b36-1016a9], s. 151.

96 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 72.

97 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 74.

mekteydi. Bugünse her ne kadar yapay nesnelerin karmaşık kullanımlarıyla beraber biçimsel olana yönelik hakimiyetimiz artmış olsa da, yapay-doğal sınırlarımız daha bulanık. Literatürde klasik döneme nazaran çok çeşitli gerekçelendirmelerle öne çıkan yapay nesne ontolojileri yer almakta ise de, bunların bir çoğu Aristotelesçi terminolojiden ödünç aldıkları terimleri yeni fizik anlayışı içerisinde yorumlamaktadır. Bu bağlamda, yapay nesnelerin varlıksal statülerine yönelik bilgimizi arttıracak mümkün bir yapay nesne ontolojisinin, mevcut fizik görüşünün getirdiği yeniliklerle beraber, canlılar söz konusu olduğunda parça – bütün ilişkisini bütünü önceleyecek şekilde açıklayacak bir unsurlar fiziği ve mereoloji anlayışı içerisinde geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bu bağlamda yapay nesne ontolojisi açısından odaklanılması gereken esas konu doğal nesne – yapay nesne ayrımındansa, yapay nesne – canlı farklılığı olabilir. Yapay bir nesne nasıl olur da fail bir neden vasıtasıyla, sahip olduğu materyal malzemedен farklı bir biçimde işlev kazanır ya da bir anlama işaret eder? Bu bağlamda yapay nesnelerle bilinç arasındaki yansımalı olmayan, tek taraflı bağımlılık ilişkisi nasıl bir ilişkidir? Canlı ve yapay nesne arasındaki çok yönlü hareket ve sükûna içsel olarak sahip olup olma noktasında görülen hareket farklılığının zeminindeki içsellik ve dışsallık bugün nasıl açıklanabilir? Yapay nesnelere açısından ontolojik bir enflasyon ya da cimriliğe gitmeyecek şekilde oluşturulacak bir yapay nesne ontolojisi için, bu gibi sorular iyi bir çıkış noktası sağlayabilir.

Kaynakça

- Thomasson, Amie L. "Realism and Human Kinds", *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (3), (Nov., 2003): 580-609.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY yay., 2019.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*. Çev. H. Nur Beyaz Erkizan, Ankara: Sentez Yay., 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan yay., 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yay., 2018.
- Preston, Beth. "Artifact". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, pdf version, Friends of the SEP Society.
- Preston, Beth. "Why is a Wing Like a Spoon? A Pluralist Theory of Function". *The Journal of Philosophy* 95 (5), (May, 1998): 215-254.
- Shields, Christopher. *Aristotle*. Routledge, 2007.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı yay., 2011.
- Wiggins, David. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge Uni. Pr., 2003.
- Katayama, Errol. "Soul and Elemental Motion in Aristotle's *Physics* VIII 4". *Aperion* 44: 163-190.
- Soysal, Esra Kartal. "Aristotelesçi Biyolojinin Temeli Olarak Fizik". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (44), (2018/1): 61-90.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yay., 2011.
- Baker, Lynne Rudder. "The Shrinking Difference Between Artifacts and Natural Objects". Ed. Piotr Boltuc, *American Philosophical Association Newsletters* 07(2), (Spr 2008).
- Baker, Lynne Rudder. "The Ontology of Artifacts". *Philosophical Explorations* 7, (2004): 99-112.
- Baker, Lynne Rudder. "Unity without Identity: A New Look at Material Constitution". *Midwest Studies in Philosophy* XXIII, (1999): 144-165.
- Papandreou, Marilù. "Aristotle's Hylomorphism and The Contemporary Metaphysics of Artefacts". *Discipline Filosofiche* 28 (1), (2018), 113-136.
- Carrara, Massimiliano ve Daria Mingardo. "Artifact Categorization, Trends and Problems". *Review of Philosophy and Psychology*, (Eylül 2013): 351-373.
- Inwagen, Peter Van. *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Mizoguchi, Riichiro. "Functional Ontology of Artifacts". *The Monist*, (July 2009).
- Wasserman, Ryan. "Material Constitution". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021), ed. Edward N. Zalta, Erişim 18 Nisan 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/material-constitution/>.
- Evnine, Simon J. *Making Objects and Events: A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions, and Organisms*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- The Editors of Encyclopaedia. "function". *Encyclopedia Britannica*, (15 April 2024), Erişim 18 Nisan 2024, <https://www.britannica.com/science/function-mathematics>

METAFİZİK TEORİ'DEN İNSAN FENOMENLERİ'NE: MAX SCHELER'DE VE TAKİYEDDİN MENGÜŞOĞLU'NDA FELSEFİ ANTROPOLOJİ

FROM METAPHYSICAL THEORY TO HUMAN PHENOMENA:
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN MAX SCHELER AND
TAKİYEDDİN MENGÜŞOĞLU

Rabia Nur AKMAZ

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü,
Ankara, Türkiye ORCID: [0000-0002-4037-546X](#), e-mail: rabia.akmaz@hotmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 363-385.

Geliş Tarihi: 03.05.2024 | Kabul Tarihi: 06.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1478073](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Bu makalede felsefenin bağımsız bir alanı olan felsefi antropoloji, Max Ferdinand Scheler ve Takiyeddin Mengüşoğlu üzerinden incelenmektedir. 20. yüzyıldaki savaş döneminden sonra insan ve dünyadaki konumu meselesi "felsefi antropoloji" kavramı açısından önemli hale gelmiştir. İnsan felsefesi adıyla da bilinen felsefi antropoloji, öncelikle kavramsal çerçeveye üzerinden ifade edilmiş ve alanda önemli iki isim üzerinden detaylandırılmıştır. Birisi Alman düşünce geleneğinden gelen, metafizik veya geist teorisi ile alanı sistemleştiren Max Scheler'dir. Diğer düşünürümüz ise alanı Türkiye'ye tanıtan ve ontoloji temelli felsefi antropolojiyi denemiş olan Takiyeddin Mengüşoğlu'dur. Söz konusu düşünürlerin, insan varlığının anlaşılmasıyla ilgili yaklaşımları ne yönde, nasıl etkiledikleri ve geliştirdiklerine bakılmakta, aynı zamanda boşlukta kalan hususlar ifade edilmektedir. Bu bağlamda insan felsefesi çalışmalarına sundukları katkının görülmesi amaçlanmıştır. Scheler ve Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojileri biri diğerini tamamlayan veya birbirine muhalif iki yaklaşımı mı ifade etmektedir? Mengüşoğlu, Scheler'i tamamlayabilmiş midir, metafizik teoriden fenomenlere dayalı felsefi antropolojiye geçişte nasıl bir süreç yaşanmıştır? vb. sorular bu yazının ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Antropoloji, Max Scheler, Takiyeddin Mengüşoğlu, Bütüncül Yaklaşım.

Abstract

In this article, philosophical anthropology, which is an independent field of philosophy, is examined through Max Ferdinand Scheler and Takiyeddin Mengüşoğlu. After the war period in the twentieth century, the issue of man and his position in the world has become important from the point of view of the concept of "philosophical anthropology". Philosophical anthropology, also known as human philosophy, has been expressed primarily through a conceptual framework and elaborated with two important names in the field. One of them is Max Scheler, who came from the German thought tradition, systematized the field with metaphysics or geist theory. The other thinker is Takiyeddin Mengüşoğlu, who introduced the field to Turkey and tried ontology-based philosophical anthropology. It is examined in what direction the thinkers in question have influenced and developed the approaches related to the understanding of human, and besides, the issues that remain in the void are expressed. In this context, it is aimed to see the contribution they offer to the studies of human philosophy. Do the philosophical anthropologies of Scheler and Mengüşoğlu express two approaches, one of which complements the other or opposes each other? Has Mengüşoğlu been able to complete Scheler, what kind of process has been experienced in the transition from metaphysical theory to philosophical anthropology based on phenomena? etc. these questions form the main framework of article.

Keywords: Philosophical Anthropology, Max Scheler, Takiyeddin Mengüşoğlu, Holistic Approach.

Var olan tarih bilinci, insanın kendi varlığını fark etmesiyle başlayan bir süreci ifade eder. Felsefe tarihi için ise bu durum tez ve antitezlerle yapılan sorgulamaların farklı yaklaşımları oluşturmasıyla devam eder. Felsefe tarihinde insan konusu farklı yönleriyle araştırılan, üzerine düşünülen bir konu olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde mantıkçı pozitivist bilimleri bölen tutumundan felsefî çalışmalar da etkilenir. Maddeci/olgucu bilim paradigmasının ayrıştıran tutumu neticesinde günümüz bilim dallarında insan varlığı da parçalanarak ele alınır. İnsan; ellerini kullanan, hisleri ve zekâsı olan, alet yapabilen, düşünen, konuşan, sosyal olan, gülen vb. bir canlı olarak ifade edilegelmiştir. Bu özelliklerin her biri insanı bir yönüyle tanımlasa da bütüncül bir bakışın önünde engel teşkil etmektedir. İnsanın fizik ve metafizik tüm unsurlarıyla holistik olarak nasıl tanımlanabileceğine dair tartışmalar devam etmektedir (Demir, 2004: 86). İlk kez 20. yüzyılda, insanı inceleyen bilim dallarından biri haline gelen “felsefî antropoloji” kavramsallaştırması ile insan varlığı doğrudan ve bütün yönleriyle ele alınması gereken bir problem konusu olur. Alman filozof Max Scheler’in sistemleştirdiği bu alan, antropolojinin bütünlük iddiası sonrasında felsefede esas şeklini alır. Antropolojinin insanı doğabilimlerine indirgeyici tutumu, felsefî antropoloji ile genişlik bulur. Felsefe nazarıyla insana bakmak; nitelikleri ve özellikle mahiyeti bakımından insanı anlamak demek olur. “İnsan nedir?” sorusu, alanın sınırlarını belirleyen temel bir sorudur. Nitekim Kant’ın “Neyi bilebiliriz?”, “Ne yapabiliriz?” ve “Ne umabiliriz?” sorularına “İnsan nedir?” sorusu eklenerek felsefî antropolojinin başladığı ifade edilir (Mengüşoğlu, 2021: 68).

