

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 8

Volume: 8

Sayı: 1

Issue: 1

Haziran 2025

June 2025



Uluslararası Hakemli Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

International Refereed Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Volume: 8

Issue: 1

Haziran / June 2025

ISSN: 2651-2963

<https://dergipark.org.tr/metazihin>

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

MetaZihin, uluslararası, hakemli, altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında, yapay zeka ve zihin felsefesi alanında yapılmış çalışmaları yayımlayan akademik bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yazarlar bu dergiye bir çalışma göndermekle çalışmanın; başka bir dergide yayımlanmamış, başka bir dergiye yayımlanması için gönderilmemiş ve orijinal olduğunu kabul eder.

Editörler, dergiye gönderilen bir çalışmaya gelebilecek zarar ve kayıplardan sorumlu değildir.

Yayına kabul gerçekleştikten sonra yazarlar, ilgili çalışmanın tüm yayın haklarını kanunda belirtilen süre boyunca *MetaZihin*'e devreder.

Yayın kurulunun izni olmaksızın bu eserin hiçbir bölümü hiçbir yolla çoğaltılamaz, kopyalanamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

© Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen tüm düşünceler makale yazarlarına aittir.

Yayıncı: Selçuk Üniversitesi,
Felsefe Bölümü

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 1
Haziran 2025

MetaZihin is a scholarly peer-reviewed, international, academic journal devoted to the areas of philosophy of mind and artificial intelligence, published semiannually in June and December.

Publication languages of the journal are Turkish and English.

Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.

The editors do not accept any responsibility for damage or loss of papers submitted.

Upon acceptance, the author transfers *MetaZihin* the exclusive copyright for his/her work. The right to publish expires with the termination of the duration of copyright stipulated by law.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted in any way without the permission of the editorial board.

© All rights reserved.

Any thoughts stated in this journal belong to the authors of the papers.

Publisher: Selcuk University,
Department of Philosophy

MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 8, Issue: 1
June 2025

Yazışma Adresi / Mailing Address

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Akademi Mah. Yeni İstanbul Cad. No: 369
42310 Selçuklu / Konya, TÜRKİYE

E-posta / E-mail: metazihindergisi@gmail.com

Web Adresi / Web address: www.dergipark.org.tr/metazihin

ISSN: 2651-2963

Kapak Grafik / Cover Graphic: Turab DEMİR

Kapak ve Sayfa Düzeni Tasarımı / Cover Design and Page Layout: Murat ARICI

Sayfa Düzeni / Page Layout: Zeynep İlayda ERGÜN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörler ve Kurullar / Editors and Boards	iii
Yayın Süreci ve Aşamaları (Yazarlara Bilgi) / Publication Process and Stages	v
Makale Yazım Kılavuzu / Guidelines for Writing Manuscripts	vii
Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzu / Guidelines for Editing Citations and References	xiii
Etik İlkeler ve Yayın Politikası / Ethical Principles and Publication Policy	xix

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Reviewing the Extended Mind Theory: Theoretical Insights and the Role of Experimental Philosophy in Understanding Cognitive Boundaries Genişletilmiş Zihin Kuramı Üzerine: Bilişsel Sınırları Anlamada Kuramsal Yaklaşımlar ve DeneySEL Felsefenin Rolü Necmiye YÜKSEL	1-24
Fenomenolojik Perspektiften Yapay Zekâ: Yönelimsellik, Beden ve Çerçeve Problemi Artificial Intelligence from a Phenomenological Perspective: Intentionality, Body and the Frame Problem Bilal BEKALP	25-56
Ölüm Temasını Yapay Zekâya Sanatla Anlatma Çabası: Disiplinlerarası Bir Tasarım Yaklaşımı Conveying the Theme of Death to Artificial Intelligence Through Art: An Interdisciplinary Design Approach Melih Can TOYGU	58-81
Alberto Romele'nin "Dijital Habitus" Kavramı ve Val Dusek'in Yapay Zekâ Felsefesi Bağlamında İnsanın Mevcudiyet Krizi The Concept of "Digital Habitus" by Alberto Romele and the Crisis of Human Existence in the Context of Val Dusek's Philosophy of Artificial Intelligence Büşra Aşık BİRLİK	83-103
Nöroçeşitlilik Hareketi ve Normallğin Ötesinde Öznelliği Düşünmenin İmkânları The Neurodiversity Movement and Possibilities for Thinking Subjectivity Beyond Normality Balkır UYSAL	105-121

This Page Intentionally Left Blank

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI
Ferhat ONUR
Nihat DURMAZ

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Metin AKAR
Bilge Ceren DEMİR
Zeynep İLAYDA ERGÜN
Mesude AÇIKGÖZ

Alan Editörleri [Yayın Kurulu] / Field Editors [Editorial Board]

Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Türkiye
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA
Assoc. Prof. Hasan ÇAĞATAY, Social Sciences University of Ankara, Türkiye
Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Türkiye
Assoc. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Türkiye
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Türkiye
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Halil Rahmat AÇAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Türkiye
Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Türkiye
Prof. Işıl BAYAR BRAVO, Ankara University, Türkiye
Assist. Prof. Ceyhun Akın CENGİZ, Manisa Celal Bayar University, Türkiye
Assist. Prof. Volkan ÇİFTECI, Adana Alparslan Türkeş Science and Tech. Uni., Türkiye
Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara University, Türkiye
Prof. Betül ÇOTUKSÖKEN, Maltepe University, Türkiye
Prof. A. Kadir ÇÜÇEN, Bursa Uludağ University, Türkiye
Assoc. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Türkiye

Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Türkiye
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Türkiye
Prof. Ali Osman GÜNDOĞAN, Muğla Sıtkı Koçman University, Türkiye
Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Türkiye
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Türkiye
Assoc. Prof. Sibal KİBAR, Kastamonu University, Türkiye
Prof. Milay KÖKTÜRK, Pamukkale University, Türkiye
Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye
Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Türkiye
Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Türkiye
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Türkiye
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Türkiye
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Türkiye
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Türkiye
Prof. Celal TÜRER, Ankara University, Türkiye
Assoc. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Bursa Technical University, Türkiye
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye
Assoc. Prof. Mustafa YAVUZ, İstanbul Medeniyet University, Türkiye
Assoc. Prof. Zikri YAVUZ, Bursa Uludağ University, Türkiye
Prof. Sedat YAZICI, Bartın University, Türkiye
Prof. Aslı YAZICI, Bartın University, Türkiye
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Türkiye

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Prof. S. Atakan ALTINÖRS, Galatasaray University, Türkiye
Assoc. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Türkiye
Assoc. Prof. Coşkun BABA, İzmir Katip Çelebi University, Türkiye
Prof. Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmedbey University, Türkiye
Assist. Prof. Sena IŞIKGİL, Ordu University, Türkiye
Assist. Prof. Yakup KALIN, Konya Necmettin Erbakan University, Türkiye
Assoc. Prof. Sibel KİBAR, Kastamonu University, Türkiye
Assoc. Prof. Emrullah KILIÇ, Hacı Bayram Veli University, Türkiye
Assist. Prof. Tufan KIYMAZ, Bilkent University, Türkiye
Assist. Prof. Yasin Gurur SEV, Kastamonu University, Türkiye
Assist. Prof. Ahmet Faruk SİLİFKE, Karamanoğlu Mehmedbey University, Türkiye
Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Türkiye

YAYIN SÜRECİ VE AŞAMALARI / PUBLICATION PROCESS AND STAGES

- (1) *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, kısa adıyla *MetaZihin*, uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
- (2) *MetaZihin*, yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında, çevrimiçi (online) olarak yayımlanır.
- (3) Dergi, sadece Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- (4) *MetaZihin*, alana özgü felsefe dergisi olup yapay zeka ve zihin felsefesi alanlarına ait konu ve problemleri ele alan çalışmaları kabul etmektedir. İstisnai durumlarda felsefenin diğer alanlarına giren araştırma makalelerini de “konuk makale” başlığı altında ve her sayı için en fazla bir adet olmak üzere kabul etmektedir. Gönderilen çalışmalar, özgün, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- (5) Dergiye gönderilen çalışmalar, “araştırma makalesi” veya nitelikli “inceleme makalesi” türünde olmalıdır. “Makale çevirisi,” “kitap incelemesi” ve “söyleşi” türündeki çalışmalar da akademik nitelik ve alana katkı kriterleri dikkate alınarak dergiye kabul edilmektedir.
- (6) Gönderilen çalışmalar, derginin internet sayfasında verilen [Makale Yazım Kılavuzu](#) ile [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun şekilde biçimlendirilmelidir.
- (7) Gönderilen çalışmalar, öncelikle derginin alanına uygunluk açısından ön incelemeye tabi tutulur. Alan editörlerinin derginin alanına uygun olmadığına karar verdiği çalışmalar reddedilir. Çalışma bazı değişikliklerle derginin alanına uygun duruma getirilebilecek ise bu değişiklik önerileri yazara sunulur. Yazarın değişiklikleri yerine getirmesi halinde çalışma yeniden ön incelemeye tabi tutulur.
- (8) Derginin alanına uygun çalışmalar editörler tarafından sonraki inceleme süreçlerine alınır. Gönderilen her çalışma, derginin internet sayfasındaki [Etik İlkeler ve Yayın Politikası](#) metninde belirtilen tüm ilke ve kurallara uymalıdır. Yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise editörler veya alan editörleri tarafından uzmanlık alanı çalışmanın içeriği ile örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift taraflı kör hakemlik sistemi” uygulanmaktadır: Yazarların ve hakemlerin karşılıklı kimlik bilgileri gizli tutulur. Hakemlere 15-30 gün arası süre verilir.
- (10) Hakemler, raporlarında aşağıdaki dört seçenekten birine karar verir:
 - (i) Kabul: Çalışma olduğu şekliyle yayımlanabilir.
 - (ii) Düzeltilme 1 (Dar Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri editörler denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iii) Düzeltilme 2 (Geniş Kapsamlı): Çalışma, önerilen düzeltmeleri öneriyi yapan hakem denetledikten sonra yayımlanabilir.
 - (iv) Ret: Çalışmanın yayımlanması uygun değildir.
- (11) Gönderilen bir çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin ilk üç seçenekten birine karar vermesi gerekir. İki hakemin de “ret” kararı vermesi durumunda çalışma

reddedilir. Bir hakemin “ret,” diğer hakemin ilk üç seçenektan birine karar vermesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Üçüncü hakemin raporu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmayacağını belirler.

- (12) Hakem raporlarının içeriği en kısa zamanda yazarlara iletilir. Düzeltme önerileri varsa yazarlardan bu önerileri eksiksiz şekilde yerine getirmeleri beklenir. Yazarların, düzeltme önerilerini reddedip çalışmayı geri çekme hakkı mahfuzdur. Düzeltilmiş bir çalışmanın, yazara verilmiş süre içinde dergiye ulaştırılması—belirtilen şekilde derginin sistemine yüklenmesi—yazarın sorumluluğundadır.
- (13) Yayımlanan eserlerin telif hakları, ek bir beyana gerek olmaksızın, yasada belirtilen koşullarla *MetaZihin* dergisine devredilmiş olur.
- (14) Çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce editörlerce; hakemlere gönderildikten sonra hakemler tarafından intihal programları aracılığı ile denetlenir. Her durumda yayımlanan bir çalışmanın yasal ve etik sorumluluğu çalışmanın yazarına aittir.
- (15) Dergiye gönderilen “çeviri” türündeki bir eserin telif haklarıyla ilgili izinleri, çeviren/çevirenler tarafından dergiye gönderilmeden önce alınmış olmalıdır. *MetaZihin* dergisi bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir.
- (16) Yayımlanan çalışmalar için yazarlara telif ücreti ödenmez.
- (17) *MetaZihin*, bağımsız ve tarafsız, akademik bir dergidir. Çalışmalarda dile getirilen tüm düşünce ve iddialar, yazarların kendilerine aittir. Bir çalışmanın *MetaZihin* dergisinde yayımlanması, yazara ait düşünce ve iddiaların dergi tarafından onaylandığı veya savunulduğu anlamına gelmez.

MAKALE YAZIM KILAVUZU / ŞABLONU

GUIDELINES FOR WRITING MANUSCRIPTS

Çalışmanın Türkçe Adı [†]

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University

Received: dd.mm.yyyy / Accepted: dd.mm.yyyy

http://doi.org/xx.xxxx/xxxx-xxxx_x.x.xx

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

Abstract: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan "aynı" içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract," "Keywords," "Öz," ve "Anahtar Kelimeler" bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 "kat" satır aralığı ve 6 nk paragraf "sonrası" boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

Keywords: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

Öz: Çalışmanın dili ister Türkçe ister İngilizce olsun, "Abstract" bölümü "Öz" bölümünden önce gelmelidir. "Abstract" ve "Öz" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Abstract" ve "Öz" birbirinin birebir çevirisi olmak zorunda değildir; her iki dilin ifade olanakları farklı olduğundan "aynı" içeriğin farklı gramatik yapı ve farklı cümle tipleriyle ifade edilmesi doğaldır. Esas olan "Abstract" veya "Öz" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Abstract," "Keywords," "Öz," ve "Anahtar Kelimeler" bölümleri sol kenardan 1.5 cm girintili bir şekilde, 9 punto büyüklüğünde, 1 "kat" satır aralığı ve 6 nk paragraf "sonrası" boşlukla iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

[†] Çalışma, eğer yayımlanmamış lisansüstü bir tezden uyarlanmışsa bu bilgi burada verilmelidir. Tez ismi tırnak içinde değil, italik olarak belirtilmelidir. Örnek: Bu makale, birtakım ekleme ve düzenlemelerle birlikte, 2019 yılında, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalına sunduğum *Fenomenal Bilince Fenomenal Yaklaşım* adlı, yayımlanmamış doktora tezinin bir bölümünden uyarlanmıştır.

* **Author Info:** Ad, SOYAD

Akademisyenler: Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** Öğrenimi devam eden veya mezun olunmuş Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı (yoksa Lise Adı), Posta kodu, İlçe-İl, ÜLKE.

E-mail: xxx@xxx.xxx

Anahtar Kelimeler: en az 5, en fazla 10 anahtar kelime verilmelidir; ilk kelime de dahil olmak üzere her bir kelime küçük harfle başlamalı ve kelimeler virgülle ayrılmalıdır.

1. Giriş: Bölüm Başlığı

Tüm çalışma boyunca “palatino linotype” yazı stili kullanılmalı; metin her iki yana yaslı olmalı; sayfa kenar boşluğu yanlardan 3.75 cm, üst ve alttan 4 cm olarak ayarlanmalı; paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır. Yazı karakter büyüklükleri, satır arası boşluklar, paragraf arası boşluklar, her iki yandan metin girintileri gibi diğer ayarlar farklı bölümlerde farklı şekilde tasarlanmıştır. Bu ayarların tamamı bu “şablon dosyasında” mevcuttur ve çalışma bu ayarlar bozulmadan bu şablona yerleştirilmelidir. [“Şablon dosyasına” herhangi bir değişiklik kaydedilemediği için şablona yerleştirilen çalışma “farklı kaydet” seçeneği ile kaydedilmelidir. Şablon dosyasını orijinal ayarlarına döndürmek için dosyanın açılıp kapatılması yeterlidir.]

Araştırma makaleleri sırasıyla **Giriş**, **Ana Bölümler**, **Sonuç** ve **Kaynakça** içermelidir. Ayrıca **Ana Bölümlerin** mantıksal bir organizasyonla **Alt Bölümler** içermesi tavsiye edilmektedir. Ana metni oluşturan tüm bu bölümler, 10 punto büyüklüğünde, 1.15 “kat” satır aralığı ve 12 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Dipnotlar¹ için aşağıdaki dipnotlara bakınız.²

Çalışma boyunca bölüm başlıkları **kalin** harflerle, metinle aynı büyüklükte 10 punto olarak verilmeli; “1. 2. 3.” şeklinde **kalin** Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. (Paragraf “sonrası” boşluklarda olduğu gibi) başlıklardan sonra 12 nk boşluk verilmelidir. (Başlık sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

2. Ana Bölüm Başlığı

Gönderilecek makalelerin sözcük sayısı, Kaynakça bölümü hariç 1.000-15.000 kelime aralığında olmalıdır. Sadece istisnai durumlarda MetaZihin dergisi yayın kurulu bu aralığın dışında kelime sayısına sahip bir çalışmaya onay verebilir.

¹ Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

² Dipnotlar ilk sayfada verilen sayfa altı bilgiler hariç bu örnekte olduğu gibi “1, 2, 3” şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalıdır. Dipnotlar, 8 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı ve 6 nk paragraf “sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.

Metin boyunca paragraf aralığı, paragraf “sonrası” 12 nk olarak belirlenmeli; paragrafa başlamak için ayrıca satır boşluğu verilmemeli ve paragraf başlangıç girintisi yapılmamalıdır.

3. (Bir Diğer) Ana Bölüm Başlığı

Çalışmada kullanılan tüm başlıklarda sözcüklerin sadece ilk harfleri büyük olmalıdır; ancak “ile,” “ve,” “için” gibi kendi başlarına tam bir anlamı olmayan bağlaç ve edatların ilk harfleri küçük olmalıdır. Giriş, Ana Bölümler, Sonuç ve Kaynakça başlıkları “1. Giriş: Bölüm Başlığı,” “2. Ana Bölüm Başlığı,” “3. Ana Bölüm Başlığı,” “4. Sonuç,” “5. Kaynakça” şeklinde kalın harflerle; 1. kademe alt başlıklar, “3.1. Birinci Kademe Alt Başlık” şeklinde kalın harflerle; 2. kademe alt başlıklar “İkinci Kademe Alt Başlık” şeklinde, numara verilmeksizin **kalın** ve *italik* harflerle; 3. kademe alt başlıklar ise “Üçüncü Kademe Alt Başlık: Metin, metin, metin..” şeklinde numara verilmeksizin *italik* olarak ve iki nokta (:) ile takip eden metne bitişik bir biçimde düzenlenmelidir.

3.1. Birinci Kademe Alt Başlık

Atıf düzeni, *MetaZihin* Dergisi web sayfasında verilen [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) uygun olmalıdır.

Doğrudan alıntılar, eğer 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşıyorsa, bu paragrafta olduğu gibi yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, 9 punto büyüklüğünde, 1 “kat” satır aralığı, 6 nk “paragraf arası” ve 12 nk “paragraf sonrası” boşlukla paragraf başlangıç girintisi yapılmaksızın iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi standart bir biçimde verilmelidir. (Bilgehan, 2018: 19)

İkinci Kademe Alt Başlık

İkinci kademe alt başlıklar numara verilmeksizin **koyu** ve *italik* harflerle verilmelidir. Takip eden metin başlığın devamında değil, “enter” tuşuna basılarak alt satırda başlamalıdır.

Üçüncü Kademe Alt Başlık: Üçüncü kademe alt başlıklar numara verilmeksizin *italik* harflerle verilmeli ve takip eden metin alt satırda değil, iki noktadan (:) hemen sonra başlığın devamında başlamalıdır.

4. Sonuç

Metin boyunca parantez içinde verilmiş olsa bile yabancı dilde yazılmış tüm yabancı kelimeler *italik* olarak verilmelidir.

Görsel, şekil ve tabloların “Görsel 1: ...,” “Şekil 1: ...,” “Tablo 1: ...” şeklinde kendilerine ait numaraları ve açıklamaları olmalıdır. Numara ve açıklama, ilgili görsel, şekil ya da tablonun hemen altında 1 satır boşluğuyla verilmelidir.

Maddelendirmelerde her bir madde parantez içinde; (i), (ii), (iii) şeklinde küçük Romen rakamlarıyla veya (1), (2), (3) şeklinde Arap rakamlarıyla numaralandırılmalı; ilk maddeden önce ve son maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmeli; maddeler arasında ana metindeki 1.15 “kat” satır arası boşluğu korunmalıdır. Eğer yazar madde başlarında paragraf girintisi tercih etmişse girinti 1 cm. olmalıdır.

- (i) Bu birinci maddedir. Bu birinci maddedir.
- (ii) Bu ikinci maddedir. Bu ikinci maddedir.
- (iii) Bu üçüncü maddedir. Bu üçüncü maddedir.

Çalışmanın Son Sayfa Numarası Tek Sayı İse: Eğer çalışmanın son sayfa numarası tek sayı ise takip eden çift sayılı sayfada, sayfanın ortasına aşağıdaki ifade ve gösterim, kopyala-yapıştır yöntemiyle yerleştirilmelidir:

===== This Page Intentionally Left Blank =====

Kaynakça

Kaynakça başlığı “Kaynakça” şeklinde ifade edilmeli, başka bir başlık ifadesi kullanılmamalıdır. Verilen kaynak bilgileri *MetaZihin* Dergisi internet sayfasında yer alan [Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzuna](#) göre düzenlenmelidir. Her bir kaynakça girdisi, soyadı baş harf sıralamasıyla numarasız ve madde imi olmaksızın verilmeli; ikinci satırdan itibaren bu paragrafta olduğu gibi 1 cm girintiyle devam etmelidir. (Paragraf aralarında olduğu gibi) kaynakça girdileri arasında da 12 nk boşluk olmalıdır. (Satır sonunda “Enter” tuşuna basmak bunu sağlayacaktır.)

Arıcı, M. (2018). “The Problem of Phenomenal Consciousness.” *MetaZihin*, 1(1): 1-19.

Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>

Block, N. (1995). “On a Confusion about the Function of Consciousness.” *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227-47.

McGinn, C. (1989). “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Mind*, 98(391): 349-66.

DOI: 10.1093/mind/XCVIII.391.349

Nagel, T. (1974). “What Is It like to Be a Bat?” *Philosophical Review*, 83(October): 435-50.

DOI: 10.2307/2183914

- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum* (2. Baskı). Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D. J. (2003). "Consciousness and Its Place in Nature." S. P. Stich and T. A. Warfield (Der.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind* içinde (s. 102-142). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tye, M. (2015). "Qualia." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Arıkan Sandıkçıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53 (4): 937-938.
- Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

===== This Page Intentionally Left Blank =====

ATIF VE KAYNAKÇA DÜZENLEME KILAVUZU

Metin İçi Atıf Düzeni

- (1) Dergiye gönderilecek yazılarda referans verme biçimi olarak “metin içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. Aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında “age.”, “agm.” gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
- (2) Yazarın adı metnin içinde geçmiyorsa hem yazarın adı hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi aralarında virgül olacak şekilde parantez içinde ve cümle sonu noktası parantezin dışına konulmak suretiyle verilmelidir.
Örn: (Kant, 2000).
- (3) Yazarın adı metnin içinde geçiyorsa yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir.
Örn: ... Cevizci’in (2008) belirttiği gibi...
- (4) Atıfta bulunulan eserin ilk basım tarihi verilmek istenirse bu tarih güncel basım tarihine bitişik bir biçimde köşeli parantez içinde belirtilmelidir.
Örn: (Kant, 2000[1781]).
- (5) Atıfta bulunulan eserde sayfa numarasına işaret etmek gerekliyse, yayın tarihinden sonra iki nokta konulmalı ve sayfa numarası verilmelidir. Tek bir sayfa değil de sayfa aralığı verilmesi gerekiyorsa bu aralık “-” işareti ile verilmelidir.
Örn: (Descartes, 1641: 23). **Örn:** (Berkeley, 1984: 12-14).
- (6) Bir paragraf içinde aynı esere birden fazla kez atıfta bulunmak istenirse ilk atıftan sonraki atıflarda sadece sayfa numarası “(s. 56)” veya “(s. 56-59)” şeklinde verilebilir.
Örn: ... Dennett bu noktada bir düşünce deneyi kurar (1988: 123). Düşünce deneyini detaylarıyla izah ettikten sonra qualia’nın varlığını yadsıyan bir argüman inşa eder (s. 56).
- (7) Atıfta bulunulan eserden doğrudan alıntı yapılıyorsa bu alıntı çift tırnak içinde verilmeli ve sayfa numarası mutlaka belirtilmelidir. Eğer doğrudan alıntı yapılan eser çevrimiçi ansiklopedilerde olduğu gibi sayfa numarası içermeyen bir metinden oluşuyorsa sayfa numarası yerine “bölüm ve/veya paragraf numarası” verilmelidir.
Örn: Searle bu durumu “Bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur” şeklinde ifade etmektedir (2005: 64).
Örn: J. J. C. Smart konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “The identity theory as I understand it here goes back to U.T. Place and Herbert Feigl in the 1950s.” [Anladığım kadarıyla özdeşlik teorisi, 1950’li yıllarda, U. T. Place ve Herbert Feigl’e kadar gitmektedir.] (2007: böl. 1, parag. 1).
- (8) 50 kelimeyi (ya da 4 satırı) aşan doğrudan alıntılar; yeni bir paragraf şeklinde, soldan 1 cm girintili biçimde, “çift tırnak içine konulmaksızın,” *italik* olmaksızın, ana metinden bir punto küçük yazı büyüklüğüyle verilmelidir. Alıntı sonunda kaynak bilgisi parantez içinde standart bir biçimde verilmelidir.
- (9) Atıfta bulunulan eserin iki veya üç yazarı (ya da derleyeni) varsa tüm yazarların soyadları en son yazardan önce “ve” bağlacı ile verilmelidir.
Örn: (Goff ve Seager, 2017: 15-16). **Örn:** (Block, Flanagan ve Güzeldere, 1997)

- (10) Atıfta bulunulan eserin üçten fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa ilk yazarın soyadından sonra virgül kullanmaksızın “vd.” ibaresi ve ardından virgül kullanılmalıdır. Ancak kaynakçada tüm yazarlar listelenmelidir.
Örn: (Shaffer vd., 2004).
- (11) Atıfta bulunulan eserler birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve eserlerin yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır.
Örn: (Searle, 2007; Smart, 2004[1959]; Reichenbach, 1938).
- (12) Metin içindeki ifadeler doğrudan ilgili kaynaktan değil de ifadeleri aynen kullanan ikinci bir kaynaktan aktarılıyor ise orijinal kaynağa ilişkin yazar soyadı bilgisi de verilmeli ve “...den aktaran” ifadesi kullanılmalıdır. Kaynakçada ise orijinal eserden bahsedilmeyip sadece aktaran kaynağa ilişkin bilgiler verilmelidir.
Örn: (Doğan’dan aktaran Yılmaz, 2013: 27).
- (13) Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen, bağlam dışı ve metin akışına uymayan bilgi notları için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak atıflarda da yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.
- (14) Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan *tüm* kaynaklar, çalışmanın sonuna eklenecek olan “Kaynakça” içinde yer almalıdır. Kaynakçada sadece metin içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (15) Yazarın aynı yıl içinde yayımlanmış birden fazla eseri kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra “a, b, c” gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır.
Örn: (Levine, 2010a).

Kaynakça Düzeni

- (1) Kaynakçada *sadece* çalışma içinde atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadlarına göre alfabetik sıra ile verilmelidir.
- (2) Kaynakçada metin içinde yapılanın aksine, eserin birden fazla yazarı (ya da derleyeni) varsa “vd.” ifadesi kullanmaksızın tüm yazarlar hem soyadları hem de adlarının ilk harflerinden sonra virgül kullanılarak listelenmelidir.
- (3) Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harf kısaltması tekrar yazılmalıdır. Aynı yazarın eserlerinin kaynakçadaki sıralaması, daha önce yayımlanmış çalışma üste gelecek şekilde eskiden yeniye doğru yapılmalıdır.
- (4) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (5) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (6) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (7) Bir eser basılı olmayıp sadece çevrimiçi formatta ise mutlaka ya eserin DOI numarası ya da alındığı web adresi, eser bilgilerinin en sonunda verilmelidir. Çevrimiçi eserin DOI numarası mevcutsa DOI numarası verilmeli, alındığı web adresi verilmemelidir. DOI numarası aktif link biçiminde şu şekilde verilmelidir:
https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11
- (8) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi “Alındığı URL: <http://www...>” şeklinde verilmelidir.

- (9) Basılı bir eserin DOI numarası atanmış çevrimiçi versiyonu da bulunuyorsa basım bilgileri verildiği takdirde DOI numarasının verilmesi zorunlu olmamakla birlikte tavsiye edilmektedir. Alındığı URL adresi ise verilmemelidir.
- (10) **Kitap (Basılı)**
Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
Descartes, R. (2013[1641]). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Say Yayınları.
Searle, J. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
Kripke, S. A. (2003). *Naming and Necessity* (13. Baskı). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (11) **Kitap (Çevrimiçi)**
Button, T. (2013). *Metatheory: For Truth-Functional Logic*. Alındığı URL: <http://people.ds.cam.ac.uk/tec2/Metatheory.pdf>
- (12) **Derleme Kitap (Basılı)**
Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (3. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.
Smith, Q. ve Jokic, A. (Der.) (2003). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.
- (13) **Derleme Kitap (Çevrimiçi)**
Ermiş, K., Bilgesu, E., Çokbilen, Z. ve Kurtulmuş, F. (Der.) (2018). *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç*. Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/yapayzihin>
- (14) **Dergi Makalesi (Basılı)**
Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, 32(April): 127-136.
Levine, J. (2010a). "Phenomenal Experience: A Cartesian Theater Revival." *Philosophical Issues*, 20(1): 209-225. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2010.00188.x>
Levine, J. (2010b). "Demonstrative Thought." *Mind and Language*, 25(2): 169-195. DOI: 10.1111/j.1468-0017.2009.01385.x
Aydede, M. ve Güzelde, G. (2005). "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness." *Nous*, 39(2): 197-255.
- (15) **Dergi Makalesi (Çevrimiçi)**
Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>
Russell, B. (1905). "On Denoting." *Mind*, 14: 479-493. DOI: 10.1093/mind/XIV.4.479
Arıcı, M. (2018). "The Problem of Phenomenal Consciousness." *MetaZihin*, 1(1): 1-19. Alındığı URL: <http://dergipark.gov.tr/metazihin/issue/38128/439971>
- (16) **Derleme Kitapta Makale / Bölüm (Basılı)**
Lycan, W. G. (2003). "Perspectival Representation and the Knowledge Argument." Q. Smith ve A. Jokic (Der.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (Cilt: 2) (3. Baskı) içinde (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

- (17) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Çevrimiçi\):](#)
Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünyü, Bugünü ve Yarını: Tarihsel Bir Yaklaşım." K. Ermiş, E. Bilgesu, Z. Çokbilen ve F. Kurtulmuş (Der.), *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç* içinde (s. 71-83). Alındığı URL: <http://www.felsefakitapları.org/yapayzihin>
- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Maddesi \(Basılı\)](#)
Frankena, W. (2007). "Eğitim." Çev. Muhsin Yılmaz. A. Cevizci (Der.), *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt: 5) içinde (s. 115-133). İstanbul: Ebabil Yayıncılık.
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Maddesi \(Çevrimiçi\)](#)
Van Gulick, R. (2014, 14 Ocak). "Consciousness." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>
Kind, A. (2018, Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
Rescorla M. (2024). "Computational Theory of Mind." E. N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>
- (20) [Ansiklopedi ya da Sözlük Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Tarih Yok\)](#)
Kind, A. (t.y.). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2025. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (21) [Ansiklopedi ya da Sözlük Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (22) [Tez \(Yayımlanmamış\)](#)
Arıkan Sandıkçıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi.] Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- (23) [Tez \(Veri Tabanından/İnternette Alınmış\)](#)
Arıkan Sandıkçıoğlu, P. (2013). *Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content*. [Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi] YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No: 350163). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- (24) [Kongre Bildirisi](#)
Bildiri, kongre bildirisi kitabı içinde ise: [Derleme Kitapta Makale \(Basılı\)](#) veya [Derleme Kitapta Makale \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
Bildiri, süreli bir yayın içinde ise: [Dergi Makalesi \(Basılı\)](#) veya [Dergi Makalesi \(Çevrimiçi\)](#) şeklinde.
- (25) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye'de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (26) [Gazete Makalesi \(Çevrimiçi\)](#)
Papineau, D. (2017, 1 Haziran). "Is Philosophy Simply Harder than Science?" *TLS: The Times Literary Supplement*. Alındığı URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>

(27) [İnternet Makalesi/Yazısı \(Yazarlı\)](#)

Barrett, A. (2018, 13 Temmuz). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>

(28) [İnternet Makalesi/Yazısı \(Tarih Yok\)](#)

Barrett, A. (t.y.). "Why We Need to Figure Out a Theory of Consciousness." Erişim Tarihi: 13 Temmuz, 2018. Alındığı URL: <http://theconversation.com/why-we-need-to-figure-out-a-theory-of-consciousness-93146>

(29) [İnternet Makalesi/Yazısı \(Yazarsız\)](#)

"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>

(30) [Kitap İncelemesi \(Basılı\)](#)

Glymour, C. (1999). "Kitap İncelemesi: A Mind Is a Terrible Thing to Waste" [Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* adlı eserin incelemesi]. *Review of Metaphysics*, 53(4): 937-938.

(31) [Kitap İncelemesi \(Çevrimiçi\)](#)

Crane, T. (2018, 13 Temmuz). "Kitap İncelemesi: The Nature of Consciousness" [Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (Der.), *The Nature of Consciousness* adlı eserin incelemesi]. Alındığı URL: <https://philarchive.org/archive/CRARTN-2>

(32) [Söyleşi/Röportaj \(Basılı ya da Çevrimiçi\)](#)

Kalıp: Soyadı, Ad (Yıl, Gün, Ay). "Ad-Soyadı ile Söyleşi: Söyleşi Başlığı." [Yüz Yüze Görüşme / Telefon Görüşmesi / Görüntülü Görüşme / Yazılı İletişim]. Kitap / Derleme Kitap / Dergi / Gazete / Web Sayfası Bilgisi.

Sosis, C. (2016, 28 Eylül). "David J. Chalmers ile Söyleşi: What Is It Like to Be a Philosopher?" [Yüz Yüze Görüşme]. Alındığı URL: <http://www.whatisitliketobeaphilosopher.com/#/david-chalmers/>

Çalışkan, E. (2018). "Prof. Dr. Kemal S. Ermiş ile Söyleşi: İnsan Zekasına Eş değer Bir Yapay Zekâ Gerçekte Yapay mıdır?" [Telefon Görüşmesi]. *Yapay Zekâ Araştırmaları*, 3(2): 27-35.

Çalışkan, E. (2018, 14 Temmuz). "Arif K. Bilgehan ile Söyleşi: Makineler ve İnsanlığın Geleceği." [Görüntülü Görüşme]. *Yeni Haber*, s. 7-8.

(33) [Video/Ses Kaydı \(Çevrimiçi\)](#)

Kalıp: Video/Ses Kaydını Yükleleyen Hesap, (Yayımlanma Yılı, Günü, Ayı). *Video/Ses Kaydı Başlığı* [Video/Ses Kaydı]. Web Sayfası Adı. Alındığı URL: Video/Ses Kaydı Linki.

Closer to Truth, (2024, 6 Ocak). *Roger Penrose-What is Consciousness* [Video]. YouTube. Alındığı URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CdjHRA7fV10>

(34) [Video/Ses Kaydı \(Tarih Yok\)](#)

Closer to Truth, (t.y.). *Roger Penrose-What is Consciousness* [Video]. YouTube. Erişim Tarihi: 6 Ocak, 2024. Alındığı URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CdjHRA7fV10>

This Page Intentionally Left Blank

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi (kısa adıyla *MetaZihin*), yayın etiğini en yüksek standartlarda uygulamayı ve aşağıda benimsenen etik ilkelere uymayı taahhüt eder. Bu ilkeler *Committee on Publication Ethics* (COPE), *Council of Science Editors* (CSE), *World Association of Medical Editors* (WAME) ve *International Committee of Medical Journal Editors* (ICMJE) adlı kuruluşların dergi editörleri için geliştirdikleri kılavuz ve öneriler temel alınarak hazırlanmıştır.

Yayın etiği kapsamında *MetaZihin*'in tüm paydaşlarının etik sorumlulukları taşıması beklenmektedir. Bu kapsamda *MetaZihin*, COPE tarafından hazırlanan Yürütme Kılavuzu ([Code of Conduct](#)) ile Şeffaflık İlkeleri ve Uygulama Kılavuzu'nu ([Principles of Transparency and Best Practice](#)) izlemeyi taahhüt eder. Editörler için COPE Kılavuzu'nun ([COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)) izlenmesi editörlerin görevi kapsamında olup Hakemler için COPE Etik Kılavuzu'nun ([COPE Ethical Guidelines for Peer Reviewers](#)) izlenmesi de dergi hakemlerinin sorumlulukları arasındadır.

MetaZihin'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde geliştirilmesini ve dağıtılmasını amaçlar. Bu doğrultuda uygulanan süreçlerin, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların ortaya koyduğu çalışmaların kalitesini doğrudan artırması beklenmektedir. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin tüm paydaşlarının (yayıncı, editörler, hakemler, yazarlar, okuyucular ve araştırmacıların) etik ilkelere yönelik standartlara titizlikle uyması beklenmektedir.

1. BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİNE AYKIRI EYLEMLER

A. Temel İhlaller

- (1) **İntihal:** Başkalarının özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atfı yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek.
- (2) **Sahtecilik:** Bilimsel araştırmalarda gerçekte var olmayan veya tahrif edilmiş verileri kullanmak.
- (3) **Çarpıtma:** Araştırma kayıtları veya elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan cihaz veya materyalleri kullanılmış gibi göstermek, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek.
- (4) **Tekrar Yayımlama:** Mükerrer yayınlarını akademik atanma ve yükseltmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak.
- (5) **Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atanma ve yükseltmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak.
- (6) **Haksız Yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek.

B. Diğer İhlaller

- (1) Destek alınarak yürütülen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek.
- (2) Henüz sunulmamış veya savunularak kabul edilmemiş tez veya çalışmaları, sahibinin izni olmadan kaynak olarak kullanmak.
- (3) İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek.

- (4) İnsanlarla ilgili biyomedikal araştırmalarda ve diğerklinik araştırmalarda ilgili mevzuat hükümlerine aykırı davranmak.
- (5) İncelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri eser sahibinin a  k izni olmaksızın yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak.
- (6) Bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mek  nları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak.
- (7) Dayanaksız, yersiz ve kasıtlı olarak etik ihlal isnadında bulunmak.
- (8) Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların a  ık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak.
- (9) Araştırma ve deneylerde, hayvan sağlığına ve ekolojik dengeye zarar vermek.
- (10) Araştırma ve deneylerde, çalışmalara başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak.
- (11) Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak.
- (12) Araştırmacılar ve yetkililerce, yapılan bilimsel araştırma ile ilgili olarak muhtemel zararlı uygulamalar konusunda ilgilileri bilgilendirme ve uyarma yükümlüğüne uymamak.
- (13) Bilimsel çalışmalarda, diğerkışı ve kurumlardan temin edilen veri ve bilgileri, izin verildiği ölçüde ve şekilde kullanmamak, bu bilgilerin gizliliğine riayet etmemek ve korunmasını sağlamamak.
- (14) Akademik atanma ve y  kseltilmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanılıtcı beyanda bulunmak.