İnsanı diğer canlılardan ayırt eden niteliklerin belirlenmesi, insana özgü -var olma koşulları- felsefenin ve antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi insanı inceleyen diğer bilimlerin problem konusudur. Bu çeşitlilik içinde insanın ele alındığı bağlamlar da farklılık arz eder. İnsana dair birçok tanımın yapılmış/yapılıyor olması onun tek bir tanıma indirgenemeyecek nitelikleri olduğunun bir işareti olarak düşünülebilir (Nutku, 1998: 151). Bununla birlikte doğrudan insanın kendi varlığı hakkında objektif, açık, kapsayıcı bir tanım yapılamadığı tespit edilir. Bu durumun fark edilmesinde, yaşanan savaş süreciyle birlikte, değişen dünya ve değerler algısı etkili olur. Diğer taraftan insanın bizatihi kendisinin anlaşılmadan onunla ilgili konuların anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu amaçla 20. yüzyılda insanı inceleyen bir bilim olarak felsefî antropoloji geliştirilir.

Dönemin farklı felsefî akımlarının yanı sıra insanın doğrudan felsefeye konu edilmesi gerektiği düşünülür. Çünkü 19. yüzyılda başlayan mantıkçı pozitivist görüşle, metafizik, insan hayatından uzaklaştırılmaya ve anlam-sızlaştırılmaya çalışılır. Bu ise var olanlar içinde insanın kendi yerini tespit

ve tayin etme noktasında birtakım boşluklara sebep olur. İnsan varlığını farklı açılardan inceleyen antropolojik teoriler bu boşluğun önemine değinmeksizin, çoğu kez "öteki" kavramı üzerinden bir sömürge politikası olarak insanı açıklamak ister. Ya da Darwinist bir bakışla insan ve hayvan arasında bir derecelendirme yapılır. Burada şunu ifade etmek gerekebilir ki, evrim çizgisinde insanı anlamak, insanın beşer yönüne tekabül eder. Zira insanın hayvanlarla ortak noktası beşeriyetle -onun dünyaya dönük yönüyle- açıklanabilir. Başka bir deyişle insandaki fiziki şartlar onun yalnızca canlı olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak insan varlığı aynı zamanda beşer olmayan insan olmaya geçişi de ifade eder. Artık bu noktada değerlerle hayatını devam ettiren insan karşımıza çıkar (Kala, 2023: 9). İdeolojik yaklaşımların yanı sıra insanı doğrudan kendi varlığı ve nitelikleri üzerinden tanımlama girişimi olarak felsefî antropoloji söz konusu olur. Böylece anlam arayışının ön plana alındığı, tarihi/kültürel/tinsel kodlarla insanı tanımlayan Alman felsefesinin yaklaşımlarıyla, felsefî antropoloji kavramı literatüre eklenir.

Bu çalışmanın önemi, alanın iki teorisini oluşturan Max Scheler ve Takiyeddin Mengüšoğlu'nun felsefî antropolojilerinin incelenmesidir. İnsan felsefesi olarak da geçen Max Scheler'in geliştirip sistemli hale getirdiği alanda insan, farklı veçheleriyle ele alınır. Scheler'in teorisi özelinde ifade edilirse, insan, mahiyeti bakımından diğer canlılardan ayrılır. Bu noktada Scheler'in felsefî antropolojisinden önce var olan antropolojik teorilerden, Scheler'in yeni bir teoriye ihtiyaç duymasının gerekçelerinden söz edilmesi gerekir. Devamında Mengüšoğlu'nun teorisini oluştururken Scheler'in insanı getirdiği yerin önemi, yetersiz kalınan hususlar ve bütüncül bir felsefî antropolojiyi denerken neleri ifade ettiğine değinilmektedir. Çalışmada bu minvalde Mengüšoğlu'nun Scheler'i nasıl tamamladığı ve kendi teorisine insanı getirdiği yerin fark edilmesi amaçlanmaktadır.

Felsefî antropoloji alanı henüz yeni sayılabilen bir alandır. Alanla ilgili literatürün genel çerçevesini antropoloji-ontoloji-aksiyolojinin oluşturduğu ifade edilebilir. Antropolojik teorilerde Darwinist ekol ve biyolojiyle kurulan Gelişme Psikolojisi Teorisi bulunur. Aksiyolojide Scheler'in başlattığı, Mengüšoğlu ve Kuçuradi ile devam eden değerler alanıyla insanı ele alan yaklaşımlar bulunur. Yine Almanya'da başlayan Nicolai Hartmann'ın yeni ontoloji çalışmaları Mengüšoğlu'nun felsefî antropolojisine ilham olabilmıştır. Felsefî anlamda ifade edilirse; Antropoloji kolunda Scheler, ontoloji tarafında Hartmann, aksiyolojide ise Scheler ve Hartmann'ın yanı sıra Mengüšoğlu zikredilebilir. Buradan hareketle insanı ele alan bir bilim olarak üç alanı da kapsadığı ifade edilebilir. Hartmann'ın öğrencisi Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji: Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi* başlıklı müstakil bir eser ya-

yınlar. Helmuth Plessner ve Micheal Landmann da felsefî antropolojileriyle alana katkı sunar. Türkiyede'ki izlerine Takiyeddin Mengüşoğlu, Mazhar Şevket İpşiroğlu, güncel manâda İoanna Kuçuradi ve öğrencilerinde rastlamak mümkündür. Farklı felsefî antropolojiler olsa da Scheler'in ve Mengüşoğlu'nun teorileri bu makalenin sınırlarını oluşturmaktadır.

İlk kısımda alanın sistemleştiricisi olan M. Scheler'in, metafizik teoriyle insanı fizik alanın sınırlayıcılığından alıp Geist alanıyla buluşturduğu noktalara değinilmektedir. Antropolojik teorilerin insanı getirdiği yerde hissedilen yetersizlikler onu, psiko-vital alanın yanı sıra Geist alanına yöneltir. Kuşkusuz insan varlığını bölen yaklaşımlara, bütüncül bir bakış sunabilecek olan metafiziğin dahil edilmesi gerekir. O, bunu antropolojik teorileri yok saymadan ancak eleştirerek ve kendi teorisini geliştirerek yapar. Scheler'in insanı hayvandan hareketle değil "kişi" olmak bakımından Geist'a sahip varlık olarak ele alması, insanı getirdiği yeri göstermesi bakımından önemlidir. Ancak insanı getirdiği yerde en az antropolojik teorilerin insanı hayvanla bir derece farkına indirgemesi gibi uç bir yere, insanla Tanrı'yı aynı dereceye getirdiği ifade edilir. Bu anlamda metafizik teorinin eleştiriye açık yönleri bulunur. Mengüşoğlu bunları fark eden ve teorisinde metafizik dünyanın değil, fizik dünyanın ya da somut bütünlüğün insanı makul bir şekilde ve tüm yönleriyle anlatabileceğini belirtir.

Alanı Türkiye'de işleyen Mengüşoğlu, Scheler'den etkilense de onu eleştirdiği hususların daha fazla olduğu ifade edilebilir. Nitekim ona göre Scheler, insanı birbiriyle ilişkili olmayan bir düalizme yerleştirmiştir. Diğer bir deyişle, insanı biyolojiye indirgeyen yaklaşımlardan alıp, farklı iki alana indirgemiş olur. Ancak Mengüşoğlu'na göre insan doğrudan günlük hayattaki başarılarıyla yani somut bütünlüğünde ele alınmalıdır. Bu bağlamda ikinci kısımda Scheler'in teorisini eleştirmek suretiyle ontolojik temelli felsefi antropolojik yaklaşımında insanı getirdiği yere, -özellikle günlük hayatın içinde bir bütün halinde insanı anlama çabası- bakılmaktadır. Mengüşoğlu farklı isimlerden yararlınsa da teorisinin eklektik bir yapıda olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Nitekim Kant, Scheler, Hartmann gibi isimlerden farklı konularda esinlense de özgün bir teori geliştirir. Kant'ın apriori vurgusu, Mengüşoğlu'nda başka herhangi bir kavram ve kategori olmadan insanı anlama yoluna sevk eder. Yine Hartmann'ın yeni ontolojisinde yer alan varlık tabakaları ve birbirleriyle olan ilişkilerinden hareketle insandaki somut bütünlüğü ontoloji temelinden kavrayan Mengüşoğlu, teorisinde ilişkiler ağını ön plana çıkarır. Scheler'in felsefi antropolojisindeki metafizik vurguları eleştirir ancak onun insanı mahiyeti bakımından incelemesini anlamlı bulur. Antropo-

lojik teorilerdeki ve özellikle Scheler'in felsefî antropolojisindeki eksiklikleri fark edip, somut anlamda insan başarılarına odaklanır.

Bu makalede Scheler'in bütüncül şekilde insanı anlama kaygısı, Mengüšoğlu'nun ona yönelik eleştirileri ve devamında geliştirdiği ontolojik antropolojisiyle irdelenmektedir. Bunun için öncelikle felsefî antropoloji alanındaki temel kavramlar başlığında Scheler'den önceki antropolojik teorilere, Scheler'in felsefî bir antropolojiye ihtiyaç duymasındaki temel sebeplere, felsefî antropolojisinin mahiyetine ve sınırlarına değinilmektedir. Son kısımda Mengüšoğlu'nun felsefî antropolojisi, Scheler'in teorisi üzerinden incelenmektedir. Böylece hem alanda önemli iki teorinin literatür açısından ifade ettikleri yer görülmekte hem de aynı amacı taşıyan iki farklı felsefî antropolojinin birbirlerini tamamlama durumu incelenmektedir.

Felsefî Antropoloji'de Kavramsal Çerçeve

Yirminci yüzyılda sistemli hale gelen felsefî antropoloji alanı, insan varlığının incelendiği temel alanlardan birisidir. Alanın genel özelliklerine geçmeden önce var olan antropolojik teorilerin ifade edilmesi gerekir. Nitekim antropolojik teorilerin yetersizliklerinin görülmesi, felsefî antropoloji alanına duyulan ihtiyacın sebeplerini göstermektedir.

19. yüzyıl sonlarında kurumsal hale gelen antropoloji, insan-bilim olarak tanımlanabilir. Antropolojik açıdan insanın anlaşılması çoğu kez "öteki" fikri üzerinden yapılır. Doğabilimsel yöntemlerle fiziğin tek belirleyici olduğu ve metafiziğin anlamsızlaştırıldığı bir dünyada insan da fiziki özellikleriyle sınırlandırılmak istenir. Böylesi bir bakışta, Darwinizmin etkileri de hatırlanırsa, insanın hayvanlarla karşılaştırılmalı bir araştırmaya tâbi tutulduğu görülür. Antropolojik teorilerle insan, sürekli bir "ilerleme çizgisi"nde düşünülür. İlerlemeci yaklaşım, türlerin belirli bir düzlemde benzer şekilde ilerleyebildiği iddiasına dayanır. Buna göre insan da diğer türler gibi determine edilen bir canlı olarak düşünülür.

Antropolojik teoriler; 1) Gelişme Psikolojisi Teorisi 2) Biyolojik Teori 3) Geist Teorisi 4) Kültür Antropolojisi 5) Ontolojik Temelli Felsefî Antropoloji olmak üzere beş başlıkta toplanabilir. Darwinist çizgiden hareketle geliştirilen, insanın evrime indirgendiği gelişme psikolojisi teorisinde Köhler ve Uexküll akla gelir. Köhler'in insan-hayvan karşılaştırmasında belirleyici faktörü evrim fikri oluşturur. Buna göre biyolojide var olan hiyerarşik düzlem, psikolojide denendir. Alt sınıftan üst sınıfa doğru bir ilerleme/evrim çizgisi gelişme psikolojisinin temel argümanı olarak geçer (Mengüšoğlu, 2021: 29). Köhler, hayvanların zekâları üzerinde deneyler yapar ve maymun-

ların en üst zekâyâ sahip olduklarını ifade eder. Geldiği noktada, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olduğudur. (Mengüşoğlu, 2021: 30). Köhler'in insanı hayvanlarla zekâ bakımından karşılaştırması, onu fiziki alana indirgemesinin bir neticesidir. Gelişim psikolojisindeki hiyerarşik düzende, insan biyolojik olarak hayvanlardan bir derece ile ayrılır. Dolayısıyla evrimle ilişkilendirilen antropolojik bir yaklaşımın insanı getirdiği yer; hayvanla aralarında mahiyet farkından daha ziyade sadece bir derece farkı tespit etmek ancak bunun ötesine geçmemek olur.

Yine biyolojik eksenli olan ancak insanın özgün yönlerini öne çıkaran diğer bir antropolojik teori, Arnold Gehlen'in zekâ temelinde kurduğu teoridir. Gehlen, insan ve hayvanı biyolojik açıdan ele alır ancak Darwinist çizginin düşündüğü ilerleme fikrinden farklı olarak insan ve hayvan biyolojilerini birbirinden ayırır. Ona göre insanın ellerini kullanarak alet yapabilmesi (homo-faber), "eylem"de bulunması özgünlüğüdür. Çevreyle uyumları açısından da insanla hayvan arasında farklılık görür. Hayvanlar yalnızca çevreye uyum sağlayabilirken insanlar yaşadıkları ortamı düzenleyebilir, değiştirebilir hatta yeniden inşa edebilir (Gehlen, 1954: 9). İnsanlar hayvanlardaki biyolojiden farklı olarak "özelleşmemiş" durumdadır. Bir tür "gecikme" ile bunu açıklayan Gehlen, özelleşmemiş durumunu, hayatı istediği yönde değiştirebilme potansiyeli olarak insanda görür. (Gehlen, 1954: 92). Gehlen'in yaklaşımı insanı ele alan antropolojilerin, canlılar içindeki bir derecelendirmenin yanı sıra verilmiş olan potansiyellere ve eylem haline dikkat çekmesi açısından önem arz eder. Bununla birlikte insanı fiziki belirlenmişlik hallerinden kurtarabilmiş görünmez.

Antropolojik teorilerin seyri bir zaman sonra felsefenin kapsamına girer. İnsanın metafizik yönlerine dikkat çeken felsefi bir antropoloji geliştirilir. Dönemin natüralist, materyalist insan telakkilerine karşı, metafizik unsurları da kapsayan felsefi antropoloji söz konusu olur. Savaş sürecinden sonra insanın dünyaya ve değerlere olan bakışında birtakım değişikliklerin yaşanmasıyla birlikte ona kozmostaki yerini gösterecek bir düzlem arayışının başlaması, alanın temel çıkış noktası olarak düşünülebilir. Bu arayışın neticesi olarak "felsefî antropoloji" adıyla bilinen felsefe alanı tezahür eder. M. Scheler'in (1874-1928) *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eseri, bu alanda yazılan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Takiyeddin Mengüşoğlu'nun alana katkı sunduğu eseri, *Felsefî Antropoloji -İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri-* (1971) ile *İnsan Dünya, Hayvan ve Çevre -İnsan ve Hayvanda Karşıt Fenomenler* (1979) kitapları ilerleyen süreçte *İnsan Felsefesi* adıyla tek kitap haline getirilir.

Scheler'in felsefî antropolojik teoriyi tamamlamaya ömrü yetmese de dönemindeki isimleri etkilediği ifade edilebilir. Scheler'e göre felsefî antropoloji, insanın kozmostaki konumuna yönelik özel bir araştırma alanıdır. İnsan olmanın özel bir anlamı olup olmadığı sorusu, onun felsefesinde olumlu bir karşılık bulur (Zachary and Anthony, 2024: Max Scheler). Scheler, kendisinden önce yapılan insanın "rasyonel bir hayvan" olduğuna dair tanımları kabul etmeyerek insanı "sevgi dolu bir varlık" olarak tanımlar. Buna göre insanın iki yönü bulunur; bunlar, bir tarafıyla bitki ve hayvanlarla ortak olan; diğer tarafıyla, insana kendi konumunu ve niteliklerini gösterecek olan özünü (mahiyeti) veren alandır. Scheler, iki yönü kabul etse de insanın ikinci yönü olan mahiyetini problem edinir ve felsefi antropolojisinde bu kısmı irdeler (Akdemir, Tubitak Ansiklopedi: İnsan Felsefesi).

En genel anlamda felsefî antropolojide amaç; "tüm insanlığa ilişkin kapsamlı bir bakış açısı" oluşturmaktır (Weiss, 1998: 236). Böylesi bir bakış felsefe tarihi içerisinde "insan felsefesi" olarak Hegel, Marks, Nietzsche, Scheler ve Cassirer ile bağımsız bir felsefe alanı hâline gelir (Kala, 2023: 23). Mengüšoğlu, felsefî antropolojinin çıkış süreciyle alakalı olarak şunları ifade eder: "İnsan ilk defa çağımızda kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma sahası yapmıştır. Biz felsefenin bu dalına "felsefî antropoloji" adını veriyoruz." (Mengüšoğlu, 1971: 1). Alman felsefesinin iz düşümlerinden birisi olan felsefi antropolojinin, "bilimsel ya da metafizik antropolojilerin sistemli bir eleştirisi olarak" geliştiği, ileri sürülen görüşler arasındadır (Kuçuradi, 2017: 254). "Felsefî Antropoloji'nin kendisine problem edindiği şekliyle "insan"; kültüründen, dilinden ve sosyal örgütlenme tarzlarından bağımsız ele alınır. Felsefî Antropoloji; insanı daha çok insan olmak bakımından inceler ve temel bir soru olan "insan nedir?"e cevap arar. Buna karşın bilim olarak antropoloji daha çok küçük gruplarla, kültürlerle çalışma eğilimindedir." (Gürdal, 2020: 136).

Felsefî antropoloji, antropolojinin bir dalı olan ve kaynağını doğa bilimlerinden alan sosyal (kültürel) antropolojiden farklıdır. Alanın temelinde felsefe bulunur (Gürdal, 2020: 136). Kültür çeşitlerinin incelendiği kültürel antropolojiden farklı olarak felsefî antropoloji, insan çeşitliliğine odaklanmaz. Farklı çağlar, toplumlar, kültürler ve insanlar değil, doğrudan "insan kavramı"ndan hareket edilir (Kuçuradi: 2017: 257). İnsan tek bir açıdan değil, bütünüyle kavranmaya çalışılır. İnsan varlığını oluşturan ve diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan "temel ilkeler" değerlendirilir (O'brien, 2022: 113). Yine felsefî bir antropolojide, insanın fizik alana indirgenmemiş olması beklenir. Felsefî antropoloji genel olarak metafizik unsurları da içermeli-

dir. Başka bir deyişle “insan gerçekliğinin radikal nedenlerine ve ilkelerine uzanan felsefi düşünceden” oluşmalıdır. Bu metafizik yön, sosyal (kültürel) antropoloji gibi empirik bulgularla insanı inceleyen diğer antropolojik yaklaşımlardan felsefi antropolojiyi ayırır (O'brien, 2022: 112, 113). Felsefi antropolojinin merkezinde insan vardır. İnsan varlığının neliği felsefi antropolojinin özgün yanıdır. Dolayısıyla felsefi antropoloji, 20. yüzyıldaki varoluşçuluk, pozitivizm, darwinizm gibi felsefi akımlardan farklı bir yönde gelişir (Gürdal, 2020: 138). İnsana felsefi açıdan bakılan bu alanda hem Scheler hem de Mengüşoğlu insanı bütüncül bir bakıştan anlama kaygısı, insanı fiziki belirlenimlere hapsedmeme temayülü içindedir. Scheler, Geist veya Metafizik teorisiyle bunu denerken, Mengüşoğlu, ontolojiye yasladığı insan fenomenlerine odaklanmakta, insanı maddi ve manevi başarıları ve kazanımlarıyla bütüncül bir eksen de anlamaya gayret etmektedir.