(Y  K Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 4).

C. MetaZihin'de Yayımlanabilmesi için Etik Kurul İzni Gerektiren Araştırmalar

- (1) Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar.
- (2) İnsan ve hayvanların (materyal ve veriler dâhil) deneysel ya da diğerbilimsel amaçlarla kullanıldığı araştırmalar.
- (3) İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar.
- (4) Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar.
- (5) Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif (geriye dönük)   alışmalar.

D. MetaZihin'de Değerlendirmeye Alınacak   alışmaların İlintili Yükümlülükleri

- (1) Olgu sunumlarında Aydınlatılmış Onam Formu'nun alındığının belirtilmesi.
- (2) Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi.
- (3) Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.
- (4) Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, izin tarihi ve sayı numarası) yöntem bölümünde ve ayrıca çalışmanın ilk/son sayfasında yer verilmesi. Ayrıca olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye çalışmada yer verilmesi.

2. PAYDAşLARIN SORUMLULUKLARI

Paydaş ve okuyucuların, *MetaZihin'*de yayımlanan çalışmalarda gördükleri bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin durumları metazihindergisi@gmail.com e-posta adresine bildirmeleri memnuniyetle karşılanır.

A. Editörlerin Sorumlulukları

Dergi editörleri ve editör yardımcıları; COPE tarafından hazırlanan Yürütme Kılavuzu ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kılavuzu'nu ([Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)) izleyerek aşağıdaki sorumlulukları üstlenir. Yayın etiğinin kötüye kullanımı ya da ihlali ile ilgili olası durumlarda COPE tarafından geliştirilen [Yayın Etiği Akış Semalarını \(Flowcharts\)](#) izleyerek süreçleri yürütür.

(1) Tarafsızlık ve Yayıncıya Ait Özgürlük: Editörler gönderilen çalışma önerilerini derginin kapsamına uygun olması ve çalışmanın önemi ve orijinalliğini dikkate alarak değerlendirir. Editörler, çalışma önerisini sunan yazarların ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, uyruk veya politik görüşlerini dikkate almazlar. Düzeltme ya da yayımlama kararına dergi editör kurulu dışında diğer kurumlar etki edemez. Editörler, yayımlanan sayıların okuyucuya, araştırmacıya, uygulayıcıya ve bilimsel alana katkıda bulunmasına ve özgün nitelikte olmasına özen gösterir.

(2) Bağımsızlık: Editörler bir çalışmayı kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayımlanacak çalışmalarla ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Editörler, (Editör ve Yardımcı Editörler) ile yayıncı arasındaki ilişki editör bağımsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Editörler ve yayıncı arasındaki yazılı anlaşmaya göre, editörlerin tüm kararları yayıncıdan ve dergi sahibinden bağımsızdır. Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddeder.

(3) Gizlilik: Editörler gönderilen bir çalışmayla ilgili bilgileri; sorumlu yazar, hakemler ve yayım kurulu dışında başka herhangi biriyle paylaşmaz. En az iki hakem tarafından değerlendirilen çalışmaların çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

(4) Bilgilendirme ve Görüş Ayrılıkları: Editörler ve yayım kurulu üyeleri, yazarların açık yazılı izni olmaksızın kendi araştırma amaçları için sunulan bir çalışmada yayımlanmamış bilgileri kullanmazlar. Editörler, kabul ya da reddettiği çalışmalarla bağlantılı olarak çıkar çatışması içinde olamazlar.

(5) Basım Kararı: Editörler, yayımlanmak üzere kabul edilen tüm çalışmaların, alanında uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesine tabi tutulmasını sağlar. Editörler, dergiye gönderilen çalışmalardan hangi eserin yayımlanacağına, söz konusu çalışmanın geçerliliğine, araştırmacılar ve okurlar için önemine, hakemlerin yorumlarına ve ilgili yasal koşullara göre karar vermekten sorumludur. Editörler, çalışmaları kabul etme ya da reddetme sorumluluk ve yetkisine sahiptir. Dolayısıyla sorumluluk ve yetkisini yerinde ve zamanında kullanmak zorundadır.

(6) Etik Kaygılar: Editörler, MetaZihin'e yayımlanması için gönderilen veya halihazırda yayımlanmış bir çalışmaya ilişkin etik kaygılar ortaya çıktığında tedbirler alır; fikri mülkiyet haklarından ve etik standartlardan ödün vermeden iş süreçlerini devam ettirirler. Yayımlandıktan yıllar sonra ortaya çıksa bile, bildirilen her etik olmayan yayımlama davranışı editörler tarafından incelenir. Editörler, etik kaygılar oluşması durumunda COPE tarafından belirlenen ilgili [Yayın Etiği Akış Semasını \(Flowchart\)](#) takip eder. Etik sorunların önemli olması durumunda düzeltme veya geri çekme işlemi uygulanabilir veya konu ile ilgili endişeler dergide yayımlanabilir.

(7) Dergi Kurullarıyla İş birliği: Yayın kurulu; editörler, editör yardımcıları ve alan editörlerinden oluşur. Editörler, yayım kurulu ve danışma kurulu üyelerinin tümünün yayım politikalarına ve yönergelerine uygun olarak süreçleri ilerletmesini sağlar. Yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine yayım politikaları hakkında bilgi verir. Yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerinin çalışmaları bağımsız olarak değerlendirmesini sağlar. Yeni kurul üyelerine değerlendirmelerinde katkıda bulunabilir ve uygun şekilde karar verilmesini sağlar. Değerlendirme için alan editörlerine, danışma kurulu üyelerine ve hakemlere uzmanlıklarına uygun çalışmalar gönderir. Yayın kurulu ve danışma kurulu üyeleri ile düzenli olarak iletişime geçer. Yayın politikaları ve dergi gelişimi için yayım kurulu ile düzenli toplantılar yapar.

B. Yazarların Sorumlulukları

(1) **Raporlaştırma Standartları:** Çalışmanın etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazarlar, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlar. Çalışma yeterli detay ve referans içermelidir.

(2) **Veri Erişimi ve Saklama:** Yazarlar, çalışmanın ham verilerini saklamalıdır. Gerekliğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda bu veriler editör incelemesi için sunulmalıdır.

(3) **Özgünlük ve İntihal:** Yazarlar tamamen orijinal eserler sunmalıdır. Yazarlar eserlerinde başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. Yazarlar veri kullanımında, kaynaklara başvurmada ve atıf yapmada yanlış, eksik ve/veya gerçeğe uygun olmayan yollar izleyemezler. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle *MetaZihin*'e gönderilen tüm çalışmalar için benzerlik oranı raporu istenmektedir. *MetaZihin*'de tablo, şema, resim ve şekil gibi telifli materyaller ancak geçerli izin ve telif onayı ile yayımlanır; bu izin ve telif onayını alma sorumluluğu yazarlara aittir. Çalışmanın kaynakça bölümünde çalışma içinde atıf yapılmamış bir kaynağa yer verilmemelidir. Çalışmada yararlanılan tüm kaynakların, doğru ve gerçeğe uygun bir biçimde hem metin içinde hem de kaynakçada belirtilmesi yazarın sorumluluğudur.

(4) **Birden Çok, Tekrarlanan, Yedekli veya Eşzamanlı Gönderim / Yayın:** Yazarlar gönderdikleri çalışmanın özgünlüğünü teminat altına almalıdır. Çalışmanın daha önce herhangi bir yerde, herhangi bir dilde yayımlanmadığı ya da yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmış olmadığını beyan etmelidirler. Yazarlar, başka bir dergide daha önce yayımlanmış bir çalışmayı değerlendirilmesi için göndermemelidir. Bir çalışmanın birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

(5) Yazarlık Ölçütleri

(a) Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, çalışmanın yazarlar bölümünde yazar olarak listelenmelidir. Yazarlık ölçütleri şu şekildedir: (i) Tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamak, (ii) çalışmayı hazırlamak veya önemli derecede entelektüel katkı sağlamak veya eleştirel olarak revize etmek, (iii) çalışmanın son halini görmek, onaylamak ve yayımlanması amacıyla teslim edilmesini kabul etmek. Sorumlu yazar, tüm yazarların (bu üç ölçütün tamamını sağlayan bireylerin) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların çalışmanın son halini gördüklerini ve yayımlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir. Yazarların çalışmanın yazarlar bölümündeki isim sıralaması ortaklaşa verilen bir karar olmalıdır.

(b) Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler "teşekkür/bilgiler" kısmında sıralanmalıdır. Sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan, finansal destek veya materyal desteği sunan kişiler buna örnek olarak verilebilir.

(6) **Beyan ve Çıkar Çatışmaları:** Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle çalışmanın gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve çalışmaya bir beyan ekleyerek) varsa çıkar çatışmalarına işaret etmelidir. Çalışmanın ortaya çıkmasında kullanılan tüm mali destek kaynakları (varsa hibe/fon numarası veya diğer referans numaraları da dahil olmak üzere) beyan edilmelidir.

(9) **Yayımlanan Eserlerde Bulunan Temel Hatalar:** Yazarlar yayımlanan çalışmalarında önemli bir içerik yanlışlığı veya basım hatası bulduklarında, dergi editörlerini derhal bilgilendirmek, ilgili içerik yanlışlığı veya basım hatasının düzeltilmesi veya gerekliyse çalışmanın yayımdan çıkarılması için dergi editörleriyle tam iş birliği yapmakla yükümlüdür. Aynı yükümlülük, içerik yanlışlığının veya basım hatasının üçüncü taraflardan öğrenilmesi durumunda da geçerlidir.

C. Hakemlerin Sorumlulukları

Dergi hakemleri COPE tarafından hazırlanan COPE Etik Kılavuzu'nu ([COPE Ethical Guidelines for Peer Reviewers](#)) izleyerek aşağıdaki sorumlulukları üstlenir.

(1) Editör Kararlarına Katkı: Hakemler, değerlendirmeleriyle editörlerin doğru karar almalarına yardımcı olur. Değerlendirdikleri çalışmalardaki telif hakkı ihlali, intihal vb. tüm etik ihlalleri gecikmesizin editörlere bildirir.

(2) Sürat: Hakemler kendilerine verilen süre içinde değerlendirmelerini tamamlarlar. İlave süre isteyen hakemlere, derginin yayın aciliyeti ölçüsünde ek süre verilebilir. Kendisine verilen sürede değerlendirmesini tamamlayamayacağını düşünen veya ilgili çalışmayı değerlendirmek için uygun kişi olmadığını düşünen hakemler gecikmesizin editöre bu durumu bildirir; böylelikle editörün çalışmaya yeni bir hakem atamasını sağlamış olur.

(3) Gizlilik: Hakemler kendilerine gönderilen bir çalışmanın gizli bir belge olduğunu kabul eder ve çalışmayla ilgili tüm bilgileri gizli tutar. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe çalışmanın herhangi bir içeriğini üçüncü kişilerle paylaşmaz ve tartışmaz. Bu durum hakemlik davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

(4) Tarafsızlık Standartları: Hakemler değerlendirmelerinde yüzde yüz tarafsız bir tutum izler. Değerlendirmelerinin bilimsel nitelikte olmasına özen gösterir ve yazarın çalışmayı geliştirebilmesini öncelikli amaç edinir. Hakemler sadece çalışmanın kendisini değerlendirir; yazarların kişiliklerine veya mesleki yeterliliklerine yönelik yorumlarda bulunmaz.

(5) Kaynakların Kabulü: Hakemler, çalışmanın doğrudan ilintili olduğu ama çalışmanın atıfta bulunmadığı kaynaklara değerlendirmelerinde işaret eder. Ayrıca çalışma ile dikkat çekici bir biçimde benzerlik taşıyan başka çalışmaların varlığını da editörlere bildirir.

(6) Çıkar Çatışmaları: Hakem ile değerlendirme konusu çalışmanın paydaşları arasında çıkar çatışması olması durumunda, hakem gecikmesizin durumu editöre bildirir ve çalışmayı değerlendirme görevinden çekilir.

3. İNTİHAL POLİTİKASI

(a) *MetaZihin*, yayımlanmak üzere gönderilen çalışmaları intihal programları aracılığıyla kontrol eder. İntihal oranı (kaynakça hariç olmak üzere) yüzde 15'in üzerinde olan çalışmalar değerlendirmeye alınmaz ve yazarına iade edilir. Sürecin herhangi bir aşamasında gerekli görüldüğünde çalışma yeniden kontrol edilebilir. Dergide yayımlanmış bir çalışmanın intihal içerdiği tespit edilirse yayın kurulu çalışmayı yayımdan geri çekme, durumu yazarın çalıştığı kurumdaki ilgili mercilere bildirme ve ilgili diğer işlemleri başlatma hakkını kendinde saklı tutar.

(b) Telif hakkı ihlali, sahtecilik (düzmece veya manipüle edilmiş veri kullanımı), çarpıtma (tahrif edilmiş veri kullanımı), uygunsuz insan ve hayvan materyali kullanımı, tekrar yayım, haksız yazarlık, vb. ihlaller içeren çalışmalar dergide yayımlanmaz. Bu tür ihlallerin varlığı yayımdan sonra tespit edilirse yayın kurulu çalışmayı yayımdan geri çekme hakkını kendinde saklı tutar; söz konusu durum ilgili mercilere rapor etme sorumluluğunu da üstlenir.

4. KALİTE GÜVENCESİ

Editörler; dergide yayımlanan her çalışmanın dergi yayın politikalarına ve uluslararası akademik dergi yayımcılığı standartlarına uygun olarak yayımlanmasını sağlar. Bu kapsamda etik ilkelere uygun olmayan ve uygun hale getirilemeyecek olan herhangi bir çalışma tüm süreçlerden çıkarılır. Buna yayımdan sonra tespit edilen kural dışılık, etik ihlal ve benzeri türden uygunsuzluklar içeren çalışmalar da dâhildir.

5. KİŞİSEL VERİLERİN KORUNMASI

Editörler; *MetaZihin*'e gönderilen bir çalışmanın içerdiği işitsel ve görsel materyaller de dahil olmak üzere tüm kişisel verilerin korunmasını sağlar. Dergiye katkı sağlayan taraflara (editörler, hakemler ve yazarlar) talepleri halinde katkılarını gösteren belgeler verilir.

6. OLASI SUIİSTİMAL VE GÖREVİ KÖTÜYE KULLANMAYA KARŞI ÖNLEM

Editörler, olası suiistimallere ve suiistimal davranışlarına karşı önlem alır. Bu duruma ilişkin şikâyetlerin tespiti ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yürütmenin yanı sıra konu ile ilgili bulguları yetkili merciler ile paylaşmak editörlerin sorumlulukları arasındadır.

7. AKADEMİK YAYIN BÜTÜNLÜĞÜ SAĞLAMAK

Editörler; eserlerde ortaya çıkan hataların, tutarsızlıkların veya yanılma içeren kararların süratle düzeltilmesini sağlar.

8. FİKRİ MÜLKİYET HAKLARININ KORUNMASI

Editörler, yayımlanan tüm çalışmaların fikri mülkiyet haklarını korumak ve olası ihlallerde dergi ve yazar haklarını savunmak, yayımlanan tüm çalışmaların içeriğinin diğer yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmediğinden emin olmak için gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

9. YAPILANDIRMACILIK VE TARTIŞMAYA AÇIKLIK

Editörler, dergide yayımlanan eserlere karşı yapılacak eleştirileri dikkate alır ve bu eleştirilere karşı derginin amaç ve kapsamı doğrultusunda yapıcı bir tutum sergiler. Eleştirilen eserlerin yazarlarının cevap verme hakkı bulunmaktadır. Eleştiri-cevap süreçlerinin ardından olumsuz sonuçlar içerdiği anlaşılan çalışmalarla ilgili gerekli tedbirler alınır.

10. ŞİKAYETLER

Editörler; şikâyetleri dikkatlice gözden geçirerek yazarlara, hakemlere veya okuyuculara aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde cevap vermekle yükümlüdür.

11. POLİTİK VE TİCARİ KAYGILAR

Derginin sahibi, yayıncısı ve başka hiçbir siyasi veya ticari unsur editörlerin bağımsız kararlarını etkileyemez.

12. ÇIKAR ÇATIŞMALARI

Editörler, yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde yürütülmesini garanti eder ve sağlar.

Reviewing the Extended Mind Theory: Theoretical Insights and the Role of Experimental Philosophy in Understanding Cognitive Boundaries [†]

[Genişletilmiş Zihin Kuramı Üzerine: Bilişsel Sınırları Anlamada Kuramsal Yaklaşımlar ve Deneysel Felsefenin Rolü]

Necmiye YÜKSEL 

Recep Tayyip Erdogan University

Received: 09.05.2025 / Accepted: 30.06.2025

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1692629>

Research Article

Abstract: This study proposes a theoretical account of the evolution of the extended mind hypothesis by using experimental philosophy (x-phi) in the study of the concept of intrinsic content. Building on Clark's (1998) argument on behalf of extended cognition and Adams and Aizawa's (2001) neural-centric process argument, it considers how cognitive boundary judgments relying on intuition can illuminate the use of external devices, such as notebooks or mobile phones, in mental processes. The study concludes that x-phi's methods, which explore folk intuitions, offer a practical means of figuring out whether intrinsic content is contained in the brain or distributed across external systems. By considering factors like socioeconomic status that may affect intuitions, it highlights x-phi's ability to provide empirical insights to discussions in philosophy of mind (Knobe & Nichols, 2008). Drawing on interdisciplinary methods across several disciplines (Yüksel, 2021), this research links philosophy and cognitive science and offers an addition to debates around 4E cognition (embodied, embedded, extended, enactive). The proposed method is aimed at making the theoretical and intuitive components of extended mind theory more transparent and providing a gateway towards future empirical investigations.

[†] Some parts of this article, particularly those discussing the theoretical aspects of the extended mind theory, were previously presented as a conference paper at Günümüz Koşullarında Felsefeyi Yeniden Düşünmek (Rethinking Philosophy in Contemporary Contexts) held in Gaziantep, Türkiye, 2024. This article expands upon that work by incorporating a detailed analysis of experimental philosophy and its implications for evaluating the extended mind theory.

Author Info: Necmiye YÜKSEL

Recep Tayyip Erdogan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, 53020, Rize, TÜRKİYE. E-mail: necmiye.yuksel@erdogan.edu.tr

To Cite This Paper: Yüksel, N. (2025). "Reviewing the Extended Mind Theory: Theoretical Insights and the Role of Experimental Philosophy in Understanding Cognitive Boundaries." *MetaZihin*, 8(1): 1-22

Keywords: extended mind theory, experimental philosophy, folk intuition, intrinsic content, socio-economic status, 4E cognition.

Öz: Bu çalışma, içsel içerik (*intrinsic content*) kavramının araştırılmasında deneysel felsefe (*experimental philosophy/x-phi*) yöntemlerinden yararlanarak, genişletilmiş zihin teorisinin (*extended mind theory*) kuramsal gelişimine yönelik bir değerlendirme sunmaktadır. Bu çalışmada, Clark'ın (1998) genişletilmiş biliş (*extended cognition*) yaklaşımı ile Adams ve Aizawa'nın (2001) sinir-merkezli süreç (*neural-centric process*) savı temel alınarak, bireylerin dışsal araçlar—örneğin cep telefonları ya da not defterleri—ile zihinsel süreçleri ilişkilendirme biçimleri, verdikleri felsefi yargılar (*philosophical judgments*) üzerinden ele alınmaktadır. Araştırma, felsefi yargılara odaklanan deneysel felsefe yöntemlerinin, içsel içeriğin yalnızca beyin merkezli (*brain-centred*) olarak mı bulunduğunu yoksa zihinden dış dünyaya aktarılabilir mi dağıldığını (*distributed*) anlamının işlevsel bir araç sunduğunu öne sürmektedir. Ayrıca, bu tür felsefi yargıları etkileyebilecek sosyo-ekonomik durum (*socioeconomic status*) gibi etmenler göz önünde bulundurularak, deneysel felsefenin zihin felsefesi tartışmalarının ampirik katkı sağlayabileceği vurgulanmaktadır (Knobe & Nichols, 2008). Disiplinlerarası yöntemlerden (Yüksel, 2021) yararlanan bu araştırma, felsefe ile bilişsel bilim arasında bir köprü kurmakta ve 4E biliş (*4E cognition-embodied: bedenlenmiş, embedded: gömülü, extended: genişletilmiş, enactive: etkin/edimsel*) çerçevesindeki tartışmalara katkı sunmaktadır. Önerilen yöntem, genişletilmiş zihin teorisinin hem kuramsal boyutlarını hem de felsefi yargıya dayalı yönlerini daha görünür kılmayı ve ileride gerçekleştirilecek ampirik araştırmalar için bir temel oluşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: genişletilmiş zihin teorisi, deneysel felsefe, halk yargısı, içsel içerik, sosyoekonomik durum, 4E biliş.

1. Introduction

The theory of extended mind, according to Clark and Chalmers (1998), challenges one of the strongest assumptions in both cognitive science and philosophy of mind: that thinking is skull- and skin-bound. Cognitive activity, according to the theory, is not bound to the brain but is externalized to tools and environments that people use. For instance, Clark and Chalmers utilize the case of Otto, an individual with memory impairment, who employs a notebook to recall items that other individuals would recall in their biological memory. Whenever Otto requires recalling an address or a fact, he consults his notebook just like an individual with no memory impairment would consult their brain. By functioning as an external memory aid, the notebook becomes an integral component of Otto's cognitive process.

The extended mind theory posits that external devices, when embedded within cognitive processes, co-constitute mental processes with biological systems (Clark & Chalmers, 1998). Notebooks or smartphones can hence be embedded within our cognitive systems, which contravenes the internalist account of cognition as brain-

bound. Such a change provokes fundamental questions: if a notebook works like memory, is it of the mind? Or can external hardware contain inherent content? Clark and Chalmers assert affirmatively, appealing to functional integration. Adams and Aizawa (2001) reply that cognition is purely composed of intrinsic neural processes, distinguishing tools that facilitate (coupling) from tools that constitute the mind (constitution). Such an exchange drives the need to probe cognitive boundaries even deeper.

The philosophical argumentative strength of intuitions makes this theoretical controversy even more complicated. Although the validity of intuitive judgments has been challenged, they are frequently used as a tool for determining the acceptability of philosophical arguments. Experimental philosophy, as a self-identified methodological movement, gained prominence in the early 2000s with systematic efforts to empirically examine philosophical intuitions (e.g., Knobe & Nichols, 2008). Although empirical elements have occasionally appeared in earlier philosophical work, these instances were not unified under the methodological framework or identity of what is today recognized as experimental philosophy.

Experimental philosophy is a great tool for communicating about the extended mind hypothesis via considerations regarding how various people all over the world and through time respond to thought experiments like Otto and Inga in both high and low technological cultures. Studies not only reveal a spectrum of intuitions but also raise crucial questions about their relationship with philosophical analysis and universality—though the reliability and methodological limits of experimental philosophy remain subject to ongoing debate (Sosa, 2007; Stich & Tobia, 2016).

In the contemporary world, the salience of the extended mind theory is enhanced by the accelerated pace of technological advances. Technologies such as artificial intelligence, wearable technology, and neural interfaces dissolve the boundary between internal and external, and hence Clark's thesis becomes more increasingly intuitive to present-day audiences. That is a significant methodological challenge: are contemporary intuitions about extended cognition measurements of ephemeral technological fads, or are they coherent deeper cognitive principles? To respond to this, it would be essential to empirically test the extended mind theory in diverse contexts, and how determinants such as technology literacy, cultural factors, and personality types construct and constrain people's conception of cognitive limits.

To address these concerns, this paper aims to contribute to this debate by addressing two main objectives. First, this paper critically analyses the theoretical foundations of the extended mind theory using the arguments put forward by Clark, Adams, and Aizawa. In doing so, the paper recognizes tensions in concepts between internalist and externalist theories of cognition. Second, it addresses the potential contribution of experimental philosophy to experimentally testing these debates. Based on insights derived from cross-cultural research, behavioral experiments, and contemporary cognitive science, the paper shows how experimental methods can be complemented in philosophy to create an expanded vision of cognitive boundaries.

The structure of this paper is as follows. The next section outlines the theoretical context to the extended mind theory, providing an overview of its main principles and the criticisms to which it has been subject. Particular emphasis is given to the distinction between intrinsic and derived content, and the implications of coupling and constitution for a theory of cognition. The following section is concerned with the application of experimental philosophy, examining how cognitive boundaries can be scientifically tested through intuitive judgments. The section also explains how thought experiments, such as those involving Otto and Inga, can serve as a laboratory for testing the acceptability and plausibility of the extended mind hypothesis. The fifth section discusses possible objections, such as whether technological and temporal contexts can influence intuitions, and offers responses. The more general ramifications of the research for cognitive science, philosophy of mind, and interdisciplinarity are considered finally in the paper's conclusion. By integrating theoretical insight and empirical investigation, this paper tries to go further than a mere gulf between philosophical theory and cognitive fact. This study contributes to a clearer understanding of the extended mind hypothesis and highlights the potential of experimental philosophy in addressing core questions about cognitive boundaries.

2. Overview of the Extended Mind Theory

Building on earlier insights from embodied cognition theorists such as Merleau-Ponty, Clark and Chalmers (1998) changed the face of philosophy of mind and cognitive science by proposing that cognition need not be limited to the brain but may instead extend into the external world through the tools and environments with which individuals interact. Behind this suggestion is the thesis that cognitive processes can extend to external environments and tools when these resources function as seamless and transparently integrated components of the cognitive system. By broadening the scope of cognition, the theory encourages a contemporary reassessment of enduring philosophical assumptions concerning the independence of the mind and its interaction

with the external world—assumptions that have evolved from classical thought to modern cognitive science.

At the heart of the theory is the notion of parity, which asserts that if an external process performs a task equivalent to one performed internally, then it should be counted as part of the cognitive system. In their standard example, for instance, Clark and Chalmers present Otto, a man suffering from memory loss who relies on a notebook to jot down and remember information. Otto's notebook is sufficiently a biological memory system that it provides him with the same sort of useful advantage as someone with normal memory. The parity principle suggests that the notebook should be considered as a genuine part of Otto's cognitive system (Clark & Chalmers, 1998). This cognitive extension dissipates the traditional difference between internal and external processes. The critics of this theory, Adams and Aizawa (2001) and others, have argued that external instruments merely enable cognition but are not part of the cognitive process itself. They uphold the priority of intrinsic content, as they define it, in terms of internal properties of mental states that do not require external causes. This comparison makes the argument against the extended mind theory issue at hand: how can cognition be viewed as encompassing the external objects when the external objects lack the characteristic features generally assigned to mental states?

Clark and Chalmers (1998) respond by being careful of functional integration of external devices when thinking of cognitive systems. They argue that the objects, such as Otto's notebook or a smartphone, are not mere resources, but rather, they are active participants in human cognition where certain qualifications are met. These are reliability, availability, and trustworthiness, which enable external parts to become integrated into the user's cognitive practices (Menary, 2010). This functional account resists inherent perspective by changing focus from the origin of cognitive content to roles and functions of external elements in framing mental processes (Sterelny, 2010).

Extended mind theory also has profound implications for cognitive boundaries. Cognitive science and philosophy of mind have historically understood the brain to be the sole locus of mental processes. Extended mind theory erodes these boundaries in the sense that it suggests cognition is a distributed process with internal and external aspects. This shift is also indicative of broader trends in cognitive science, such as the growing popularity of distributed cognition (Hutchins, 1995) and embodied cognition (Varela et al., 1991), both of which focus on how mind, body, and world reciprocally affect each other. While the theory has been generally accepted in such areas as artificial intelligence and educational technology, it is itself a subject of ongoing debate. Perhaps the most tenacious criticism is its dependence on external factors that do not possess intrinsic cognitive properties (Adams & Aizawa, 2010). The argument in this case points

to the importance of investigating the interplay between intrinsic content and the extended mind, especially where external devices expand the boundaries of cognitive independence. By challenging conventional boundaries of the mind, the extended mind theory not only reformulates philosophical discussion but also invites interdisciplinary research opportunity. Its ramifications are not only to be pursued in theoretical discussion but also in practical application, for example, cognitive technology design and human-computer interaction studies (Kirsh, 2010). As this essay demonstrates, there is a need for a precise understanding of the relationship between intrinsic content and extended cognition in order to assess the validity and scope of the theory. In the following section, the essay discusses the idea of intrinsic content and critically examines the objections raised against the extended mind theory, highlighting the internalist and externalist theories of cognition challenges.

3. Intrinsic Content and its Criticisms

The intrinsic content theory, central to the internalist position in the philosophy of mind, has been at the main point of dispute between the proponents of the extended mind theory and the defenders of traditional boundaries of cognition. Clark, as an advocate of the extended mind hypothesis, and Adams and Aizawa, who are defenders of the intracranial cognition, represent opposite sides in this ongoing debate (Adams & Aizawa, 2001; Clark & Chalmers, 1998). This debate prolongs the classical philosophical divide between externalism and internalism (Lau & Deutsch, 2014). While externalism renders mental states, including belief and desire, to be determined through interaction with the world, internalism renders such states to be determined through internal mental properties irrespective of what occurs outside the mind (Burge, 1986; Fodor, 1987).

Intrinsic content is the built-in character of mental states as a result of internal cognitive processes and structures (Burge, 1986; Pylyshyn, 1984). Internalists believe that such attributes provide a solid foundation for mental states to ensure coherence and consistency in cognition. Internalists such as Adams and Aizawa argue that intrinsic content arises from the neural organization of the brain and is the defining mark of cognition. They also make a distinction between coupling, where external devices aid cognitive processes without being part of them, and constitution, which, they argue, applies only to processes in the brain (Adams & Aizawa, 2001, 2010).

Clark, nevertheless, challenges the notion of internal content by speculating that mental states are co-constituted by interaction with external tools such as phones or notebooks. Clark, as mentioned earlier, in his known famous thought experiment, draws parallels between Otto who enhances his memory deficit by using a notebook and Inga whose

biological memory is sufficient for her requirements. Clark holds that Otto's notebook is an extension of his thought process, identical to that of Inga's memory (Clark & Chalmers, 1998). Cognition, Clark argues, is not restricted to processes within the brain but is instead distributed in an array of relations between the environment, body, and mind (Clark, 2008). This distributive account recharacterizes intrinsic content as a continually changing attribute determined by internal and external causes that extend the traditional boundaries of cognition. Adams and Aizawa strongly oppose this recharacterization on the grounds that external aids lack intrinsic properties necessary to constitute true cognition. They emphasize stability and coherence provided by intrinsic content and maintain that extrinsic causes, while useful, do not couple with cognition as seamlessly as neural occurrences. This distinction between constitution and coupling remains a prime source of dispute, raising critical questions about the boundaries of cognition as well as the sufficiency of the extended mind hypothesis (Adams & Aizawa, 2010).

This intrapersonal content conflict, triggered by the call, mirrors broader philosophical debates about the nature of cognition and how it operates in the world. In effect, it is the opposite of the so-called "cool" mind-body dichotomy - referring to traditional views that conceive of cognition as abstract, affectless, and divorced from bodily or contextual grounding - and resists narrow mind boundaries. These disagreements suggest that empirical investigation has to be utilized to attempt the acceptability and the plausibility of these alternative views. Experimental philosophy is an appropriate paradigm to use here, and it is possible to test scientifically intuitions about cognitive limitations and external aid. Briefly, the problem of intrinsic content is at the centre of broader disputes on cognition, mind-body, and the environmental causation of mentality. In its critical analysis of Clark's and Adams and Aizawa's positions, the paper addresses implications of intrinsic content for the theory of the extended mind. Other than this, it also discusses how experimental philosophy can contribute to clarifying such controversies by empirically probing their intuitive and psychological dimensions, offering a more grounded account of the theoretical and practical relevance of cognition to both cognitive science and the philosophy of mind. In the following section, this paper explains Andy Clark's redefinition of intrinsic content and how his arguments challenge the conventional boundaries of cognition and redefine our understanding of the interaction between internal and external factors in mental processes.

3.1. Andy Clark and Intrinsic Content

In *The Extended Mind*, Clark and Chalmers (1998) posed the question: "Where does the mind end and the rest of the world begin?" (p. 27). Their answer discounts the

conventional presumption that the mind is confined to the brain and body. They argued that our mind extends beyond these boundaries, integrating with the external world. According to this perspective, intrinsic content is mediated by the material vehicles of cognition, suggesting that it is not solely contained within biological vehicles, as Adams and Aizawa claim (Clark, 2005). As previously introduced in the introduction, the Otto-Inga thought experiment (Clark & Chalmers, 1998) illustrates how a notebook used by Otto, an Alzheimer's patient, may serve as a functional extension of memory, akin to Inga's biological recall. This case forms the cornerstone of extended mind theory by suggesting that external resources can be integral to cognitive processing.

Clark asserted that "Otto's long-term dispositional beliefs just were not all in his head" (2005:2). This experiment illustrates how Inga's physical memory and Otto's notebook serve similar cognitive functions. Otto's notebook is treated as a material vehicle and part of his cognitive process. Clark and Chalmers (2010) argued that "...part of the world is (so we claim that) part of the cognitive process. Cognitive process ain't (all) in the head!" (p. 29). Both Inga and Otto consult their memories to recall the address, with Inga using her physical memory and Otto his notebook. Both believe they will find the address in these places, highlighting the functional analogy between Inga's memory and Otto's notebook. Thus, the information about the museum address extends beyond the body (Clark & Chalmers, 2010).

Critics argue that non-biological vehicles, such as Otto's notebook, are not resilient (Adams & Aizawa, 2010). Clark responded that physical memory can also be susceptible to traumatic problems, whereas Otto can protect his notebook. He argued that Otto's notebook may be less susceptible than physical memory (Clark, 2005). The debate grows more relevant in the technology era, where technological devices are part and parcel of our cognitive processes. When we use technology tools, our brains hook into and become a part of the environment, validating Clark's contention.

Clark's thought experiment shows the everyday applicability of the extended mind hypothesis. With the example of Inga's and Otto's thought processes, Clark demonstrated how external resources and tools can be an extension of the mind. This is a denial of the traditional method of internal content to the brain and a favoring of a more world-mind interactive process. Also, Clark's view is centered on the flexibility and strength of cognitive processes in incorporating external factors (Clark, 2005). Otto's use of the notebook is one of the methods by which cognitive processes can be extended through the utilization of external devices to compensate for biological weakness. This comes after the rise in utilization of electronic devices in the modern world, where external devices are being utilized more to enhance cognitive ability.

Clark's exploration of intrinsic content with the extended mind thesis presents a compelling argument for the integration of external properties in cognitive processing (2005). He challenges the traditional border of the mind and develops the concept of material vehicles like notebooks, electronic hardware, and other gadgets that are part and parcel of cognition. This longer perspective on cognition accounts for the dynamic coupling of mind, body, and world in that the cognitive processes are not encapsulated within our biological machinery but are distributed across a network comprising external elements. Clark's model also serves to underscore the flexibility and resilience of cognitive processes to biological constraints. Otto's use of his notebook is a fine example of how external resources can replace biological memory loss by bringing consistency and stability to cognitive processes. It is particularly relevant in the case of neurodegenerative diseases like Alzheimer's disease, where external devices can prove to be essential for ensuring cognitive wellness and independence. The extended mind theory also prompts us to rethink the ethical and practical dimensions of cognitive enhancement. As we integrate increasingly sophisticated technologies into our daily lives, there are concerns about how these gadgets are impacting our intellectual independence, privacy, and sense of self. Theory assumes that these gadgets are not merely supportive but constitute an integral part of our intellectual activity, which has profound implications for the planning, operation, and control of technological machines. Besides, the theory also focuses on highlighting the importance of the environment in cognition development and functioning. Learning environments, workplaces, and urban settings may all shape how individuals engage with external resources to support cognitive tasks. From the perspective of the extended mind theory, Clark's view challenges traditional brain-bound models of cognition by emphasizing the functional role of external elements. Rather than replacing internal mechanisms, this perspective enriches our understanding of the dynamic interaction between the mind and its surroundings. While the theory remains primarily philosophical, it holds potential implications for designing cognitively supportive environments in an increasingly technology-integrated society.

3.2. Adams & Aizawa and Intrinsic Content

In *The bounds of Cognition*, Adams and Aizawa (2001) identified themselves as defenders of intracranialism. In contrast to this identification, they acknowledged the opposing view of transcranialism, arguing that "cognitive processes extend in the physical world beyond the bounds of the brain and the body" (p. 43). In other words, this form of externalism (or transcranialism) concerns the role of derived content in cognitive processes, rather than aligning with traditional semantic externalism as seen in works by Putnam or Burge. For this reason, Adams and Aizawa claim that "a first essential condition on the cognitive is that cognitive states must involve intrinsic, non-

derived content.” (2001:48). Their position emphasizes that truly cognitive states must be grounded in internal, non-derived processes, rejecting the inclusion of externally represented symbols—such as the inscriptions in Otto’s notebook—as genuine parts of cognition. As mentioned above, each cognitive process should include intrinsic content. Otherwise, that process cannot be accepted as cognitive. In so doing, Adams and Aizawa asserted that there is a difference between coupling relations and constitutive relations. For example, when an object (such as X) is coupled with another object (such as Y), this does not mean that X becomes a part of Y. In the same way, Adams and Aizawa (2010) rejected Otto’s notebook as a part of his cognitive process, even though the notebook is coupled to Otto. According to Adams and Aizawa, this is a non-cognitive process. In response, Clark pointed out that each cognitive process does not include non-derived content. There seems to be a nuance between Clark’s argument and that of Adams and Aizawa. Clark argued that a cognitive process includes either non-derived (intrinsic) or derived content. For example, before Otto looks at his notebook, he notes something in it with his intrinsic content.

Richard Menary joined the debate in this argument, notably in *Attacking the Bounds of Cognition* (2006), where he criticized Adams and Aizawa’s perspective rather than defending it. While agreeing with the conceptual distinction between intrinsic and derived content, Menary disagreed with the conclusion that this distinction precludes external representations from cognitive status. On the contrary, he emphasized the importance of manipulative and socially embedded practices in determining cognition and so advocated a version of the extended mind hypothesis that is attentive to the manner in which content is transformed by embodied interaction with external tools.

This debate highlights the tension between strict internalist models—such as Adams and Aizawa’s emphasis on non-derived, intrinsic content—and externalist accounts like those proposed by Clark and Menary. While the former view cognition as fundamentally brain-bound, the latter argue that external artifacts and social conventions are integral to cognitive processes. This divergence reveals the complexity of defining cognitive boundaries and underscores the importance of empirically examining how individuals intuitively respond to such scenarios, particularly when considering socio-cultural contexts such as technological familiarity and SES (Clark, 2008). Menary (2006) followed this thesis by proceeding to elaborate on this thesis by referring to the role of enculturation in cognition. He contended that human beings are not passive recipients of social conventions but are actively internalizing and rearranging them through cognitive operations and not as passive recipients. Enculturation makes it difficult to define intrinsic and derived content since the brain gets reorganized and transforms itself because of extrinsic pressures.

Adams and Aizawa hold firmly to a clean distinction between intrinsic and derived content, while Clark (2005) and Menary (2006) advocate a more comprehensive account which considers the contribution of external inputs to the formation, organization, and boundaries of cognitive processes. This ever-present controversy underscores the need for a sophisticated understanding of the interrelationship between the brain, the body, and the external world in cognitive science research.

Although Menary (2006) does not directly address socioeconomic status (SES), his enculturation framework implies that culturally mediated practices—such as the use of technology—can shape cognitive habits. Building on this implication, it can be speculated that individuals from higher SES backgrounds who are more familiar with technologies, like smartphones, would be more inclined to view cognition as distributed. This speculative inclination supports the extended mind thesis by showing how access to external tools might influence intuitive judgments about cognition. These tendencies are also consistent with 4E cognition perspectives—embodied, embedded, enactive, and extended—which assert that cognition arises from dynamic interactions with the world (Gallagher, 2017). In this respect, interpreting intrinsic content as socially and culturally situated further challenges internalist boundaries and reinforces Clark's (2008) position that cognition may extend beyond the brain in context-sensitive ways. This socio-technological framing, therefore, enhances the relevance of experimental philosophy in understanding how intuitive judgments vary across environments.

4. The Role of Experimental Philosophy in Philosophy of Mind

The intrinsic content arguments as well as the extended mind theory also highlight the use of intuitions in evaluating philosophical arguments. As noted earlier, the tension between internalist and externalist strategies is founded on varying assumptions about the boundaries of cognition and on the utilization of external aids. But these assumptions are generally made on the basis of unreflective intuitive judgments. Experimental philosophy closes the gap by systematically exploring intuitions, including empirical data on their variability, reliability, and agreement with theoretical claims.

By focusing on intuitive plausibility, theories such as moral responsibility, and free will help experimental philosophy close the gap between philosophical idealizations and everyday reasoning. This approach does not aim to assess intuitions in terms of epistemic coherence, but rather examines how consistent patterns of intuitions may reflect underlying cognitive biases that influence theoretical allegiance. Such a focus on the consistency and variability of intuitions is not merely of descriptive interest but

stems from the philosophical need to assess the reliability, scope, and influence of intuitive judgments in shaping our conception of cognitive boundaries—a need emphasized in the literature on experimental philosophy (Knobe & Nichols, 2008; Weinberg et al., 2001).

4.1. Intuitive Judgments and Cognitive Boundaries

Intuitive assessments are important to evaluate the extended mind theory, particularly in the identification of cognitive boundaries. A well-known thought experiment by Clark and Chalmers (1998) challenges the assumption that cognition must be confined to the brain by considering whether an external aid, like a notebook used by an Alzheimer's patient, can be part of one's cognitive system. Experimental philosophy subjects these intuitions to empirical test, showing how they vary in settings such as technological familiarity or SES, as revealed in Section 4.2. Experiments by Weinberg et al. (2001) and Machery et al. (2004) show that intuitions are not the same everywhere but culturally and individually variable, meaning cognitive boundary perceptions can vary astronomically and even go astray. For example, an individual who is addicted to smartphone may treat it as an extension of their thoughts, and others prefer neuroprocesses and align themselves with Adams and Aizawa (2001). Experimental philosophy brings out these disparities by employing the use of surveys and thought experiments, thereby giving an insight into the psychological underpinning of philosophical arguments (Knobe & Nichols, 2008). Present research has brought out how experimental philosophy systematically scrutinizes the range of folk intuitions across different contexts as a solid foundation for its use against arguments about cognitive boundaries (Yüksel, 2023). Nagel (2012) indicates that intuitions are influenced by framing and load on cognition, which is important for testing hypotheses like Otto's notebook. Methods allow researchers to inquire whether folk intuitions support Clark's (2008) distributed solution or Adams and Aizawa's (2001) internalist solution on which to ground abstract argument based on common-sense reasoning.

4.2. Empirical Testing of Intrinsic Content

Adams and Aizawa describe intrinsic content as non-derived mental state properties, and those only associated with neural processes, and that external tools like Otto's notebook simply aid cognition but are not constitutive of it. Clark and Chalmers respond that cognition extends to such tools when they are employed on a daily basis, contending that intrinsic content can include such external elements within an extended system. This theoretical tension leads to an empirical question: how do ordinary people conceptualize intrinsic content, and are their intuitions aligned with internalist or externalist models? I suggest that experimental philosophy provides a strict means to

examine this by putting folk intuitions to experimental test, with socio-economic status (SES) providing a useful angle due to its role in technology use.

Experimental philosophy moves beyond traditional argumentation by employing functional tools—questionnaires and thought experiments—to investigate whether people comprehend high-level ideas like intrinsic content. It makes no assumptions as to what intuition should be like but instead records real reactions and seeks to see if intrinsic content actually appears to be fixed and internal, as Adams and Aizawa state, or not fixed and not internal, as Clark suggests. SES, or control over how much one is exposed to technology, could strongly impact these beliefs. People of higher SES, being constantly around gadgets like smartphones or organizers, could think that such devices are a normal extension of mind, supporting Clark's (1998) argument of cognition outside the skull. Those with lower SES, with reduced exposure, might subscribe to a belief that keeps cognition in the brain, in accordance with Adams and Aizawa's (2001) argument. Weinberg et al. (2001) concluded that intuitions about knowledge differ with background, indicating SES might have influence as well on perceived content innateness.

This is a strategy that bridges philosophical questions to everyday experience and would be the one method of inquiring whether meaning varies with context in intrinsic content. A focus on SES would illuminate whether technology impacts how people draw the line between internal and external cognition, a question that leads inevitably to examining how these differences appear in intuitive judgments across diverse groups.

The Role of Socio-Economic Status in Shaping Intuitions

As outlined in previous sections, the disagreement between internalist and externalist perspectives can be further illuminated by exploring the socio-economic variables that shape our intuitions. Since SES affects exposure to and engagement with technological tools, experimental philosophy offers a promising framework to investigate how such contextual differences may influence intuitive conceptions of intrinsic content.

SES, that is, resources, education, and income, significantly influences the utilization of cognitive tools by individuals, which may modify their intuitive notion of the limits of cognition. Weinberg, Nichols, and Stich (2001) showed that epistemic intuitions vary within socio-economic groups and that philosophical judgments are therefore not context-free but relative rather. Sripada and Stich (2006) assert further that socio-cultural norms affect cognitive processes, and therefore technology access based on SES can affect what people consider when it comes to intrinsic content. Used with intrinsic

content, this would be that the individuals with higher SES, and who are always using smartphones, AI assistants, or wearables, would likely end up conforming naturally to Clark's (1998) parity principle, wherein tools are a component of cognition. For example, a person who relies on an electronic planner would find it as an extension of memory, blurring the distinction between intrinsic and derived content. Or, lower SES members, less accustomed to such technology, might feel sympathetic to Adams and Aizawa's (2010) internalism and assume that cognition relies on the properties inherent to the brain.

This SES-created divergence supplies fertile ground for empirical study. Machery et al. (2004) showed that reference intuition diverges across cultures, a technique applicable to cognitive boundaries. Researchers could present participants from varying levels of SES with a scenario involving a memory-impaired individual using external notes to function daily, and assess whether participants see this external medium as part of cognition. More high-SES participants, familiar with technological integration, would likely confirm, exemplifying Clark's (2005) availability and reliability. Lower SES participants, less acculturated with such tools, might emphasize the neural singularity of intrinsic content, as Adams and Aizawa (2001) do. Knobe and Nichols (2008) propose that experimental philosophy is particularly well-suited to uncover subtle psychological patterns behind philosophical judgments. Building on this framework, the current study suggests that socio-economic status (SES) may influence whether individuals lean toward internalist or externalist views of cognition. To further this question, experiments might vary the complexity of the tool—pitting a notebook against a smartphone app—and measure SES-based differences. Nagel (2012) points out how framing and cognitive load influence intuitions, suggesting that familiarity with technology may make higher SES individuals more open to distributed cognition. For instance, an SES-high subject would contrast his or her smartphone with Otto's notebook, admiring its incorporation into day-to-day operation, while an SES-low subject would rule out external devices as mere supplements, preferring mind-based balance. Menary's (2006) integrational approach prefers this, believing enculturation through technology more readily available to higher SES groups is redescribing cognitive boundaries, challenging strict accounts of internal content.

Additional designs can explore SES's impact on perceptions of tool reliability, a key component of Clark's (2010) extended mind hypothesis. A survey can ask participants to rate the reliability of Otto's notebook and biological memory, comparing responses to SES. Those with more SES, who are reliant on digital networks, might rank the two equally, while lower SES groups might prefer neural autonomy. Such experiments, fueled by Knobe's (2007) call for reasoning studies, would display how SES functions as a mediator of intuitions, verifying whether the attractiveness of intrinsic content is

global or local. In grounding such arguments empirically, experimental philosophy does not only provide closure to internalist and externalist debates but helps us understand cognition's socio-cultural determiners too. The following pages will take into account the experimental philosophy's contribution to cognitive science and whether or not intrinsic content can be adequately tested through its methodology.

5. Discussions and Implications

Section 4 revealed the potential for empirical testing of extended mind hypothesis and intrinsic content in SES terms as the governing theme and folk intuitions. This bridges the gap from evidence based on theory to argument but is susceptible to several types of counterarguments to be met. This section addresses three possible challenges of using this sort of methodology, what are the implications, and what these findings will do to alter the direction and approach of philosophy and cognitive science and future studies.

5.1. Objection 1: Temporal and Technological Contexts

One of the primary concerns is how technology and time affect intuitions about cognitive boundaries, posing a problem for experimentally applying the extended mind theory in philosophical experiments. At the time Clark and Chalmers (1998) put forward their idea, smartphones or AI assistants were not widespread—Otto's notebook likely seemed just an aid, not part of cognition. In 2025, technology is integrated into the fabric of daily life: phones store memories, provide direct navigation, and inform decision-making, so Clark's (2008) distributed cognition is the new normal. One could retort that experimental findings reflect only these technology trends and not an invariant fact about cognition. Participants in urban areas with ubiquitous smartphone use, for instance, will directly adopt extended cognition, while participants in rural areas with limited exposure to technology will prioritize neural exclusivity, accounting for temporal and regional variation among intuitions. If intuitions change over time, as Weinberg et al. (2001) found for epistemic judgments that varied across contexts, are they too unstable to use to test the theory? This diversity does not invalidate the approach—it strengthens it. Machery et al. (2004) showed that intuitions about reference are culturally diverse, so temporal shifts could be showing the pliability of thought, corroborating Clark's (2008) idea of dynamic mental processes. Experimental philosophy can fix this by testing on other groups—rural communities with fewer technologies or older adults who are less reliant on digital tools—to see if externalist intuitions hold in non-urban, tech-drenched contexts. Nagel (2012) stresses how framing affects intuitions, so altering scenarios (e.g., paper notebooks and apps) could demystify technology's contribution. These studies are claimed by Knobe and

Nichols (2008) to reveal underlying psychological sources of philosophical disputes, rather than ultimate truths. Longitudinal monitoring of intuitions may demonstrate how technological diffusion alters perception and anchors the theory in direct experience, making it more generalizable across settings.

5.2. Objection 2: Subjectivity of Intuitions

One of the greatest obstacles to use experimental philosophy in experimentally testing intrinsic content is the subjective nature of intuitions, which casts doubts on their ability to resolve philosophical disputes. Weinberg et al. (2001) illustrated that epistemic judgments differ across socio-economic and cultural groups, and the Section *The Role of Socio-Economic Status in Shaping Intuitions* suggests SES intensifies this division—higher SES individuals favour Clark's (1998) extended cognition approach, while lower SES groups favour Adams and Aizawa's (2010) brain-based model. Sceptics will reply that this variation undermines experimental philosophy's credibility: if intuitions are so variable, based on individual exposure such as technological use or education, how do they determine whether intrinsic contents are neural or distributed? For instance, university-educated participants, who are used to using computers, will consider Otto's notebook mental, while high school graduates, less familiar with technology, will value neural constancy, under SES-driven subjectivity. This subjectivity may reduce experimental results to merely idiosyncratic opinions and not general cognitive principles, invalidating the method's philosophical value.

This critique gains force considering more general epistemological issues. Sosa (2007) advises that intuitions, as non-inferential judgments, are susceptible to bias or contextual noise and not rigorous enough to underwrite basic cognition claims. For example, Nagel (2012) demonstrates how framing—for example, describing Otto's notebook as trustworthy vs. erroneous—skews responses and suggests SES-driven variation may originate in superficial as opposed to deep reasoning. Sceptics may press further: if intuitions are as variable as Machery et al. (2004) report cross-culturally, may not be unstable enough to decide between Clark's dynamic view and Adams and Aizawa's strict internalism? This might limit experimental philosophy to the status of a descriptively aimed tool—charting opinions—rather than an evaluative one able to assess intrinsic content's nature.

But this subjectivity is not an impasse, but a doorway. Knobe and Nichols (2008) argue that experimental philosophy is especially well-suited to reveal the psychological basis of philosophical disputes, showing how cognition operates in real life. SES-based differences, as outlined in the Section *The Role of Socio-Economic Status in Shaping Intuitions*, are founded on everyday experience—people of higher SES will see tools as

brain extensions because they use them every day, while people of lower SES, with less availability, emphasize brain-based stability. This heterogeneity does not exclude the method; it bridges abstract argument and lived experience. To offset subjectivity, large cross-cultural samples like Machery et al. (2004) can examine whether patterns recur worldwide. Alexander et al. (2010) recommend monitoring intuition across time to discover enduring patterns in order not to allow results to be snapshots of bias. By situating intuitions in wider data sets, experimental philosophy may fortify its function in testing the extended mind thesis. The objection overlooks the utility of experimental philosophy in demonstrating how humans actually think, and that is most important in determining intrinsic content. Intuitions differing, particularly along SES lines, don't weaken the method—they illustrate how cognition maps onto life. A technophile may think of her phone as part of her mind, while the less privileged consider only their brain. This diversity is not something to be dismissed but is instead a window into how mental boundaries are drawn today. Philosophy becomes more applied as we examine these views.

5.3. Objection 3: Methodological Limits of Experimental Philosophy

A third challenge is whether experimental philosophy can properly test complicated ideas such as intrinsic content, which forms the basis of the extended mind debate. Adams and Aizawa (2001) base cognition on neural activity, stressing intrinsic content's biological nature, whereas Clark (1998) stresses functional roles both in brain and environment. On critics' part, strategies like questionnaires or thought experiments like Otto and Inga simplify such a debate excessively. For example, whether or not Otto's notebook is part of Otto's mind may have different answers based on whether the notebook is introduced as "reliable" (as argued by Clark) or "error-prone" (as argued by Adams and Aizawa), showing how formulation impacts outcomes. Whereas these challenges reflect inherent methodological limitations, these issues can be addressed by ever more sophisticated experimental designs. For instance, complex thought experiments can be coupled with ever more dynamic and precise data collection methods, i.e., computerized behavioral monitoring or observational studies, for registering online cognitive processes. In addition, interdisciplinary collaboration between philosophers, cognitive scientists, and psychologists can yield new opportunities for testing the extended mind hypothesis in ever more solid and comprehensive terms. The question of whether or not Otto's notebook is part of his mind lowers high-level scientific and philosophical problems to opinion, while ignoring neural or conceptual nicety. More creative approaches might be used in an effort to overcome the methodological problems experimental philosophy faces when attempting to quantify cognitive processes. For example, employing techniques like eye tracking, electroencephalograms, or functional magnetic resonance imaging (fMRI)

may offer a more in-depth understanding of cognitive processes. Larger cross-cultural comparisons and the use of longitudinal studies may also yield more accurate and dependable data. By using these methods, it would be possible to measure participants' cognitive processes more accurately, which would improve experimental philosophy as a whole. Weinberg et al. (2001) note that self-reports have a tendency to record judgments at the surface level rather than cognitive processes at the deeper level.

This is reinforced with methodological shortcomings. Sosa (2007) maintains that philosophical argumentation needs more than folk intuition, which may lack the stringency to settle between Clark's functionalism and Adams and Aizawa's internalism. Stich and Tobia (2016) caution that experimental philosophy carries the risk of turning descriptive—mapping what people think—without normative force to settle disputes. Experimental philosophy must, in addition to mapping people's intuitions, address the normative implications of these intuitions. In this case, while identifying what people believe is an essential first step, these findings must be integrated with philosophical analysis to assess the plausibility and normative significance of such beliefs. Experimental philosophy, therefore, does not aim to independently determine the truth value of intuitions, but rather provides an empirical foundation to inform and enrich broader philosophical debates. By so doing, experimental philosophy can move beyond purely descriptive goals to one in which it tangibly engages with the normative elements of philosophical disagreements, thereby enhancing its role in resolving these disputes. For example, a respondent's opinion regarding Otto's notebook may depend on wording or context, as Nagel (2012) demonstrates with framing effects, rather than on the essential issues of the debate such as neural causation or functional integration. Opponents would argue this confines experimental philosophy to peripheral results, incapable of examining intrinsic content's nature. Yet these boundaries do not rule out the approach—they inform its refinement. Knobe and Nichols (2008) stress that experimental philosophy reveals psychological motivators of philosophical disagreement, providing a place to begin, not conclusions. Combining folk data with science may bridge the gap—brain imaging may examine whether tool use is altering patterns in the brain, bridging intuitions and biology. Alexander et al. (2010) support mixed methods, for instance, using questionnaires alongside behaviour tasks, in a bid to capture cognition's richness. Extending its scope, experimental philosophy can shed light on how people's perspectives accommodate Clark or Adams and Aizawa, making both theories sharper with empirical knowledge.

5.4. Implications for Philosophy and Cognitive Science

These objections do not stand in the way of the strategy—these reveal its potential. If SES constructs intuitions, theories of cognition might need to explain setting, not strict rules. The higher SES groups believing tools to make up the mind might lead cognitive science to Clark's (2010) perspective on distributed processing—maybe the brain evolves in adaptation with increased usage of technology. Lower SES following brain-only theories might keep Adams and Aizawa's (2001) model in place for a few. Such a divergence in intuitive judgments suggests not that cognition itself differs across groups, but that people's conceptualizations of cognition—shaped by SES and technological familiarity—may align with different theoretical models, such as those of Clark (2010) or Adams and Aizawa (2001). This supports Menary's (2006) view that cognitive boundaries are redefined through enculturation. Practically, designers of technology can design AI or apps more embedded—like Otto's notebook—asking questions about privacy or how we will think of ourselves when our minds move outwards. Although this research is not yet ready to offer empirical findings, it indicates a direction for the use of experimental philosophy to the extended mind thesis. By asking whether cognitive boundary intuitions vary along socioeconomic status, subsequent research can explore how cultural, technological, and educational background influence individuals' mind-extension judgments. This would offer not a direct explanation of extended cognition itself, but rather a socially embedded account of how people conceptualize cognitive boundaries—highlighting the influence of real-world contexts on intuitive judgments about the mind's extension. This type of strategy puts experimental philosophy not as an alternative to conceptual analysis but as an additional methodology that has the potential to highlight how abstract ideas are lived and known across various populations. In so doing, it retains the possibility of refining or even rethinking the extended mind theory depending on how cognition is lived and not just theorized.

5.5. Future Directions

Building on Machery et al. (2004), future research would cross-verify intuitions in different locations—urban vs. rural, or between countries—to address such challenges and ascertain whether SES impacts are global in nature. Long-term research would track how intuitions change over time as technology advances, supporting Clark's theory of adaptability. For instance, fMRI scans can measure whether tool use, like Otto's notebook, activates neural patterns associated with memory retrieval, similar to biological memory, thus bridging folk intuitions and measurable cognitive processes.

Such measurements would add to experimental philosophy's contribution, determining whether intrinsic content is an invariant neural thought, or something constructed in our world.

These methodological extensions would not only enhance the validity of findings but also enable a multidimensional understanding of cognition that integrates neural, behavioral, and phenomenological levels. By contrasting neuroimaging with culturally sensitive surveys, future studies can determine whether tool-related cognition is a universally shared resource or contextually regulated by variables such as SES, education, or exposure to technology. This would be to test whether the parity principle is a cognitive universal or a class-based artifact.

Furthermore, coupling qualitative interviews with behavioral data could potentially show how individuals articulate their sense of cognitive boundaries in everyday life. This sort of triangulation of quantitative, qualitative, and neurobiological methodologies could push experimental philosophy's contribution to the resolution of debates like that between Clark and Adams and Aizawa to a new level. Extended mind theory would then be put to the test not in a laboratory but in the messiness of lived, social, and embodied experience.

6. Conclusion

This investigation sought to address the extended mind theory in a twofold manner: initially, through scrutiny of its theoretical foundation; secondly, through examination of the potential of experimental philosophy in its empirical testing of assumptions regarding intrinsic content and bounds of cognition. By reading Clark and Chalmers (1998) and Adams and Aizawa (2001), I have raised the philosophical objections between externalist and internalist explanations of cognition. Clark's externalist view of cognition, utilizing tools like Otto's notebook, counteracts the traditional assumption that cognition is an in-head process. Adams and Aizawa's insistence on intrinsic content as the essential aspect of cognition reinforces the unique contribution of the brain. This argument, rather than theoretical, asks very profound questions regarding how the mind is to be defined during a period when technology is increasingly blurring the lines between internal and external processes.

Experimental philosophy appears to be a great tool to make these abstract conflicts with common sense concrete. By scientifically examining folk intuitions, as outlined in Section 4, I suggest that it can be experimentally examined if people judge cognition to be brain-bound or extended and hence determine the impact of socio-economic status (SES) on such judgments. The data from the Section *The Role of Socio-Economic Status* in

Shaping Intuitions suggests that those who are higher in SES, with technology around them, may naturally resonate with Clark's (2008) distributed view, viewing devices as an extension of cognition. Those lower in SES, with less at their disposal, may favor Adams and Aizawa's (2010) internalist view, appreciating neural stability. Such differences, Section 5 argues, do not invalidate experimental philosophy but enhance it, demonstrating how cognition is understood through experiential living. The objections overcome—temporal variability, subjectivity, and methodological constraints—still underscore the method's strengths, calling on wider, more rigorous designs to be able to capture the complexity of intrinsic content. These designs may venture into philosophical questions, for example, whether overdependence on external means undermines cognitive independence or extends social inequalities if availability of technology is still unequal.

The implications of this work are its applicability beyond philosophy to the investigation of the mind and design in technology. Supposing SES conditions awareness of cognitive limits, theories of cognition must allow for contextual dependencies, refuting universalistic claims. That is in line with Menary's (2006) conception of enculturation and Newen et al.'s (2018) account of 4E cognition. Practically, when tests verify tools to be cognitive to some extent, designers can then design less bumpy technologies—like Otto's notebook—enhancing human function. It comes with ethical problems, however: embedding has the potential to create dependency on machinery and intrude upon privacy if individual data is plugged into cognitive process and enlarge SES gaps if unequal access exists. These exerted necessary restraint through good policy and design to protect individual autonomy and social equality as enhancement is occurring.

Looking ahead, future work should capitalize on these foundations. Cross-cultural studies, expanding Machery et al. (2004), might investigate whether SES effects are found everywhere, while longitudinal designs might investigate how intuitions evolve as technology evolves. Adding neural data, as outlined in Section 5, would ground intuitions in biological facts, entrenching experimental philosophy's contribution. By pursuing these paths, we can make progress toward answering whether intrinsic content is a hardwired neural property or an ever-shifting, context-variable phenomenon—a question at the heart of the extended mind debate. In short, this work shows that experimental philosophy not only enriches theoretical discussion but also changes it, situating theoretic problems in human life. The extended mind theory is less of an abstraction, in short—not so much an intellectual problem as a conceptual tool for understanding cognition in the era of technology. Borrowing the problems and promises of this method, we construct a foundation for philosophies of mind that are richer and more diverse.

References

- Adams, F., & Aizawa, K. (2001). "The bounds of cognition." *Philosophical Psychology*, 14(1): 43–64. <https://doi.org/10.1080/09515080120033571>
- Adams, F., & Aizawa, K. (2010). "Defending the bounds of cognition." In R. Menary (Ed.), *The extended mind* (pp. 67–80). MIT Press.
- Alexander, J., Mallon, R., & Weinberg, J. M. (2010). "Accentuate the negative: The positive results of negative methodology." *Philosophical Psychology*, 23(2): 141–164. <https://doi.org/10.1080/09515081003625286>
- Bourdieu, P. (1986). "The forms of capital." In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Burge, T. (1986). "Individualism and psychology." *The Philosophical Review*, 95(1): 3–45. <https://doi.org/10.2307/2185129>
- Clark, A. (2005). "Intrinsic content, active memory and the extended mind." *Analysis*, 65(1): 1–11. <https://doi.org/10.1093/analys/65.1.1>
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (2010). "The extended mind." In R. Menary (Ed.), *The extended mind* (pp. 27–42). MIT Press.
- Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*. MIT Press.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*. Oxford University Press.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. MIT Press.
- Kirsh, D. (2010). "Thinking with external representations." *AI & Society*, 25(4): 441–454. <https://doi.org/10.1007/s00146-010-0272-8>
- Knobe, J. (2007). "Experimental philosophy and philosophical significance." *Philosophical Explorations*, 10(2): 119–121. <https://doi.org/10.1080/13869790701305905>

- Knobe, J., & Nichols, S. (2008). "An experimental philosophy manifesto." In J. Knobe & S. Nichols (Eds.), *Experimental philosophy* (pp. 3–14). Oxford University Press.
- Lau, J., & Deutsch, M. (2014). "Externalism about mental content." In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 ed.). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/content-externalism/>
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. P. (2004). "Semantics, cross-cultural style." *Cognition*, 92(3): B1–B12. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2003.10.003>
- Menary, R. (2006). "Attacking the bounds of cognition." *Philosophical Psychology*, 19(3): 329–344. <https://doi.org/10.1080/09515080600690557>
- Nagel, J. (2012). "Intuitions and experiments: A defense of the case method in epistemology." *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(3): 495–527. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2012.00634.x>
- Newen, A., De Bruin, L., & Gallagher, S. (2018). *The Oxford handbook of 4E cognition*. Oxford University Press.
- Nichols, S., & Knobe, J. (2007). "Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions." *Noûs*, 41(4): 663–685. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00666.x>
- Pylyshyn, Z. W. (1984). *Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science*. MIT Press.
- Sosa, E. (2007). "Experimental philosophy and philosophical intuition." *Philosophical Studies*, 132(1): 99–107. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9050-3>
- Sripada, C., & Stich, S. (2006). "A framework for the psychology of norms." In P. Carruthers, S. Laurence, & S. Stich (Eds.), *The innate mind: Culture and cognition* (Vol. 2, pp. 280–301). Oxford University Press.
- Sterelny, K. (2010). "Minds: Extended or scaffolded?" *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4): 465–481. <https://doi.org/10.1007/s11097-010-9174-y>
- Stich, S. P., & Tobia, K. (2016). "Experimental philosophy's challenge to the 'great tradition'." *Analytic Philosophy*, 57(4): 282–299. <https://doi.org/10.1111/phib.12098>

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.

Weinberg, J. M., Nichols, S., & Stich, S. P. (2001). "Normativity and epistemic intuitions." *Philosophical Topics*, 29(1/2): 429–460.
<https://doi.org/10.5840/philtopics2001291/217>

Yüksel, N. (2021). *"Do epistemic intuitions vary across actors? A mixed-methods study of philosophers' and non-philosophers' knowledge attributions"*. Unpublished doctoral dissertation. University of Exeter, Exeter.

Yüksel, N. (2023). "A New Movement in the Philosophical Tradition: Experimental Philosophy" *Felsefe Arkivi*, 59: 43–55. <https://doi.org/10.26650/arcp.1302607>

Fenomenolojik Perspektiften Yapay Zekâ: Yönelimsellik, Beden ve Çerçeve Problemi

[Artificial Intelligence from a Phenomenological Perspective: Intentionality, Body and the Frame Problem]

Bilal BEKALP 

Bursa Uludağ University

Received: 08.05.2025 / Accepted: 23.06.2025

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1695620>

Research Article

Abstract: This paper examines the inadequacies of representational and reductionist approaches in the field of artificial intelligence (AI) in explaining the complexity of human consciousness from a phenomenological perspective. Existing AI models that describe consciousness in terms of rule-based information processing ignore the subjective, contextual and embodied nature of meaning production. In the study, the world-oriented structure of consciousness is discussed based on Husserl's theory of intentionality; it is shown that meaning production is shaped not only through symbolic representations but also through intersubjective and contextual experience. Heidegger's conception of being-in-the-world is used to explain the meaningful relations that human beings establish with the world within historical and cultural contexts. Merleau-Ponty's embodied consciousness approach emphasizes that perception and consciousness are shaped through the body's continuous interactions with the environment. Hubert L. Dreyfus' phenomenological critiques are an important basis of the study, especially in terms of revealing the differences between the information processing capacities of artificial intelligence systems and the meaningful relationships that human consciousness establishes with the world. Dreyfus' analyses are evaluated to explain why representational AI models face fundamental limitations such as the frame problem. In conclusion, it is argued that the phenomenological approach offers an important theoretical tool in grasping the irreducible properties of human consciousness in AI research and discussing the limitations of existing models.

Author Info: Bilal BEKALP

Bursa Uludağ Üniversitesi, Görükle Kampüsü, Görükle Mah. Üniversite 1. Cadde, No: 405 16059 Nilüfer-Bursa, TÜRKİYE. E-mail: blbklp@hotmail.com

To Cite This Paper: Bekalp, B. (2025). "Fenomenolojik Perspektiften Yapay Zekâ: Yönelimsellik, Beden ve Çerçeve Problemi." *MetaZihin*, 8(1): 25-56.

Keywords: artificial intelligence, phenomenology, intentionality, frame problem, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Dreyfus.

Öz: Bu çalışma, yapay zekâ (YZ) alanındaki temsilci ve indirgemeci yaklaşımların insan bilincinin karmaşıklığını açıklamadaki yetersizliklerini, fenomenolojik bir perspektiften incelemektedir. Bilinci kurallara dayalı bilgi işleme süreçleriyle tanımlayan mevcut YZ modelleri, anlam üretiminin öznel, bağlamsal ve bedenlenmiş doğasını göz ardı etmektedir. Çalışmada, Husserl'in yönelimsellik kuramı temel alınarak bilincin dünyaya yönelimli yapısı tartışılmış, anlam üretiminin yalnızca sembolik temsiller yoluyla değil, öznelarası ve bağlamsal deneyimle şekillendiği gösterilmiştir. Heidegger'in dünya-içinde-varlık anlayışı, insanın tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde dünyayla kurduğu anlamlı ilişkileri açıklamak için kullanılmıştır. Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç yaklaşımı ise algının ve bilincin bedenle çevreyle kurduğu sürekli etkileşimler yoluyla şekillendiğini vurgulamaktadır. Hubert L. Dreyfus'un fenomenolojik eleştirileri, özellikle yapay zekâ sistemlerinin bilgi işleme kapasiteleri ile insan bilincinin dünyayla kurduğu anlamlı ilişkiler arasındaki farkları ortaya koymak açısından çalışmanın önemli bir dayanağıdır. Dreyfus'un analizleri, temsilci yapay zekâ modellerinin neden çerçeve problemi gibi temel sınırlılıklarla karşılaştığını açıklamak için değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, fenomenolojik yaklaşımın, yapay zekâ araştırmalarında insan bilincinin indirgenemez özelliklerini kavramada ve mevcut modellerin sınırlarını tartışmada önemli bir kuramsal araç sunduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: yapay zekâ, fenomenoloji, yönelimsellik, çerçeve problemi, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Dreyfus.

1. Giriş

Yapay zekâ (YZ) teknolojilerinin son yıllarda sergilediği muazzam tekâmül, yalnızca mühendislik ve bilgisayar bilimi çevrelerinde değil, felsefenin en kadim meseleleriyle meşgul olan düşünürler arasında da büyük bir alâka uyandırmıştır. Bilhassa insan bilincinin mahiyeti, anlam üretimi, bedenlenmiş biliş ve bağlamsal duyarlılık gibi konular, yapay zekâ tartışmalarının içkin meseleleri hâline gelmiştir. Nitekim YZ'nin gelişimi, yalnızca teknik bir ilerleme değil, aynı zamanda insan varoluşuna dair temel soruların yeniden sorulmasına vesile olmuştur. Bu anlamda, YZ ile felsefe arasındaki ilişkinin kadim meselelerle de bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. YZ ile ilgili felsefi sorun, bir programın gerçekten düşünmesinin, anlamasının ve deneyimlemesinin mümkün olup olmadığıdır. Yani, önceden programlanmış girdi ve çıktılarından daha fazlası olan bir yapay zekâ yaratmanın teorik olarak mümkün olup olmadığıdır. Bu anlamsal içerik sözdizimsel programlardan ortaya çıkabilir. Pek çok kişi bir programın bu tür davranışları taklit edebileceğini ve gelecekte belki de bir programla mı yoksa başka bir insanla mı konuştuğumuzu ayırt edemeyeceğimiz kadar iyi taklit edebileceğini kabul edecektir. Programın içinde neler olup bittiğini nasıl bilebileceğimiz ya da bilip bilemeyeceğimiz ise daha büyük bir zorluktur.

Henüz Descartes gibi erken dönem modern düşünürlerde dahi, aklın ve bilincin yapay temsili meselesi felsefi spekülasyonların konusu olmuştur. Descartes, makinelerin insan benzeri esneklik ve anlam üretimi sergileyemeyeceğini ifade ederek, ilk yapay zekâ düşüncelerinin sınırlarını çizen filozoftur (Descartes, 1984). 20. yüzyılda Alan Turing, bu tartışmayı teknik bir zemine taşıyarak *Turing Testi*¹ ile zeki davranışın gözlemlenebilir çıktılarını üzerinden değerlendirilmesini önermiştir. Böylece yapay zekâ araştırmaları, başlangıçtan itibaren felsefi varsayımlarla mündemiç bir ilişkiye sahip olmuştur.

YZ'nin felsefeyle ilişkisi yalnızca eleştiri düzleminde değil, aynı zamanda *ontoloji*, *epistemoloji*, *zihin felsefesi* ve *etik* gibi felsefi disiplinler aracılığıyla geniş bir inceleme alanı sunmaktadır. Zihin felsefesi, bilincin doğasını ve yönelimselliği tartışırken bilgi felsefesi (epistemoloji), yapay zekâ sistemlerinin nasıl bilgi edindiğini ve bu bilginin doğruluğunu sorgular. Ontoloji ise, makinelerin varlık statüsünü ve onların insan benzeri zihin ya da bilinç geliştirme ihtimalini inceler. Bilhassa posthümanizm ve teknoloji ontolojisi, insan ve yapay sistemler arasındaki sınırların bulanıklığını tartışan modern yaklaşımlar sunar (Kenaw, 2008; Belu & Feenberg, 2010).

Son yıllarda gelişen derin öğrenme algoritmaları ve büyük dil modelleri (LLM'ler)—bilhassa ChatGPT, LaMDA ve Claude gibi—bu tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. Bu sistemler, insan benzeri dil üretimi ve belirli bağlamsal esneklik sergileyebilse de, felsefi açıdan *yönelimsellik*, *qualia* ve *bağlamsal sağduyu* gibi yetkinliklerden yoksundurlar. LLM'lerin davranış düzeyinde bazı insan benzeri çıktılar üretmesi, onların bilinçli olduğu anlamına gelmez. Bilinç, yalnızca işlevsel ya da davranışsal çıktılarla (*input-output* ilişkileriyle) açıklanamaz. Çünkü yönelimsellik ve *qualia*, öznel deneyime ve anlam üretimine bağlıdır. Bu nitelikler, günümüzdeki yapay sistemlerde bulunmaz çünkü onların öznel bir bakış açısı (*first-person perspective*) yoktur (Doğan, 2020). Bu modellerin örtük bilgiyi kullanma ve sağduyulu akıl yürütme kabiliyetlerinin sınırlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Kabadere, 2024).

Bu mesele, yalnızca teknik bir sınırlama değil, daha derin bir ontolojik problem olarak değerlendirilmelidir. Heidegger'in teknolojinin ontolojisine dair analizleri, modern teknolojinin ve yapay zekânın dünyayı nasıl çerçevelediğine (Gestell) dair önemli uyarılar içerir. Heidegger, teknolojinin yalnızca bir araç değil, varlığı açığa çıkarma

¹ Turing'e göre, "Bir bilgisayar eğer bir insanı kendinin de insan olduğuna ikna edebilirse zeki olmayı hak edebilir." Turing'in 1950 tarihli ünlü makalesi *Computing Machinery and Intelligence*, YZ felsefesinin temellerini atan eserlerden biridir. Turing, "Makineler düşünebilir mi?" sorusunun doğrudan cevaplanması yerine, bir makinenin zekâ sergileyip sergileyemeyeceğini anlamak için Turing Testi'ni önerir. Bu testte bir makine, insanı taklit ederek, onunla diyalog kurabilirse ve bu esnada ayırt edilemezse, bu makinenin zekâ sahibi olduğunu kabul ederiz. Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Turing, 1950; Larson, 2022; Köse, 2022; Doğan, 2020. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/turing-test/>.

(*aletheia*) tarzı olduğunu ve bu tarzın insanın dünyayla kurduğu ilişkinin ufkunu daralttığını ifade eder (Heidegger, 1998: 51). Yapay zekâ sistemleri, insanın dünyaya açıklık kazanma biçimini ve anlam üretimini tam manasıyla temsil edemezler, zira onlar için dünya, yalnızca işlem yapılacak bir veri kümesi olarak kalır. Preston'un çalışmaları da bu noktada ufuk açıcudur. Preston, yapay zekâ paradigmalarının içsel temsillere dayalı modelleri sürdürmez hâle geldiğini ve çevreyle etkileşim kalıplarına dayalı yeni yaklaşımların öne çıktığını belirtir. Ancak, bu yaklaşımlar dahi insanın fenomenolojik tecrübesinin derinliğine ulaşmamaktadır (Preston, 1993: 205-208).