Metafizik Teori Bağlamında Bütüncül Bir İnsan Yaklaşımı: Max Scheler

Felsefe tarihinde insan varlığı, farklı hususiyetleriyle ele alınmış ancak ilk kez Scheler ile birlikte kozmostaki yeri ve anlamı sorgulanmıştır (Scheler, 1968: Önsöz). Scheler'in bu ihtiyacı, insan tanımlarının farklı içerikleri dolayısıyla uzlaşılabilen bir tanımının yapılamayışından kaynaklanır. Diğer taraftan dönemin hâkim akımları olan pozitivizm, natüralizm, materyalizm, darwinizm vd.'nin insanı tanımlama ve konumlandırma konusunda yeterli olmadığı düşüncesi ön plandadır. Çıkış noktası, insan ve hayvanın zekâ bakımından eşit gören ve yalnızca bir derece farkı olduğunu düşünen teorilerin aksine insanda daha farklı bir yapının olduğunu savunmaktır. Nitekim Scheler bu hususu şöyle ifade eder: “Hayvanda zekâ da varsa, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark var mıdır? Bunun ötesinde bir öz (yapı) farklılığı var mıdır?” (Scheler, 2020: 65). Scheler, kendisinden önceki Darwin ve Lamarck okulunda bulunan Köhler, G. Schwabe'in insanla hayvan arasında yapı farkı olmadığına dair düşüncelerini eleştirir ve araştırmalarına başlar. Çünkü onların hiçbir metafizik unsuru insan hayatına dahil etmediklerini görür. Ona göre insanı insan yapan şey (öz); ne yalnızca zekâsı ve seçme durumu ne de hayvanla ayrılmış olmasıdır. Scheler, insanın psişik varlık tabakalarına eklenen yeni ilkeyi “Tin” olarak ifade eder (Scheler, 2020: 66).

İnsanı kozmos içindeki konumunu belirlemek üzere ele alan Scheler, Grek dönemindeki insanı konumlandırma sorunlarından iki ilke ile ayırır. Kozmos ona göre ruh (sprit) ve yaşam (life) birlikteliğinde incelenebilir. Aynı zamanda bu ilkeler, felsefi antropolojisinde antropolojik bir anlam kazanır. Öyle ki ilk olarak insan ruhu; eylemlerin merkezinde, zaman ve mekân

üstü enerji olarak görünür. Yaşam ise, insanın dünyadaki konumunu verir. Ruh ve yaşamın bir araya gelmesiyle insanın dünyadaki serüveni başlar. Ruh, yaşamla iç içe geçmiştir. Scheler'in felsefî antropolojisinde tanımladığı iki alan -psikovital ve geist- alanı, bir anlamda bu ilkelere karakterize edilebilir (Cernica, 2009: 127, 128).

Scheler'i tetikleyen bir başka husus, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişen dünya algısı olur. İnsan, doğrudan kendi varlığının anlamı hakkında yeniden sorgulamalara başlar. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, mahiyeti, dünyadaki yeri Scheler'in felsefî antropolojisindeki temel sorulardır (Stradaioli, 2005: 3). Ona göre üç farklı insan tanımı söz konusudur. Birincisi, daha teo-politik denilebilecek olan; Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce dünyasında var olan Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten çıkarılmakla ilişkilendirilen insan yaklaşımıdır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulur. Daha rasyonel bir içerik kazanan buradaki yaklaşımda insan, kendi varlığı hakkında bilgi sahibi olmaya başlar. Üçüncüsü ise, "modern tabiat ilimleriyle genetik psikolojinin artık gelenekleşmiş olan düşünce dünyasıdır. Buna göre insan, yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır." (Scheler, 1968: 5).

İnsan hakkındaki bu üç ayrı düşünce arasında bir bütünlük yoktur. İnsanla ilgilenen ilimlerin giderek çoğalmasının aksine insan varlığının kendisi üzerinde birleşilebilecek sağlam bir zemin bulunmamaktadır. Bu eksikliğin farkına varmasıyla, insanı konumlandırma çabası, Scheler'in felsefesindeki yapı taşlarını oluşturur (Scheler, 1968: 6). Scheler, öncelikle var olan insan telakkilerini eleştirir ve eksikleri ifade eder. Bu süreçte insanı bir alana indirgeyen, açıklayıcı akımlarla karşılaştığı gibi onu anlama çabasında olan ve özel bir yer tanıyan Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Dilthey gibi isimlerden etkilenir. İnsan, Darwinizm'de olduğu gibi yalnızca insiyaklarıyla tanımlanabilecek bir varlık değildir. Pozitivizmdeki gibi olgularla açıklanabilecek mekanik bir yapıda da değildir. Bunlarla birlikte insan us sahibi bir varlık olmakla da sınırlandırılmamalıdır. İnsanın tüm bunları içine alan "bütüncül" bir bakışla değerlendirilmesi gerekir. Nitekim o, insanın ne salt akıl varlığı ne olgusal bir gerçeklik ne de hayvanlarla bir derece farkıyla ayrıldığını düşünmez (İpşiroğlu, 1939: 74, 75). "İnsanın biyo-psişik, rasyonel ve tinsel yönlerine vurgu yapan ve tüm bu yönlerin insanın değer ve kimlik sahibi bir varlık olarak kabul edilmesini sağlayan felsefî antropoloji yaklaşımı" (Ceran, 2011: 543) Scheler'in insana yöneldiğı noktayı işaret eder.

Scheler, felsefî antropolojik açıdan insana bakışını, psiko-vital ya da ruhi hayat adı verilen aşamaları anlamakla başlatır. İlk aşamada "his tepisi" veya

“duyusal itilim” bulunur ancak his, belli bir amaç için var olan insiyak değildir. Ansızın gelen haz veya elem, hissini ifade eder (İpşiroğlu, 1939: 75). İkinci aşamada hazır bir meleke halinde olan insiyak (içgüdü aşaması) bulunur. Bu iki aşama, üçüncü aşama olan hafızanın oluşması için ön şart olarak düşünülebilir. Dördüncü aşamayı “pratik zekâ” oluşturur. Aşamaların her biri insanla hayvanı ayırt etmekten ziyade ortak özelliklerini ifade eder (İpşiroğlu, 1939: 76). Ancak Scheler için tüm bu psiko-vital (duyusal itilim, içgüdü, bellek, pratik zekâ) alandan başka, insanı farkı kılan bir alan olmalıdır ki o da Geist alanıdır. Bu alanın belirleyicisi insanın mahiyetidir.

Mahiyet (öz) konusu insana, diğer durumları aşabildiği ve onları yönlendirebildiği bir imkân alanı sunar. İnsanın özü, diğer varlık tabakalarından bağımsız ele alınır, aynı zamanda evrim yaklaşımına indirgenemeyen bir yapıdadır. Scheler’in mahiyet farkı olarak ifade ettiği insanın özü, diğer alanları aşkındır. Mahiyeti belirleyen alan ise Geist alanıdır. Tin veya Geist, “saf edimsellik” olarak geçer, edimsellik ise “ideleştirme” olarak insanda görülür (Ersoy, 2019: 13). İnsan olmak Geist’a sahip canlı olmakla eş anlamlıdır. Her insanda Geist alanı bulunur ancak onun açığa çıkması Scheler’e göre insanın “kişi” olabilmesine bağlıdır (Cıvgın, 2005: 45). Kişi olmak; varlığa karşı gösterilen tutumda açığa çıkar (Sandmeyer, 2012: 28). Yunanlılar eskiden bu ilkeyi “logos” (akıl) olarak ifade etmiştir, Scheler ise ondan daha kapsamlı olarak gördüğü “Geist” kavramıyla dile getirir.

İnsanda Geist’ı karşılayan hususiyet, Scheler’e göre “person” yani “kişi”dir (İpşiroğlu, 1939: 78). İlkenin başlıca fonksiyonu “hayata hükmetmek”tir. Diğer bir deyişle Geist’a sahip olan varlık, uzviyetinin tesirlerinden kurtularak onu aşabilir. Geist bu anlamda “hürriyet” demektir (İpşiroğlu, 1939: 79). Tine sahip olan bir insan, yani “kişi”, her şeyi ve kendini, kendi fizyolojik ve psikik durumlarını da bilgisinin nesnesi yapabilir, nesneleştirebilir.” (Ersoy, 2019: 13). Hayata hükmetmek olarak da ifade edilebilecek nesneleştirme eylemi insana özgü bir yetenektir. İnsan, mahiyeti gereği, kendisine sunulan somut gerçekliği aşabilme ve “hayır” diyebilme potansiyeline sahip bir varlıktır. Kendini verilmiş olan gerçeklikten ayrı düşünebilir (Ersoy, 2019: 14).

Felsefî antropolojide insan kendisini “kişi” olmak bakımından konumlandırırken bu niteliklere sahip olduğunu fark etmesiyle kendisi için yeni bir dünya tasavvurunda bulunabilmektedir. Açılacak olursa, Geist alanı, şimdi ve buradaki gerçeklikte olan insan varlığına psikovital alandan çıkabilme imkânı sağlamaktadır (Cernica, 2009: 127). Bu husus, onun Geist mefhumunu tanımlarken, Uexküll’in psiko-vital çerçevede ifade ettiği muhit mefhumuna dönülmesini gerektirir. Buna göre, örneğin bir kedi, insiyaklarını belli

bir muhit içinde açığa çıkarabilir. Biyo-psişik unsurlar ve muhit bu itibarla ayrı değildir. Ancak Geist ile uzviyetin ağırlığından kurtulabilen insan, muhitin de baskısından kurtulabilmektedir. Ona göre insan bir muhit ile sınırlanmayan varlıktır. Yalnızca insan varlığının önünde, muhiti olmayan sonsuz bir alem inkişaf olunur. İnsan bu sayede kendisine dönüp, "ben kimim, neredeyim, nereye gidiyorum?" sorularını sorabilmektedir.

Geist ile belli bir muhite indirgenemeyen insan, "Mutlak hiçlik" içinde tutunacak bir yer arar. "Niçin bir dünya var ve insan bu dünyada nerede olmalı?" soruları, kişi olabilen insanın sorgulamalarıdır. Mutlak Varlık mefhumu bu suretle insanın kendini aşabildiği bir zeminde mümkün olur. Artık Scheler'in felsefî antropolojisinde geline nokta, insanın kendi varlığını, Mutlak Varlık olarak telakki etmesi meselesi kendisini ortaya koyar (İpşi-roğlu, 1939: 81). Onun insan felsefesi "insanın kendisini ilah" addetmeye başladığı bir sürece girer (İpşi-roğlu, 1939: 82). İpşi-roğlu'na göre, Geist son merhalede Scheler'in düşüncelerini farklı bir yönde değiştirir. Felsefî antropolojisi "dini antropolojik" bir zemine geçmiş ve farklı bir mahiyet kazanmış olur (İpşi-roğlu, 1939: 85). Dolayısıyla Scheler'in insanı getirdiği yerde Geist alanı insanı belirleyen temel karakter olmakta ve insan da metafizik alanda Mutlak Varlığa yükseltilmektedir.

Scheler'in insanı diğer canlılardan farklı olarak psikovital alanda bırakmamasının arkasında, Darwinst yaklaşımın argümanlarına tezat bir şekilde, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olmadığına dair inancı yer alır. İnsan varlığının hayvanlarla benzeşen yukarıda geçen süreçlerle ilgili olarak birtakım yönleri söz konusudur ancak insanın bir mahiyeti de bulunmaktadır. Ona göre insanı farklı kılan bu hususiyet, metafizik teoriyle şekillendirdiği Geist alanıyla fark edilebilir. Bu anlamda Scheler'in felsefî antropolojisinin bir "meta-antropoloji" olduğu ifade edilir. Çünkü dönemin pozitivist yaklaşımlarının yanı sıra Mutlak Varlık ile insan ruhu arasındaki bağı görmeyi deneyerek, insana farklı bir yönden bakmaya çalışır (Stradaoli, 2005: 16). Bu çabasıyla -fizik, metafizik ve gayb- unsurlarının bir arada bulunduğu daha nitelikli ve bütüncül bir insan yaklaşımının yolunu açtığı ifade edilebilir (Kala, 2023: 10). Scheler'in, felsefesini oluştururken Dilthey ve Husserl'den etkilendiği bilinmektedir. Alman düşüncesinde, özellikle tin bilimleri içerisinde Dilthey'in konumu, Scheler için önemli olur. Husserl ise farklılıkları olsa da fenomenolojik yöntemi kullanmasında karşımıza çıkar. Scheler, fenomenolojiyi, insandaki Geist alanıyla irtibatlandırır. İnsanın değerli olanı, öz olanı görebilmek için ona yönelmesi, diğerlerini ise geri planda bırakması gerekir. Bir tecrit hali olan bu süreç, yalnızca insana özgüdür. Özgür olmak, tercihte bulunmak ve kendi öz değerini idrak etmek, insana

bu sayede görünmektedir. İşte Scheler'in insandaki morfolojik yapıyı aşan onun bir de mahiyetine dikkat çektiği özgün yanı burasıdır.

Mengüşoğlu'na göre Scheler'i özgün kılan bir başka konu, yaklaşımını felsefeyle temellendirmesidir. Uexküll'ün biyolojiye indirgeyerek açıkladığı insan varlığını alıp, psikovital alanı aşan Geist alanını ifade etmesi, Mengüşoğlu'nun bu argümanını temellendirdiği yerdir (Mengüşoğlu, 2021: 57). Buna göre Scheler, Uexküll'ün hayvanın ait olduğu çevre teorisinden etkilenmiştir. Uexküll'e göre hayvan bir çevrede yaşamak durumundadır ancak insan, kendisi ile çevresi arasında mesafe koyarak kendisi için bir dünya inşa edebilir. Çevresindeki nesnelere ilişki kurabilir, onları farklı şekillerde kullanabilir ve dolayısıyla insan, gerçeklikle özel bir bağ kurabilmektedir (Cıvgın, 2005: 45). Fakat psikovital yönüyle tıpkı bir hayvan gibi çevreye de bağlıdır. Bu bakımdan insanla hayvan arasında bir varlık farkı görmez. Uexküll'ün yaptığı, Darwinizmin eksikliklerini göstermektir. Scheler ise Uexküll'ün teorisini felsefî antropolojisine katarak, insandaki psikovital süreçlerden söz eder. Ancak insanın bu alanı aşabilen yapısı gereği, bir "varlık farkı"nın da olması gerektiğini vurgular. İşte Scheler bu alanı "Geist teorisi" ile geliştirebilir.

Nihai anlamda Mengüşoğlu'na göre Scheler, insan ruhu ve bedeniyle bir ilişkisini kurmadığı Geist yaklaşımıyla, insan varlığını parçalamış olmaktadır (Mengüşoğlu, 2021: 58). Bu noktada Mengüşoğlu'na göre, Scheler'in teorisinde bütüncül bir bakış kaygısının ilk aşamada var olduğu fakat teoride kaldığı ifade edilebilir. Scheler, insanı bir obje halinde deney alanına indirgeyen dönem yaklaşımlarına alternatif önerirken, insanı iki ayrı alanda inceleyerek bütüncül bir bakıştan da uzaklaşmaktadır. Dahası, teorisinde insan, metafizik sahada Mutlak Varlık'la aynı süreçlere sahip bir varlık haline gelir. Scheler'in, insanı metafizik yönleriyle ele alırken, fiziki dünyayla ilişkisini sağlam bir temelde kurgulayamamış olduğu dile getirilebilir. Bütüncül bir bakışta fizik ve metafizik tüm unsurlar birlikte aynı varlığın birbirini tamamlayan boyutları ekseninde söz konusu olmalıdır. Dolayısıyla Scheler açısından felsefî antropolojinin insanı getirdiği yer, spekülatif önermelerin ötesine geçememiştir denilebilir.

Devam eden süreçte Scheler'in felsefî antropolojisi üzerinde Manfred S. Frings ve Edward Collins Vaceks çalışır (Weiss, 1998:242). Almanya'da başlayan felsefî antropoloji Türkiye'de Takiyeddin Mengüşoğlu ile devam eder. Scheler'in teorisini eleştiren; Kant, Scheler ve Hartmann'dan hareketle "ontolojik temelli felsefî antropoloji"yi geliştiren Takiyeddin Mengüşoğlu'nun teorisi, birtakım eksikliklerle beraber alanda önemli bir yeri doldurmaktadır. 20. yüzyıl felsefesinde felsefe ile antropolojiyi buluşturan Scheler'in dü-

şünceleri, kendisinden sonra gelen düşünürler için hem bir hareket noktası hem de bir eleştiri konusu olur. Scheler'in özellikle Geist anlayışını eleştiren Mengüsoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefî antropolojisini geliştirirken Scheler'in teorisini hem bir anlamda ters yüz eder, hem de başladığı noktayı kabul etmekle, farklı bir varış noktasının varlığından haberdar etmeye çalışır. Bu çabası, Scheler'in metafizik yaklaşımındaki boşlukları açığa çıkarmak şeklinde okunabileceği gibi aynı zamanda onun teorisini aşmak isteği olarak da görülebilir (Alkayış, 2023: 169).

Ontoloji Temelli Felsefî Antropoloji: Takiyeddin Mengüsoğlu

Scheler gibi insanın bağımsız bir alanda incelenmesi gerektiğini ifade eden bir diğer isim Mengüsoğlu'dur. İnsanın diğer bilimlerden bölünmesine bir tepki olarak Scheler ile insanı farklı bir düzlemde ele almayı dener. Bu yönüyle ortak noktaları olsa da Mengüsoğlu, Scheler'in metafizik teorisine yönelik eleştirileriyle, teoride kalan yetersizliklere dikkat çeker. Yöneltiği eleştiriler hem Scheler'in teorisinde açık kalan hususları göstermekte hem de kendi teorisine bir zemin oluşturmaktadır. Bu anlamda bu başlık altında, Scheler'in insanı getirdiği yerle birlikte, Mengüsoğlu'nun Scheler'den aldığı ve üzerine ekledikleriyle geliştirdiği felsefî antropolojisine bakılmaktadır.

Mengüsoğlu'na göre insan, 20. yüzyılla birlikte ilk kez felsefenin bağımsız "otonom" bir araştırma konusu olur. Felsefe tarihinde insan konusu, felsefenin diğer alanlarının içine dağılmış durumdadır. Örneğin insanın bilgisi bilgi teorisi; ahlâki etik teorisi; sanatı sanat felsefesi veya dili dil felsefesi gibi farklı şekilde bölünmüş alanlarda tahlil edilmektedir. İnsanın, bütünlük çabasıyla, ilmi çalışmaların özel bir konusu olması felsefi antropoloji kavramıyla başlar. Mengüsoğlu, insan üzerine yapılan incelemelerini dört teoriyi kritik ederek sürdürür. 1) Gelişme Psikolojisinin Teorisi'nde W. Köhler'i ve Uexküll'ü ele alır. 2) Geist Teorisi'nde Max Scheler'in metafizik kurgusunu inceler. 3) Biyolojik Teori'de Arnold Gehlen'in insanı biyoloji temelinden ele aldığı yaklaşımına yoğunlaşır. 4) Kültür Antropolojisi'nde ise ulusların karşılaştırılması yoluyla insana bakıldığını ifade eder. Teorileri etüt ettikten sonra Mengüsoğlu, bir beşincisi olarak kendisinin geliştirdiği Ontoloji Temelli Felsefî Antropoloji'yi açıklar (Mengüsoğlu, 1976: 37-38).

Antropolojik teorilerden etkilense de Mengüsoğlu'nun eklektik bir çabadan öte özgün bir felsefî antropoloji oluşturduğu ifade edilebilir. Mengüsoğlu'nun teorisinde etkili olan temel bir alan Nicolai Hartmann'ın öncülüğünde yeni ontoloji olur. Böylece Scheler'in, Hartmann'ın ve öncesinde Kant'ın insan anlayışından etkilenen Mengüsoğlu, alanda farklı bir bakış açısı ge-

liştirerek meseleyi ve disiplini Türkiye'ye taşır.¹ Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji ilk olarak gelişim psikolojisi teorisiyle başlar. Darwinizmin etkisi olan bu teoride insanın da bulunduğu en aşağıdan yukarı tabakaya doğru giden bir süreçte tüm canlılar bir sıralama içindedir. Organik alandaki bu hiyerarşinin psişik alanda da var olduğunu ifade eden Köhler, antropoidler üzerinden bunu dener. Köhler'in hayvanlar üzerinde yaptığı deneylerle, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olduğu düşüncesi Uexküll tarafından eleştirilir. Organik alandaki gelişme teorisinin temelinde bulunan Darwinist yaklaşım, Uexküll ile aşılına başlar (Mengüşoğlu, 2021: 51). Ona göre canlılardaki yetkinliği belirleyen, çevreyle sağladıkları uyumdan ileri gelir. Oysa Darwinizm için türler arası yetkinlik, aşağıdan yukarıya doğru derecelendirme ile ölçülebilir. Basamak ne kadar yüksek olursa yetkinliği o kadar fazladır. Uexküll için bu sav, canlıların fenomenlerle olan ilişkisine uymamaktadır. Çünkü her canlı varlık, kendi "hayat koşulları" içinde, bulunduğu organik yapıya göre ele alınabilir. Dolayısıyla fenomenlerle canlılara bakıldığında, Darwinizmin iddia ettiğinin aksine bir hiyerarşiden değil, "kendine, durum ve şartlara özgü" olma hali ortaya çıkmaktadır (Mengüşoğlu, 2021: 52, 53). Bu görecelilikte Uexküll, hayvanlar üzerinde yaptığı denemelerle "çevre teorisini" geliştirir. Buna göre bir salyangozun kabuğunu sırtında taşıması gibi her hayvanın çevresiyle ilişkisinde belirleyici birtakım durumların olduğu ifade edilir. Geniş bir anlamı olan çevre kelimesi hayvanların "hayat koşulları" olarak sınırlandırılır (Mengüşoğlu, 2021: 54, 55). Nihai anlamda Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı çalışmalarından "davranış biyolojisi" doğar.