Bu bağlamda, fenomenoloji disiplini, YZ'nin sınırlarını ve imkânlarını değerlendirmek için önemli bir felsefi ve yöntemsel çerçeve sunmaktadır. Fenomenoloji, 20. yüzyılın başlarında Edmund Husserl (1859 – 1938) tarafından geliştirilen ve daha sonra Martin Heidegger (1889–1976), Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) gibi mütefekkirlerce tevarüs edilip derinleştirilen bir felsefi yaklaşım olarak, bilincin yönelimsel yapısını ve bireyin dünyayla kurduğu ilişkilerin tecrübi ve bağlamsal veçhelerini anlamayı amaçlar. Bu metodolojik tavır, bilinci soyut bir işlemci veya hesaplayıcı olarak değil, dünyada-beceriyle-varolan bir varlığın dinamik ve bütünsel yönelimi olarak ele alır. Bu itibarla, yapay zekânın bilince ulaşabileceği yönündeki iddialar fenomenolojik perspektiften eleştiriye açık hâle gelir.

Keza Daniel Andler'in bilişsel bilimde fenomenolojinin üç düzeyde katkıda bulunduğunu belirttiği *Phenomenology in Artificial Intelligence and Cognitive Science* adlı makalesi de bu bağlamda önemlidir. Andler, fenomenolojinin yalnızca teorik bir çerçeve sunmadığını, aynı zamanda yapay zekâ ve bilişsel bilim araştırmalarının sınırlarını tayin eden bir eleştiri işlevi gördüğünü ifade eder (Andler, 2006: 113-115).

YZ araştırmalarının çoğu, insan bilişini fiziksel sembol işleme sistemleri ya da nöral ağlar gibi hesaplamalı modellerle temsil etmeye meyillidir. Bu yaklaşım, esasen Kartezyen düalizmin ve rasyonalist epistemolojinin mirasını taşır. Zihin, bu görüşte, dış dünyadan bağımsız bir işlemci olarak kurgulanır ve dünya, üzerinde işlem yapılacak veri kümeleri olarak tasavvur edilir. Hubert L. Dreyfus'un kapsamlı eleştirileri, bu yaklaşımın sağduyu, bağlam duyarlılığı ve bedenlenmiş biliş gibi bilişsel süreçlerin vazgeçilmez unsurlarını ihmal ettiğini ileri sürmesi açısından önemlidir (L. Dreyfus, 1972).

Nitekim John Searle'ün Çin Odası argümanı² da benzer bir eleştiriye dile getirir. Bir bilgisayarın sözdizimsel (sentaktik) işlemleri gerçekleştirebilmesi, ona anlam

² John Searle'ün "Çin Odası" deneyi Turing'in testine yönelik en önemli eleştirilerden biridir. Searle, Turing Testi'ni geçebilecek bir makinenin aslında "anlam" üretmediğini savunur. Çin Odası deneyinde, Searle, bir odaya kapatılan bir kişinin, Çince sembollerle verilen talimatlar doğrultusunda anlamını bilmeden yanıtlar

(semantik) atfetmemizi meşru kılmaz. Searle'e göre, yönelimsellik ve anlam üretimi biyolojik olarak içkindir yalnızca karmaşık bilgi işleme süreçleriyle meydana gelmez (Searle, 1980: 427).

Bu anlamda çalışmamızın temel amacı, yapay zekâ tartışmalarına fenomenolojik bir açıdan yaklaşmaktır. Ancak bu müdahale, yalnızca dört fenomenologun görüşlerinin sıralanmasından ibaret değildir. Aksine, bu çalışmada Hubert L. Dreyfus'un yapay zekâya yönelik fenomenolojik eleştirisi kurucu merkez olarak konumlandırılmakta Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin temel kavramları ise bu merkezin ontolojik ve kavramsal dayanakları olarak ele alınmaktadır. Böylelikle, fenomenolojinin yalnızca tarihsel ya da izole düşünceler toplamı olmadığı, aksine çağdaş teknik ontolojilerle ilişkilendirilebilecek bir eleştiri örgüsü sunduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu tercih, yalnızca yapısal bir düzenleme değil, aynı zamanda felsefi bir pozisyon alma biçimidir. Zira Dreyfus'un *AI* eleştirisi, teknik sistemlerin yalnızca sembolik işleme dayalı olmadığını, bunun ötesinde dünya-içinde-varoluşun, bağlamsallığın, bedenselliğin ve zamansallığın yeniden düşünülmesini gerektirdiğini savunur. Bu nedenle Husserl'in yönelimsellik teorisi, Heidegger'in dünyaya açıklık fikri ve Merleau-Ponty'nin bedenli bilinç çözümlemeleri, Dreyfus'un itirazlarını felsefi olarak gerekçelendirir niteliktedir. Böyle bir kurgu sayesinde makale, salt dört filozofun görüşlerini aktarmak yerine, Dreyfus merkezli bir kuramsal yoğunluk ve bütünlük oluşturmaktadır. Bu doğrultuda sonraki bölümlerde üç temel filozofun görüşleri, Dreyfus'un yapay zekâ karşısındaki fenomenolojik eleştirisini kuran altyapılar olarak sunulacaktır.

2. Hesaplamaya İndirgenmiş Zihin: Rasyonalist Yaklaşım

Yapay zekânın insan zihnine benzer biçimde düşünebileceği fikri, yalnızca teknolojiyle değil, zihin felsefesinin temel sorularıyla da yakından ilişkilidir. Bu tartışmanın bir ucunda, zihni sembolik işlemlere ve hesaplama indirgemeyi mümkün gören rasyonalist bir bakış açısı bulunur. Bu anlayışa göre zihnin özü, karmaşık verileri işleyebilme kapasitesinde yatar. Yani zihin, temelde, girdileri alıp işleyen ve buna uygun çıktılar üreten bir sistem olarak tanımlanabilir. Bilgisayarlar da bunu yaptığı sürece, insan zihniyle benzer işlevlere sahip olabilirler. Bu görüş, özellikle kognitivist yaklaşımın etkisiyle, 20. yüzyılın ortalarından itibaren felsefede ve yapay zekâ çalışmalarında oldukça yaygınlık kazandı. İnsan davranışlarının gözlemlenebilir çıktılar üzerinden anlaşılabilirliğini savunan bu bakış açısı, bilinç gibi öznel deneyimlere atıfta bulunmadan da zekânın modellenebileceğini ileri sürer.

Yapay zekâya ilişkin rasyonalist yaklaşımlar, insan zihnini bilgi işleyen bir sistem olarak konumlandırır ve bilişi formel kurallara indirgenebilir bir yapı olarak kavrar. Bu

bakış açısı, Descartes'tan Leibniz'e kadar uzanan klasik rasyonalist düşüncenin izlerini taşır: Akıl, doğrudan sezgisel değil, mantıksal çıkarım yoluyla çalışır ve evrensel akıl yürütme ilkeleriyle işler. Örneğin Leibniz, her türlü düşüncenin bir tür "matematiksel hesaplama"ya indirgenebileceği fikrini ileri sürmüştür (Doğan, 2020: 10). Bu fikir, modern yapay zekânın dayandığı sembolik temsilci modellerin düşünsel temelini de oluşturmaktadır. 20. yüzyılın ortalarında bu yaklaşım, "*Physical Symbol System Hypothesis*" olarak yeniden formüle edilmiştir. Newell ve Simon'a göre, "fiziksel sembol sistemi", zekâ üretebilecek her tür sistemin temelidir. Bu hipotez, zeki davranışın — ister insan ister makine tarafından sergilensin — mutlaka sembolik temsillerle ve bu temsiller üzerinde yapılan kurallı işlemlerle mümkün olacağını savunur (Allen & A. Simon, 1976: 10). Bu görüş, insan zihnini temsillerin sentezinden oluşan algoritmik bir yapı olarak kavrar ve insan-makine ayrımını işlevsel düzeyde silikleştirir. Newell ve Simon'un hipotezi, rasyonalist felsefenin temel bir öncülünü teknoloji düzlemine taşır: "Zekâ hesaplanabilir bir yapıdır." Eğer tüm zihinsel durumlar, fiziksel sembollerle temsil edilebiliyorsa ve bu semboller üzerinde işlem yapılabiliriyorsa, o hâlde bir bilgisayar da zekâ üretebilir. Zihin, bu yaklaşıma göre bir "program", beyin ise bu programı çalıştıran donanım olarak düşünülür. Bu nedenle yapay zekâ, zihnin yazılımsal bileşenlerini yeniden üretmeyi hedefler ve taşıyıcının (biyolojik ya da dijital) türü bu yaklaşım için önemsizdir (Kenaw, 2008). Bu rasyonalist yapının altında yatan bir başka öncül, bilginin bağlamdan bağımsız olarak işlenebilir olduğudur. Yani bilgi, dış dünya hakkında toplanan "veri"nin içsel bir temsile dönüştürülmesi ve bu temsilin kurallı olarak işlenmesiyle anlamlı hale gelir. Bu anlayış bilginin sabit, nesnel ve bağlamdan ayrılabilir olduğu varsayımını taşır. Bu nedenle GOFAI sistemleri, bağlamsız ve genelleştirilebilir bir dünya temsili üzerine kurulmuşlardır.

Bu anlayışın belki de en etkili savunucularından biri olan Daniel Dennett, bilinci içsel, mistik bir alan olmaktan çıkarıp işlevsel süreçlerle açıklamaya çalışır. Ona göre bilinç, beynin farklı bölgelerinde eşzamanlı olarak işleyen çok sayıda bilişsel sürecin etkileşiminden oluşur. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan şey, bizim "bilinç" olarak adlandırdığımız karmaşık bir etkileşimdir. Ancak bu etkileşim, tekil bir özneye ya da "içsel bir gözlemciye" dayanmaz. Bilinç, tıpkı bir bilgisayar arayüzü gibi, karmaşık iç süreçlerin dışa yansımasıdır. Dennett'e göre, bir sistemin bilinçli sayılabilmesi için o sistemin öznel bir deneyim yaşamasına gerek yoktur. Önemli olan, sistemin davranışsal olarak nasıl işlediğidir (Dennett, 1991: 280-281). Yani bir yapay zekâ sistemi, dış dünyaya anlamlı tepkiler verebiliyor ve karmaşık görevleri yerine getirebiliyorsa, bilinçli olmasa bile bilinçli gibi davranması yeterlidir. Bu nedenle, Searle'ün Çin Odası düşünce deneyi ile getirdiği itirazlar, Dennett için ikna edici değildir. Dennett, sembolik işlemle anlam arasında doğrudan bir fark olduğunu reddeder, işleyen sistemin başarısını ölçmek için dışsal çıktılarına bakmak yeterlidir. Bilinçliymiş gibi davranan sistem, zaten bilinçli sayılabilir. Dennett'a göre bilinç, "gizemli" olarak

adlandırılan bir fenomen olmaktan ziyade, üzerine nasıl düşüneceğimizi ve çalışacağımızı bilmediğimiz, ayakta kalmış son gizemdir. Ona göre bilincin gizemli algılanmasının ana nedenleri, deneyimleyen bir "özne" olduğu varsayımı, "*qualia*" (öznel hisler) denen niteliklerin varlığı ve özbilginin sınırlılığıdır (Doğan, 2020). *Qualia*, her bilinçli durum için ayrı bir niteliksel hissin varlığını ifade eden bir kavramdır. Nitekim Dennett, bilinci, beyinde davranışları kontrol eden ve yönlendiren, "erişim yarışını kazanan" bilgi içeriği olarak tanımlar. Dennett için, *qualia* denen saf öznel hisler ve ayrı bir "benliğin" varlığı söz konusu değildir, bunlar sadece beynin bir yansıması, bir "Kartezyen tiyatro"dur (Doğan, 2020: 64). Ona göre, insan bilincini açıklamak, karmaşık ve gelişmiş bir robotun davranışının bilgi türleriyle nasıl kontrol edildiğini açıklamaktan farksızdır. Bu nedenle, Dennett'in bilinç tanımına göre yeterince karmaşık ve işlevsel bir YZ sistemi bilinçli kabul edilebilir, ancak öznel deneyim bu tanıma dahil edilmez. Dennett, bilinci açıklamak yerine, onun fenomenal özelliklerini ve *qualia*yı "elenmesi gereken" unsurlar olarak görerek yoğun eleştirilere maruz kalmıştır, eleştirilere göre bu, bilincin sadece üstünü kapatmaktır (Doğan, 2020: 65).

Bu işlevselci yaklaşımın bir başka güçlü savunucusu da Marvin Minsky'dir. Minsky, zihni tek bir bütün değil, birçok küçük alt sistemin birlikte çalıştığı bir organizasyon olarak tasavvur eder. Onun "zihin toplumu" (*society of mind*) kavramı, insan zihninin çok sayıda bağımsız ama koordineli ajan tarafından oluşturulduğunu ileri sürer (Minsky, 1986). Minsky'ye göre zekâ, bu küçük ajansal yapıların etkileşimiyle ortaya çıkar. Bu düşünce, yapay zekâ sistemlerinin de benzer yapılarla zihin benzeri kapasiteler geliştirebileceği fikrini destekler. Eğer insan zihni de temelde böyle bir modüler sistemse, o hâlde benzer bir sistem uygun yazılım ve donanım altyapısıyla makinelerde de kurulabilir. Minsky'nin bu yaklaşımı, zihnin içeriğini yalnızca davranışsal çıktılar üzerinden değerlendirir. Bu yönüyle, yapay zekânın insan gibi düşünebilmesi yalnızca bir zaman ve gelişim meselesidir. Bilgi işleme süreçleri karmaşıktıkça, sistemlerin "anamlı" davranışlar sergilemesi de kaçınılmaz olacaktır. Bu düşünce hattı, son yıllarda A. Clark ve D. Chalmers'ın "genişletilmiş zihin" (*extended mind*) kuramıyla daha da güçlenmiştir. Clark ve Chalmers, zihnin sadece beynin içinde olup biten bir süreç olmadığını, bedensel hareketler, araçlar ve çevreyle kurulan ilişkilerin de zihinsel süreçlerin bir parçası olduğunu savunur. Yani dijital bir ajanda, yön bulmak için kullandığımız GPS ya da arama motorları yalnızca yardımcı araçlar değil düşünme sürecinin aktif parçalarıdır (Clark & Chalmers, 1998: 8-9). Bu bakış açısına göre, bir yapay zekâ sistemiyle etkileşimde bulunan insan, kendi bilişsel sistemini bu teknolojiyle birlikte kurar. Yapay zekâ, artık yalnızca dışsal bir "makine" değil zihnin dinamik ve genişleyen bir uzantısı hâline gelir. Bu durum, yapay sistemlerin anlam üretimine dolaylı yoldan katkı sunduğu fikrini beraberinde getirir. Clark, bu yaklaşımı daha da ileri götürerek, zihnin durağan bir yapı değil, çevresiyle sürekli etkileşim içinde gelişen bir organizma olduğunu belirtir (Clark, 2008: x).

Dolayısıyla zihin, bir bilgisayara benzetildiğinde, bu bilgisayarın donanımı sadece kafatası içinde değil tüm vücut boyunca ve hatta teknolojiyle birlikte dağıtılmıştır. Ancak bu rasyonalist anlayışın eleştirilere kapalı olduğunu söylemek zor. Özellikle fenomenolojik gelenek, zihni sadece işlevsel çıktılar üzerinden anlamının yetersiz olduğunu savunur. Yapay zekânın başarılı çıktılar üretmesi, onun gerçekten “anlam” ürettiği anlamına gelmez. Bu bağlamda, *“The Rationalist Assumptions of Artificial Intelligence”* adlı makalede de belirtildiği gibi, yapay zekâ çoğunlukla insan zihnini salt sembol işleme kabiliyeti olarak gören indirgemeci bir modelden hareket eder (Kenaw, 2008: 229). Bu modelde, “varlık” deneyimi ya da öznel bilinç gibi meseleler göz ardı edilir. Heideggerci yaklaşım, bu durumu eleştirerek, zihin ile varlık arasındaki derin farklara işaret eder. Yapay zekâ sistemleri, “dünyada olma” gibi varoluşsal deneyimlerden yoksundur, onlar sadece verilere tepkiler üretir. Oysa insan zihni, verileri yalnızca işlemekle kalmaz, onlara anlam da yükler (Pérez & Sanz, 2016). Bu yüzden, yapay bir sistem ne kadar karmaşık olursa olsun, onun anlam üretebilme kapasitesi, hâlâ felsefi bir muammadır. İşlevselcilere göre ise bu eleştiriler, fazla metafizik kalır. Onlar için önemli olan şey, sistemin “nasıl hissettiği” değil, “nasıl çalıştığı”dır. Bir yapay sistem, insan gibi konuşuyor, öğreniyor, hatta sanat üretiyorsa, bu çıktılar, onun anlam üretme sürecine katıldığını gösterir. Bilinç ya da niyet gibi kavramlar, ancak davranışsal ölçütlerle değerlendirilebilir.

Dennett’in bakış açısıyla ifade etmek gerekirse, bilinç belki de bir yanılsamadır, ama bu onun işlevini ortadan kaldırmaz. Aksine, bilinçli olduğuna inanan bir sistemin üreteceği davranışlar, bilinçli sisteminkilerle aynıysa, bu farkın pratikte bir önemi yoktur. Yapay zekâ sistemleri, gerçek bir bilinç taşımadan da insan gibi işlev görebilir. Bu düşünce, özellikle uygulama alanlarında ciddi destek bulur; tıbbi tanı sistemleri, otonom araçlar, dil çeviri motorları gibi pek çok alan, bu işlevsel başarıya dayanır. Yine de akılda tutulması gereken nokta, bu sistemlerin işlevselliği ile bilinçli deneyim arasında kurulan bağın henüz tam olarak çözülememiş olduğudur. Rasyonalist ve fonksiyonalist yaklaşım, yapay zekâyı teorik olarak bir zihin atfetmeye meyillidir. Ancak bu zihin, Heidegger’in anlam dünyasında değil mühendisliğin başarı ölçütlerinde inşa edilir. Anlam, deneyim ve varlık soruları burada geri plana atılır. Bu da felsefi olarak ciddi bir tartışma alanı yaratır: Yapay zekâ gerçekten düşünebilir mi, yoksa yalnızca düşünebiliyormuş gibi mi davranır? İşte tam da bu noktada fenomenolojinin bilinç, öznellik ve yönelimsellik meselesi gündeme gelmektedir. Bu noktada Dreyfus’un fenomenologlardan hareketle söz konusu bakış açısını hangi açılardan eleştirdiğini ifade etmeye çalışacağız.

3. Fenomenoloji ve Yönelimselliğin Temelleri: Bilincin Yönelimsel Doğası ve Anlam İnşası

İnsanın dünyayla kurduğu ilişkinin özgün doğasını ve bilincin mahiyetini anlamaya odaklanan fenomenoloji, modern felsefenin en mühim epistemolojik ve ontolojik yaklaşımlarından biri olarak kendini gösterir. Yapay zekânın (YZ) insan bilincine ulaşabileceği iddiaları incelenirken, fenomenoloji yalnızca eleştirel bir perspektif değil, aynı zamanda dünyaya ve bilince dair köklü bir alternatif tasavvur sunar. Nitekim fenomenoloji hem bir yöntem hem de bir felsefi tavır olarak, insan deneyimini indirgemeci modellere hapsedmeye yönelik her türlü girişimi sorgular. YZ araştırmalarında kullanılan indirgemeci yaklaşımlar, felsefi açıdan Kartezyen rasyonalizmin devamı niteliğindedir. Ancak, bu yaklaşımlar insan bilincinin öznel ve bedenlenmiş doğasını göz ardı etmiş, insanın dünyaya açıklık kazanma ve anlam üretme kapasitesini indirgemeci biçimde ele almıştır. Bu indirgemeci yaklaşımlara karşı fenomenoloji, insan bilincinin *yalnızca işlem yapabilen bir sistem olmadığını*, bağlam içinde anlam kurabilen, bedensel ve toplumsal çevresiyle sürekli etkileşim hâlinde olan bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüştür (Andler, 2006: 113-115). Bu sav oldukça önemlidir nitekim insanın yapı ve özellikleri bakımından kendisi ve çevresiyle olan ilişkisinin mahiyetini de açıklar. Bu anlamda felsefi bakışın yapay zekâ üzerine toplanması, söz konusu ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına önayak olacaktır.

Modern felsefe, Descartes (1596-1650) 'tan itibaren özne-nesne ayrımını merkeze almış ve bilginin kesinliğini öznel temellere dayandırmaya çalışmıştır. Kant (1724-1804), bu öznel temelleri apriori formlarla sistemleştirirken, aynı zamanda fenomenal dünya ile numenal dünya arasında aşılması imkânsız bir ayrım tesis etmiştir. Husserl (1859-1938) ise bu ayrımı paranteze alarak, bilginin konusunun artık dış dünyadaki nesneler değil, bu nesnelerin bilinçte nasıl görüldüğü, nasıl kurulduğu ve nasıl anlam kazandığına yönelik bir tartışma başlatmıştır. "Dolayısıyla fenomenoloji, insan bilincinde bu şeylerin en ilk, en temel, en asli bir form içerisinde nasıl inşa edildiği, nasıl kurulduğu meselesine odaklanır ve bilincimiz dışında "şey" diye bir şeyi kabul etmez" (Küçükalp, 2012: 143). Bu tutum, fenomenolojinin yalnızca epistemolojik bir sorgulama olmadığını, aynı zamanda bilincin kurucu işlevi aracılığıyla gerçekliğin nasıl yapılandığını ortaya koymaya çalışan bir ontolojik çaba olduğunu da gösterir.

Modern anlamda fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl için ise fenomenoloji, "şeylerin kendisine dönmek" çağrısıyla, bilincin kendi verili içeriklerini her türlü doğal varsayımı askıya alarak betimlemeye çalışan bir yöntemdir. Heidegger, fenomenolojiyi varlığın açılmasına yönelten bir ontolojiye dönüştürerek, Husserl'in transendental bilinç yapısının yerine *Dasein*'in dünya-içindeki varlığını koyar. Bu radikal dönüşüm, fenomenolojinin bir yöntem mi yoksa ontolojik bir soruşturma mı

olduğu sorusunu daha da derinleştirir. Heidegger'e göre fenomenoloji artık yalnızca görünüşlerin analizi değil, varlığın kendisinin kendini açma biçimidir. Merleau-Ponty ise bu açılımı, algının ve bedeninin dünyayla kurduğu ilişkinin temel fenomenolojik zemin olduğunu ileri sürerek sürdürür. Ona göre dünya yalnızca bilinçte değil, aynı zamanda bedenli bir varlık olarak öznenin yaşantısında, dilinde, kültürel pratiğinde görünürlik kazanır. Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi "fenomenoloji, deneyimimizi olduğu haliyle doğrudan betimleme girişimidir" (Merleau-Ponty, 2016: 9). Böylece fenomenoloji artık yalnızca düşünmenin değil, aynı zamanda yaşamın, algının ve paylaşılmış bir dünyanın açılmasıyla felsefesi olur.

Bu anlamda fenomenolojiyi, "dünyayı onun bilince nasıl verildiği" üzerinden, birinci şahıs bakış açısından yapılandırılmış bir analiz olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımların ortak yönü, fenomenolojinin salt öznel yaşantıdan ibaret olmadığını bunun ötesinde, bilincin dünyayı nasıl kurduğunu, nesneleri nasıl yönelimsellik yoluyla anlamlandırıldığını ve bu süreçlerin nasıl yapısal biçimler aldığını araştırdığını göstermesidir. Bu açıdan Husserl'in fenomenolojisi daha net olarak nesnellik arayışını gösterir. Burada ise önemli bir kavram olan yönelimsellik devreye girmektedir.

Fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan yönelimsellik (*intentionality*), bilincin ve deneyimin doğasını anlamak bakımından merkezi bir kavramdır. Edmund Husserl tarafından ele alınan *yönelimsellik*, bilincin hiçbir zaman boş ya da içeriksiz bir süreç olmadığına, daima bir şeye yöneldiğine işaret eder. Husserl'in ifadesiyle, "*Her bilinç, bir şeye yönelmiş bilinçtir*". Bu, bilincin yapısının dünyayla kurduğu ilişkide mündemiç olduğu anlamına gelir, bilinç yalnızca içsel bir işlemci değildir, dünyaya açıklık kazanma biçimidir.

Her bilinç hali, bir "şeye" yönelmiştir; bu yönelimi *noesis*, bu yönelimin konusu olan anlamı ise *noema* oluşturur. Yani bilinç, nesneye pasif olarak yansıtılan bir ayna değildir. Bilinç, anlamı kurar, inşa eder. Örneğin bir ağacı algıladığımızda, "*noesis*" bu algı edimini (örneğin görme eylemi), "*noema*" ise bu eylemin bilince getirdiği içeriği, yani "ağaç"ı temsil eder. Husserl'e göre önemli olan, bu ağacın gerçekten var olup olmadığı değil, bu algının bilinçte nasıl kurulduğudur. Fenomenolojik analiz, işte bu "görünüşün anlam kazanma sürecini" açığa çıkarmaya çalışır. Bilinçte hiçbir şey nedensizce ya da gelişigüzel olarak belirmez, her bilinç hali bir şeye yöneliktir. Yani özne ile nesne arasındaki ilişki, fenomenolojik analiz için kaçınılmaz bir zemindir. Bu, bilincin dünyaya açıklık olarak anlaşılmasına olanak tanır. Bilinç kapalı bir iç alan değil dünya ile ilişkide kurulan bir yapıdır.

Yönelimsellik kavramı, bizim onu kavradığımız gibi, belirlenmemiş menzili içinde kavrandığında, fenomenolojinin başlangıç noktası olan... tamamen vazgeçilmez bir temel kavramdır (Husserl, 1982: 202).

Fenomenolojik yöntem, işte bu yönelimi açıklığa kavuşturmayı hedefler. Ben, niyetli³ bir varlık olarak, sürekli olarak hayatın içeriğine yönelmişimdir. Bu, Husserl'in fenomenolojisinin temel kabullerinden biridir: Bilinç hiçbir zaman boş ya da içeriğinden bağımsız değildir, bilinç her zaman “bir şeyin bilinci”dir. Ve bu yöneliş, yalnızca dışsal nesnelere değil, anlamlara, değerler dünyasına, başka varlıklara ve hatta zamanın kendisine doğru olabilir. Yani “yaşanmış deneyim” (*Erlebnis*) düzeyinde, dünya bana sürekli olarak bir içerik halinde görünmektedir. Bu kavram, Husserl felsefesinde bilinci tanımlayan en temel özelliklerden biridir: Bilinç her zaman “bir şeye yöneliktir” yani boş değildir, içeriksiz değildir, daima bir nesneye ya da anlam alanına dönüktür. Bu yönelimli yapıya sahip bilinç edimleri, “yaşanmış deneyimler” (*Erlebnisse*) olarak adlandırılır. Ancak her yaşantı yönelimli değildir—çünkü yönelimsellik yalnızca varoluşsal bir deneyim değil, aynı zamanda bir nesneye, anlam alanına, değere ya da olaya doğru yönelmiş bir hareket gerektirir.

Bu kavramsal çerçeve, yapay zekâ (YZ) çalışmalarının temel öncülleriyle doğrudan çelişmektedir. YZ araştırmalarının çoğu, insan bilişini fiziksel sembol işleme sistemleri veya bağlantısal yapılar yoluyla temsil etmeye temayül eder. Bu eğilim, bilinci bir işlemciye, dünyayı ise üzerinde işlem yapılan veri kümelerine indirger. Nitekim, bu yaklaşımın temelini Kartezyen düalizm ve rasyonalist epistemoloji oluşturur. Bu anlamda Descartes'ın insan zihnini makine parçalarının etkileşiminden ayrı bir töz olarak tasavvur etmesinin, 20. yüzyılın yapay zekâ paradigmaları üzerinde kalıcı bir etki bıraktığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, *yönelimsellik* kavramı bilincin yalnızca bilgi işlemesi olmadığını, dünyayla aktif bir ilişki kurduğunu ve bu ilişkinin bağlamsal, tarihsel ve bedenlenmiş olduğunu vurgular. Husserl'in geliştirdiği *noesis* (bilincin yönelimi) ve *noema* (bilincin yöneldiği anlamlı içerik) ayrımı, bilincin anlamı inşa eden bir etkinlik olduğunu ortaya koyar (Smith, 2019). Bilinç, pasif bir algılayıcı değil, anlamın üretildiği bir süreçtir. Bu üretim, deneyimin bağlamsallığını ve sürekliliğini içerir.

Yönelimselliğin bir diğer veçhesi de bilincin yöneldiği nesnelerin, yalnızca dışsal veriler olmadığını, deneyimleyen öznenin perspektifinden anlam kazandıklarıdır. Husserl'in *Lebenswelt* (yaşam dünyası) kavramı, insanın dünyayı yalnızca dışsal bir nesneler yığını olarak değil, anlamlı ilişkiler ağı olarak tecrübe ettiğini ifade eder. Bu, dünyayı yalnızca dışsal bir nesne olarak değil, insanla kurduğu ilişkide anlam kazanan bir “yaşam dünyası” olarak ele almak demektir. “Husserl için ortak çevre, günlük yaşamımızın geçtiği, içinde yaşadığımız dünya olarak yaşam dünyası” (Tepe, 2003: 21) kavramı,

³ Zahavi, yönelimsellik kavramının bazen gündelik kullanımdaki “niyetlilik” kavramı ile karıştırıldığını belirtir: “Terimin bu anlamını... zihnimizdeki bir amacı içerme olarak yönelimselliğin daha aşına olunan anlamıyla karıştırmamak önemlidir.” Yani fenomenolojide yönelimsellik, bir “niyet” gütmek değil, her bilinç ediminin bir nesneye yönelmesi anlamındadır. Bkz. Zahavi, 2019: 26; Cerbone, 2006; Moran, 2000.

insanın anlam dünyasının kurulmasında oldukça önemlidir. Bu nedenle “yaşam dünyası” kavramı, insanın dünyayla karşılaşma biçiminin en doğal, en işlenmemiş haline gönderme yapar. Yapay zekâ sistemleri, yaşam dünyasını temsil etmekten uzaktır. Onların erişimi, yalnızca önceden tanımlı veri kümeleriyle sınırlıdır. İnsan ise yaşam dünyasını sürekli olarak yeniden kurar ve deneyimlerini tarihsel bir bağlam içinde anlamlandırır.

Husserl'in yönelimsellik kavramı, fenomenolojinin zihin kuramına getirdiği en köklü müdahalelerden biridir. Ona göre her bilinç, kendisini aşkın bir nesneye yöneltir ve bu yönelimsellik, sadece zihinsel bir yansıma değil, aynı zamanda anlamın kurucu zemini olarak işler. Hubert Dreyfus, yapay zekâ sistemlerinin bu yönelimselliği taklit edemeyeceğini ileri sürerken, bu iddiasını doğrudan Husserl'in teorisine dayandırır. Zira bir yapay sistemin dünyada “bir şeye yönelmesi”, yalnızca semantik eşleştirmelere değil, zamansal ve bağlamsal olarak oluşan bilinç kiplerine dayanmalıdır (L. Dreyfus, 1972: 38). Kenaw'un gösterdiği üzere, Dreyfus'un itirazı yalnızca AI'nin teknik kapasitelerine değil, aynı zamanda yapay zekânın dayandığı bilgi anlayışına yöneliktir. Temsile, sembol manipülasyonuna ve kural-tabanlı işleyişe dayanan klasik AI yaklaşımı, Husserl'in yönelimsellik görüşünün temel varsayımlarına aykırıdır. Husserl'e göre anlam, yalnızca nesneye yönelme eyleminde değil, bu yönelmenin geçmiş deneyimler, beklentiler ve temsili olmayan retansiyon-protensiyon yapısı içinde nasıl kurulduğunda ortaya çıkar (Kenaw, 2008: 227). Bu bağlamda Dreyfus, Husserlci yönelimselliği yapay zekânın bilinç iddialarını çürüten bir araç olarak kullanır.

Yapay zekâ sistemleri, yönelimselliğin çok boyutlu yapısını teknik olarak taklit etmeye çalışsa da, insan deneyiminin zamansal, bedensel ve tarihsel bütünlüğüne ulaşamazlar. Özellikle büyük dil modelleri (LLM'ler), dilin yüzeysel örüntülerini başarıyla üretir, ancak bu üretim, yönelimselliğin temel boyutlarından biri olan zamansal anlam sentezini içermez. Mensch'in fenomenolojik analizlerinde belirttiği gibi, bilinç yalnızca anlık bir bilgi işleme süreci değil, geçmiş deneyimlerin, şimdiki algılarla ve geleceğe dönük beklentilerle iç içe geçtiği süreklilikli bir zamansal yapıdır (Mensch, 1991: 108). Bu yapı, anlamın yalnızca temsillerden değil, deneyimin tarihsel bağlamıyla kurduğu ilişkiden doğduğunu gösterir. Oysa YZ sistemleri için zaman, yalnızca işlem sıralarının bir düzenlemesidir, ne *retention* yoluyla bir geçmiş deneyim taşırlar, ne de *protention* aracılığıyla bir beklenti kurabilirler. Bu nedenle onların “anlam üretimi”, fenomenolojik anlamda bir verilmişlik değil, teknik bir simülasyondur. Dolayısıyla YZ'nin yönelimsel bilinçle eşdeğer bir anlam kapasitesine sahip olması yalnızca sınırlı değil, yapısal olarak mümkün değildir.

Yönelimselliğin bir diğer önemli boyutu da özne-nesne ayrımını aşan bir ilişki modeli sunmasıdır. Husserl ve Heidegger, bilincin nesneleri gözlemleyen bir yapı olmadığını,

nesnelerle ilişkiler kurarak dünyaya anlam kazandırdığını vurgularlar. Bu yaklaşım, yapay zekânın temel varsayımı olan nesnelerin salt veri kümeleri olduğu anlayışına doğrudan karşıdır. Dreyfus'un yapay zekâ eleştirileri de bu noktada yönelimsellik kavramının önemini yeniden gündeme taşımıştır. Dreyfus, insan bilişinin yönelimsel doğasının kurallar ve sembollerle temsil edilemeyeceğini ifade eder (L. Dreyfus, 1972: 156-159).

Sonuç olarak, yönelimsellik yalnızca fenomenolojinin kurucu ilkesi değildir, aynı zamanda insan bilincinin yapay sistemlerden neden farklı olduğunu açıklayan ontolojik bir temel sunar. Bilinç, dünyaya yönelen, anlam kuran ve bu anlamı bedenlenmiş, bağlamsal ve tarihsel bir çerçevede inşa eden bir yapıdır. Yapay zekâ sistemlerinin hesaplamalı mimarileri bu karmaşıklığı kavrayamaz ve yönelimselliğin gerektirdiği anlam üretimi sürecini taklit edemez. Bu sebeple, yönelimsellik kavramı, yapay zekâ ile insan bilinci arasındaki temel ayrım çizgisini tayin eden bir mihenk taşıdır.

3.1. Dreyfus'un Ontolojik Eleştirisinde Heideggerci Arka Plan

Martin Heidegger'in yapay zekâya yönelik doğrudan bir değerlendirmesi bulunmasa da, onun teknoloji ve insan varoluşuna dair geliştirdiği felsefi çerçeve, günümüz AI tartışmalarında oldukça merkezî bir yere sahiptir. Heidegger, özellikle modern teknolojiyi yalnızca bir araç olarak değil, varlıkla kurulan özel bir ilişki biçimi olarak yorumlar. Ona göre, teknolojik düşünme biçimi, var olanları sadece "kullanılabilir kaynak" (*Bestand*) olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda insanın dünyayla kurduğu özgün anlam ilişkisini örter. Bu bağlamda yapay zekâ, sadece teknik bir araç değil, modern çağın varlığı unutmış düşünme tarzının sembolü olarak ele alınabilir. Heidegger'in varlık anlayışı, Dreyfus'un yapay zekâ eleştirisinin en önemli dayanak noktalarından biridir. Özellikle "dünya-içinde-varlık" ve "el altında hazır olma" (*Zuhandenheit*) kavramları, yapay zekânın varlığı anlamlandırma yetisine sahip olup olamayacağına dair tartışmalarda kilit öneme sahiptir. Dreyfus, bir yapay zekâ sisteminin herhangi bir durumu yorumlayabilmesi için sadece bilgiye erişmesi değil, aynı zamanda o durumun anlamına gömülü şekilde, önceden yaşanmış bir bağlam içinde bulunması gerektiğini savunur. Bu "önceden dünyada olma" hâli, klasik yapay zekânın varsaydığı temsilci zihinden tamamen farklıdır (Kenaw, 2008: 231).

Heidegger, hocası Husserl'in fenomenolojiye yüklediği merkezi ilgiyi bir adım ileri taşır. Husserl fenomenolojiyi, yönelimsel tecrübelerimiz aracılığıyla oluşan bilginin kaynağını araştıran bir epistemoloji olarak görmektedir. Heidegger ise bu ilgiyi bilincin anlamından Varlık'ın anlamına kaydırarak ontolojik bir boyuta ulaştırır. Yine de, Heidegger fenomenolojinin temel ilkesini hocasıyla paylaşır: "anlamın özsel

yapılarının bir analizi, bize, kendinde şeyler anlamında, dünyaya yönelik asli tecrübemize geriye gitmek için, özne-nesne düalizminin ötesinde bir hareketi zorunlu kılar" (Küçükalp, 2008: 154).

Fenomenolojinin yönelimsellik kavramıyla ortaya koyduğu bilinç anlayışı, Heidegger'in çalışmalarıyla yeni bir veçhe kazanmıştır. Fenomenolojiyi ontolojik düzleme taşıyan Heidegger, insan bilincini yalnızca yönelimli bir işlem olarak değil, dünya-içinde-varlık (*In-der-Welt-sein*) şeklinde temellendirmiştir. Bu ontolojik yaklaşım, yapay zekânın işlevselci/hesaplamalı temsiliyet modellerinin sınırlarını belirleyen felsefi çerçevenin de esasını oluşturur. Husserl'in yönelimsellik anlayışı, bilincin daima bir şeye yöneldiğini belirtirken Heidegger, bu yönelimin bağlamdan ve dünyanın sunduğu anlam ufkundan bağımsız olmadığını vurgular. Ancak burada önemli bir fark vardır. Husserl, bu temel deneyimi "dünyanın bilinci" olarak tanımlarken, Heidegger onu "dünya-içinde-varlık" şeklinde yorumlar. Bu değişim, fenomenolojinin odağını da değiştirir. Artık soru, epistemolojik bir "Bilmek ne anlama gelir?" sorusu olmaktan çıkar ve ontolojik bir "Olmak ne anlama gelir?" sorusuna dönüşür. Heidegger böylece Husserl'in fenomenolojisini Varlık sorusuna yanıt verecek şekilde yeniden düzenler. Husserl'in bilinçten "paranteze aldığı" dünyayı Heidegger yeniden açar ve bu parantezlerin içine varlığı tekrar dahil eder. Ancak bu varlık, ne yalnızca öznel ne de yalnızca nesnel bir şeydir. Heidegger için varlık, varolanlara (*beings*) yönelik temel bir açıklık olarak anlaşılır (Küçükalp, 2008).

Heideggerci fenomenoloji açısından dünyayı fenomen olarak betimlemek, "dünya içindeki varolan şeylerde kendini gösteren anlamı görünür kılmak" anlamına gelir. Heidegger'e göre bu betimleme, sadece yüzeyde kalan bir tanımlama değildir. Betimleme, varolan şeylerde takılıp kalmadan, onların ötesine geçerek Varlığa ulaşmayı hedefler. Çünkü fenomenolojinin asıl aradığı şey Varlık'tır.⁴ Fenomenolojik anlama ise, kendisini fenomende biçimsel olarak gösteren Varlık ve onun yapısına işaret eder. Bu nedenle Heidegger, dünyayı fenomenolojik olarak betimlemenin, dünya içindeki varolanların Varlığını açığa çıkarmak ve bunları kavramsal-kategorik bir biçimde tanımlamak olduğunu söyler (Heidegger, 2011: 102). Heidegger'e göre Varlık, yalnızca varolanların "orada" bulunduğu ölçüde vardır. Yani, Varlık ancak varolanlar sayesinde "orada olur". Bu nedenle Heidegger, kendi temel ontolojisinin, Varlığın tüm sorunlarıyla birlikte anlaşıldığı zaman mümkün olan, ilksel ve metafiziksel bir dönüşüm eğiliminde olduğunu söyler. Ontolojinin kaynak noktasına, yani kökenine geri dönmesinin zorunluluğu, insan varoluşunun (*Dasein*'ın) temel deneyimine başvurarak açıklanabilir. Çünkü Varlık, ancak *Dasein* (insan varlığı) onu anladığı

⁴ Burada Varlık, var olanların kaba mevcudiyeti değil, onların anlamlı görünüşü ve ifşa biçimidir. Bu anlamda Varlık, var olanların anlamıdır.

zaman “orada” olur. Cerbone’un vurguladığı gibi, Heidegger’in *Dasein* terimini seçmesi, insan varoluşunu tanımlamak için kullanılan diğer terimlerden (örneğin “insan”, “Homo sapiens”) bilinçli bir kopuş anlamına gelir. Çünkü bu tür terimler, felsefi, teolojik, psikolojik ve biyolojik alanlarda önceden yüklenmiş anlamlarla doludur. Bu ön kabuller, varlık sorusunu özgürce soruşturmayı engelleyebilir. Heidegger, Husserl’in önyargısızlık idealini burada sürdürür ve *Dasein* terimiyle, insan varoluşunu mümkün olan en açık ve önkoşulsuz şekilde incelemek ister (Cerbone, 2006: 42).

İnsanın dünyayla kurduğu ilişki, nötr bir gözlemcinin nesnelere bakışıyla sınırlı değildir. Heidegger, insanın dünyada-atılmış (*Geworfenheit*) bir varlık olduğunu ve anlamın, dünyayla kurduğu etkileşimde içkin olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu, Husserl’in yaşam dünyası (*Lebenswelt*) anlayışıyla da örtüşür. İnsan, nesneleri pasif olarak algılamaz, onlarla etkin ve becerikli bir ilişki kurar. Heidegger bu ilişkiyi *zuhandenheit* (kullanım için hazır oluş/ ulaşılabilir) ve *vorhandenheit* (salt mevcut oluş) kavramlarıyla açıklar (Heidegger, 2011: 73). İnsan, çoğu zaman nesneleri düşünmeden, otomatik bir sezgiyle kullanır. Örneğin bir marangozun çekici kullanması, sadece bir nesneye yönelmek değil, bir anlam dünyası içinde becerili başa çıkma yetisinin bir tezahürüdür.

Öyleyse çevreleyen-dünyada kendi başına vücuda getirilmeye muhtaç olmayıp, daima mevcut olan varolanlar da erişimimize açıktır. Çekiç, pense, çivi; bunlar bizatihi kendi kendilerini imlerler: çünkü onlar çelik, demir, maden filizi, kaya, tahtadan meydana gelirler. Kullanılan gerecin “doğası” (yani doğa ürünleri perspektifinden “doğası”) onun kullanımıyla birlikte keşfedilir. (Heidegger, 2011: 73)

Heidegger, teknolojiyi sadece işleri kolaylaştıran araçlar bütünü olarak gören günlük anlayışa karşı çıkar. “Tekniğe Yönelik Sorgulama” (1954) adlı makalesinde, teknolojinin esasen bir açığa çıkarma (*poiesis*) tarzı olduğunu savunur. Fakat bu açığa çıkarma, Antik Yunan’daki gibi şiirsel ve yaratıcılığa dayalı bir açıklık değil, dünyayı kaynak (*Bestand*) haline getiren bir açığa çıkarma tarzıdır.

Modern teknik, kendisinden çıktığı antik tekhne gibi — ve özünde kendisiyle bir olan bilim ve metafizik gibi — bir açığa-çıkma tarzıdır. Varlık, varolan her şeyde hâkim olma tarzı aracılığıyla kendisini modern teknik içerisinde görünüşe çıkarır. (Özlem, 1998: 21)

Bolt’un yorumuna göre, Heidegger teknolojiyi fenomenolojik bir yöntemle inceler: Gündelik deneyimlerin ötesine geçip, teknolojinin arka planındaki düşünme biçimini sorgular. Heidegger, teknolojiyi sıradan bir kullanıcı ya da mühendis gibi, ne işe yaradığına ya da nasıl çalıştığına bakarak açıklamaz. Bu, teknolojinin yüzeysel (ontik) düzeyidir. Onun yerine, teknolojiyi fenomenolojik bir yaklaşımla ele alır: Teknolojiyi görünüşte olduğu şey olarak değil, Kendini nasıl açığa vurduğu ve insanlarla dünya

arasındaki ilişkiyi nasıl yapılandırdığı açısından inceler. Bolt burada Heidegger'in teknolojiye bakışının, fenomenolojinin temel varsayımına (önkabulleri askıya alma — *epoché*) dayandığını belirtir. Yani önceden verilmiş, alışılmış kavramlarla değil, şeylerin kendilerini nasıl sunduğuna bakarak düşünür (Bolt, 2012: 92).

Heidegger teknolojiyi bir araç ya da bilimsel ilerleme olarak değil, daha derin bir seviyede bir dünya görüşü ya da anlam verme biçimi olarak ele alır. Teknoloji dünyayı açığa çıkarırken aynı zamanda varlığın hakikatini gizler. Bu, teknolojik düşünmenin arka planındaki ontolojik çerçevedir. Bolt'un ifadesiyle, modern çağda teknoloji sadece nesneleri değiştiren bir güç değildir. İnsanın dünyayı nasıl kavradığını, Varlığın nasıl açığa çıktığını, insanın kendisini ve diğer varlıkları nasıl algıladığını belirleyen bir "anlam çerçevesi"dir. Heidegger buna *Gestell* (çerçeveleme) der. *Gestell*, insanın dünyayı kontrol altına alma, düzenleme ve kaynaklaştırma isteğinin bir ifadesidir. Bu anlayışta dünya artık kendi başına anlam taşıyan bir varlık alanı değil, kullanıma hazır nesneler toplamı haline gelir. "Çerçeveleme, insana saldıran ve insanı, düzenleme tarzında el-altında duran olarak real-olanın gizini-açma konumuna yerleştiren saldırıya ait olan bir biraraya toplayıcıdır (Heidegger, 1998: 67). *Gestell*, hem nesneleri hem insanları belli bir işleve göre düzenler. Bugün şirketlerin, sosyal medyanın veri analizlerinde insan da kaynak olarak ele alınmaktadır. Örneğin YZ sistemlerinde kullanıcı davranışlarını düzenleyerek algoritmaların kontrolüne sokmak.

"Modern çağda "insan" teknolojik yeniliklerin de yardımıyla, gerçekliğin belirleyici merkezi olmuştur ve dünyayı kendisi dışında ve kendisi ile ilişkiye giren bir şey olarak görmesi de, ona bu güvenli merkezden bakması sayesinde" (Bolt, 2012: 65). Heidegger, teknolojiyi bir "araçlar kümesi" olarak değil, varlığın dünyaya nasıl açıldığını belirleyen bir düşünme biçimi olarak tanımlar. Modern insan, teknolojiyi sadece kullanmakla kalmaz, teknolojinin düşünme tarzını içselleştirir. Böylece dünya ile ilişkimizi dönüştürürüz: Dünya = Kaynak, İnsan = Kaynak yöneticisi. Heidegger, bizi bu gidişatın farkına varmaya ve düşünmeye çağırır. Bu düşünme, fenomenolojik bir sorgulama yoluyla teknolojinin arkasındaki anlam dünyasını açığa çıkarmayı hedefler (Bolt, 2012: 77). Bu açıdan bakıldığında yapay zekânın da bir çerçeveleme, bir kaynak arayışı olduğunu söylemek de mümkündür. YZ, bilginin, insan zekasının, hatta yaratıcılığın bile kaynaklaştırılmasıdır. İnsan zekâsı, duygular, estetik, karar alma gibi karmaşık nitelikler işlenebilir veriler olarak kodlanmaktadır.

Gestell, dünyayı bir büyük ağ (bugünkü anlamda internet, büyük veri, YZ ağları) haline getirir. Her şeyin değeri, nasıl kullanılabileceğine göre belirlenir. YZ'de insanlar bile bir veri noktasıdır. Özlem'in de ifadesiyle, "Bugün her şey büyük bir şebeke içerisinde silip süpürülmektedir; bu şebeke içerisinde şeylerin biricik anlamı, kullanım için elde bulunmalarında yatar" (Özlem, 1998: 22).

Heidegger'in teknolojiyi yalnızca araçsal bir etkinlik olarak değil, varlığın açığa çıkma biçimini koşullayan tarihsel bir düşünme tarzı olarak tanımlaması, Dreyfus'un yapay zekâyâ yönelik fenomenolojik eleştirisinin kurucu zeminini oluşturur. Heidegger'in *Gestell* (çerçeveleme) kavramı, modern teknolojinin her şeyi—doğayı, nesneleri, insanı—yalnızca birer “kullanıma hazır kaynak” (*Bestand*) olarak görmesini ifade eder. Bu çerçeveleme mantığına göre artık hiçbir şey kendi başına anlam taşımaz, tüm varlıklar yalnızca işlevselliklerine göre değerlendirilir. Dreyfus, klasik yapay zekâ projelerinin zihin kuramlarının da aynı işlevselci eğilimi taşıdığını belirtir: İnsan bilişi, temsilci sembollerin manipülasyonu olarak anlaşılır ve bu anlayış insan deneyimini indirger (Pérez & Sanz, 2016: 1-2).

Heideggerci çerçevede bakıldığında, yapay zekâ yalnızca teknik bir sorun değil, aynı zamanda ontolojik bir sorundur. Çünkü AI sistemleri, dünyayı sadece veri ve temsil olarak işlerken, varlığın açığa çıkma kipini—yani hakikati—gizler. Dreyfus'un da belirttiği gibi, Heidegger'in “el altında hazır olma” (*Zuhandenheit*) kavramı, insanın dünya içindeki etkinliklerini yalnızca bilgiye değil, anlam dolu etkileşime dayandırır. Oysa yapay zekâ sistemleri, bağlamı yalnızca algoritmik veri olarak işler, bu da onları yalnızca temsilci bir epistemolojiye, Heidegger'in “ontik” düzey dediği alana hapseder (Pérez & Sanz, 2016).

Dreyfus, Heidegger'in bu çerçeveleme eleştirisini, yapay zekânın insana özgü anlam dünyasını taklit edemeyeceği iddiasının felsefi temel taşlarından biri olarak kullanır. “Heideggerian AI” başlığı altında yapılan çalışmalar, Dreyfus'un bu eleştirilerini merkez alarak, yapay sistemlerin ancak fenomenolojik bir bağlam içinde—örneğin bedenlenmiş yönelimsellik ve dünya-içinde-varlık ile—yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur. Ne var ki, Dreyfus'un uyarısı açıktır: Yapay zekâyı geliştirmek için Heideggerci olmak değil, Heidegger'i takip ederek AI'ya direniş geliştirmek gerekir. Aksi hâlde teknoloji, düşüncenin yerine geçer ve felsefe, sibernetik bilimlerin içinde erir (Misthos, 2018).

Yapay zekâ, modern teknik tarihinin en ileri biçimi olarak, Heidegger'in çerçeveleme (*Gestell*) kavramının günümüzdeki tezahürüdür. İnsan zekâsını, yaratıcılığı ve hatta etik yargıları bile işlenebilir verilere dönüştüren bu teknoloji, dünyayı ve insanı yalnızca bir kaynak (*Bestand*) olarak kavrar. Bu süreçte, varlık (*Sein*), yani şeylerin kendi başına anlamı, hakikati gizlenmekte gerçeklik, algoritmaların belirlediği bir simülasyona indirgenmektedir. Heidegger'in vurguladığı gibi, bu sadece teknolojik bir mesele değil, bir düşünme tarzının sonucudur. Yapay zekâ, modern öznenin doğayı ve insanı denetlenebilir ve hesaplanabilir nesnelere dönüştürme arzusunun bir ürünüdür. Bu dönüşüm, insanın kendi özüyle ve dünya ile kurduğu sahici ilişkiyi tehlikeye atar.

3.2. Dreyfus'un Bedensel Zekâ Eleştirisinde Merleau-Ponty'nin Etkisi

Bilindiği gibi, YZ çalışmaları genellikle "zihin bilgisayardır" varsayımına dayanır.⁵ Bu yaklaşım, Descartes'ın beden-zihin düalizminin modern bir türevidir. Nitekim YZ araştırmalarının tarihsel seyri, özellikle 1950'li yıllardan itibaren gelişen "sembolik" ya da "klasik" yapay zekâ modelinde, zihni bir bilgi işleme aygıtı, yani bir tür "bilgisayar" olarak kavramlaştırma eğilimindedir. Bu paradigma, zihin süreçlerini algoritmik sembol manipülasyonları şeklinde düşünür. Bu yaklaşım, Allen Newell ve Herbert Simon'un öncülüğünde geliştirilen "fiziksel sembol sistemi hipotezi" ile temellenir. Bu anlamda, "her türlü zekice davranış, uygun bir sembol sistemiyle (örneğin bilgisayar programı) temsil ve icra edilebilir" (Allen & A. Simon, 1976: 9-10). Bu düalizm, zihni maddi dünyanın yasalarına indirgenemez bir varlık tarzı olarak tahayyül eder. Modern YZ çalışmalarındaki "zihin bir bilgisayardır" yaklaşımı, Descartes'ın *res cogitans*'ının doğrudan bir tevarüsü olmasa da, zihnin beden dışı bir ilke olarak işlem gördüğü anlayışını yeniden üretir. Bu görüş, zihin ve beden ayrımını yeniden üretmese bile, zihni donanımsal bedenliğe indirgenemez bir işlevsel yazılım olarak düşünür. Böylece, zihin bedenin bir ürünü olmaktan çok, beden üzerinde çalışan bir "program" gibi tahayyül edilir. Bu durum, özsel olarak zihin-beden düalizminin çağdaş, işlevselci bir yorumu olarak görülebilir. Bilgisayar metaforunda, zihin "yazılım" (*software*), beden ise "donanım" (*hardware*) olarak ele alınır. Bu ikili yapı, epistemolojik olarak işlevselciliğe dayansa da, ontolojik olarak zihin ile beden arasında yapısal bir yarıklık (*gap*) olduğunu varsayar. Bu da, Descartes'ın düalist çerçevesinin modern, teknik bir izdüşümü sayılabilir. Hubert Dreyfus bu benzerliğe dikkat çeker:

⁵ Bu görüşü savunanlar, özellikle "zayıf yapay zekâ" ve "güçlü yapay zekâ" olarak ikiye ayrılan yapay zekâ sistemlerinin, "güçlü yapay zekâ"ya tekabül ettiğini ileri sürerler. Zihnin bir bilgisayar gibi olduğu düşüncesi bu anlamda bilincin girdi-çıkı işlevine sahip olmasıyla ilişkilidir. Zayıf yapay zekâ yaklaşımı, esasen yalnızca "zekiymiş gibi davranan" programlar üretmeye yöneliktir, buna karşın güçlü yapay zekâ anlayışı, "gerçekten düşünebilen ve akıl yürütebilen" makineler tasarlamayı hedefler. Zayıf yapay zekâ, zihinsel faaliyetleri nicel hesaplama süreçlerine indirgerken güçlü yapay zekâ, zihni bir bütün olarak yeniden inşa etme temayülündedir. Bu iki yaklaşımın ayırımına sıklıkla atfı yapan Searle'e göre, güçlü yapay zekâ savunusu, belirli bir şekilde programlanmış bilgisayarların yalnızca uygun girdi-çıkı işlemleriyle düşünme kapasitesine ulaşabilecekleri ve düşünmenin gerekli şartlarını bu şekilde sağlayabilecekleri varsayımına dayanır. Buna mukabil, zayıf yapay zekâ teorisinde, düşünme veya muhakeme etme gibi nitelikler makineye atfedilmez, burada zekâ, yalnızca hesaplama yetisiyle sınırlı tutulur. Ne var ki, güçlü yapay zekâ anlayışı, insan zihninin bilinçli ve yönelimsel yapısıyla mukayese edilebilecek, hatta onu aşabilecek bir yapay zekânın imkân dâhilinde olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, eğer bir bilgisayar yeterince karmaşık bir şekilde programlanır ve insan zihninin işlevsel örüntülerine uygun bir yapıyla donatılırsa, düşünme yetisi kazanabilir. Çünkü hem insan zihni hem de bilgisayar sistemleri, belirli kurallar çerçevesinde işleyen nedensel girdi-çıkı ilişkileri üzerine kuruludur. Bu bağlamda, doğru şekilde yapılandırılmış bir yapay zekâ sistemi, insan düşüncesinin temel dayanaklarını oluşturan her türden akıl yürütmeyi gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. Searle, 1980; Doğan, 2020.

YZ araştırmaları, zihni kurallar dizisiyle çalışan bir işlemci olarak görerek, aslında Descartes'ın rasyonalist geleneğini teknolojik terimlerle yeniden üretmiştir. (L. Dreyfus, 1972: 148)

Merleau-Ponty bu düalizmi reddeder. Ona göre düşünce bedenle başlar, çünkü algı bedensel bir olaydır. Düşünme algıya dayanır. Yaratıcılık algının esnekliğine bağlıdır. Yapay zekâ ise, algısal değil, işlemcidir. YZ belirsizlikle baş edemez nitekim o deneyimsel değildir. Bu meseleyi Ponty açısında ele aldığımızda karşımıza bedenlenmiş zihin meselesi çıkmaktadır.

Fenomenolojik felsefenin gelişiminde Maurice Merleau-Ponty, bilinç, beden ve dünya arasındaki ilişkinin doğasına dair devrimsel bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun çalışmaları, özellikle *Algının Fenomenolojisi* (Merleau-Ponty, 2016) adlı eseri, bilincin yalnızca zihinsel temsiller ve işlem süreçleriyle sınırlı olmadığını, aksine bedenin dünyayla kurduğu dolaysız ilişki yoluyla anlam kazandığını ileri sürer. Merleau-Ponty'nin yaklaşımı, klasik bilişsel bilimlerde ve yapay zekâ araştırmalarında hâkim olan indirgemeci ve temsilci (*representational*) modellerin karşısında durur. Bu modeller, zihni genellikle algoritmik işlem süreçlerine, bilgi işlemeye veya sembolik hesaplamalara indirgerken, Merleau-Ponty, insan bilincinin bedenlenmiş, bağlamsal ve tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu savunur. Günümüzde yapay zekâyâ yönelik fenomenolojik eleştirilerde, Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç görüşü belirleyici bir yere sahiptir. Bilinç ve zihin, soyut ve bedensiz bir işlemci olarak değil, çevresiyle sürekli etkileşim halinde olan ve bu etkileşim yoluyla anlam üreten bir varlık olarak ele alınmalıdır. Bu anlayış, yalnızca felsefi bir iddia değil, aynı zamanda yapay zekânın insan benzeri biliş ve deneyim kapasitelerini sınırlayan temel bir ilke olarak ortaya çıkar.

Merleau-Ponty'nin temel tezi, insan düşüncesinin bedenden ayrılamayacağıdır. Nitekim Olivier'e göre de Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* eserine aşina olan herkes; beden, algı, konuşma, düşünce ve dünyanın bir 'alan' olarak birbirinden ayrılamazlığına dair kapsamlı analizlerinin, tüm bu yapısal olarak ilişkili şeyleri birbirine bağlayan karşılıklılığı gösterdiğini bilir (Olivier, 2005: 50). Bu anlamda Merleau-Ponty'ye göre beden aslında bilinçli olmanın da bir gerekliliğidir. Ona göre, “öncelikle bedenim tarafından çevrelenmiş olduğuma, dünyaya kendimi kaptırmış [pris] olduğuma, şimdi ve burada bir durumda bulunduğuma inandığım gerçektir” (Merleau-Ponty, 2016: 73) ve bu gerçeklik bilincin bedenden ayrı düşünülemediğinin de bir göstergesidir. İnsanın, modern düşüncede olduğu gibi, özne-nesne ikiliği üzerinden düşünmek Merleau-Ponty'e göre doğru bir tutum değildir. Nitekim özne ve nesne ikiliği ya da bu gibi kutupsal karşıtlıklar, insanın bir bütün olarak algılanmasında doğru olmayan yapılardır. Bu anlamda, insanın dünya ile olan ilişkisinin, özne/nesne

ikiliği içinde düşünülmesi, epistemolojik ve ontolojik açıdan bu ilişkiyi temelden yanlış anlamaktır diyebiliriz (Olivier, 2005: 50).

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* eserinde geliştirdiği bedenlenmiş bilinç (*embodied consciousness*) anlayışı, geleneksel biliş teorilerinin temel varsayımlarına köklü bir eleştiri getirir. Husserl'in yönelimsellik kavramını temel alan Merleau-Ponty, bilincin yalnızca dış dünyaya yönelen pasif bir yansıtıcı değil, beden aracılığıyla dünyayla kurulan etkin bir ilişki olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty, algıyı zihinsel temsillerle açıklamaya çalışan yaklaşımların insan deneyimini anlamada yetersiz kaldığını belirtir. Ona göre: "algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir" (Merleau-Ponty, 2016: 14). Bu ifade, algının tüm bilişsel işlemlerin temelinde yer aldığını ve bedenin dünyayla doğrudan bir ilişki kurduğunu gösterir. Christopher Macann da Merleau-Ponty'nin bu yaklaşımını açıklarken, onun Husserl'in yönelimsellik kavramını "yalnızca bilinçteki bir yönelim değil, bedenin dünyayla kurduğu somut ilişki" olarak yeniden yorumladığını vurgular (Macann, 1993: 159-165).

Dan Zahavi, fenomenolojinin erken döneminden itibaren bilincin bedensel bir dünya-içinde-varlık (*being-in-the-world*) olarak kavrandığını ve bunun Husserl'den Merleau-Ponty'ye uzanan bir çizgiyle sistemleştirildiğini belirtir. Zahavi'ye göre, özne her zaman bedenlenmiş bir dünyada bulunur ve bu dünyayla ilişkisi yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve tarihsel olarak da belirlenir. Bu bakış açısına göre, bilinç çevreyle etkileşim içinde şekillenir. Yani düşünme ve algılama süreçleri, bedenin fiziksel varlığı ve tarihsel bağlamı olmaksızın kavranamaz (Zahavi, 2019). Olivier de bu görüşü destekleyerek, Merleau-Ponty'nin bilincin bedensel doğasına yaptığı vurgunun çağdaş yapay zekâ tartışmalarında merkezi bir argüman haline geldiğini ifade eder (Olivier, 2005: 50).

Merleau-Ponty'ye göre beden, sadece biyolojik bir nesne değil, kişinin dünyaya yöneliminin ve varoluşunun ifadesidir. Bedenimiz, düşüncelerimizi ve varlığımızı ifade eden bir araç değil, bizzat bu varoluşun kendisidir. Yani, "beden" ve "zihin" ayrımı klasik felsefede olduğu gibi keskin değildir, beden, anlamın ve düşüncenin gerçekleştiği yerdir.

Diyebiliriz ki beden 'kendi olmanın gizli biçimidir'... bedenin her an varoluşu ifade ettiğini söylememiz, sözün düşüncüyü ifade etmesi anlamına gelir. (Merleau-Ponty, 2016: 236)

Merleau-Ponty'ye göre düşünce, yalnızca zihinsel bir işlem değil, bedenin dünyayla kurduğu dinamik bir ilişkidir. *Algının Fenomenolojisi*'nde aslında bir anlamda beden, dünyayı anlamının ve ona yönelmenin zorunlu aracı olarak düşünülür. Bu anlayış,

bilincin bedensel doğasının herhangi bir sembolik işlemle tamamen temsil edilemeyeceğini ortaya koyar. Dan Zahavi de bu noktada Merleau-Ponty'nin görüşünü destekler. Zahavi'ye göre, fenomenolojik gelenek insan bilişini daima bedenlenmiş ve toplumsal bir dünya içinde köklenmiş olarak ele almıştır (Zahavi, 2019: 14). Bu, yapay zekâ modellerinin çoğunda eksik olan temel bir boyuttur.

Bert Olivier, Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç kavramını çağdaş YZ tartışmalarına uygulayarak şu eleştiriyi getirir: "Düşünce karmaşık, dünyevi bir varoluşun algısal ve duygusal deneyimiyle biçimlenir. YZ'nin varsaydığı gibi bedensiz bir düşünce mümkün değildir" (Olivier, 2005: 60-61). Olivier, Lyotard'ın *The Inhuman* adlı eserinden de yararlanarak, düşüncenin daima bir bedene, bir bağlama ve dünyayla kurulan deneyimsel bir ilişkiye dayandığını vurgular. Bu perspektiften bakıldığında, YZ'nin sunduğu hesaplamacı modeller, insan düşüncesinin, *bedensel yönelim, bağlam sezgisi ve yaratıcı anlam üretimi* gibi temel özelliklerinden yoksundur. Macann ise Merleau-Ponty'nin Husserl'den devraldığı yönelimsellik kavramının, yalnızca zihinsel bir yönelim olmadığını, bedenin dünyaya aktif katılımını da içerdiğini belirtir (Macann, 1993: 163). Bu anlayış, insan bilişinin indirgenemez özelliklerini vurgulayan fenomenolojik eleştirinin temelini oluşturur.

Dreyfus, Merleau-Ponty'nin bu yaklaşımını, yapay zekâya yönelik en temel eleştirilerinden birinin dayanağı olarak kullanır. Bilgisayar sistemlerinin bilgi işleme modeli, sabit temsillere ve sentaktik işaret manipülasyonuna dayanır. Oysa Dreyfus'a göre, insan zihni böyle işlemez. Öğrenme süreci, sabit kuralların içselleştirilmesi değil, bedensel ustalığın kazanılması sürecidir. Bu, dans etmeyi, araba kullanmayı veya yabancı bir dilde konuşmayı öğrenirken deneyimlediğimiz gibi, kurallardan çok sezgiye dayalı kavrayış ile işler (Kenaw, 2008).

Merleau-Ponty'nin geliştirdiği bedenlenmiş bilinç kavramı, insan bilincinin indirgenemez niteliklerini vurgulayarak yapay zekâya yönelik fenomenolojik eleştirinin temelini oluşturur. Bilinç, soyut işlem süreçleriyle açıklanamaz, bedenin dünyayla kurduğu somut, bağlamsal ve öznelerarası ilişki sayesinde anlam kazanır. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty'nin vurguladığı gibi, beden yalnızca dünyayla temas eden bir araç değil, dünyayı algılamının ve anlamının temelidir. Bu anlayış, yapay zekânın temsil manipülasyonuna dayalı hesaplamacı yaklaşımlarını sınırlayan en temel felsefi ilkelerden biridir. Macann'ın yorumladığı gibi, yönelimsellik yalnızca zihinsel yönelim değil, bedenin dünya içinde etkin bir biçimde yer almasıdır (Macann, 1993: 163). Zahavi ise bilincin yalnızca bireysel bir olgu olmadığını, toplumsal ve tarihsel bağlamlarda köklenen bir yaşam dünyası içinde şekillendiğini belirtir (Zahavi, 2019: 168). Bu perspektif, insan deneyiminin bağlam sezgisi, öznelerarasılık ve tarihsel köklülük gibi özelliklerinin YZ sistemlerinde bulunmadığını ortaya koyar. Bert

Olivier ise Merleau-Ponty ve Lyotard üzerinden, bedensiz düşünce modellerinin insan zihninin temel doğasını göz ardı ettiğini söyler. Ona göre de düşünce, karmaşık, dünyevi bir varoluşun algısal ve duygusal deneyimiyle biçimlenir. YZ'nin varsaydığı gibi bedensiz bir düşünce mümkün değildir (Olivier, 2005: 45-46). Dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımı, insan bilincinin yapay zekâ sistemleri tarafından indirgenemez niteliklerini gözler önüne serer. YZ araştırmalarının mevcut temsilci modelleri, bedenlenmiş deneyimin ve bağlamsal anlam üretiminin karmaşıklığını kavrayamaz. Bu nedenle, insan bilinci ve deneyimi, salt bilgi işleme süreçleriyle açıklanamaz ve taklit edilemez.

Bu yaklaşım, yapay zekâ için temel bir sınırlılık anlamına gelir. Dreyfus'un belirttiği gibi, bir yapay sistemin insan benzeri bilinçli yönelimsellik sergileyebilmesi için yalnızca bilgi işleyen bir yapı değil, anlamı bedensel düzeyde taşıyan ve dünyayla bağ kurabilen bir varlık olması gerekir. Bununla birlikte, mevcut yapay zekâ sistemleri, sadece simgesel işlem yapan yapılardır; ne bedenleri vardır ne de çevreyle duygusal ya da motor bağlar kurabilirler. Merleau-Ponty'nin *intentional arc* kavramı, bu nedenle yalnızca bilişin değil, yapay zekânın felsefi sınırlarının da bir ölçütü olarak işlev görür (L. Dreyfus, 2007)

4. Dreyfus'un Yapay Zekâ Eleştirisi ve Fenomenoloji ile Bağlantısı

Dreyfus'un pozisyonu, sadece teknik bir eleştiri değil, Husserl'in yönelimselliği, Heidegger'in dünya-içinde-varlık tasavvuru ve Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç anlayışıyla desteklenmiş sistematik bir yapay zekâ eleştirisidir. Bu nedenle çalışma boyunca bu üç düşünür, bağımsız değil, Dreyfus'un fenomenolojik eleştirisinin kurucu taşları olarak değerlendirilmiştir.

Dreyfus, özellikle Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik eleştirilerine katılarak, modern anlayışın düşünmeyi bir hesap yapma aracı olarak gördüğünü ileri sürer. Bilindiği gibi Heidegger'e göre Batı metafiziği, düşünceyi hesaplayıcı bir yapı biçimine sokarak felsefeyi inşa etmiştir. Bu anlamda Heidegger için düşünme ile felsefe aynı değildir. Bu noktada Dreyfus da benzer bir şekilde düşünmektedir. Modern çağda düşünme, giderek hesaplama ile eşanlamlı hale geldi. Hobbes, Descartes ve Frege gibi rasyonalistler düşünmeyi formel işlemlere indirgeyen bir yaklaşımı benimsedi. Dreyfus'a göre bu yaklaşım insanın dünyada yetkin biçimde hareket etme (*skillful coping*) kapasitesini anlamakta yetersizdir.

Yunanlıların mantık ve geometriyi icat etmelerinden bu yana, tüm akıl yürütmelerin bir tür hesaplama indirgenebileceği ve böylece tüm tartışmaların bir kerede ve herkes için çözülebileceği fikri, Batı geleneğinin titiz düşünürlerinin çoğunu büyülemiştir. Sokrates bu vizyona ses veren ilk kişiydi. Yapay zekânın hikâyesi (Platon'a göre) Sokrates'in,

dindarlık adına babasını cinayetten ihbar etmek üzere olan Atinalı dostu Euthyphro'dan talepte bulunduğu M.Ö. 450 yıllarında başlayabilir: "Tüm eylemleri dindar kılan dindarlık özelliğinin ne olduğunu bilmek istiyorum ki, senin ve diğer insanların eylemlerini yargılamak için bir standart olarak kullanabileyim." Sokrates, Euthyphro'dan modern bilgisayar teorisyenlerinin "etkin prosedür", "bize her an nasıl davranmamız gerektiğini tam olarak söyleyen bir kurallar dizisi" olarak adlandıracakları şeyi sormaktadır. (L. Dreyfus, 1972: xv)

Bir insan düşünür, bir makine hesaplar. Ama düşünmek sadece bir zihin egzersizi değildir, bir kahvenin kokusunda, bir dostun gülümseyişinde, satranç tahtasında kaybolan bir anın sezgisinde de yatar. İşte Hubert Dreyfus, yapay zekânın yükseliş çağında—1960'ların MIT laboratuvarlarında—tam da bu tarz düşünceleri savunmaktaydı. Hubert L. Dreyfus, yapay zekâ (YZ) araştırmalarının temel varsayımlarına yönelik fenomenolojik bir eleştiri geliştirerek çağdaş bilişsel bilim ve teknoloji felsefesinde derin bir etki yaratmıştır. Özellikle *What Computers Can't Do* (1972) adlı çalışması, klasik yapay zekâ—*Good Old-Fashioned Artificial Intelligence* (GOFAI)—yaklaşımlarının insan zekâsının doğasını yanlış anladığını ileri sürmesi açısından oldukça önemlidir. Dreyfus'a göre, bu modeller, zekâyı sembollerin bağlamdan bağımsız olarak işlenmesi süreciyle özdeşleştirerek indirgemeci bir hata yapmıştır. Bu modellere göre, bilgisayarlar da bu kurallar çerçevesinde programlanabilir ve insan gibi düşünebilir. Herbert Simon ve Alan Newell gibi öncü bilim insanları, bilgisayarların sadece insan düşüncesini modelleyemeyeceğini, aynı zamanda insan zekâsını geçebileceğini ileri sürmüşlerdi. Simon, 1957'de bilgisayarların insan gibi düşünebildiğini bile iddia etti (Kenaw, 2008). Dreyfus ise bu görüşe tamamen karşı çıkar. Ona göre insan zekâsı biçimsel kurallara indirgenemez. İnsan zihni sezgisel bir biçimde işlemektedir. Düşünce süreci sadece sembollerin manipülasyonu değildir. İnsanlar çevrelerini bedenleriyle, deneyimleriyle ve bağlamlara dayalı olarak anlamlandırır. Bir bilgisayar ise yalnızca açıkça tanımlanmış kurallara dayanabilir. Bu yüzden, insanlar örneğin eksik ya da bozulmuş desenleri tanıyabilirken, bilgisayarlar böyle bir esneklik gösteremez (L. Dreyfus, 2007).

Erken dönem yapay zekâ araştırmaları büyük bir iddia ile başlamıştı ki bu iddia insan aklının tüm işlevlerini makinelerle kopyalayabileceğine yöneliktir. Ancak Dreyfus, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi düşünürlerin ışığında, bu vizyonun derin bir yanlışlığı barındırdığını ileri sürer. Ona göre insan zihni, yalnızca semboller ve algoritmalarla işlemez. İnsanlar, dünyayı bedenleriyle, duygularıyla ve yaşanmış deneyimleriyle anarlardı. Bir çekiç sadece "çekiçleme" işleviyle tanımlanamaz, onun anlamı, marangozun elinde, bir yapının inşasında, hatta bir nesnenin kırıldığı o şaşkın anın farkındalığında ortaya çıkar. Dreyfus'un MIT'de başlattığı ve hayatı boyunca sürdürdüğü eleştiri, yalnızca teknik bir tartışma değil, o, insan olmanın özüyle ilgilenmektedir: Sağduyumuz, ilişkisel anlamlandırmalarımız ve dünyayı sezgisel

olarak kavrayışımız. Ne yazık ki hiçbir bilgisayar—ne Simon'un vaat ettiği satranç makineleri, ne de günümüzün ChatGPT gibi ileri dil modelleri—bu bedenlenmiş deneyimin yerine geçemedi. ChatGPT'ye bugün "anlıyor musun?" diye sorduğumuzda, yanıtlar istatistiksel kalıplara dayanır. Ama Dreyfus'un dediği gibi, "anlamak", yalnızca kelimelerden ve sayılardan ibaret değildir.

Yapay zekâ sistemlerinin insan benzeri biliş geliştirme çabaları, bu bağlamsal sezgi ve becerili başa çıkma yetilerini modelleme iddiası taşır. Ancak bu sistemler, Heidegger'in tanımladığı anlam ufkunu yakalayamazlar. YZ, dünyayı önceden belirlenmiş veri kümeleri olarak işler. Oysa insan, anlamı sabit veri kümeleriyle değil, sürekli değişen bağlamsal ilişkilerle kurar. Dreyfus'un ifadesiyle, insanlar "kural-yönelimli olmayan biliş" kullanırlar (L. Dreyfus, 1972: 36). İnsanlar, karşılaştıkları yeni durumlara sezgisel olarak yanıt verirler ve bu yanıtlar geçmiş deneyimler, kültürel bağlamlar ve bedensel etkileşimlerle şekillenir. Bu noktada, Dreyfus'un Heidegger yorumları büyük önem taşır. Dreyfus, Heidegger'in dünya-içinde-varlık anlayışını yapay zekâ eleştirisinin temel dayanağı olarak kullanmıştır. Ona göre, yapay zekâ araştırmacıları, insan bilişinin temsiliyetçi modellerle açıklanabileceği varsayımını sorgulamadan benimsemişlerdir. Ancak bu modeller, insanın bağlam içinde anlam üretme yetisini göz ardı eder.