Böylesi bir uzanımda mesele felsefenin de kapısını çalar. Felsefeyle bunu deneyen isim ise Scheler olur. Scheler, Darwinizmin savlarına doğrudan müdahalede bulunmaz ancak insanla hayvan arasında derece farkının ötesinde bir ayırım olduğuna işaret eden Metafizik teoriyi geliştirir (Mengüşoğlu, 2021: 56, 57). Uexküll, çevre teorisiyle Scheler'i etkileyen bir isimdir. Mengüşoğlu'na göre Scheler, Darwinizme karşı bir tutum sergileyen Uexküll'ün biyolojisini değerlendirip, sonuçlarını felsefi antropolojisine taşımıştır (Mengüşoğlu, 2021: 57).

Antropolojik teorileri eleştiren Mengüşoğlu, nihai anlamda Scheler ile hesaplaşır. Ona göre insanın biyo-psişik yönü, metafizik teoride hem parçalanmakta hem de göz ardı edilmektedir (Mengüşoğlu, 2020: 17). İnsanı tüm yönleriyle ele alma çabası için Scheler'i takdir etse de nihai olarak insanı

1 Osman Kafadar, felsefi antropoloji alanında Mengüşoğlu'ndan önce Almanya'da bulunan Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun çalışması olduğunu ifade eder. Kafadar, O. (2000) *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 1. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 281

bölen düalist bir yaklaşım geliştirdiğini düşünür. Oysa Scheler'in ilk alanı "yaşam" ikinci alanı ise "ruh" ile karakterize etmesi ve iki kavramı "insan" varlığı özelinde birleştirmesi düalitenin önüne geçildiğini gösterir niteliktedir. Nitekim şöyle ifade eder: "Ama öz bakımından "yaşam" ve "tin" ne kadar farklı olursa olsunlar, her iki ilke de insanda birbirine bağlıdır. Tin, yaşamı ideleştiren ama tini harekete geçiren ve (yaptığını) gerçekleştiren yalnızca yaşamdır." (Scheler: 2020, 107). Dolayısıyla Scheler için iki ayrı alanın birleşmesinin insan varlığında söz konusu olduğu ifade edilebilir.

Scheler'i eleştiren Mengüšoğlu, onun insanla hayvan arasında ifade ettiği "varlık farkı"ndan yola çıkmaz. Çünkü önceden kabul edilen bir temelden hareket etmek, ontolojik temellere dayanan antropolojiyi engellemektedir. Belirlenmiş bir kategori, kavram veya izm, insanı o şeye indirgemek demek olur. Bu sebeple ontolojiye dayalı felsefî antropolojide olduğu gibi herhangi bir ön koşula atıfta bulunmadan, doğrudan insan fenomenlerine bakılmalıdır. Böylesi bir bakışta, insanın somut varlığıyla, somut yapıp-etmelerinde açığa çıkan fenomenler söz konusu olur.

Temel sav, bütüncül bir yaklaşımın insanın somut bütünlüğü içinde başarılarıyla mümkün olabileceğidir. Bu aralıkta Mengüšoğlu, Hartmann'ın bilgi teorisine uyguladığı ontolojiyi felsefî antropolojisine uygular. Ona göre, ontolojik temellere dayalı bir felsefî antropolojinin kaynağı, insanın bütün olarak anlaşılabilen fenomenler dizisiyle karşılanabilir (Mengüšoğlu, 2021: 61 ve 76). Fenomenler burada her insanda bulunan "insan başarıları" veya "var olma şartları"dır. İnsan varlığının devam etmesini fenomenlerde gören Mengüšoğlu, insanın ontik yapısıyla fenomenleri/başarıları bir ve aynı kabul eder (Mengüšoğlu, 2021:77). Hartmann'ın yeni ontolojisinde uyguladığı ontolojik temel, Mengüšoğlu'nda felsefî antropolojinin zeminini oluşturur. Bu noktada yirminci yüzyılın önemli akımlarından birisi olan fenomenolojinin Hartmann kadar Mengüšoğlu'nda da etkili olduğu ifade edilebilir.

Hartmann, Husserl'den hareketle fenomenolojik tutumu felsefesine yansıtır. Ancak onun fenomenolojisi, "real ontoloji"den mülhemdir. Buna göre Hartmann'ın fenomenolojisi, Husserl'de olduğu gibi bir izm'den (idealizm) oluşturulmaz varlığın kendi içindeki bilgisinden hareket eder. Doğrudan real dünyada var olanlar üzerinden ontolojisini kurar. Hartmann'da bilgi, bir "varlık ağı"dır (Mengüšoğlu, 2020: 55). Ona göre var olanlar kendi başlarına vardır. İnsan varlığı olmadan da var olanlar olduğu gibi bunlar var olmaya devam ederler. Herhangi bir apriorik belirlenmişlik veya kategorilendirme söz konusu değildir. Yeni ontolojide bilmek esas değildir, temel mesele bilinmek istenen nesnedir (Hartmann, 2005: 18). Fenomen olarak bulunan

“varlık tabakaları” incelenerek aralarındaki bağ tespit edilir ki yeni ontolojinin özgün tarafı buradadır (Mengüşoğlu, 2020: 264). Mengüşoğlu, ontolojiye yasladığı felsefî antropolojisinde bütünlüğü Hartmann’ın varlıkları birbirleriyle ilişkilerini gösterdiği dört varlık katmanından oluşan varlık tabakalarında bulur. Hartman’ın anorganik, organik, psişik ve tinsel varlık tabakalarını ele alır. Böylece Hartmann’ın ontolojisinde kavradığı varlıklar arası ilişkiselliği ve bütünlüğü, kendi teorisinde insan başarıları/fenomenleri üzerinden dener (Kuçuradi, 2017: 22).

Hartmann’ın ontolojisi, “felsefeye ve insan bilimlerine, realitenin parçalarını bir bütün olarak ele alma ve kendi içlerindeki problemleri olduğu kadar, diğer parça-bütünlülerle bağlantılarını araştırabilme yolunu açmıştır.” (Kuçuradi, 1998: 19). Burada ontoloji eksenli açığa çıkan antropolojik bakışla; ele alınan objenin bir insan faaliyeti veya ürünü olduğu görülür. İnsana, çeşitli varlıklarla bağlantısı içinde bakılır. Bu yöntem, ontolojik temelli antropolojinin felsefî bakışa sunduğu bir imkân alanı olarak düşünülmektedir (Kuçuradi, 1998: 20). Mengüşoğlu, her ön koşuldan felsefî antropolojinin arınması gerektiğini savunur. Çünkü insanın bölünmeden birlik içinde anlaşılması, ona göre somut ve organik bir varlık olarak görülmesiyle mümkündür (Mengüşoğlu, 2020: 255).

Hartmann’ın ontoloji çalışması, antropoloji için özel bir imkân sunar. Çünkü Hartmann, “varlık tabakaları” teorisiyle insanı, var olanlar içerisindeki bütünde inceler. Varlık tabakalarının kendine özgü ilkeleri ve özellikleri vardır. Hiyerarşi farklı açılarda aşağıda ve yukarıda değişir. En altta bulunan anorganik tabaka en güçlü olan tabakadır, en yüksekteki Geist tabakası ise en güçsüz ancak en özgür tabakadır. Aşağıda olan güçlü ve özgür değilken, yukarıda olan özgür ama güçsüzdür. Anorganik alan karşısında organik alan özgür olduğu gibi, organik alanın karşısında da psişik alan daha özgürdür. Psişik alanın üzerinde tinsel (Geist) alanı yer alır (Mengüşoğlu, 2020: 256).

Hartmann’ın teorisi kendi içindeki bütünlüğüne rağmen nedensel ve teleolojik olmak üzere bir düalizmeyi de içerir. Ancak Mengüşoğlu, Kant ve Scheler’in felsefî antropolojilerinden ziyade Hartmann’ın düalizminin daha bütüncül olduğunu düşünür. Çünkü Hartmann, doğrudan ontolojik sebeplerden hareket eder. Hartmann, dini, sisteminden ayırır ve Tanrı konusunun kişiyle ilgili bir inanç problemi olduğunu savunur. Tüm bunlara rağmen bu teori de Mengüşoğlu’nun felsefî antropolojisine uygun düşmez. Nitekim insan burada da varlık dünyasının bir parçası olarak düşünülür. Bu tutum, Mengüşoğlu için insanın bütünlüğünü yansıtmış olmamaktadır (Mengüşoğlu, 2020: 256, 257). Mengüşoğlu’nun fenomenler üzerinden felsefî

antropolojisini kurması, Hartmann'ın tinsel alanı insanın değer dünyasıyla ilişkilendirmesiyle ortaya çıkar denilebilir. Çünkü Hartmann'ın tinsel alana yaptığı vurgu, insanın değerler dünyasıyla; inançları, değerleri, var olma biçimleriyle- ilişkilidir. Tinsel alanda görülen değerler, insanın özgür bir varlık olduğunu fark etmesiyle başlar. Mengüšoğlu da buradan hareketle “değerleri duyabilen ve yaşayabilen canlı” olarak insanın başarılarına dikkat çeker (Kuçuradi, 2017: 28). Ona göre, her başarının geldiği noktada insanın değerlerle olan ilişkisi açığa çıkmaktadır.