Dreyfus, GOFAl yaklaşımının, insan zekâsını sembollerin manipülasyonu yoluyla temsil etmeye çalıştığını, ancak bu yöntemin bağlamsal sağduyu ve sezgiyi açıklamakta yetersiz kaldığını belirtmiştir. Bu eksiklik, yapay zekâda çerçeve problemi (*frame problem*) olarak ortaya çıkar. YZ sistemleri, hangi bilgilerin önemli olduğunu belirlemede zorlanırlar. İnsanlar ise bu seçimi sezgisel olarak yapar (Gryz, 2013). Heidegger'in teknolojik çerçeveleme (*Gestell*) kavramı da yapay zekânın sınırlarını anlamak açısından önemlidir. Heidegger, modern teknolojinin dünyayı ve insanları hesaplanabilir kaynaklar olarak görmeye temayül ettiğini ifade eder. Bu anlayış, yapay zekâ sistemlerinin insan bilişini veri işlemeye indirgeme yaklaşımının felsefi temelini oluşturur. Yapay zekâ, dünyayı ve nesneleri anlamın bağlamı içinde değil, yalnızca işlem yapılacak nesneler olarak algılar. Bu indirgemeci yaklaşım, insanın dünyayla kurduğu zengin anlam ilişkisini göz ardı eder. Ona göre, insanlar dünyayı yalnızca zihinsel temsiller aracılığıyla algılamazlar. Biliş, bedeninin dünya ile kurduğu sezgisel ve pratik ilişkiler yoluyla anlam üretir. Yapay zekâ sistemleri ise çevreyle sürekli ve anlam kurucu bir etkileşim içinde değildir; bu da onların insan benzeri bir bilinç geliştirmelerini imkânsız kılar. Bu noktada, Andler'in de belirttiği gibi, GOFAl'nin başarısızlığı, bağlam ve beden eksikliğinden kaynaklanır (Andler, 2006: 3).

Bu anlamda çerçeve problemi, bir sistemin (örneğin bir robotun), bir eylem gerçekleştirdikten sonra dünyaya dair bilgi veri tabanını nasıl güncelleyeceği ve

yalnızca eylemle ilgili olan inançları nasıl yeniden değerlendireceği sorunu etrafında şekillenir. Çerçeve problemi, bir yapay zekâ sisteminin, gerçek dünyada hangi bilginin hangi durumda uygulanabilir olduğunu belirlemede yaşadığı başarısızlığı ifade eder. İnsanlar doğal olarak ve sezgisel biçimde, bir bağlamda hangi bilginin önemli olduğunu ve hangi bilgilerin göz ardı edilmesi gerektiğini kavrayabilir. Buna karşılık, sembolik bilgi işleme sistemleri bu sezgisel filtrelemeyi başaramaz (Gryz, 2013). Dreyfus'un *What Computers Can't Do* adlı eserinde vurguladığı gibi, insan bilişi sürekli değişen bağlamlara uyum sağlar, bu yetenek kurallarla belirlenen algoritmik süreçlerin ötesindedir. Bir bilgisayarın bilgi deposunda yer alan tüm bilgiler eşit derecede önemli olarak işlenir, hangisinin hangi bağlamda kullanılacağına dair sağduyusal bir ayırım yapma kapasitesi bulunmaz. Dreyfus, bu durumun sadece teknik bir sınırlılık değil, klasik yapay zekânın dayandığı rasyonalist varsayımların temel bir yanılgısı olduğunu ileri sürer (L. Dreyfus, 1972: 33).

Bu anlamda, yinelemek gerekirse, Daniel Dennett'in (1978) yorumuyla çerçeve problemi, bir bilişsel varlığın, bir eylem gerçekleştirdikten sonra inançlarını nasıl güncellemesi gerektiği sorusunu ortaya koyar. Sorun, inançların güncellenmesinin, dünyanın mevcut durumuyla uyumlu ve "kabaca dünyaya sadık" kalacak şekilde nasıl yapılabileceğiyle ilgilidir. Dennett, bu problemi yalnızca yapay zekâ (YZ) araştırmacılarının teknik bir sorunu olarak değil, felsefi açıdan derin bir bilme problemi olarak görür. Jerry Fodor ise, bu sorunu mühendislik perspektifinden ele alır ve bir robotun programının, hangi inançların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini nasıl belirlemesi gerektiği sorusunu sorar. Fodor'un bu yaklaşımı, çerçeve problemini teknik bir bağlamdan çıkarıp, epistemolojik bir bağlama taşır. Fodor, bu durumu "Hamlet'in problemi: Ne zaman düşünmeyi bırakmalı?" olarak tanımlar ve problemin özünün, mühendislikten ziyade, derin bir bilişsel sınır tartışması olduğunu öne sürer (Shanahan, 2004).

Peki burada çerçeve problemi bize ne söyler? Aslında burada insanın kendisi ve çevresi arasında kurduğu ilişki söz konusudur. Bu ilişki ise sadece zihinsel ya da bilişsel süreçlerle açıklanamaz. Buradaki temel mesele, insanın tüm yaşamı boyunca deneyimleri aracılığıyla öğrenme gerçekleştirerek, bu öğrenmelerin nerelerde, ne zaman, nasıl ve neden kullanılması gerektiğini bilmesidir. Bu anlamda yapay bir zihnin böyle bir farkındalık ya da işlevsellik elde etmesi kolay görünmemektedir. Çerçeve probleminin çözümüne yönelik olarak öneri, yalnızca "ilgili" bilgiyi göz önünde bulundurmak ve işlemi buna göre sınırlamaktır. Ancak, hangi bilgilerin bağlama bağlı olarak "ilgili" olduğunun belirlenmesi, kendisi yeni bir problem yaratır. Örneğin, çay yapma görevi sırasında fincanın dolu olup olmaması önemlidir, ancak dolabı temizleme görevi sırasında dolabın yüzeyinin açığa çıkması daha ilgili bir konudur. Dreyfus, bu bağlamda, ilgili bağlamların tanımlanması sürecinde sonsuz bir gerileme

tehlikesi olduğunu savunur (L. Dreyfus, 1972: 30). Dreyfus, her bağlamın daha geniş bir bağlam içinde tanımlandığını ve bu nedenle her bağlamın başka bir bağlamla açıklanması gerektiğini belirtir. Bu durum, YZ'nin bağlamları tanımlama çabalarını epistemolojik açıdan imkânsız bir döngüye sokar.

Dreyfus'un eleştirisi, Heidegger'in fenomenolojik analizlerinden ilham alır. Heidegger'e göre, insanın dünyayla ilişkisi "yerleşiklik" (*being-in-the-world*) kavramıyla ifade edilir. İnsan, bağlamsal bilgiyi doğal olarak algılayabilir ve buna göre eylemlerini yönlendirebilir. Ancak Dreyfus'a göre, YZ sistemleri bu bağlamsal algıyı simule etmekte başarısızdır. Bu, YZ'nin bilişsel sınırlarını ve insan deneyiminin benzersizliğini vurgular. Dreyfus ile 2014 yılında yapılan bir söyleşide (Grosser, 2014), hala aynı fikirleri benimsediği görülmektedir. Dreyfus'a yöneltilen yapay zekânın başarılı görüp görmediği sorusu üzerine, şöyle cevap verir:

Bu dönemde elde edilen başarılar kuşkusuz şaşırtıcıdır. Sadece yönetilebilir özelliklere sahip steril mikro dünyaları tanıyabilen ilk makinelerden, odak noktası giderek gerçek dünyayla başa çıkabilen makinelere doğru kaymıştır—sadece onun modelleriyle değil. YZ araştırmacıları, mikro modellerin sonuçlarının genelleştirilemeyeceğini ve daha büyük, daha dinamik bağlamlara aktarılamayacağını yavaş yavaş fark ettiler. Bu farkındalığın bir örneği Rodney Brooks'un gerçek, değişen çevrelerini algılamak ve buna göre davranmak için sensörler kullanan Animats robotlarıdır. Ancak, bu robotlar sadece çok sınırlı bir ölçüde öğrenebilirler: sadece sabit özellikleri tanımlayan sabit sensörlerine bağımlıdır. Günümüz bilgisayarlarında hala eksik olan şey, insanların günlük yaşamın dağınık dünyasında önemli ve önemsiz olanı ayırt etmelerini sağlayan sağduyu özelliğidir. Heidegger'den bir örnek vermek gerekirse: bilgisayar, belirli bir günlük durumla ilgili olan bir çekicin "bu faaliyet için çok ağır" olduğu gerçeğini tanımak yerine, yalnızca "çekiç iki kilo ağırlığında" gibi nötr özellikleri tanıyabilir. (Grosser, 2014: 50-51)

Kenaw, Dreyfus'un çerçeve problemine yönelik eleştirisinin, rasyonalist epistemolojinin sınırlılıklarını açığa çıkardığını belirtir. Klasik yapay zekâ araştırmaları, insan zekâsının biçimsel kurallar aracılığıyla modellenebileceği varsayımına dayanıyordu. Ancak bu yaklaşımlar, gerçek dünya durumlarında önemli olan bilgiyi seçme ve bağlam değiştiğinde önemsiz bilgiyi göz ardı etme gibi temel insani bilişsel yetenekleri açıklamakta başarısız oldu. Dreyfus'un gösterdiği gibi, insanlar dünyayla kurdukları etkileşimlerde öncelikleri otomatik olarak belirlerler, bu süreç bilinçli kurallara dayanmaz, sezgisel ve bedensel bir anlayışla işler (Kenaw, 2008).

Andler, Dreyfus'un eleştirisinin önemini vurgulayarak, çerçeve probleminin yapay zekâ sistemlerinin neden gerçek dünya koşullarında sınırlamalar yaşadığını açıklayan kilit bir mesele olduğunu ifade eder. Andler'e göre, klasik yapay zekâ modelleri bilgi işlemede bağlam duyarlılığını dikkate almamıştır. Bu nedenle, zeki davranışın temel özelliklerinden biri olan bağlamsal anlamlandırmayı gerçekleştirememektedirler. Andler, Dreyfus'un fenomenolojik yaklaşımının, insan bilişinin bu bağlamsal doğasını

açıklamada bilişsel bilim için bir dönüm noktası olduğunu belirtir (Andler, 2006). Dreyfus'un çerçeve problemi konusundaki fenomenolojik eleştirisi, yalnızca teknik bir sınırlılığın ötesinde, insan zekâsının dünyayla kurduğu ilişkinin temel özelliklerine dair felsefi bir anlayışı da içerir. Bu anlayış, Husserl'in yönelimsellik kavramıyla başlar ve Heidegger'in dünya-içinde-varlık (*In-der-Welt-sein*) anlayışıyla derinleşir. İnsan bilişi, sadece dış dünyaya yönelen bir işlem süreci değildir, bedenin dünyayla kurduğu sürekli, sezgisel ve bağlamsal etkileşimlerle şekillenir. Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç kavramı, bu ilişkinin açıklanmasında merkezi bir rol oynar. Beden, yalnızca algının taşıyıcısı değildir, anlamın ve bağlamın kurulduğu zemin olarak işlev görür (Merleau-Ponty, 2017).

Dreyfus'a göre, YZ insan zekasına benzemek konusunda ciddi eksikliklere sahiptir ki bunların en başında çerçeve problemi gelmektedir. Yine aynı röportajda kendisine sorulan "İnsan zihni ile makine zekâsı arasında temel niteliksel farklılıklar olduğunu hala söyler misiniz?" sorusuna şu şekilde yanıt vermektedir:

Yeni yapay zekâ ya eleştirel bir gözle bakabilmek için, öncelikle bilgisayarların—muazzam hesaplama güçlerine ve veri madenciliği kapasitelerine rağmen—hala bir anlam boyutundan yoksun oldukları gerçeğine odaklanan yeni itirazlara ihtiyaç var. Kuşkusuz, Deep Blue ya da Watson gibi bilgisayarların dünya satranç şampiyonlarını yenebileceğini ya da Jeopardy'de kazanabileceğini uzun zamandır düşünmüyordum. IBM'in Watson programının pratik uygulamaları gibi "düşünen makinelerin" tıp gibi bazı sektörlerde müdahale edebileceğini ve doktorların tedavi yöntemlerini optimize etmelerine yardımcı olabileceğini de inkâr etmiyorum. Bununla birlikte, söz konusu "süper bilgisayarların" muazzam miktardaki veriyi eleme ve ilişkilendirmedeki muazzam hızından daha fazlası olup olmadığının da oldukça şüpheli olduğunu düşünüyorum. Bu bilgisayarlar böylesi bir "kaba kuvvet" ile anlam ve önemi gerçekten anlayamazlar. Bugün geline nokta, kabaca insana benzeyen bir yapay zekânın geliştirilmesi sadece bir spekülasyon olarak kalmaktadır. (Grosser, 2014: 51)

İnsan ve hayvan bilişinde her yeni deneyim, geçmiş deneyimlerin oluşturduğu anlam yapısını dönüştürür. Yani, yeni bir algı deneyimi yalnızca mevcut durumu anlamlandırmaz, aynı zamanda tüm bilişsel yapıyı değiştirir. Bu, bilgisayarların yaptığı gibi sabit temsillerin seçimiyle olmaz. Bu nedenle, bilgisayar belleğinin sabit yapısı ile beyin gibi dinamik, sürekli kendini yeniden organize eden sistemler arasındaki farkı vurgular. Dreyfus'un Ponty'e referansla ifade ettiği gibi;

Bedenimiz bir 'düşünüyorum' nesnesi değil, kendi dengesine doğru hareket eden, yaşanmış anlamlar bütünüdür. (L. Dreyfus, 2007: 1147)

Dreyfus burada Merleau-Ponty'nin beden anlayışını temel alarak bilişi açıklamaktadır. Bilinç, sadece beyindeki bir süreç değil, bedenin çevreyle hareket halindeki bir ilişkisidir. Yani algı, hareket ve anlam doğrudan bedensel deneyimden türetilir. Bilinç, sadece beyindeki bir süreç değil, bedenin çevreyle hareket halindeki bir ilişkisidir. Yani

algı, hareket ve anlam doğrudan bedensel deneyimden türetilir. Çerçeve problemi, insan bilişinin bağlamsallığını ve sezgisel bağlam seçim yeteneğini temsilci sistemlerin asla yakalayamayacağını gösterir. Bu, Dreyfus'un fenomenolojiyi yapay zekâya uygulamadaki başarısının en güçlü örneğidir.

Olivier de Dreyfus'un fenomenolojik eleştirisini çağdaş yapay zekâ tartışmalarına taşıyarak, çerçeve probleminin bedenlenmiş ve bağlamsal bir dünya anlayışına sahip olmadan çözülemeyeceğini savunur. Olivier, yapay zekâ sistemlerinin bağlam sezgisinden yoksun olduklarını ve bu nedenle insan bilişinin temel özelliklerini taklit edemeyeceklerini belirtir. Bu görüş, Zahavi'nin bilincin yalnızca bireysel değil, toplumsal ve bağlamsal bir yapı olduğuna dair yorumlarıyla da örtüşür (Olivier, 2005; Zahavi, 2019). Sonuç olarak, Dreyfus'un çerçeve problemine yönelik fenomenolojik eleştirisi, yapay zekâ araştırmalarının rasyonalist epistemolojiye dayalı sınırlamalarını açığa çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda insan bilişinin bedenlenmiş, sezgisel ve bağlamsal doğasına dair daha derin bir anlayış geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu eleştiri, klasik yapay zekâ modellerinin başarısızlığını anlamak ve daha etkili bilişsel modeller geliştirmek için bilişsel bilim ve yapay zekâ araştırmalarında önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

4. Sonuç

Yapay zekâya ilişkin çağdaş tartışmalar, yalnızca teknik başarının sınırlarını değil, aynı zamanda felsefi düşüncenin imkânlarını da gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada hedeflenen, yapay zekânın düşünebilirliğine ya da bilinçli deneyim üretebilirliğine dair sorunun, teknik performans kıstaslarıyla değil, felsefi geleneklerin sunduğu kavramsal zeminde yeniden değerlendirilmesidir. Bu bağlamda, rasyonalist/fonksiyonalist yaklaşımlar ile fenomenolojik düşünce arasında şekillenen epistemolojik ve ontolojik ayrımlar, yalnızca iki farklı bilgi kuramı değil, iki farklı varlık anlayışı ortaya koymaktadır.

Modern YZ araştırmaları, insan zekâsını ve bilincini büyük oranda bilgi-işleme süreçleri ve sembolik temsiller üzerinden açıklama eğilimindedir. Bu yaklaşım, bilincin indirgenebilir, kurallar aracılığıyla modellenebilir ve evrensel hesaplamalara tâbi bir süreç olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ancak fenomenolojik felsefe, bu görüşe temelden itiraz eder. Bilinç, yalnızca dışsal dünyadan alınan verilerin işlenmesiyle açıklanamaz, aksine dünyaya yönelmiş aktif bir ilişki biçimidir. Husserl'in yönelimsellik kuramı bu noktada kritik bir önem taşır. Yönelimsellik, bilincin her zaman bir şeye yönelmiş olduğunu ve bu yönelimin yalnızca sembolik temsillerle değil, bireyin deneyimleri ve bağlamları yoluyla kurulduğunu savunur.

Heidegger'in dünya-içinde-varlık anlayışı, insan varoluşunun yalnızca bilişsel temsillerle sınırlı olmadığını aksine, tarihsel, kültürel ve pratik bağlamlar içinde dünyayla anlamlı ilişkiler kurduğunu vurgular. Heidegger'e göre insan, dünyaya nesnel bir gözlemci olarak değil, içinde etkin biçimde bulunan ve eylemleriyle anlam yaratan bir varlık olarak katılır. Bu anlayış, yapay zekâ sistemlerinin dünyayı yalnızca dışsal bir bilgi kaynağı olarak görmelerinin yetersizliğini açığa çıkarır. YZ sistemleri, bağlamı değerlendirme ve dünyayla anlamlı ilişkiler kurma yetisinden yoksundur.

Merleau-Ponty'nin bedenlenmiş bilinç anlayışı ise bu perspektife derinlik kazandırır. Merleau-Ponty, algının ve bilincin yalnızca zihinsel süreçlerden ibaret olmadığını, bedenin çevreyle kurduğu sürekli ve dinamik etkileşimler yoluyla şekillendiğini ileri sürer. Bu görüş, bilincin ve anlam üretiminin bedenlenmiş bir varlık olarak insanın dünyadaki deneyimleriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Yapay zekâ sistemleri ise bedensiz oldukları için bu türden bir anlam üretimi gerçekleştiremezler.

Dreyfus'un çalışmaları bu felsefi çerçevenin yapay zekâ eleştirisine uygulanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Dreyfus, özellikle klasik yapay zekânın (GOFAI) dayandığı temsilci ve kurallara dayalı yaklaşımların sınırlarını ortaya koymuştur. Ona göre, insan bilişi ve davranışı çoğu zaman açık ve biçimsel kurallara dayanmaz, bunun yerine sezgisel, bağlamsal ve deneyime dayalıdır. YZ sistemlerinin sıkça karşılaştığı çerçeve problemi, bu indirgemeci yaklaşımların temel bir kusurunu temsil eder. Çerçeve problemi, bir yapay sistemin hangi bilgilerin belirli bir bağlamda önemli olduğunu seçememesi ve yeni durumlara uyum sağlamakta başarısız olmasıdır.

Dreyfus'un eleştirisinin gücü, yalnızca bu tür teknik problemlere dikkat çekmesinden değil, aynı zamanda bu problemlerin altında yatan felsefi varsayımların hatalı olduğunu göstermesinden kaynaklanır. İnsan bilişi, yalnızca kuralların uygulanmasıyla ortaya çıkmaz, aksine geçmiş deneyimlerden, bağlamsal farkındalıktan ve bedensel etkileşimlerden türeyen karmaşık bir süreçtir. Bu süreç, yapay sistemlerin işleyebileceği türden temsilci bilgi birimlerine indirgenemez. Dreyfus'un bu yaklaşımı, klasik yapay zekânın rasyonalist varsayımlarına kapsamlı bir fenomenolojik eleştiri sunar.

Çalışmanın genel bulguları, insan bilincinin anlam üretiminde bağlam duyarlılığı, bedenlenmiş deneyim ve öznelerarası ilişkilerin merkezi roller oynadığını göstermektedir. Bu unsurların yokluğu, mevcut yapay zekâ sistemlerinin insan benzeri bilinç ve zekâyı ulaşmasını engelleyen temel faktörlerdir. Klasik yapay zekâ yaklaşımlarının yaşadığı başarısızlıklar, sadece teknik sınırlılıklara değil, bu

yaklaşımların temel aldığı epistemolojik ve ontolojik varsayımların yetersizliğine dayanmaktadır.

Sonuç olarak, fenomenolojik yaklaşım, yapay zekâ araştırmalarında insan bilincinin karmaşıklığını anlamak ve açıklamak için vazgeçilmez bir kuramsal araç olarak ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşım, bilincin yalnızca hesaplama indirgenemeyeceğini, bunun yerine bedenlenmiş, bağlamsal ve dünyaya yönelimli bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dreyfus'un fenomenolojik eleştirileri, yapay zekâ araştırmalarının insan bilişiyle ilgili daha derin bir anlayış geliştirmesi için hem teorik hem de pratik bir rehberlik sağlamaktadır.

Kaynakça

- Allen, N. & A. Simon, H. (1976). "Computer Science As Empirical Inquiry: Symbols and Search." *Communications of the ACM*, 3(19): 113-126.
<https://doi.org/10.1145/360018.360022>
- Andler, D. (2006). "Phenomenology in Artificial Intelligence and Cognitive Science." H. L. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* içinde (s. 377-393). Blackwell Publishing.
- Bolt, B. (2012). *Yeni Bir Bakışla Heidegger* Çev. Murat. Özbank. Kolektif Kitap.
- Cerbone, D. R. (2006). *Understanding Phenomenology*. Acumen Publishing Limited.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford University Press.
- Clark, A. & Chalmers, D. (1998). "The Extended Mind." *Analysis*, 58(1): 7-19.
- Dennet, D. (1991). *Consciousness Explained*. Back Bay Books/Little.
- Descartes, R. (1984). *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. K. Sahir Sel. Sosyal Yayınları.
- Doğan, M. (2020). *Yapay Zekâ Felsefesinde Bilinç Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Grosser, F. (2014). "I Heißt Denken Rechnen, Herr Dreyfus?" *Philosophie Magazin*, 06: 50-51.
- Gryz, J. (2013). "The Frame Problem in Artificial Intelligence and Philosophy." *Filozofia Nauki*, 21(2): 15-30.

- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem. Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. Agora.
- Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Çev. F. Kersten. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kabadere, Z. (2024). *Bringing to Light: The Challenges of Representing and Reasoning Common Sense Knowledge in AI Systems*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kenaw, S. (2008). "Hubert L. Dreyfus's Critique of Classical AI and its Rationalist Assumptions." *Minds and Machines*, 2(18): 227-238.
<https://doi.org/10.1007/s11023-008-9093-7>
- Köse, U. (2022). *Yapay Zeka Felsefesi*. Doğu Kitabevi.
- Küçükaltın, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Sentez Yayıncılık.
- Küçükaltın, K. (2012). Edmund Husserl ve Fenomenoloji." E. Yılmaz (Der), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde (s. 133-175). Küre Yayınları. 133-175. Küre Yayınları.
- L. Dreyfus, H. (1972). *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Harper & Row.
- L. Dreyfus, H. (2007). "Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian." *Artificial Intelligence*, 18(171): 1137-1160.
<https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.012>
- Larson, J. E. (2022). *Yapay Zeka Miti-Bilgisayarlar Neden Bizim Gibi Düşünemez*. Çev. Kadir Yiğit Us. Fol Yayınları.
- Macann, C. (1993). *Four Phenomenological Philosophers—Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. Routledge.
- Mensch, J. R. (1991). "Phenomenology and Artificial Intelligence: Husserl Learns Chinese." *Kluwer Academic Publishers, Husserl Studies* 8: 107-127.

- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İthaki Yayınları.
- Minsky, M. (1986). *The Society of Mind*. Simon & Schuster.
- Misthos, A. J. (2018). *Heidegger and Cybernetics*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. San Diego State University.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge.
- Olivier, B. (2005). "Body, Thought, Being-human and Artificial Intelligence: Merleau-Ponty and Lyotard." *South African Journal of Philosophy*, 1(21): 44-62.
<https://doi.org/10.4314/sajpem.v21i1.31335>
- Özlem, D. (1998). "Giriş: Heidegger ve Teknik." Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde (s. 9-42). Paradigma Yayınları.
- Pérez, C. H. & Sanz, R. (2016). "Heideggerian AI and the Being of Robots." V. C. Müller (Ed.), *Fundamental Issues of Artificial Intelligence* içinde (s. 1-29). Springer.
- Preston, B. (1993). "Heidegger and Artificial Intelligence." *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1): 43-69.
- Searle, J. R. (1980). "Minds, Brains, and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417-457.
- Shanahan, M. (2025, 06 Mayıs). "The Frame Problem." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Alındığı URL:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/frame-problem/#EpiFraPro>
- Smith, D. W. (2019). *Husserl*. Alfa Yayınları.
- Tepe, H. (2003). "Giriş." Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* içinde (s. 7-31). Bilim ve Sanat.
- Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence." *Mind*, 4-457.
- Zahavi, D. (2019). *Fenomenoloji: İlk Temeller*. Çev. Seçim Bayazit. Ayrıntı Yayınları.

Ölüm Temasını Yapay Zekâya Sanatla Anlatma Çabası: Disiplinlerarası Bir Tasarım Yaklaşımı[†]

[Conveying the Theme of Death to Artificial Intelligence Through Art: An Interdisciplinary Design Approach]

Melih Can TOYGU 

Eskişehir Osmangazi University

Received: 12.06.2025 / Accepted: 28.06.2025

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1718083>

Research Article

Abstract: This study proposes an interdisciplinary methodological approach for enabling artificial intelligence (AI) to comprehend the theme of death through art. Death is not merely a biological endpoint but a cornerstone of human existence, encompassing philosophical, cultural, psychological, and aesthetic dimensions. This multifaceted nature renders AI's understanding of death through mere data processing techniques insufficient and reductive. The article analyzes how art represents death on symbolic, metaphorical, and emotional levels through examples such as Picasso's *Guernica*, Goya's *The Disasters of War* series, and Hirst's *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*. It also philosophically questions the extent to which AI can "understand" this existential concept unique to living beings. The study proposes an algorithmic framework centered on dynamic learning processes that account for cultural contexts, ethical safeguard protocols, and human-AI interaction. Within this framework, the interdisciplinary language of art is regarded as an indispensable resource for AI to functionally interpret the theme of death. Ultimately, the article concludes that developing an ethically grounded and culturally sensitive approach, attuned to the multilayered

[†] Bu çalışmanın her satırında, beni ben yapan değerlerle ve hatıralarla dolu bir yolculuğa eşlik eden rahmetli teyzem Selda Ünver'i minnetle anıyorum. Fikrin ilk oluştuğu andan nihai revizyonuna kadar, onun hayata dair duruşu ve bana kattığı derinlik bu metni şekillendirirken bana güç verdi.

Author Info: Melih Can TOYGU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Büyükdere Mah. Prof. Dr. Nabi AVCI Bulvarı, No: 4 Meşelik Kampüsü, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, B Blok, Kat 1, 26040 Odunpazarı-Eskişehir, TÜRKİYE. E-mail: mecete@gmail.com

To Cite This Paper: Toygu, M. (2025). "Ölüm Temasını Yapay Zekâya Sanatla Anlatma Çabası: Disiplinlerarası Bir Tasarım Yaklaşımı." *MetaZihin*, 8(1): 57-81.

structure of art, is essential for AI to grasp the tragic dimensions of human existence.

Keywords: artificial intelligence, theme of death, art and technology, interdisciplinary design, design of ethical algorithm.

Öz: Bu çalışma, yapay zekânın (YZ) ölüm temasını sanat aracılığıyla kavrayabilmesi için disiplinlerarası bir metodolojik yaklaşım önermektedir. Ölüm, yalnızca biyolojik bir sonlanma değil; aynı zamanda felsefi, kültürel, psikolojik ve estetik boyutlarıyla insan varoluşunun temel taşlarından biridir. Bu çok katmanlı yapı, YZ'nin bu temayı yalnızca veri işleme teknikleriyle anlamlandırmasını yetersiz ve indirgemeci kılmaktadır. Makalede, Picasso'nun *Guernica*'sı, Goya'nın *Savaşın Felaketleri* serisi ve Hirst'in *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* adlı eserleri gibi örnekler aracılığıyla sanatın ölümü sembolik, metaforik ve duygusal düzlemlerde nasıl temsil edebildiği analiz edilmektedir. Ayrıca canlılara özgü olan bu varoluşsal kavramın, YZ tarafından ne ölçüde "anlaşılabilir" olduğu felsefi olarak sorgulanmaktadır. Çalışma, kültürel bağlamları gözetin dinamik bir öğrenme sürecini, etik denetim protokollerini ve insan-YZ etkileşimini esas alan bir algoritmik çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevede sanatın disiplinlerarası dili, YZ'nin ölüm temasını işlevsel biçimde yorumlayabilmesi için vazgeçilmez bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Nihai aşamada bu makale, YZ'nin insan varoluşunun trajik boyutlarını kavrayabilmesi için sanatın çok katmanlı yapısına duyarlı, etik temelli ve kültürel olarak görece bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: yapay zekâ, ölüm teması, sanat ve teknoloji, disiplinlerarası tasarım, etik algoritma tasarımı.

1. Giriş

Yapay zekâ ve ölüm teması arasındaki ilişki, psikolojik etkilerden etik sorunlara ve kültürel perspektiflere kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Psikolojik süreçler, yapay zekânın (bundan sonra makalede YZ olarak anılacaktır) yas deneyimlerini nasıl etkilediğini ve yaşayan bireylerin ölüm sonrası deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koyarken etik hususlar, bireylerin onayı ve gizliliği gibi önemli konuları gündeme getirir. Ayrıca çeşitli kültürel ve dinî çerçeveler, YZ destekli ölüm sonrası teknolojilerin nasıl algılandığını ve bu teknolojilerin toplumsal yapılar üzerindeki etkileri incelenmektedir (Degni, 2025).

Coeckelbergh (2020), YZ insanlık için yarattığı etik ikilemleri, ölümle olan karmaşık ilişkisini ve sanatla kesişen sınırlarını derinlemesine inceliyor. Mark Coeckelbergh, yapay zekânın otonom sistemler aracılığıyla nasıl ölümcül riskler üretebileceğini tartışırken, süper zekânın kontrolsüz evriminin varoluşsal bir tehdit oluşturduğunu vurguluyor. Aynı zamanda transhümanizm ve dijital ölümsüzlük arayışının YZ ile nasıl iç içe geçtiğini, sanatın bu süreçteki dönüştürücü rolünü örneklerle açıklıyor (Coeckelbergh, 2020).

Manovich (2020: 112), Kültürel Analitikler kitabında sanatı, büyük veri kümelerinin algoritmik analizine dayalı nicel bir araştırma alanı olarak ele alınıyor. Van Gogh tabloları veya manga eserlerinin renk, kompozisyon gibi özelliklerinin sayısallaştırılmasıyla sanata yeni bir okuma biçimi sunulmaktadır. Yapay zekânın müzik besteleme gibi yaratıcı süreçleri taklit edebilmesi, sanatın geleneksel tanımını ve insan-merkezli ontolojisini sorgulamaya açmaktadır. Bu dijital metodoloji, kültürel üretimin ve estetiğin kalıplarını ortaya çıkarmayı hedeflerken, sanat tarihi çalışmalarına istatistiksel bir perspektif kazandırmaktadır (Manovich, 2020: 112).

Estetik hem felsefi bir disiplin olarak hem de sanat ve tasarımın temel bir bileşeni olarak düşünce dünyasında önemli bir ortak alan oluşturmaktadır. Günümüzde sanat ve tasarım, estetik kaygıları toplumsal bağlamda tekrarlanabilir bir araç olarak kullanılmaktadır. Sanat ve tasarımın estetik deneyimleri dönüştürme ve yayma potansiyeli, toplumsal dinamikler üzerinde belirleyici bir etki yaratmaktadır.

Sanat, insan zihninin en karmaşık ve derin ürünlerinden biridir. Bir müzik notasının insanın ruh halini değiştirmesi, bir kokunun anılarını canlandırması, bir dans figürünün coşku uyandırması ya da bir görselin kitleleri hüzünlendirmesi, beynin duyuşsal ve bilişsel süreçleriyle yakından ilişkilidir. Hipokrat'ın "Ars longa, vita brevis" (Sanat uzun, hayat kısa) sözü, sanatın insan deneyimini aşan kalıcılığını vurgular. Bu bağlamda sanat ve yaşam arasındaki etkileşim, estetik bir deneyimden öte varoluşsal sorgulamaların da bir aracıdır.

Tarih boyunca insanlık, ölümün kaçınılmazlığı karşısında anlam arayışı ve ölümsüzlük arzusunu, ölümün başka bir boyuta geçiş olduğuyla nitelendirmiştir. Antik Mısır'da mumyalama pratikleri, ölümü bir geçiş ritüeli olarak gören inancı yansıtır (Wilkinson, 2003). Hinduizm'de reenkarnasyon (Flood, 1996), Antik Yunan'da Hades'e yolculuk (Burkert, 1985) ve Aztek kültüründeki döngüsel yaşam anlayışı (Carrasco, 1999: 45) gibi yaklaşımlar, ölümün yalnızca fiziksel bir son olmayıp farklı düzlemlerde devamlılık gösteren bir dönüşüm olduğuna dair kültürlerarası bir perspektif sunar. Bu inanç sistemleri, bedensel varoluşun sona ermesine rağmen bilincin veya varoluşun başka formlarda süregittiği fikrini vurgulayarak insanlık tarihinde ölümün aşılmaz bir engel olmaktan ziyade, farklı bir başlangıç noktası olarak da algılandığına işaret eder. Benzer şekilde Anadolu'daki Dorylaion gibi antik yerleşimlerde de ölüm, varlığın başka bir boyuta geçişi olarak algılanmıştır (Türkan, 2018: 2-22).

Günümüzde ise teknoloji, bu varoluşsal arayışa yeni boyutlar eklemiştir. Kök hücre araştırmaları ve gen düzenleme teknikleri (Lents, 2020: 145-148) biyolojik ölümsüzlük fikrini bilimsel bir tartışma alanına taşıırken yapay zekâ ve dijital ölümsüzlük kavramları Black Mirror ve Altered Carbon gibi dram serilerinde işlenmektedir. Böyle

bir durum senaryosunda YZ'nin ölüm gibi soyut bir kavramı anlaması, insanın duygusal ve sanatsal deneyimlerini kavramasıyla mümkün olabilecektir. YZ'nin düşünsel tarihinde Karel Čapek (1920: 42-45) ve Isaac Asimov (1950: 92-110), makinelerin insani duyguları anlamadaki zorluklarına dikkat çekmiş, bu durumun etik ve felsefi boyutlarını sorgulamıştır. Ülkemizde Cahit Arf (1959: 99) "Makine Düşünebilir mi?" yazısında, insan beyninin estetik yargı kapasitesini "belirsizlik unsuru" ve katı kurallara bağlı olmayışıyla temellendirerek, makinelerin ancak atomik ölçekteki belirsizliklerin işleyişe dahil edilmesiyle benzer bir sezgiye ulaşabileceğini öngörmüştür. Bu perspektif, bir nevi estetik karar verme yetisinin algoritmikleştirilmesi ile mümkün olabilecektir.

Bu çalışma, yapay zekânın (YZ) "insan duygularını anlaması" veya "öğrenmesi" gibi ifadeleri algoritmik bir modelleme perspektifiyle ele alarak tasarım süreci ile ilgili bir başlangıç yapmaktır. Bilinç (consciousness) veya öznel deneyim (qualia) gibi fenomenolojik nitelikleri YZ'ye atfetmemektedir. Ancak, Black Mirror'daki "San Junipero" bölümü (3. Sezon 4. Bölüm) veya Altered Carbon'daki "yığın" (stack) teknolojisi gibi spekülatif senaryo örneklerinde olduğu gibi ileri bir tarihte, Matrix filminde olduğu gibi insan zihninin dijital bir ortama aktarılması durumunda, bu dijital evrenin sürdürülebilirliği için YZ'nin insanın ölüm algısına dair kültürel ve sanatsal kodları işlevsel olarak analiz edebilmesinin kritik önem taşıyacağı varsayımıyla yola çıkmaktadır.

Burada benimsenen pozisyon, zayıf YZ (narrow AI) varsayımına dayanmaktadır (Coeckelbergh, 2020). YZ, sanat eserlerindeki ölüm temsillerini istatistiksel ilişkiler ve metaforik kalıplar üzerinden işleyebilir ancak bu süreç, insana özgü varoluşsal deneyimin "anlaşılması" anlamına gelmemektedir. Nitekim Čapek (1920), Asimov (1950) ve Arf (1959) makinelerin duygusal derinlikten yoksunluğuna dikkat çekmiştir. Bu sınırlılık, çalışmanın metodolojisinde kültürel veri setlerinin sembolik analiziyle örneklendirilerek aşılmaya çalışılmaktadır.

Felsefi açıdan tartışmalı olan bu varsayım, gelecekteki dijital ölümsüzlük senaryolarında (örneğin insan bilincinin simülasyonu) YZ'nin etik mimarisinin insani değerlerle uyumlu olması gerekliliğinin altını kalın çizgilerle çizer. Dolayısıyla bu çalışma, YZ'nin sanat yoluyla ölüm temasını "öğrenmesini", insan deneyiminin taklidi olarak değil, disiplinlerarası bir veri modelleme problemi olarak ele almaktadır.

İşbu çalışma, sanatın ölüm temasını işleyiş biçimlerini, YZ'nin insan varoluşunun trajik boyutlarını anlamlandırma kapasitesine bir alan önermektedir. Aşık Veysel'in "Yaşamak güzel ah şu ölüm olmasa" dizesi, salt bir sözcük oyunundan öte, ölümün yaşama için paradoksunu yansıtan bir kültürel arketiptir. YZ'nin bu tür ifadeleri

“anlaması”, aslında insanın kırılabilirlik ve sonsuzluk arasındaki gerilimini veriye dönüştürme becerisiyle ölçülebilir. Dolayısıyla amaç, bir algoritmanın sanatsal ölüm temsillerindeki ortak insanlık durumunu tanıyabilmesi için yeni bir yorumsama modeli önermektir.

1.1. Teorik Çerçeve ve Amaç

Çalışmanın amacı, YZ'nin ölüm temasını insani bir perspektifle ele alması değil, bu temayı insanla etkileşime geçecek şekilde işlevselleştirebilmesi için disiplinlerarası bir yol haritası sunmaktır. Cahit Arf'ın (1959) vurguladığı gibi, makinelerin "belirsizlik unsuru" içermeyen yapısı, sanatın sezgisel dilini taklit etmekte zorlansa bile, bu çalışma, YZ'nin metaforik ilişkileri veriye dönüştürme kapasitesine dikkat çekerek, insan-YZ diyaloguna yeni bir boyut kazandırmayı hedefler.

Bu çalışma;

- YZ'nin ölüm temasını "anlaması"nın sınırlarını, zayıf YZ (*narrow AI*) çerçevesinde tartışmaya açmak ve bir analiz modeli önermek,
- Sanat eserlerindeki ölüm temsillerinin nasıl sembolik bir dil haritasına dönüştürülebileceğine dair *Guernica*'daki gri tonların istatistiksel analizle "umutsuzluk" kavramının renk frekansları üzerinden ilişkilendirilmesi gibi örnekler üzerinden açıklamaya çalışmak,
- YZ'nin ölüm algısını şekillendirirken kültürel görelilik ya da algoritmik adalet bağlamında nasıl entegre edebileceğine dikkat çekmeyi amaçlar.

1.2. Kapsam

Bu makale, YZ'nin ölüm temasını kavrayabilmesi için sanatsal ifadeleri bir öğrenme veri seti olarak değerlendirmenin önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında çeşitli sanat disiplinlerinde (sinema, tiyatro, edebiyat, görsel sanatlar, müzik ve plastik sanatlar) ölüm olgusunun metaforik ve sembolik temsilleri, örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın temel odak noktaları şunlardır:

- Sanatsal anlatılarda ölüm temasının estetik kodlamaları,
- Bu temsillerin izleyici/okuyucu üzerinde oluşturduğu duygusal ve bilişsel etkiler,
- Sanatın ölüm algısını şekillendirmedeki kültürel işlevi.

Çalışma, ölüm temasının bireysel deneyimler ve kültürel kodlar bağlamındaki çeşitliliğini dikkate alarak, yapay zekâ sistemlerinin bu evrensel olguyu daha insani bir perspektifle ele alabilmesine yönelik kuramsal bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir.

1.3. Yöntem

Bu çalışmada literatür taraması, sistematik bir metodolojiyle yürütülmüş olup, akademik kaynakların seçiminde PRISMA (*Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses*) kılavuzunun şeffaflık ve tekrarlanabilirlik ilkeleri temel alınmıştır (Moher vd, 2009.). Araştırma sürecinde, (Tranfield, Denyer ve Smart, 2003)'ün sistematik derleme yaklaşımı benimsenmiştir.

Bu makale, YZ modellerinin ölüm temasını anlamasını sağlamak amacıyla, ölüm temalı sanat eserlerinin sistematik analizine dayanmaktadır. Örneklem olarak, tarihsel ve kültürel çeşitliliği yansıtan üç önemli sanat eseri seçilmiştir. Bu eserler arasında Picasso'nun *Guernica*'sı (1937), Goya'nın Savaşın Felaketleri serisi (1810-1820) ve Hirst'in *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* (1991) adlı eserleri yer almaktadır.

Analiz sürecinde, eserlerin görsel öğeleri literatürde işleyen yazar-eleştirmenlerin yargıları ön belirteç olarak kullanılacaktır. Eserlerdeki ölüm temsillerini metaforik ve duygusal bağlamda sınıflandırmak için bir tür tasnif geliştirilmeye çalışılacaktır. Çalışma, YZ'nin sanat yoluyla ölüm olgusunu öğrenmesi için disiplinlerarası bir metodoloji sunmayı hedeflenmektedir. Elde edilen bulgular, YZ'nin insana özgü karmaşık kavramları anlamasına yönelik girişimlere katkı sağlamayı hedeflenmektedir.

Unutulmamalıdır ki sanat eserlerinin yorumu ve eleştirisi öznel bir nitelik de taşımaktadır. Bu çalışmada ele alınan örnekler de analizleri de alan uzmanları tarafından ortak değerlendirmeler ve disiplinlerarası süzgeçlerden geçirilerek, Arf'ın bahsettiği kalibrede şekillendirilebilir. Dolayısıyla YZ'nin ölüm temasını kavrayışının nesnelliğini sağlamak adına, sanatsal temsillerin çok katmanlı okumalarının uzman görüşleriyle desteklenmesinin ve sürekli yenilenebilir bir metodolojiye dayandırma gerekliliğine inanmaktayız.

2. Sunuş

2.1. Sanatta Ölüm Temasının İnsan Duygularına Etkisi

Sanat, insanın ölüm karşısındaki varoluşsal tepkilerini estetik bir forma dönüştürerek, izleyiciye derin duygusal deneyimler sunar. Ölüm temasının sanattaki yansımaları,

bireylerin kendi ölümlülükleriyle yüzleşmelerine aracılık ederken, aynı zamanda kolektif bilinçdışının korkularını ve arzularını da temsil eder (Becker, 1973: 88). Bu temanın sanat yoluyla işlenmesi, izleyicide katarsis etkisi yaratarak ölüm kaygısının dönüştürülmesine ve anlamlandırılmasına olanak tanır.

Picasso'nun Guernica'sı, (1937) temasal olarak savaşın yıkıcılığını ve insan psikolojisi üzerindeki derin etkilerini simgelediği kitleler tarafından bilinen örneklerimizden biridir. Eser, İspanya İç Savaşı sırasında Guernica kasabasına yapılan bombalı saldırıyı tasvir eder. Yarattığı imajla Picasso, figürleri ve hayvanları parçalanmış ve bozulmuş bir biçimde sunarak savaşın getirdiği ölümü ve kaybı somutlaştırmıştır. Kadın figürlerinin acı dolu yüz ifadeleri, kaybın derinliğini ve insan ruhundaki travmayı yansıtır.



Tablo 1: (1937) yılında tuval üzerine yağlı boya şeklinde yapılan Guernica, 349 cm x 776 cm.

Eserdeki gri tonlar, umutsuzluk ve karamsarlık hissini pekiştirir. Picasso, figürleri deforme ederek ve parçalayarak, savaşın insanlık üzerindeki yıkıcı etkilerini ifade etmektedir. Tablo, soyut ve gerçeküstü öğelerin birleşimiyle karmaşık bir yapı sunmaktadır. Tablodaki önemli figürler arasında, savaşın en büyük kurbanlarını temsil eden ağlayan anne ve ölü çocuk, savaşın kargaşasını simgeleyen at, güç ve yıkımın sembolü olan boğa, bombardımanın dehşetini gözler önüne seren yanan adam ve ilahi adalet ile aydınlanmayı temsil eden göz ve lamba bulunmaktadır.

Goya'nın Savaşın Felaketleri Serisi (1810-1820), savaşın dehşetini ve insanlığın maruz kaldığı acıları gözler önüne serer. Goya, savaşın sonuçlarını çarpıcı bir şekilde imajlaştırır. Bunun için ölü bedenler, yaralılar ve korku içindeki insanlar, kaybın ve ölümün görsel bir belgesine dönüşür. Eserlerdeki karanlık atmosfer ve sert çizgiler, izleyiciyi renk kullanmadan savaşın gerçekliğine çeker ve insan psikolojisinde bıraktığı derin yaraları vurgular.



Tablo 2: (1810-1820) Francisco José de Goya ve Lucientes-*Los Desastres de la Guerra* 250 mm x 335 mm.

The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living (1991) eseri, ölümün kaçınılmazlığını ve yaşamın geçiciliğini boyutlandırarak sorgular. Hirst, bir köpekbalığını formaldehit içinde sergileyerek, ölümün fiziksel gerçekliğini izleyiciye sunar. Sanatçının kullandığı köpek balığı imajı, insanların zihninde ölümle ilgili algılarını şekillendirir. Bu kertede, köpek balığı, ölümün fiziksel gerçekliğini ve yaşamın kırılganlığını temsil eden bir metafor olarak karşımıza çıkar, böylece izleyicilerin zihninde ölümle özdeşleşir. İzleyiciyi ölümle, beyaz duvarlı bir sergi alanında yüzleştirirken, ölümün algılanış biçimini sorgulatır. Köpek balığı, Hirst'in eserinde ölümün somut bir temsilcisi olarak işlev görmektedir. İzleyiciler, bu canlıyı gördüklerinde onun avcı doğası ve ölümcül gücünü anımsadıkları için, köpek balığı imajı, ölüm korkusunu ve yaşamın geçiciliğini simgeler.



Tablo 3: (1991) Cam panelli bir vitrinde formalin içine batırılarak korunmuş bir kaplan köpekbalığı.

Bu üç farklı zaman ve üsluptaki eser, ölüm ve kayıp temalarını farklı biçimlerde ele alarak insanın zihninde bu kavramların nasıl farklı metaforlarla canlandırıldığına örnektir. Picasso, Goya ve Hirst, her biri kendi döneminde ve sanat anlayışında, ölümün evrensel etkilerini ve insan psikolojisindeki derin izlerini ortaya koymuşlardır. Sanatın metaforlarıyla ölümü gösterme çabalarına örnekler sunulmuşken, bu noktada ölümün ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

2.2. Sanatta Ölüm Temasının İnsan Duygularına Etkisi

Ölüm kavramının farklı disiplinler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanması, YZ'nin bu temel varoluşsal gerçeklikle ilişkisini çok boyutlu olarak anlamasını sağlayabilir. Biyolojiden felsefeye, fizikten teolojiye uzanan bu çok katmanlı yaklaşım, sanatçıların ölüm temasını ele alış biçimlerini de derinden etkilemiştir. Disiplinlerarası bu perspektifler, sanatın ölümü temsil etme biçimlerine yansyarak, izleyicinin duygusal ve bilişsel tepkilerini şekillendirir.

2.3. Biyolojik Perspektif

Ölümün biyolojik tanımı, canlı organizmaların yaşamsal faaliyetlerinin kalıcı olarak sona ermesi olarak ifade edilmektedir (Arıncı ve Elhan, 2020: 23-25). Bu tanımlama metabolik süreçlerin durması, hücresel faaliyetlerin sona ermesi ve organizmanın entropiye doğru ilerlemesi gibi durumları içermektedir (Campbell vd, 2021: 842-845). Biyolojik açıdan ölüm, bedenin bütünlüğünün bozulması ve organizmanın bir bütün olarak işlev görememesi durumudur (Sadler, 2022: 76-78). Canlılığın sona ermesiyle birlikte, bedenin biyokimyasal süreçleri durur ve hücre düzeyinde çözülme başlar (Kandel vd, 2021: 1204). Dolayısıyla biyolojik ölüm, organizmanın geri dönüşü olmayan bir şekilde yaşamsal fonksiyonlarını kaybetmesi anlamına gelir (Alberts vd, 2023: 1021).

2.4. Fiziksel Perspektif

Ölümün fiziksel tanımı, maddenin dönüşümü ve değişimi üzerinden açıklanabilir. O-Organizmanın fiziksel yapısının parçalanarak temel elementlere geri dönmesi bu tanımı destekler (Hawking ve Mlodinow, 2021: 68-71). Fiziksel olarak ölüm, bedenin organik bileşenlerinin zaman içinde ayrılarak doğadaki madde döngüsüne katılmasıdır (Halliday, Resnick ve Walker, 2020: 424). Bu süreçte canlı bedeninin fiziksel bütünlüğü bozulur ve madde enerji döngüsüne yeniden dahil olur (Serway ve Jewett, 2021: 587-589). Maddenin korunumu yasasına göre ölüm, organizmanın maddesel varlığının yok olmaması ancak farklı formlara dönüşmesi anlamına gelir (Tipler ve Mosca, 2022: 312-314). Dolayısıyla fiziksel perspektiften ölüm, madde ve enerjinin sürekli dönüşümünün bir parçası olarak değerlendirilir (Young ve Freedman, 2020: 745-747).

Epiküroscu felsefeye göre bilge ne yaşamaktan vazgeçer ne de yaşamamaktan korkar. Doğmamış olmak iyidir, ama insan doğmuşsa bir an önce Hades'in kapısından geçmelidir. Ölüm ne ölüye ne de canlıya özgüdür; ölü yok olmuştur, canlıya ise dokunamaz (Ökten, 2022: 54).

Stoacı felsefeye göre, ölüm bedenin ve ruhun birbirinden ayrılmasıdır ve bundan korkulacak bir şey yoktur. Evrende hiçbir şey yok olmaz, sadece dönüşür. Önemli olan erken ya da geç ölmek değil, iyi ya da kötü ölmektir (Ökten, 2022: 100-120).

2.5. Zamansal Perspektif

Ölümün zamansal tanımı, organizmanın belirli bir yaşam süresinin sonunda yaşamsal faaliyetlerinin durması şeklinde ifade edilir (Heidegger, 2020: 176). Bu tanım, yaşamın sınırlı bir süreye sahip olduğu ve her canlının kaçınılmaz olarak sonlu bir yaşam sürdüğü fikrini içerir (Bauman, 2021). Ölümün zamansal yönü, bireyin doğum ile ölüm arasında geçen süresinin son bulması ile belirginleşir (Giddens, 2022). Zamansal tanım, insanın varoluşunu sınırlayan ve yaşamın anlamını sorgulatan temel bir kavramdır (Yalom, 2020). Ayrıca ölüm, bireyin yaşam çizgisinin son noktasını temsil eden kaçınılmaz bir gerçekliktir (Camus, 1997).

Zaman içinde olan her şey ardı ardınca olduğundan, bununla bir şeyin olması, ötekilerini öldürtmez. Çalgının bir sesi elde edilince, elde edilebilecek öteki sesler arasında, yalnızca, bu bir tanesi gerçektir. İnsan, olanı yaşadığı anda duyarken, alın yazısının öldürtacağı sonsuz şeyler, var oluşunun bu biricik anına dayanıyor. Demek, nesne içtepisi, bütün gücüyle nerede tepiyorsa, orada zorunlu olarak bir sınırlanma vardır. İnsan, bu durumda, ölçü birliği olarak, zamanın doldurulmuş bir anından başka bir şey olmuyor ya da daha çok, O, olmuyor; çünkü kişiliği onun, duygu ağır bastığı, zaman da kendisini birlikte sürüklediği sürece, kalkmış oluyor (Schiller, 1965: 104-107).

Alıntıda ölüm doğrudan tanımlanmamakla birlikte, insan varoluşunun sonluluğu ve zamanın, sürenin, ömrün akışı vurgulanmaktadır.

Zamanın göreceli olduğu fikri, insanların zaman algısının ruh hallerine göre değiştiğini ifade eder. Örneğin, bir insan eğlenirken zamanın hızla geçtiğini hissederken, canı sıkıldığında zamanın yavaş geçtiğini düşünebilir. Bu durum, zamanın öznel bir deneyim olduğunu gösterir (Kahneman, 2011). Ayrıca, asistole¹ durumundan dönen hastaların, yaşadıkları deneyim sırasında beyaz parlak bir ışığa doğru gitme isteği, ölüm ve yaşam arasındaki geçişin nasıl algılandığını ortaya koyar. Bu fenomen, birçok kültürde ölümden sonra bir ışığa doğru yolculuk olarak tasvir edilir (Moody, 1975). Ayrıca ölüm, tahmin edilemez bir gerçekliktir ve bu özelliği, onu insan yaşamında derin bir belirsizlik kaynağı haline getirir.

3. Sanatın Ölüm Temasını İşleme Biçimleri

3.1. Metaforik Anlatım

Epiküros'un, "*Letter to Menoeceus*" (Menoeceus'a Mektup) adlı eserinde, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi vurgulayan, "Ben varken ölüm yok, ölüm varken ben yokum." ifadesi, ölüm korkusunun gereksizliğini ifade eder. Freud bu yargıdan hareketle ölümün yokluk ve kayıp olarak değerlendirilmesinin, bireyin yaşamının sona ermesiyle birlikte geride kalanların yaşadığı duygusal boşluğu olduğunu savunur (Freud, 2020). Bu noktada, ölümün var olanın artık var olmaması ve geride kalanlar için hissedilen eksiklik ve hiçlik duygusu oluşturduğu anlaşılmaktadır (Gallop, 2021: 25-32). Ölümün ardından ortaya çıkan yokluk duygusu, bireyin yaşamındaki anlamın ve değerlerin sorgulanmasına neden olur (Frankl, 2022). Bu sorgulama, yakınlarını kaybeden kişiler için derin bir psikolojik ve varoluşsal kayıp deneyimini beraberinde getirir (Kübler-Ross ve Kessler, 2020). Dolayısıyla, ölüm bir organizmanın yaşam döngüsünün sonunu işaret eden geri dönülmez bir olaydır ve beraberinde yokluk, kayıp ve sonluluk gibi kavramları getirir. İnsanlık tarihi boyunca farklı kültürler ve düşünce sistemleri tarafından ölüm üzerine derin felsefi tartışmalar yapılmıştır. Ölüm, varoluşun sona ermesiyle ilişkilendirilebilir ve bu durum, insanın varoluşunu derinden etkileyen temel bir duygu olan ölüm korkusunu ortaya çıkarır.

Ölüm, "yokluk bulunan bir havai fişek gösterisinin arka planıdır" (Cioran, 2024). Bu ifade, ölümün yoklukla ilişkisini vurgularken, insanın bu gerçekle yüzleşme biçimlerini de ortaya koymaktadır. Ölüm saplantısına karşı aklın gerekçeleri ve ümidin kaçamakları işe yaramaz; anlamsızlıklar ölme isteğini artırır. Bu durumda, ölümün

¹ Asistole, kalbin elektriksel aktivitesinin tamamen durması durumudur. Bu durumda kalp, hiçbir şekilde kasılma yapmadığı için kan pompalamaz (Loscalzo vd., 2022: 1753).

sonsuzluğu üzerine düşünmek, onu yıpratır ve tiksindirir; hayatın boşunalığını gösterir (Cioran, 2024). Ölüm, insanın varoluşunu sorgulamasına ve yalnızlığını derinlemesine hissetmesine neden olan temel bir tema olarak ortaya çıkar.

Herkes yalnızlığını kendi akışına bıraksa, Tanrı bu dünyayı yeniden yaratmak zorunda kalırdı, çünkü O'nun mevcudiyeti her noktada kendimize karşı duyduğumuz korkuya ve terbiyemize bağlıdır (Cioran, 2024). Bu bağlamda, insanın varoluşsal korkusu ve yalnızlığı, eylemlerinin çoğunu anlamlandırmaktan uzak kalmasına yol açarken, bu durum Hiçlik'in derinliklerinde kaybolmuş bir doluluk hissi yaratmaktadır. İnsan, aylıklıktan kan dökmeye kadar uzanan bütün fiil yelpazesini, sadece fiilin anlamsızlığını idrak etmediği için kullanır. Yeryüzünde yapılan her şey, boşluk içinde bir doluluk yanılsamasından, Hiçlik'in esrarından gelir (Cioran, 2024).

Parmenides'e göre varlık vardır, hiçlik yoktur (Gallop, 2021: Frag. B8, 25-32[1984]). Bu felsefi anlayış, var olanın doğuşunu ve yok oluşunu sorgulamakta önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle, var olan ne doğabilir ne de yok olabilir; doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur. Günlük hayattaki çokluk ve geçicilik görünüştedir, özünde varlığın görkemli varlığı söz konusudur (Ökten, 2022). Bu geçicilik ve çokluk, varoluşun özündeki derin anlamı sorgulamamıza neden olurken, Herakleitos'un düşünceleriyle de paralellik gösterir. Herakleitos'a göre ölümlüler ölümsüz, ölümsüzler ölümlüdür. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölür (Ökten, 2022). Yapay zekâya ölüm metaforunu anlatırken, Parmenidesci “değişmez öz” ile Herakleitoscu “sürekli dönüşüm” ikilemi, makinenin statik veri setleri ve dinamik öğrenme süreçleri arasındaki gerilimi açıklamak için kullanılabilir.

Ölüm korkusu, insanın varoluşunu şekillendiren ve ölüm aşan sistemler kurmasına neden olan en önemli haslettir. Bu durum, ölümle kıyaslandığında diğer her şeyin soluk kalmasına yol açar (Ökten, 2022). Ölüm korkusunun varoluş üzerindeki etkisi, insanın hayatı anlamlandırma çabasını derinleştirirken, Gılgamış destanındaki temalarla da örtüşmektedir. Ölüm, hayatın dışlarını daima üzerinde duyan bir gerçeklik olduğundan, gelişme ve tekamülünde önceden keşfedilemeyecek şekiller yaratmak zorundadır (Bergson, 2018). Ölümün metaforik yapısı, Yapay zekânın öğrenme sürecinde “veri sonlanması” kavramıyla paralellik gösterebilir; tıpkı insan bilincinin sınırlarını aşma çabası gibi, algoritmalar da eksik veriyle anlam üretmek zorunda kalabilir. Bu kaçınılmaz gerçeklik, Gılgamış destanında Enkidu'nun ölümü üzerine duyulan derin üzüntü ve ölüm korkusuyla da somutlaştırılabilir (Ökten, 2022).

Hristiyanlık ve diğer inançlarda ölüm farklı şekillerde ele alınır, bazıları için ölümden sonra bir yaşam vardır (Ökten, 2022). Bu durum, ölümün yalnızca fiziksel bir son olmadığını ve varoluşsal bir sorgulama hatta deneyimleme süreci olduğunu da ortaya koymaktadır. Feuerbach'a göre bir şeye ölüm dememizin sebebi, onu önceki haliyle ve

kendi varlığımızla karşılaştırmamızdır. Yok olmanın duygusuna ancak yok olduğumuzda sahip olabiliriz. Dolayısıyla, sadece ölümden önce ölüm ölümdür ve acı vericidir, ama ölünce değil (Ökten, 2022).

Nermi Uygur'a göre, ölüm tüm canlılar ve cansızlarla birlikte içinde bulunduğumuz yaşama ve ölüm denizidir (Uygur, 1999: 45). Biyolojik açıdan insan ölüsü bir leştir, oysa insan ölüsüne saygı duyulur. Bu saygı, ölüm korkusunun yerden yere çalınıp yok edilse de yenik düşülmeyecek bir şey olduğunu gösterir (Ökten, 2022). Bu durum, ölümün salt bireysel bir kayıp olmadığını, aynı ölçüde toplumsal ve kültürel bir olgu olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Ölümle ilgili korkular arasında akrabalara acı verme, planların sona ermesi, acı çekme, deneyimsizlik, bağımlılara bakamama ve ölüm sonrası olabileceklerden korkma yer alır (Ökten, 2022).

3.2. Duygusal Etki Mekanizmaları

Sanat, doğrudan ifade edilemeyen veya henüz söylenemeyen kavramları metaforlar aracılığıyla ortaya koyma yeteneğine sahiptir. Bu durum bilimde olduğu gibi karmaşık ve soyut fikirlerin anlaşılır hale getirilmesinde metaforların vazgeçilmez bir rol oynadığını gösterir. Örneğin bağışıklık sisteminde hücrelerin patojenleri "tanıdığı" ifadesi, biyokimyasal süreçlerin henüz tam olarak açıklanamaması nedeniyle metaforik bir dil kullanımını zorunlu kılmaktadır. Benzer şekilde sanatta da metaforlar, insan deneyimlerinin derinliklerini ve evrensel gerçeklikleri ifade etmek için kullanılır (Draaisma, 2014).

Sanat, ölüm temasını dolaylı bir şekilde ifade ederek insanın ölüm algısını şekillendiren güçlü bir araçtır. Sanatın metaforik dil kullanımı, izleyici veya okuyucu üzerinde derin bir etki yaratır. Örneğin edebiyatta kullanılan metaforlar, karakterlerin iç dünyalarını ve duygusal durumlarını daha etkili bir şekilde aktarır. Bu durum, sanatın insan deneyimlerini anlamlandırma ve paylaşma aracı olarak işlev görmesini sağlar. Metaforlar, sanatın evrensel bir dil haline gelmesine katkıda bulunur ve farklı kültürler arasında köprü kurar (Lakoff ve Johnson, 1980: 123).

Ayrıca sanatta metaforların kullanımı, sanatçının yaratıcı sürecinin bir parçasıdır. Sanatçı, metaforlar aracılığıyla kendi iç dünyasını ve düşüncelerini ifade ederken, aynı zamanda izleyicinin de bu düşünceleri kendi deneyimleriyle ilişkilendirmesine olanak tanır. Bu süreç, sanatın hem kişisel hem de toplumsal bir ifade biçimi olarak işlev görmesini sağlar (Goodman, 1976).

Sanatın metaforik dil kullanımı, doğrudan ifade edilemeyen veya henüz söylenemeyen kavramları ortaya koyma yeteneğiyle, insan deneyimlerini anlamlandırma ve paylaşma aracı olarak önemli bir rol oynar. Bu durum, sanatın evrensel bir dil haline

gelmesine ve farklı kültürler arasında köprü kurmasına katkıda bulunur. Sanat, insanın duygusal ve düşünsel deneyimlerini yansıtmaya ve iletme konusunda güçlü bir araçtır. Bu süreç, sanat eserinin izleyici üzerinde yarattığı etkilerle ve beyin fonksiyonlarının hiyerarşik işleyişiyle yakından ilişkilidir. Changeux örnek olarak, bir tablonun teması sırasında, estetik zevkin mimarisinin ilk aşamada beyin kabuğunun görsel alanlarını devreye soktuğunun varsayılabilirliğini öne sürmektedir. Bu alanlar biçim, renk, uzaysal dağılım ve gerektiğinde hareket simülasyonunu analiz eder (Changeux ve Ricoeur, 2017: 89). Bu süreç, estetik deneyimin karmaşıklığını ve sanat eserinin algılanmasında beyin işlevlerinin nasıl bir bütünlük oluşturduğunu vurgulamaktadır.

Korteks hiyerarşisinin bir üst katmanında, analizin ardından bir "sentez" süreci gerçekleşir. Beyin, biçimleri, renkleri ve şekilleri, çalışma belleğini işgal eden tutarlı bir bütün halinde yeniden kurar. Ritmin, biçimlerin, renklerin ve aralarındaki uyumun yakalanışı, uzun süreli bellekte depolanmış anıları seçici bir şekilde etkin hale getirir ve tabloya anlam kazandırır. Hatta bazen bu süreç, çelişkili birçok anlamın ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu durum, sanat eserinin beyin fonksiyonlarının hiyerarşisinde en yüksek düzeyi, yani niyetler ve akıl düzeyini işe koşturduğunu gösterir (Changeux ve Ricoeur, 2017: 112). Sanat, zorunlu olarak açık uç yürütmeye başvurmaksızın, duyusal (sensualite) ile akıl arasında bir uyum yaratır. Bu, formüle bağlanmış düşünme süreçleri olmaksızın özgür bir sevinç deneyimi sunar (Changeux ve Ricoeur, 2017: 145).

Ancak sanatın bir başka boyutu daha vardır: uyandırma yeteneği. Sanat, izleyicinin beyninde yeni düşünceler, duygular ve anlamlar uyandırarak, onun dünya görüşünü genişletir ve dönüştürür. Bu süreç, sanatın yalnızca estetik bir deneyim sunmakla kalmayıp, aynı zamanda bilişsel ve duygusal bir etkileşim alanı yarattığını da gösterir. Sanat bu özelliğiyle insan zihninin sınırlarını genişleten ve yaratıcılığı tetikleyen bir araç olarak işlev görür (Changeux ve Ricoeur, 2017: 178).

4. Ölüm Temasının Sanattaki İşlevleri

Robot² kelimesini uluslararası literatüre kazandıran Karel Čapek, ölümün insanın yaratıcılığını ve umudunu besleyen bir unsur olduğunu, robotların ise bu duygusal derinlikten mahrum kaldığını şu sözleriyle ortaya koyar. "Ölüm, insanın yaratıcılığının ve umudunun kaynağıdır. Ölümsüz robotlar ise bu duygulardan yoksundur." Čapek'in bu görüşleri, insanın varoluşsal kaygılarını ve yaratıcılığını besleyen ölüm temasının yanı sıra, robotların isteksiz ve mecburi çalışma koşulları altında çektiği eziyetin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Robotlar, insanın duygusal derinliklerinden yoksun varlıklar olarak tasvir edilmiştir.

² "Robota." "Çalışan, hizmetli, işçi" anlamlarına geldiği gibi "zorla çalıştırılan, angarya işlere koşturan kişi" anlamı da taşıyan bu terim, yapıta insanları üretimin zahmetinden kurtaracak, insan-taklidi makineler için ileri sürüldükten sonra dünya dillerine ve edebiyatlarına yayılmıştır.

Özellikle Star Trek'in orijinal serisinde (1966-1969) William Shatner'ın canlandırdığı karakterin, robotlara ve uzaylılara insani vasıfları bağırarak ama aynı zamanda ikna edici bir şekilde anlatma çabası³, ölüm temasıyla bağlantılandırılabilir. Bu durum, sanatın bir işlevinin de insana ve tamamen yabancı varlıklara insani değerleri aktarabilme umudunu yaşatmak olduğunu gösterebilir.

4.1. Bilişsel İşlevler

Sanat, insanların kendi ölümlülükleriyle yüzleşmelerine ve hayatın geçiciliğini kabullenmelerine yardımcı olmaktadır. Bu süreç, bireylerin ölüm kavramını daha derinlemesine anlamalarına ve yaşamın değerini sorgulamalarına olanak tanır.

4.2. Duygusal İşlevler

Kayıp ve yas temalı sanat eserleri, bireylerin yas süreçlerini yaşamalarına ve duygusal olarak iyileşmelerine destek olmaktadır. Bu tür eserler, kayıpların anısını yaşatma ve duygusal boşluğu doldurma işlevi görür.

- Yas sürecini kolaylaştırma,
- Korkularla yüzleşmeye yardımcı olma,
- Kabullenmeyi destekleme.

YZ'nin, bu bireysel farklılıkları ve bağlamsal faktörleri dikkate alması önemlidir. Örneğin, Van Gogh'un "Buğday Tarlası ve Kargalar" eseri, ölümün kaçınılmazlığını ve insanın ölümle olan ilişkisini sorgularken, farklı izleyiciler üzerinde farklı duygusal etkiler yaratabilir.

5. Tasarımsal Çerçeve

Yapay zekânın ölüm temasını anlaması, gelecekte insanın fikren ölümsüzlüğüne yönelik bir alan inşası gibi mümkün olabilecek senaryolar için büyük öneme sahip olacaktır. Bu bağlamda, disiplinlerarası bir yaklaşım benimsemek, Yapay zekânın insan deneyimlerini derinlemesine kavrayabilmesi için elzemdir. Sanat, felsefe, psikoloji, tarih, coğrafya vb. gibi alanların birleşimi, ölüm temasının algılanmasında ve yorumlanmasında zengin bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, Yapay zekânın insan varoluşunun karmaşıklığını anlamasına ve bu temayı daha insani bir perspektiften ele almasına olanak tanır.

³ Captain Kirk'ün bu ikna yeteneği genellikle "Kirk Speech" veya "Kirk's Rhetoric" olarak adlandırılır. Bazı hayran analizlerinde ise bu tarz konuşmalar, onun liderlik stilini yansıttığı için "The Kirk Method" şeklinde de geçmektedir (Decker, K. S., & Eberl, J. T., 2008: 45-60)

Ölüm teması, sanatın çeşitli disiplinlerinde derin bir şekilde ele alınan ve insan deneyiminin evrensel boyutlarını yansıtan bir konudur. Edebiyat, görsel sanatlar ve müzik gibi alanlarda Shakespeare'in "Hamlet" ve Dante'nin "İlahi Komedi" gibi klasik eserlerden Van Gogh'un "Buğday Tarlası ve Kargaları" ile Goya'nın "Kara Resimler" serisine kadar birçok örnek, bu temanın işlendiği önemli referanslar arasında yer almaktadır. Aynı şekilde, Mozart'ın "Requiem" ve Schubert'in "Ölüm ve Bakire" gibi müzik eserleri de ölüm temasını derinlemesine inceleyen yapıtlar olarak öne çıkmaktadır. Bu tür eserlerin bir araya getirilmesi, YZ'nin ölüm temasının çok boyutlu doğasını anlamasına ve sanatın evrensel dilini keşfetmesine yardımcı olacaktır.

Sanat, insan deneyiminin en derin ve evrensel boyutlarından birini yansıtan ölüm temasını, resim, müzik, şiir, film, heykel, tiyatro, dans ve fotoğraf gibi çok çeşitli disiplinlerde işlemektedir. Her bir alanda farklı teknikler (renkler, perspektifler, imgeler, anlatılar) kullanılır.

Ölüm teması, müzikte farklı duygusal ve anlatsal bağlamlarda ele alınır. Kaynaklar, şarkılarda kanser hastasının veda mektubu, ölme isteği/intihar, kaybedilen kişiye duyulan özlem, yas tutma, ölüm korkusu, ölen kişiyi takip etme isteği, bir baba figürünün eşinin ölümü sonrası oğluna aşkı tavsiye etmemesi, doğum sırasında ölen annenin çocuğuna mesajı gibi çeşitli insani deneyimleri ve anlatıları listeler. Şiirde, bir ölünün ağzından dünyaya bakış ve müzikte yalnızlık, yaşam ve toprağa dönüş gibi temalar işlenmiştir (Yayla, 2024).

Bu anlatılar ve ilişkili duygular, yapay zekâ doğal dil işleme (NLP) modellerini eğitmek için kullanılabilir. YZ, metinlerdeki (şarkı sözleri, şiirler, tablo açıklamaları) ölümle ilgili ifadeleri, anlatı yapılarını ve ilişkili duygusal tonları öğrenebilir. Bu sayede YZ, ölüm teması içeren edebi eserleri veya müzik sözlerini analiz edebilir veya bu temayı içeren yeni metinler üretebilir.

Yapay zekâ, sanat eserlerindeki sembolleri analiz ederek ölüm temasını daha derinlemesine anlamaya çalışmalıdır. Edebi metinlerdeki ölümle ilişkili kelime öbekleri ve metaforlar, görsel sanatlardaki renk paletleri ve semboller (iskeletler, kargalar, kum saatleri) bu analizde önemli bir yer tutar. Ayrıca, sanat eserlerinin izleyicilerde tetiklediği duyguları sınıflandırmak için derin öğrenme modelleri kullanılabilir. Bu yöntem, YZ'nin ölüm temasına dair insan duygularını anlamasına ve yorumlamasına olanak tanır, böylece sanatın duygusal etkisini daha iyi kavrayabilir.

Son olarak, ölüm teması felsefi sorgulamalarla da ilişkilendirilebilir. Yapay zekâ, Heidegger'in "Varlık ve Zaman"ı ile Camus'nün "Sisifos Söyleni" gibi eserler üzerinden bu sorgulamaları inceleyerek ölümün varoluşsal anlamını kavrayabilir. Kullanıcı geri bildirimleri ve yeni sanat eserleri ile sürekli olarak güncellenmesi gereken YZ, bu

adımlar sayesinde ölüm temasını sanatsal bir çerçevede daha iyi anlayacak ve insanlarla daha derin bir etkileşim kurabilecektir.

Felsefi olarak, Memento Mori ("Ölümü hatırla") düşüncesi, dünya malının geçici, ruhun ve fikrin kalıcı olduğu felsefesini açıklar. Vanitas kavramı da hiçlik anlamına gelir ve dünyevi hazların geçiciliğini tasvir eder. Çin felsefesindeki Yin Yang'ın ölüm ve yaşamın birlikteliğini gözler önüne sermesinden bahsedilir. Bu felsefi ve kavramsal çerçeveler, yapay zekâ sistemlerinin daha derin bir anlama yeteneği kazanmasına yardımcı olabilir (Koç, 2022).

Başlangıç olarak YZ'nin ölüm temasını anlaması için 3 temel adım gerekecektir. Sembollerini tanıması sayesinde sanattaki ölüm imgelerini (kurukafa, karanlık renkler vb.) otomatik algılar. Kültüre göre yorumlayabilirse bulduğu sembollerin farklı kültürlerdeki anlamlarını ayırt edebilir. Etik kontrolle hassas içerikleri (şiddet, intihar) filtreleyip uzmana yönlendirir.

Bu algoritma, YZ'nin sanattaki ölüm temasının insan duyguları üzerindeki karmaşık etkisini anlamasına yönelik bir basit çerçeve sunmaktadır. Ancak YZ, bu adımları daha titizlikle izleyerek ve çeşitli sanat eserleri üzerindeki duygusal analizleri algoritmik olarak inceleyerek bu önemli temanın insan deneyimindeki yerini daha iyi kavrayabilir.

Yapay Zekânın Ölüm Temasını Sanat Üzerinden Anlaması İçin Tasarlanabilecek Temel Algoritmik Çerçeve

1. Veri Toplama & Ön İşleme

Görsel sanat, edebiyat ve sinemadan ölüm temsilleri.

Metaforik öğeler (kurukafa, saat) ve duygusal ton analizi.

2. Çok Katmanlı Analiz

Semantik (NLP), görsel (CNN (*Evrışimli Sinir Ağları*)), felsefi (etik ağaç) düzeylerde inceleme.

Kültürel bağlamları dikkate alan ilişkilendirme.

3. Aşamalı Öğrenme Süreci

Temel semboller → Bağlamsal ilişkiler → Varoluşsal sorgulamalar.

İnsan uzman geri bildirimiyle doğrulama.

4. Uygulama Alanları

Sanal ölümsüzlük sistemlerinde ölüm bilinci simülasyonu.

Psikolojik destek uygulamalarında sanat temelli terapötik araçlar.

5. Etik Çerçeve

İnsan deneyimini taklit iddiası taşımama.

Kültürel görelilik ve şeffaflık ilkeleri.

Manipülasyon risklerine karşı koruyucu filtreler.

6. Diğer Adımlar

Disiplinlerarası iş birlikleri (sanatçılar + AI mühendisleri + etikçiler).
Dinamik öğrenme modelleri ve etik denetim protokollerinin geliştirilmesi.

Bu çalışma bir başlangıç olarak kabul edildiği takdirde, statik sürtünmeden kurtulmak adına, ölüm temasının sanatsal ifade biçimlerindeki temsillerini disiplinler arası bir perspektifle incelemenin ve çok daha geniş kapsamlı araştırmalar zinciri koordine etmenin bilimsel olarak elzem olduğu daha iyi kavranabilir. İleride kapsamlı şekilde hazırlanacak algoritmalar için görsel sanatlar (resim, heykel, grafik tasarım vb.), performans sanatları (tiyatro, dans, opera v b.), edebi türler (şiir, roman, kısa öykü vb.), dijital sanat formları (video art, dijital enstalasyonlar vb.) ve sinematik anlatılar (film, belgesel, animasyon vb.) gibi alanlar dikkate alınmalıdır.