Mengüšoğlu'nda felsefî antropolojinin ereği; insan fenomenlerini herhangi bir kavrama, yaklaşıma veya yargıya bağlamaksızın olduğu gibi ama bütüncül bir perspektifle incelemektir (Mengüšoğlu, 2020: 247). O, geldiği noktada, felsefî antropolojideki amacının, insanı bir bütün olarak tahlil etmek olduğunu ifade eder. Bu ise, insan fenomenlerinin tespit edilmesiyle mümkündür (Kuçuradi, 2017: 16). Bu fenomenleri şöyle sıralar: “Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik (çelişkileri olan), biyopsişik bir varlık olarak insan.” (Mengüšoğlu, 2021: 77). Örneğin insanın somut bütünlüğünde açığa çıkan objektivlik ve subjektivlik fenomenleri ona göre insan faaliyetlerinin bütünlüğüyle ilgilidir (Mengüšoğlu, 1957: 113). Objektiv olma; dürüst olma, iyi niyetli olma gibi insandaki yüksek vasıflarla ifade edilir. Subjektivlik ise menfaatin ve kişisel faydanın söz konusu olduğu, toplumdaki insan ilişkilerini zedeleyen bir durumu ifade eder. Objektiv hareket eden ve birbirini aldatmayan toplumlarda çatışma olmayacaktır.

Mengüšoğlu bu düşüncelerini Kant ve Scheler'den hareketle kurar. Kant'ta “kategorik imperativler” objektiv kurallarla belirlenmiştir. “Sana zararı da dokunsa yalan söylemeyeceksin; sana zararı da dokunsa verdiğin sözü tutacaksın.” gibi kategorik imperativleri, “şunun için yalan söylememeliyim” gibi duruma veya şartlara göre değişen hipotetik imperativlerden ayrı tutmaktadır (Mengüšoğlu, 1957: 116). Scheler de objektivliği insan olmanın bir gereği olarak değerlendirir. Ona göre objektiv olmak Geist'a sahip olan kişilerde söz konusu olabilir. Burada objektivlik, feragat edebilmeyi dolayısıyla hür olmayı beraberinde getirir. Hayvanlarda Geist alanı olmadığı için böyle bir başarı yoktur (Mengüšoğlu, 1957: 118, 119) Mengüšoğlu'na göre Scheler'in objektivliği Geist ile ilişkilendirmesi, insanı hür bir varlık olarak telakki etmesinden ileri gelir. Ancak Mengüšoğlu, bunun insanı iki ayrı alana bölmeden de yapılabileceğini düşünür. İnsanı bölmeden bu görüşe ulaşmak onun için fenomenlerle mümkündür. Bu bağlamda objektivlik ve

subjektivlik fenomenleri, insanı bütünlüğü içinde kavrayabilen iki durum olarak karşımıza çıkar (Mengüşoğlu, 1957: 119). Yine önemli bir fenomen olarak gördüğü bilgi fenomeni, insanın diğer canlılardan ayrılan yerini gösterir. Öyle ki insan bilgisi sayesinde hayatı tanzim edebilmekte ve eylemde bulunabilmektedir (Mengüşoğlu, 1955: 53).

Mengüşoğlu'nun somut insan başarılarından hareket etmesi, insan hayatında ortak ilkelerin bulunduğu varsayımına dayanır. İnsanı determine eden tüm koşulların, onun varlığını böldüğü gerekçesiyle somut olan ve ancak insanla birlikte var olan başarılarla odaklanır. Felsefi antropolojisindeki evrensellik vurgusu; bu özelliklerin -varlık koşulu- olması sebebiyle her insanda bulunduğu dair inancıyla ilişkilidir (Kahraman, 2018: 2). “Bir bütün olarak somut insanla nerede karşılaşırız?” sorusuna, “günlük hayatın içinde insanın bilim, teknik, sanat gibi eylemleriyle” şeklinde cevaplar. Dolayısıyla insanın, eylemleriyle ve eylemlerden hasil olan başarılarıyla “somut bir bütün” halinde kavranabileceğini düşünmektedir (Mengüşoğlu, 2021: 76).

Mengüşoğlu'nun, getirdiği eleştirilerle insan yaklaşımlarını farklı bir bakışa çektiği ifade edilebilir. Ancak bununla birlikte eleştirdiği hususlar kendi teorisi için de söz konusudur. Nitekim Scheler'in insanla Mutlak Varlık arasındaki ilişkiyi, mesafe ve yakınlık arasında kuramayışı ve insanı tıpkı Mutlak Varlık olarak telakki etmesiyle, Mengüşoğlu'nda teolojik düzlemde tecrit edilen insanın olgusal tecrübe alanına indirgenmesi benzer tutumlar olarak görülebilir. Yine Darwinist çizginin insanı biyolojiye indirgemesinde olduğu gibi Mengüşoğlu'nun da insanı yalnızca fenomen sahada analiz ettiği görülmektedir. Fenomen alanda insan, sosyal (kültürel) antropolojiyle özdeşleştirilmiş olur; Mengüşoğlu insanın başarılarını kültür olarak adlandırmaya da teorisi bir anlamda insanın aşkın ve ilahi sahaya kapatılmış bir kültürel alanda bırakılması olarak düşünülebilir. Böylesi bir yaklaşım, insandaki ulvi yönlerin keşfedilmesine imkân sunmamıştır. Dolayısıyla onun eleştirilerinin de eleştirilmesi, felsefi antropolojisindeki eksiklerin ifade edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Her şeyden önce fenomenler hangi temel üzerinde oluşmaktadır? Fenomenler yalnızca algılanabilen faaliyetlerse insanın metafizik yönleri nasıl açıklanmaktadır? Özgürlük fenomen sahasına indirgenmiş olursa ahlak alanını görecelilikten kurtarabilmek nasıl mümkün olabilir? İnsan varlığının beş duyuyu aşan yönleri dikkate alındığında, fenomenlerle veya olgular sahasıyla sınırlandırılarak anlaşılması bütüncül bir bakış sunabilir mi? soruları bu anlamda sorulabilmelidir (Kahraman, 2018: 4). Mengüşoğlu, fenomenleri doğrudan insanın başarıları olarak nitelediği gibi “varlık-yapısı”nda olan yeteneklerin açığa çıkması olarak tanımlar. İnsanın varlık yapısının yalnızca fenomenlere hasredilmesi ve indirgenmesi (Mengüşoğlu: 2021: 77) insanın

kendi varlığını aşmasının önünde bir engel teşkil edebilir. Diğer bir ifadeyle insan, bütüncül bir zeminde ele alınmış olmayabilir.

Mengüšoğlu'nun ısrarla ifade ettiği "insanın bütünlüğü" ile veya en azından "bir yanıyla autonom bir varlık alanı olarak görülmesi" felsefî antropolojinin bağımsız bir felsefe alanı olması için başat sebeptir. Ona göre bu, aynı zamanda antropolojiyi zoolojiden ayırmak anlamına geldiği için bir zorunluluktur. Kendisinden önceki antropolojik teoriler, ya insanla hayvan arasında bir fark görmediler veya belli kavramlara dayanan bir "mahiyet"le insanı temellendirmişlerdir. Özellikle Scheler'in insanı Geist kavramından hareketle mahiyeti dolayısıyla hayvandan ayıran düşüncelerini eleştirir (Mengüšoğlu, 1971: V). Çünkü insanla hayvan arasındaki ayrılık, ancak her insanda ortak olan fenomenlerle/insan başarılarıyla açığa çıkabilir. Mengüšoğlu'nun somut bütünlüğe odaklanırken bir anlamda Scheler'in metafizikle kurduğu teorisini, fizik alana çektiği ifade edilebilir. Nitekim insanın iki ayrı alanda incelenmesine karşı bir tutumu olduğu gibi, metafiziğe indirgenen ve fenomenlerden uzaklaştırılan bir insan tasavvurunu da -en azından- bütüncül, kapsayıcı ve tutarlı bulmadığı düşünülmektedir. Bu anlamda Scheler'in metafizik teorisi, insan varlığına özgün bir konum kazandırmış olsa da bir spekülasyon olarak kalır. Metafizik alanın fizik alanla ilişkisi fenomenler üzerinden kurulabilmelidir. Mengüšoğlu, fenomenlere, dolayısıyla real dünyaya vurgusuyla Scheler'in metafizik teorisindeki boşlukları kapatmaya çalışırken, insanı fizik alana indirgediği ve metafizik alanı -aşkın ve ilahi olanı- göz ardı ettiği düşünülebilir. Böylesi bir yaklaşım ise insanı anlamlandırma çabasını eksik bırakabilir. Bütüncül bakışı arayan felsefî bir antropolojinin, var olan teoriler üzerinden böylesi bir yaklaşımı oluşturabileceği ifade edilebilir.

Sonuç

İnsanın doğrudan bir problem konusu olması felsefe tarihinde önemli bir yerde durur. İnsanın tanımlanması ve konumlandırılması üzerine yapılan araştırmalar, 20. yüzyılda felsefî antropoloji adıyla kavramsallaştırılır. İnsan nedir? sorusu, alanın inşasında temel bir sorudur. Buradan hareketle felsefeyle antropolojinin kesiştiği bir insan telakkisinde, insanla hayvan arasında derece ve mahiyet itibariyle bir ayırım olduğu görülür. Almanya'da Max Scheler ile sistemli hale getirilen felsefî antropoloji, insan varlığının psiko-vital süreçlerinden hareket eden ancak metafizik yönleriyle ele alınması gereken bir görüş sunar. Türkiye'de ise Takiyeddin Mengüšoğlu tarafından ontoloji temelli felsefî antropoloji geliştirilir. Buna göre insan, somut bütünlüğü içinde, günlük hayattaki başarılarıyla incelenmelidir. Nitekim

Mengüşoğlu, insan fenomenlerinin/başarılarının nesnel bir içeriği olduğunu dolayısıyla insanı bir alana indirgemeden her insanda ortak olan bir noktadan hareket edilmesi gerektiğini düşünür.

İnsan varlığının anlaşılmasında önemli katkılar sunan Scheler ve Mengüşoğlu'nun felsefî antropolojileri birbirinden farklıdır. Bütünlük arayışında olan felsefî bir antropolojinin Scheler'de olduğu gibi ruh ve bedenle bir bütün olan insan varlığını ayırmaması gerekir. Psiko-vital alana eklenen Geist alanı, insana kişi olabilmek imkânı tanır. İnsanın bir "kişi" olması demek; hayata karşı kendi perspektifini oluşturabilmek, kendi seçimlerini özgürce yapabilmek anlamlarına gelir. Bu alan insanın hayvandan mahiyet bakımından ayrıldığı özgün bir bakış sunmaktadır. Yine Scheler'in insanın hayvandan mahiyeti dolayısıyla farklı olduğuna dair görüşü felsefî antropolojik teorilerin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Scheler, 20. yüzyılda insanı mahiyet bakımından ele alan ilk düşünürdür. Bu bağlamda onun felsefî antropolojik yaklaşımını "insan felsefesi" içerisinde adlandırmak mümkün gözükür. Ancak bu konu, ayrı bir makale konusudur.

Diğer taraftan bölünmüşlükten uzaklaşmak ve insanı bütüncül şekilde anlama kaygısıyla Takiyeddin Mengüşoğlu özelinde Türkiye'de özgün bir felsefî antropoloji gelişir. Scheler'in felsefî antropolojisinin eleştirisini gördüğümüz Mengüşoğlu'nda, özellikle Hartmann'ın yeni ontolojisinden hareketle bütüncül bir bakışı kavramak adına ontolojik temellere yasladığı bir teori oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. İnsanı herhangi bir düalizme, Geist, ruh, akıl gibi bir kavrama indirgemeksizin -ki ona göre bu kalık noktaları insanı bölmektedir- tüm insanlarda ortak olan günlük hayatın içinde somut bütünlükte insan ele alınmalıdır. Ontoloji temelli felsefî antropolojisiyle bu ayrılığı bütüncül bir insan portresi çizerek aşmak ister. Ona göre insanın bütüncül olarak ele alınması fenomenlerle mümkündür. Hartmann'ın birbiriyle ilişkileri içinde ifade ettiği varlık tabakaları, ontolojik bir kalkış için uygundur. Ancak Mengüşoğlu'nu özgün kılan husus, fenomenlere yaptığı vurgudur. Filozofumuz, 18 farklı insan başarısından söz eder. Fenomenler, insanın günlük hayatından bağımsız düşünülemez başarıları olmak bakımından önem arz eder ancak insan felsefesinin geniş muhtevası, bu yönle de sınırlı kalmamayı gerektirir. Nitekim Mengüşoğlu'nun insanı, ontolojik bağlarıyla somut anlamda ele almakla onu bu dünyaya ve nihayetinde fiziki bir eksene indirgemiş olduğu düşünülebilir. İnsan yalnızca fizik dünyada gösterilen başarılarından ibaret bir varlık değildir. Daha doğrusu bu başarılarının altında yatan saiklere bakıldığında bunların anlaşılması için fenomen üstü bir alanın da anlamlandırma sürecine dahil edilmesi gerekliliği karşımıza çıkar. Felsefî antropoloji salt bir antropoloji

de değildir. Onun Scheler'de olduğu gibi fizik dünyayı ve somut bütünlüğü aşan bir tarafı da bulunmaktadır. Scheler, bu boşluğu fark etmiş ve dönemin materyalist yaklaşımlarına metafizik unsurları dahil etmiştir.

İki düşünürün teorilerinde farklılık olduğu gibi benzer bir husus, fenomenolojik yöntemi kullanmış olmalarıdır. Bu önemlidir çünkü fizik ve metafizik yönlerin araştırılmasında kullanılan ortak bir metodoloji fenomenolojiyle mümkün olabilmıştır. Nitekim Mengüšoğlu'nun teorisinde geçen insan fenomenleri dizisi daha kısıtlı olarak Scheler'de de vardır ancak ifade etmek gerekir ki Mengüšoğlu, insanı yalnızca belirlediği birtakım fenomenler üzerinden açıklar. Fenomenolojinin bu anlamda hem numen hem de fenomenlerin görülebildiği bir açıyı insana sunması ve bunun insan varlığının anlaşılmasında da kullanılması alana dair tartışmalarda önemli bir imkân oluşturur.

Scheler'de olduğu gibi felsefe ile antropolojiye bakmak, üst bir bakışı ifade eder. Üst bir bakış ise metafizik unsurları sürece dahil eder. Scheler bunu denemişse de o, Mengüšoğlu'na göre real dünyayla ilişkisini kuramamıştır. İnsanı ikili bir pozisyona getirdiğine dair eleştiriler gelse de Scheler, psikovital alanın haricine değil devamına Geist alanını ekler. Bu alanların temel karakterleri olan “yaşam” ve “ruh” kavramları Scheler'e göre “insan”-da birleşirler. Dolayısıyla Scheler'in insanı ele aldığı pozisyonda birbirinden bağımsız bir düaliteyi değil, bir bütünü ifade eden yaklaşım geliştirdiği düşünülmektedir. Ancak bu düşüncenin nitelikli şekilde tamamlanması ve gösterilmesi gerekebilir.

Mengüšoğlu ise teorisini geliştirirken, insanı metafizik yönlerinden tecrit etmekle, bir anlamda fizik aleme indirger. Somut verilerle, algılanabilir dünyayla sınırlandırır. Mengüšoğlu'nun insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikleri belirlemek isterken, kendisini aşabileceği imkân alanlarını gözden kaçırdığı düşünülebilir. İnsan eylemlerinin, başarılarında açığa çıkması mümkündür ancak bütüncül bir bakışın daha ötesini görebilmeye imkân tanınması gerekir. Kendi varlığını aşabilecek potansiyellerle donatılmış olan insan, kuşkusuz fenomenlerin de üzerine çıkabilir. Bu bağlamda Max Scheler'in denediği metafizik antropoloji; felsefî bir antropolojide metafizik unsurların nasıl konumlanabileceğine dair bir başlangıç olarak düşünülebilir. Dolayısıyla fizik ve metafizik arasında insanı bütüncül bir ekseninde iki sahaya indirgemeden ama bütünlükten kopmadan anlama meselesi henüz kapanmış ve bitmiş değildir.

Kaynakça

- Alkayış, A. (2023) *Felsefe ve Antropoloji*, 1. Baskı, (Editör: Alkayış, A.) Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları.
- Abamüslim, A. "İnsan Felsefesi", <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/> (2.05.2024).
- Ceran, Yaylagül (2011). "Türkiye'de Felsefi Antropoloji Çalışmaları: Takiyettin Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji Gelece-(ne)-ği" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı: 17, ss. 537-554.
- Cıvgın, A. G. (2005) "Max Scheler ve İnsan" Kaygı, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 4, ss. 43-48.
- Cernica, Viorel (2009). "Models of Reconstruction of the Human. The Philosophical Anthropology - Max Scheler", *Universitatea Bucureşti*, Vol. LXI, No. 2, ss. 123-128.
- Demir, Necati (2004). "İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt:2, Sayı: 40, ss. 77-93.
- Davis, Z., Steinbock A, "Max Scheler", <https://plato.stanford.edu/> (2.05.2024)
- Ersoy, Elif (2019). "Max Scheler'in İnsan Anlayışı", *Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni*, Sayı: 87, ss. 12-15.
- Gürdal, Gökhan (2020). "Felsefi Antropoloji'nin Gerekliliği ve Max Scheler'in Felsefi Antropolojisi'nin Değerlendirilmesi" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 29, ss. 135-144.
- Gehlen, A. (1954) *İnsan*, çev. 1,2,3,4,5,6. Konferanslar Akarsu, B.; 7 ve 8. Konferanslar Batuhan, H., 1. Baskı, İstanbul, İÜEF. Konferansları, 2.
- Hartmann, N. (2005) *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Yarbaş, L. 1. Baskı, İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- İpşiroğlu, M. Ş. (1939) "Felsefi Antropoloji" (Max Scheler), *Felsefe Semineri Dergisi I*, İstanbul: Türkiye Basımevi, İstanbul Üniversitesi Yayınları: 99, ss. 73-86.
- Kuçuradi, İ. (1998) *İnsan ve Değerleri*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2017) *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kala, M. E. (2023) "İnsani Yardım İçin İnsanı Anlamak: İnsan Nedir? -Doğu-Batı-İslam Düşüncelerinde İnsan Anlayışları- *İnsani Yardım*, Demir, İ. (ed.), ss. 5-32, Ankara: Nobel Yayınları.
- Kahraman, Yakup (2018). "Takiyettin Mengüşoğlu'nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı" Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, *Mavi Atlas*, 6: (Özel Sayı), ss. 1-12.
- Mengüşoğlu, Takiyeddin (1955). Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlihi, *Felsefe Arkivi*, Cilt: 3, Sayı: 2, ss. 53-75.

- Mengüšođlu, Takiyeddin (1957). "Sübjektivlik ve Objektivlik Probleminin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili" *Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 3, ss. 103-120.
- Mengüšođlu, T. (2020) *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 4. Baskı, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Mengüšođlu, T. (2020) *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, 2. Baskı, Ankara: DođuBatı Yayınları.
- Mengüšođlu, T. (2021) *İnsan Felsefesi*, 3. Baskı, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Nutku, U. (1998) *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, 1. Baskı, İstanbul: Bulut Yayınları.
- O'brien, D. (2022) *What is the human being, and what is our place in the Cosmos?* Maynooth University, Ireland, Degree of Doctora of Philosophy.
- Scheler, M. (1968) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 1. Baskı, (Tercüme: Mengüšođlu, T.) İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Scheler, M. (2020) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 3. Baskı (Tercüme: Tepe, H.) Ankara, BilgeSu Yayınları.
- Sandmeyer, Robert (2012). "Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy", *Philosophy Compass*, University of Kentucky, ss. 23-32.
- Stradaoli N. (2005) *Philosophical Anthropology: Voegelin's debt to Max Scheler*, Louisiana State University.
- Weiss, D. M. (1998) "Max Scheler and Philosophical Anthropology", *Philosophy Today*, Vol: 42, Iss: 3, ss. 235-249.