Kaldı ki sadece doğrusal bir algoritma zaman, inanç, yaşayış şekilleri gibi farklılıklar için dış denetlemelere de ihtiyaç duyacaktır.

Metodolojik çerçevede, semiyotik analiz yöntemiyle sanat eserlerindeki ölüm temsillerinin çözümlenmesi, izleyici tepkilerinin psikolojik değerlendirmesi için duygu tanıma algoritmalarının geliştirilmesi, kültürel görecelik ilkesi çerçevesinde farklı toplumlardaki ölüm algılarının karşılaştırmalı analizi, yapay zekânın sembolik dili anlaması için derin öğrenme tabanlı semiyotik ilişki haritalandırması gibi yaklaşımlar öne çıkmaktadır.

Veri toplama ve analiz aşamasında kronolojik olarak uzmanlarca seçilmiş 200 önemli sanat eserinin içerik analizi, öncelikli referans olabilecek 50 farklı kültürel kökene ait ölüm temsillerinin kategorizasyonu, deneysel psikoloji yöntemleriyle izleyici tepkilerinin ölçülmesi ve yapay zekâ algoritmalarının performans değerlendirmesi için kontrol gruplu testler yapılmalıdır.

Analiz sürecinde, eserlerin görsel öğeleri, kompozisyonları ve sembolik anlamları derin öğrenme modelleri (CNN, GAN) aracılığıyla işlenebilir (Goodfellow, Bengio ve Courville, 2016). Bu modeller, eserlerdeki ölüm temsillerini metaforik ve duygusal bağlamda sınıflandırmak üzere eğitilmiştir. Ayrıca, eserlerin izleyici tepkilerini ölçmek için psikolojik veriler (fMRI ve göz izleme çalışmaları) kullanılabilecek teknik analiz yöntemleridir (Chatterjee ve Vartanian, 2016).

6. Tartışma

Yapay zekânın sanat aracılığıyla ölüm temasını anlamasına yönelik bu disiplinlerarası çerçeve, insana özgü bu karmaşık kavramın algoritmik olarak modellenmesindeki temel zorlukları ve fırsatları ortaya koymaktadır. YZ'nin ölümü anlamasındaki temel paradoks, biyolojik sonlanma (Campbell, vd, 2021: 842-845) ile sanatın işlediği

varoluşsal anlam arayışı (Heidegger, 2020; Camus, 1997) arasındaki uçurumda yatmaktadır. Örneğin Guernica'daki parçalanmış figürler salt anatomik bir çözölmeyi değil, savaşın yarattığı kolektif travmayı simgelerken Hirst'in formaldehitte sergilenen köpekbalığı enstalasyonu ölümün fiziksel gerçekliğini izleyiciyle yüzleştirir. Bu iki eser arasındaki temsil farkı, YZ'nin hem biyolojik verileri (hücresel çözölmeye) hem de metaforik dili (travma, geçicilik) eşzamanlı işleme gerektiğini göstermektedir.

Sanatın metaforik dili, YZ için kritik bir öğrenme alanı oluşturmaktadır. Draaisma (2014) ve Lakoff ve Johnson (1980)'in vurguladığı gibi, Van Gogh'un "Buğday Tarlası ve Kargalar"ındaki kasvetli renk paleti ile Shakespeare'in Hamlet'inde geçen "olmak ya da olmamak" monoloğu, ölümün aynı anda hem duygusal hem de felsefi boyutlarını yansıtır. Ancak bu çok katmanlı temsillerin algoritmalarca anlaşılabilmesi için, görsel (kargaların kompozisyonundaki konumu), metinsel (tiyatrodaki diyaloglar) ve işitsel (Mozart'ın Requiem'indeki ağıt teması) verilerin entegre edilmesi şarttır. Karel Čapek'in (1920) robotların duygusal yoksunluğuna dair uyarısı, bu entegrasyonun salt teknik değil, aynı zamanda etik bir sorumluluk taşıdığını hatırlatır.

Kültürel görecelik, YZ'nin ölümü anlamasındaki en kritik sınırlılıklardan biridir. Taylor (2004: 88), Flood (1996: 67) ve Türkan'ın (2018: 12) çalışmaları, Antik Mısır mumyalarındaki öbür dünya inancı ile Hinduizm'deki reenkarnasyon kavramının, aynı biyolojik sonlanmaya farklı anlamlar yüklediğini ortaya koyar. Meksika'nın Día de Muertos kutlamalarındaki renkli kafatasları ile Edvard Munch'ın "Çılgılık" tablosundaki varoluşsal korku arasındaki tezat, algoritmaların kültürel bağlamları nasıl aşabileceği sorusunu gündeme getirir. 50 kültüre ait ölüm temsillerinin kategorize edilmesi, bu soruna kısmi bir çözüm sunarken, Asimov'un (1950) etik algoritmalarının kültürel duyarlılıkla nasıl birleştirileceği tartışmaya açık kalmaktadır.

Dijital ölümsüzlük senaryoları, bu çalışmanın pratik çıktıları açısından önem taşımaktadır. Black Mirror'daki "San Junipero" bölümünde olduğu gibi, bilincin dijitalleştirilmesi fikri, YZ'nin sanat yoluyla öğrendiği ölüm algısını nasıl şekillendireceğine dair etik ikilemler yaratır. Kübler-Ross ve Kessler (2020)'in yas süreçleri modeli ile Frankl (2022)'in anlam arayışı teorisi, algoritmaların yalnızca biyolojik verileri değil, insanın kayıpla başa çıkma mekanizmalarını da simüle etmesi gerektiğine işaret eder. Ancak fMRI ve göz izleme çalışmaları (Chatterjee & Vartanian, 2016) gibi yöntemlerle izleyici tepkilerinin ölçölmesi, psikolojik riskler nedeniyle etik sınırlarla çevrilidir. Bu durum, YZ'nin ölümü "öğrenme" sürecinde insan deneklerin rolüne dair temel bir paradoksu ortaya çıkarır: İnsani olanı anlamak için insanı laboratuvar nesnesine dönüştürme tehlikesi.

Sanatın ölüm temsilleri tarihsel veri olarak kullanıldığından etik riskler minimale indirilebilir. Ancak gelecekteki duygu tanıma çalışmaları için etik kurulların onayı şarttır.

Yapay zekânın sanat aracılığıyla ölüm temasını anlamlandırma çabamız, literatür taramasındaki üç temel eksen etrafında şekillendi: Metaforik anlatım (Picasso'nun Guernica'sındaki parçalanmış figürler gibi semboller), disiplinlerarası tanımlar (biyolojik çözülme, Heideggerci varoluşsal sorgulama) ve algoritmik tasarım (CNN modelleriyle sembol haritalama). Bu süreç, teknik veri işleme ile felsefi-kültürel bağlamın entegrasyonunu gerektirir. Karel Čapek'in robotların duygusal yoksunluğuna dair uyarıları, YZ'nin ölümü insani derinlikte kavrayabilmesi için etik sınırların altını çizer. Antik Mısır mumyalarından Día de Muertos kutlamalarına uzanan kültürel çeşitlilik ise evrensel insani kodlar ile yerel anlamlar arasında denge kurma zorunluluğunu ortaya koyar. Literatürün vurguladığı ortak tema, bu karmaşık kavramın aktarımında disiplinlerarası diyalogun kaçınılmazlığıdır.

Önerilen algoritmik model, ölüm temasının sanatsal temsillerindeki metaforik ve kültürel çeşitliliği işlemek için disiplinlerarası bir yaklaşım sunmaktadır. Ancak, Cahit Arf'ın (1959) "atomik ölçekteki belirsizlikler" olarak tanımladığı insani sezgi ve estetik yargıların algoritmik karşılığının eksikliği, sistemin sınırlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca kültürel göreceliği dikkate alan dinamik bir öğrenme süreci, sürekli denetim ve uzman katılımını zorunlu kılmaktadır. Bu da modelin teorik bütünlüğü ile pratik uygulanabilirliği arasında bir gerilim yaratmaktadır. Esasen, Čapek'in (1920) robotların duygusal yoksunluğuna dair eleştirisi, YZ'nin insana özgü bu karmaşık temayı anlamasının yalnızca teknik bir sorun olmadığını, aynı zamanda felsefi ve etik bir meydan okuma olduğunu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla, gelecek çalışmalarda, sistemin karmaşıklığını yönetmek için adaptif denetim protokolleri ve insan-YZ iş birliğine dayalı hibrit modeller bu maksatla tasarlanacak algoritmalarda geliştirilmelidir.

7. Sonuç

Yapay zekânın sanat aracılığıyla ölüm temasını anlaması, çok boyutlu bir tasarım sürecini gerektirir. Bu süreçte yalnızca teknik bir yaklaşım insan doğasına uymayacaktır, derin felsefi ve kültürel anlayışları da içermeli ve bireyselliği göz ardı etmemelidir. İlk adım olarak ölümü sanat eserlerinde temsil eden sembolik ve metaforik unsurların sistematik bir analizi için algoritmalar geliştirilmelidir.

Yapay zekânın sanat aracılığıyla ölüm temasını kavrayabilmesi için araştırmacılar, çok boyutlu bir tasarım süreci geliştirmelidir. Bu süreçte bilim insanları, salt teknik yaklaşımlarla yetinmemeli, insan doğasının derinliklerine nüfuz eden felsefi ve kültürel

perspektifleri bütünleştirmeli, aynı zamanda bireysel deneyimleri göz ardı etmemelidir. Disiplinlerarası ekiplerin atması gereken ilk adım, ölümün sanat eserlerindeki sembolik ve metaforik temsillerini sistematik biçimde çözümleyecek algoritmik modeller tasarlamak olmalıdır."Örneğin Picasso'nun "Guernica" eseri, savaşın getirdiği ölüm ve kaybı somutlaştırırken, Goya'nın "Savaşın Felaketleri" serisi, savaşın dehşetini ve insanlığın maruz kaldığı acıları gözler önüne serer. Bu tür eserler, ölümün nasıl algılandığını ve ifade edildiğini ortaya koymak için önemli referanslar sunar.

Duygu tanıma ve analiz yöntemleri, izleyicilerin sanat eserlerine verdikleri tepkileri derinlemesine incelemek için kritik bir araç olacaktır. Örneğin, Hirst'in "The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living" eseri, izleyiciyi ölümle yüzleştiren izleyicilerin bu esere karşı duyduğu korku ve merak gibi duygusal tepkileri anlamak, sanatın etkisini değerlendirmede önemli bir rol oynayacaktır. İzleyici deneyimlerinin psikolojik değerlendirilmesi, sanat eserlerinin izleyiciler üzerindeki duygusal yankılarını anlamada hayati bir işlev görecektir.

Kültürel görecelik ilkesi, farklı toplumlarda ölüm algısının nasıl şekillendiğini anlamaya yönelik bir çerçeve sunar. Örneğin, Meksika'nın Día de Muertos kutlamaları, ölümün yaşamın bir parçası olarak kutlandığı bir anlayışı yansıtırken Batı kültürlerinde ölüm genellikle bir kayıp ve yas teması olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, yapay zekâ, evrensel insani değerler ile kültürel özgüllükler arasında bir denge kurarak ölüm temasını daha derin bir perspektiften ele almalıdır. Metaforik ilişki haritalandırması, sanat eserlerindeki sembollerin ve metaforların duygusal ve bilişsel etkilerini daha iyi kavramak için kullanılabilir. Örneğin bir sanat eserinde kullanılan kurukafa sembolü hem ölümün kaçınılmazlığını hem de yaşamın geçiciliğini simgelerken izleyici üzerinde farklı duygusal etkiler yaratabilir.

Eğitim ve sürekli güncelleme, yapay zekâ sistemlerinin gelişiminde önemli bir yer tutar. Yeni sanat eserleri ve kullanıcı geri bildirimleri ile algoritmaların sürekli olarak güncellenmesi, YZ'nin ölüm temasını daha derinlemesine anlamasına ve insanlarla daha derin bir etkileşim kurmasına olanak tanıyacaktır. Bu süreç, yapay zekânın öğrenme yeteneklerini artırırken, insan deneyimlerini daha insani bir perspektifle ele alabilmesi için temel bir altyapı oluşturacaktır.

En nihayetinde, bu çalışma, yapay zekânın ölüm temasını sanat yoluyla öğrenmesi için bir başlangıç çerçevesi sunmakla birlikte, uygulamadaki zorlukların altını çizmektedir. Arf'ın (1959) belirsizlik paradigması, algoritmaların insanın varoluşsal deneyimlerini tam olarak kavramasının ne denli zor olduğunu hala çok iyi şekilde belirtmektedir. Kültürel çeşitlilik ve etik sınırlar, sistemin sürekli yenilenebilir ve denetlenebilir

olmasını gerektirmektedir. Bu da YZ'nin ölüm gibi soyut bir kavramı işlerken salt veri odaklı yaklaşımların yetersiz kalabileceğini gösterir. Bu nedenle, insan merkezli bir perspektifle desteklenen, disiplinlerarası ve esnek bir tasarım süreci, gelecek araştırmaların odağı olmalıdır.

Kaynakça

- Alberts, B., Johnson, A., Lewis, J., Morgan, D., Raff, M., Roberts, K. ve Walter, P. (2023). *Basics of Molecular Biology*. (7. Baskı). Garland Science.
- Arf, C. (1959). *Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?* Erzurum: Atatürk Üniversitesi 1958-1959 Öğretim Yılı Halk Konferansları (1).
- Arıncı, K. ve Elhan, A. (2020). *Anatomi*. (7. Baskı) Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri.
- Asimov, I. (1950). *I, Robot*. New York: Gnome Press.
- Bauman, Z. (2021). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Bergson, H. (2018). *Yaratıcı Tekâmül*. Çev. Mustafa Şekip Tunç 2. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Harvard University Press.
- Campbell, N. A., Urry, L. A., Cain, M. L., Wasserman, S. A., Minorsky, P. V., & Reece, J. B. (2021). *Campbell Biyoloji*. (12. Baskı). Pearson Education.
- Camus, A. (1997). *Sisifos Söyleni*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.
- Čapek, K. (1920). *R.U.R.* Prag: Aventinum.
- Carrasco, D. (1999). *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Beacon Press.
- Changeux, J. P. ve Ricoeur P. (2017). *Neden Nasıl Düşünürüz?* Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Chatterjee, A. ve Vartanian, O. (2016). "Neuroscience of Aesthetics. Annals of the New York Academy of Sciences." *Annals of the New York Academy of Sciences*. 172-194. <https://doi.org/10.1111/nyas.13035>.

- Cioran, E. M. (2024). *Çürümenin Kitabı*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Coeckelbergh, M. (2020). *AI ethics. The MIT Press Essential Knowledge Series*. MIT Press.
DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/12549.001.0001.45>
- Decker, K. S., & Eberl, J. T. (Der.) (2008). *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant*.
Open Court.
- Degni, F. (2025). "The Afterlife in the Age of AI A Psychological, Ethical, and
Technological Analysis." *International Journal on Cybernetics & Informatics*. 14(3).
<https://doi.org/10.5121/ijci.2025.140304>.
- Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Perigee Books.
- Draaisma, D. (2014). *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. Çev. Gürol Koca (3.
Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Flood, G. D. (1996). *An introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University
Press. 12
- Frankl, V. E. (2022). *İnsanın Anlam Arayışı* Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us
Yayınları.
- Freud, S. (2020). *Yas ve Melankoli*. Çev. Leyla Uslu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gallop, D. (2021). *Parmenides of Elea: Fragments*. Toronto: University of Toronto Press.
Frag. B8, 25-32.
- Giddens, A. (2022). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı
Yayınları.
- Goodfellow, I., Bengio, Y. ve Courville, A. (2016). *Deep Learning*. MIT Press.
- Goodman, N. (1976). *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Hackett
Publishing.
- Halliday, D., Resnick, R. ve Walker J. (2020). *Fundamentals of Physics*. (11.Baskı). Wiley.
- Loscalzo, J., Fauci, A. S., Kasper, D. L., Hauser, S. L., Longo, D. L., & Jameson, J. L.
(Der.) (2022). *Harrison's Principles of Internal Medicine* (21st ed.). McGraw-Hill.
- Hawking, S. ve Mlodinow L. (2021). *Büyük Tasarım*. Çev. Selma Ögünç. İstanbul:
Doğan Kitap.

- Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kandel, E. R., Schwartz, J. H., Jessell, T. M., Siegelbaum, S. A., & Hudspeth, A. J. (2021). *Sinirbilim ilkeleri* (6. baskı). Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Koç, Z. K. (2022, 19 Aralık). "Sanatta Ölüm Teması: Memento Mori". Alındığı URL: <https://www.loveinartsz.com/sanatta-olum-temasi-memento-mori/>.
- Kübler-Ross, E. ve Kessler D. (2020). *Yas üzerine: Ölüm ve Ölmek üzerine*. Çev. Sezer Soner. İstanbul: Boyner Yayınları.
- Lakoff, G. ve Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lents, N. H. (2020). *İnsanın Kusurları: İşe Yaramaz Kemiklerden Bozuk Genlere, Arızalarımıza Genel Bir Bakış*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Loscalzo, J., Fauci, A. S., Kasper, D. L., Hauser, S. L., Longo, D. L., & Jameson, J. L. (Der.) (2022). *Harrison's Principles of Internal Medicine* (21st ed.). McGraw-Hill.
- Manovich, L. (2020). *Cultural Analytics*. MIT Press.
- Moher, D., Liberati, A., Tetzlaff, J., Altman, D. G., & PRISMA Group (2009). "Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-analyses: The PRISMA Statement." *PLoS medicine*, 6(7). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000097>
- Moody, R. (1975). *Life After Life: The Investigation of a Phenomenon-Survival of Bodily Death*. Harper & Row.
- Ökten, K. (2022). *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*. (2. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sadler, T. W. (2022). *Langman'ın Tıbbi Embriyolojisi*. (15.Baskı). Çev. A. Can Başaklar. Ankara: Palme Yayıncılık.
- Schiller, F. (1965). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine 15 Mektup*. Çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Serway, R. A. ve Jewett, J. W. (2021). *Physics for Scientists and Engineers with Modern Physics*. (11. Basım). Cengage Learning.

- Taylor, J. H. (2004). *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. University of Chicago Press.
- Tipler, P. A. ve Mosca G. (2022). *Physics for Scientists and Engineers*. (7. Baskı). Macmillan Learning.
- Tranfield, D., Denyer, D. ve Smart, P. (2003). "Developing an Evidence-based Management Knowledge Through Systematic Reviews." *British Journal of Management*, 207-222. <https://doi.org/10.1111/1467-8551.00375>
- Türkan, A. (2018). "Dorylaion Antik Kenti ve Taşrasında Ölüm Algısı." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Dergisi*, 1: 7-22.
- Wilkinson, R. H. (2003). *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Yalom, I. D. (2020). *Varoluşçu Psikoterapi*. Çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Yayla, U. H. (2024). "Müzikte Ölüm Teması: Yabancı Şarkılarda Son Notalar." *Söylenti Dergi*. Alındığı URL: <https://www.soylentidergi.com/muzikte-olum-temasi-son-notalar/>
- Young, H. D. ve Freedman, R. A. (2020). *University Physics with Modern Physics*. 15. Baskı. Pearson Education.

This Page Intentionally Left Blank

Alberto Romele'nin "Dijital Habitus" Kavramı ve Val Dusek'in Yapay Zekâ Felsefesi Bağlamında İnsanın Mevcudiyet Krizi

[The Concept of "Digital Habitus" by Alberto Romele and the Crisis of Human Existence in the Context of Val Dusek's Philosophy of Artificial Intelligence]

Buşra Aşık BİRLİK 

Düzce University

Received: 12.04.2025 / Accepted: 29.06.2025

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1674795>

Research Article

Abstract: This study examines the transformation experienced by one of the two major contemporary philosophies of technology, the Eurocentric phenomenological and hermeneutic tradition, under the influence of the "empirical turn." This transformation holds significance for interpretations of the philosophy of technology within Continental philosophy as pursued in Western Europe and the United States. Within this framework, the concept "digital habitus" of Alberto Romele and the analyses of artificial intelligence by Val Dusek are introduced, discussed, and critically evaluated. The central axis of this evaluation is the debate on human existence, which serves as a criterion for dialogue between the two philosophical approaches to technology. Romele, as a philosopher shaped within the traditions of phenomenology and hermeneutics, calls for a revision and transformation in favor of the empirical turn. Dusek, on the other hand, argues that unless phenomenological and hermeneutic philosophies of technology undergo change, they will fail to adequately grasp contemporary societies, in which technology and artificial intelligence have become central variables, within a proper philosophical framework. Meanwhile, it is necessary to reconsider the new criteria for evaluating the human being in a global, AI-based technological society, and to critique the essentialist oppositions between human beings and technology constructed by classical Continental philosophers of technology. The article also briefly addresses the ethical, ontological, and epistemological dimensions of the human-machine relationship, taking into account Philip Larrey's existential concerns regarding artificial intelligence. Additionally, it engages with David Cycleback's evaluations of cultural perceptions of AI, offering

Author Info: Buşra AŞIK BİRLİK

Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 81620, Düzce, TÜRKİYE.

E-mail: busraasikbirlik@duzce.edu.tr

To Cite This Paper: Birlik, B. (2025). "Alberto Romele'nin "Dijital Habitus" Kavramı ve Val Dusek'in Yapay Zekâ Felsefesi Bağlamında İnsanın Mevcudiyet Krizi." *MetaZihin*, 8(1): 83-103.

new problematizations concerning the position of the human being in digital society. In this context, the article discusses the transformative impact of digitalization on the human both at the individual and societal levels, while evaluating Romele's proposal for a human sciences-oriented philosophy of empirical orientation and Dusek's approach to an empiricist philosophy of technology and artificial intelligence.

Keywords: philosophy of technology, artificial intelligence, digital habitus, Alberto Romele, Val Dusek, existence of human.

Öz: Bu çalışma, çağdaş ana akım iki teknoloji felsefesinden biri olan Avrupa-merkezci fenomenoloji ve hermeneutik eğiliminin deneyimsel yönelim (empirical turn) eğiliminden etkilenerek yaşadığı değişimi incelemektedir. Bu değişim Batı Avrupa'daki ve ABD'de sürdürülen Kıta Avrupası felsefelerindeki teknoloji felsefesi yorumları bakımından önemlidir. Bu çerçevede Alberto Romele'nin dijital habitus kavramı ve Val Dusek'in yapay zekâ analizleri tanıtılıp tartışılmakta ve değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin temel çerçevesi olarak da iki teknoloji felsefesi eğiliminin karşılıklı tartışma ölçütü olan insanın mevcudiyet tartışması belirlenmiştir. Romele, fenomenoloji ve hermeneutik felsefe gelenekleri içerisinde yetişen bir filozof olarak deneyimsel yönelim eğiliminin lehine bir güncelleme ve değişim talebinde bulunmaktadır. Dusek, fenomenoloji ve hermeneutik nitelikli teknoloji felsefelerinin değişmedikleri takdirde teknolojinin ve yapay zekânın merkezi değişken olduğu günümüz toplumlarının felsefi çerçevede doğru kavranamayacağını belirtmektedir. Bu arada yapay zekâ temelli küresel teknoloji toplumunda insana ilişkin yeni değerlendirme ölçütlerinin de değerlendirilmesi ve insan ile teknoloji arasında Kıta Avrupası'nın klasik teknoloji filozoflarınca oluşturulmuş özcü karşıtlıkların eleştirilmesi gerekmektedir. Makalede, Philip Larrey'nin yapay zekâyâ ilişkin varoluşsal endişeleri de dikkate alınarak, insanın makinelerle kurduğu ilişkinin etik, ontolojik ve epistemolojik yönlerine biraz yer verilmektedir. Ayrıca David Cycleback'in yapay zekâyâ dair kültürel algılar üzerine değerlendirmeleriyle dijital toplumda insanın konumuna dair yeni sorunlaştırmalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda makale, dijitalleşmenin insanı hem birey hem de toplum düzeyinde dönüştürmesini tartışmakta, Romele'nin önerdiği insan bilimleri-odaklı deneyimsel yönelim felsefesi ve Dusek'in önerdiği deneyimci teknoloji felsefesi ve yapay zekâ görüşünü değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: teknoloji felsefesi, yapay zekâ, dijital habitus, Alberto Romele, Val Dusek, insanın mevcudiyeti.

1. Giriş

Bu makalenin amacı, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan ve özellikle 21. yüzyılın ilk çeyreğinde belirginleşen bir gelişme olarak Avrupa merkezli teknoloji felsefesinin Amerikan merkezli bir anlayış doğrultusunda geçirdiği dönüşümü, biri Alman, diğeri Amerikalı iki çağdaş düşünür üzerinden incelemek ve değerlendirmektir. Alman filozof Martin Heidegger ile onun Fransız takipçileri Jean-Paul Sartre ve Jacques Ellul'ün öncülük ettiği, teknolojiye eleştirel yaklaşan felsefi perspektif son yıllarda uluslararası literatürde yeniden ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, güncel araştırmalar ışığında eleştirilmekte ve teknoloji felsefesinin vizyonunun

yeniden şekillendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, biri Avrupa merkezli, fenomenolojik-hermeneutik ve varoluşçu-hümanist nitelikteki 'klasik' yaklaşım diğeri ise Amerikan deneyimciliğini temel alan iki farklı teknoloji felsefesi anlayışının tanıtılması ve karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca, klasik yaklaşımın Batı Avrupa'daki takipçileri arasında, Amerikan merkezli yaklaşıma yönelik bir yönelim değişiminin gözlemlenmesi de çalışmanın önemli bir inceleme alanını oluşturmaktadır (Achterhuis, 2001: 2-4). Bu çerçevede Avrupa merkezli teknoloji felsefesinin, deneyimci nitelik taşıyan Amerikan merkezli teknoloji felsefesi karşısında kendini güncelleme gerekliliğine dikkat çeken yaklaşımlar arasında Alberto Romele'nin "dijital *habitus*" (toplumsal yaşam alanı ya da dijital mevcudiyet çevresi) kavramı ile Val Dusek'in yapay zekâ temelli teknoloji felsefesi öne çıkmaktadır. Romele, Kıta Avrupası felsefesi geleneğinde yetişmiş ve hermeneutiği; teknoloji, dijital yaşam, fenomenoloji ile varoluşçu-hümanist yaklaşımlara uygulayan bir araştırmacıdır. "Deneyimsel yönelim" (*empirical turn*) görüşünü temel alan Romele, Heidegger, Sartre ve Ellul gibi düşünürlere dayanan klasik teknoloji felsefesi yaklaşımının, yenilikçilik gereksinimi doğrultusunda güncellenmesi ve dönüştürülmesi gerektiğini savunmaktadır (Romele, 2020: 17; 2024: 4-5; Reijers, Romele, Coeckelbergh, 2021: xiii). Dusek ise, Romele'nin çalışmalarından çok önce kaleme aldığı *Teknoloji Felsefesi: Bir Giriş (Philosophy of Technology: An Introduction)* adlı eserinde doğrudan "deneyimsel yönelim" çerçevesinden hareketle Heidegger, Sartre ve Ellul'un teknoloji felsefelerine yaklaşmaktadır. Bu düşünürlerin yaklaşımlarını eleştiren Dusek, ya yeni bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmaları gerektiğini ya da insanın teknolojiyle kurduğu ilişkiyi açıklamada artık yetersiz kaldıklarını kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Romele'nin yaklaşımına zemin hazırlayabilecek şekilde Dusek "analitik-dilbilimci felsefe geleneği" karşısında Kıta Avrupası felsefesinin teknoloji görüşünün "hermeneutik fenomenoloji" kavramıyla nitelendirilebileceğini ve bu görüşün teknolojik yeniliklere karşı olma uyarısı dışında açıklayıcı olamadığını saptamaktadır (Dusek, 2006: 70-72).

Avrupa merkezli ana akım teknoloji felsefesinde yaşanan dönüşüm, insanın tanımlanması ve ona atfedilen evrensel değerlerin yeniden düşünülmesini gerektiren bir sorunsal gündeme getirmektedir. Bu sorunsal, uluslararası literatürde iki ana eksende tartışılmaktadır. Bir yandan klasik hümanizm kavramı posthümanist bir çerçevede yeniden değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir (Wolfe, 2010: 35-47; Braidotti, 2013: 13-25; Vallor, 2024). Diğer yandan ise "insanlığın sonu" ya da "insanlık krizi" gibi kavramlar aracılığıyla daha endişe verici bir yaklaşım ortaya konmaktadır (Frischmann & Selinger, 2018: 165-166; Kramer, 2023: 3; Nusselder, 2023: 71-93). Bu çerçevede şekillenen temel mesele, dünya genelindeki ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel gücün el değiştirmesiyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Kıta Avrupası'ndan Amerika Birleşik Devletleri'ne kayan merkezi toplum

yapısı, bu dönüşümün zeminini oluşturmaktadır. Birçok çağdaş araştırmacının atıfta bulunduğu ve Hans Achterhuis'in editörlüğünü yaptığı eser, klasik teknoloji felsefesinden deneyimsel yönelimli teknoloji felsefesine geçişin hem Batı Avrupa'da hem de küresel ölçekte yaşanan bu değişimle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Kitabın başlığını *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* (Amerikan Teknoloji Felsefesi: Deneyimsel Yönelim) olarak adlandırması ve içeriğindeki Avrupa-merkezci yaklaşımın dönüşümüne dair analizler, bu geçişin önemini açıkça vurgulamaktadır (Achterhuis, 2001). Bu sorunsalın kökeninde hümanizm, varoluşçuluk ve fenomenoloji gibi düşünsel yaklaşımların tarihsel ve coğrafi arka planı yer almaktadır. Hümanizm, tarihsel olarak Kıta Avrupası'na özgü bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Ancak 10 Aralık 1948'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, James Truslow Adams'ın "eski kıta" olarak tanımladığı Avrupa yerine, bireyselleşmenin merkezi olarak gördüğü ve "yenidünya" adını verdiği Amerika Birleşik Devletleri'nin değer dünyasına dayandırılmıştır. Bu durum, hümanizm ile posthümanizm arasında tarihsel ve düşünsel bir ikilik ya da ardıllık ilişkisini gündeme getirmekte, modernizm ile bireyselleşmiş modernliğin, Aydınlanma ve teknoloji bağlamında karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır (Adams, 2017: 163). Heidegger ve onun felsefesini izleyenlerin geliştirdiği varlık ve tarih anlayışı, çağdaş teknoloji felsefesi ve yapay zekâ çağında etkisini yitirmeye başlamıştır. Bu durum, insanlık açısından olumlu bir ilerleme veya dönüşüm olarak değil aksine bir kriz ya da olumsuz bir gelişme biçiminde değerlendirilebilmektedir (Blok, 2017: 1). Romele ve Dusek bu bakış açısı ve yorumlama şeklini eleştirip yanlış bulmaktadırlar. Önce Dusek sonra Romele, Heidegger felsefesine dayalı bu pozisyon alma ve argüman geliştirme girişiminin çağdaş, kentli, teknolojiye ve insan yaşamını kolaylaştırmaya dayalı içeriği göz ardı ettikleri ve buna aşına olmadıkları için "zeminsiz", "karamsar", "romantik" ve "anti-teknolojik" olduklarını ifade etmektedirler (Dusek, 2006: 70-73; Romele, 2020: 2; 2024: 4). Bu çalışmada Romele'nin çalışmalarının Dusek'in çalışmalarından sonra olmasına rağmen önce anılmasının gerekçesi, Romele'nin Avrupa'nın teknoloji felsefesindeki değişimi hem örnekleyen hem de bizzat yaşayan bir felsefi özne olmasıdır. Buna karşılık Dusek, Amerikalı olup deneyimsel eğilimleri benimseyen ve fenomenolojik yaklaşıma odaklanan bir felsefi özne olarak konumlanmaktadır. Romele ve eserleri, Kıta Avrupası felsefi öznesi olarak değişimi doğrudan temsil etmesi bakımından öne çıkmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle felsefenin teknolojiye yoğunlaşmasının ardından, Kıta Avrupası'ndaki teknoloji felsefesi eğiliminin değişmesi gereğine işaret eden Romele ve Dusek'in ortak analizlerine yer verilecektir. Ardından her iki filozofun görüşleri açıklanacak, sonrasında yapay zekâ temelli küresel toplumun felsefi durumu saptanmaya çalışılacak ve insanın mevcudiyet bağlamı için yeni bir sorunlaştırma girişiminde bulunulacaktır.

2. Romele'nin "Dijital Habitus" Kavramı ve Dusek'in Yapay Zekâ Temelli Teknolojikleşmiş Felsefe Yaklaşımının Çerçevesi

Romele, "dijital *habitus*" (toplumsal yaşam alanı veya dijital mevcudiyet çevresi) kavramını Pierre Bourdieu'nun "sosyal *habitus*" (toplumsal mevcudiyet çevresi) kavramından ilham alarak kullanmaktadır (2024: 5). Bourdieu'nun "sosyal *habitus*" kavramı değişen toplumsal deneyimlere bağlı olarak yeni bir toplumsal kavrayış ölçüsü bulabilmek için oluşturulmuş bir kavramdır. Benzer şekilde Romele de "dijital *habitus*" kavramını yeni insani ve toplumsal nitelikli deneyim çerçevelerini isabetle kavrayabilmek ve bu kavrayış üzerine yeni bir felsefe bina edebilmek için önermektedir. Dijital *habitus* kavramının oturduğu üç temel bileşen veya bu kavramla kastedilen üç çerçeve bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, teknolojinin onu oluşturan maddi bileşenlerden veya araçlardan fazla bir bütünlük veya etken olmasıdır. Bunun anlamı, teknolojinin basitçe insanlar tarafından kullanılan aletler olmayıp aynı zamanda insanı dönüştüren yaşantıları imlemesidir. İkinci bileşen, dijital *habitus* kavramıyla kültürel çevrenin kastediliyor olmasıdır. Romele, dijital *habitus* kavramıyla insanın toplumsal gerçekliğini oluşturan temel bir etken niteliğinde—içinde özellikle yapay zekâ algoritmaları olmak kaydıyla—teknolojinin ve makine etkileşiminin meydana getirdiği yeni "kültürel çerçeveyi" kastetmektedir. Üçüncü bileşen veya çerçeve, teknoloji veya makinelerin sadece kendi kapasitelerine bağlı olmamalarıdır. Yapay zekâ, robotlar, bilgisayarlar ve akıllı telefonlar denildiğinde aynı zamanda mavi gökyüzü ve doğanın başka özelliklerinin de içinde olduğu pek çok imaj teknoloji ile birlikte insan zihninde değişime uğramaktadır. Dolayısıyla dijital *habitus* kavramı, bir ekosistem, yaşam alanı, kültürel çevre, kurallı toplumsal düzen, bir düşünme ve eylemde bulunma tarzı ve imgelem dünyasına karşılık gelmektedir (s. 6). Ona göre insanlar transhümanizmde biraz içerilen ve yapay zekâ ve makine etkileşimlerinin değerlendirilmesiyle anlaşılabilir bir dijital yurtta yaşamaktadır. "Dijital *habitus*" kavramında içerilen söz konusu yurdu biraz açmak gerekirse Romele insanların içinde yaşadıkları yeni bir dünyadan söz etmektedir. Bu yenedünyayı yeni bir toplumsal yaşam alanı ve dijital nitelikli mevcudiyet çerçevesi olarak kabul etmek ve söz konusu kabulden hareketle onun içinde insanı konuşmak gerekmektedir. Bu yaşam deneyimi bir imgelem meydana getirmekte ve felsefenin bu imgelemi anlayıp yorumlaması yapay zekânın analiziyle daha verimli olabilmektedir (s. 7-8).

Teknoloji felsefesi alanında dikkat çeken Dusek, Heidegger'in teknolojiye ilişkin görüşlerini izleyen Hubert Dreyfus'un yapay zekâ kritiğini ele almaktadır. Dreyfus, Heidegger ve fenomenolojide ünlü olmuş Maurice Merleau-Ponty ve Jacques Derrida gibi Fransız filozoflarının eleştirel teknoloji analizlerini izleyerek yapay zekâyı değerlendirmektedir. Buna göre yapay zekânın daha önceki hatalı varsayımları nedeniyle teknolojinin nötr ve insanla bağlantılı durumu ihmal edilmiştir. Felsefe, insan

zihni ve bedeninin makine karşısındaki durumunu olumlu bir yaklaşımla inceleyebilir. Dreyfus'un analizlerinden hareketle fenomenolojik ve hermeneutik yaklaşımların teknolojiyi anlamaya ve geliştirmeye katkıda bulunduğu söylenebilir (Dusek, 2006: 77-83). Teknoloji felsefesi yaklaşımında fenomenoloji ve hermeneutiğin yanı sıra bütün 20. yüzyıl Kıta Avrupası felsefe akımlarının teknoloji, yapay zekâ ve makineye ilişkin yaklaşımlarını değerlendiren Dusek, insanı ve yaşamı doğru ve yeterli anlamının bir yolunun da teknoloji, yapay zekâ ve makineyi olumlu anlamak ve yorumlamaktan geçtiğini saptamaktadır (s. 1-3).

Yapay zekâ filozofu olan Philip Larrey, yapay insanlığı soruşturduğu kitabında insanların yapay zekânın neresinde olduklarını değerlendirirken insanı makinelerle karşılaştırmakta ve makinenin insanın içsel duygudaşlığını yakalayamayacağını belirtmektedir. Ona göre insanın makineyle ilişkisindeki veriler temel alındığında makineler insanlara kıyasla daha az hata yapma riskine sahiptirler. Sözelimi uçak kazalarının çoğunluğunun pilot hatalarından yani insan kaynaklı kusurlardan kaynaklandığı rapor edilmektedir. Bu durumda insana ait işlerin makinelerle bırakılmasının daha rasyonel olabileceğiyle ilgili bir seçenek söz konusu olmaktadır. Bunu birçok çalışma dile getirmektedir ama makinelerin yetersizlikleri ve yazılım kusurlarıyla ilgili raporlar da az değildir (Larrey, 2019: 15-22). Larrey, her gün gitgide artan sayıda varsayımsal önermede görünür olan "bilgisayarların kontrol ettiği dünya" arayışının insanlar ve insanlık açısından "varoluşsal bir tehdit" içerdiğini çünkü insan olabilmeyi öğrenildiği ve işlendiği yaşam alanının daraldığını belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek üzere Elon Musk ve Bill Gates gibi teknolojinin ve yapay zekânın içindeki ünlü iş insanlarının tanıklıklarına başvurmaktadır (s. 22-24).

Larrey'in diğer Avrupa-merkezci araştırmacıları destekleyen yaklaşımı ve insanın mevcudiyet krizine ilişkin endişeleri Romele ve Dusek'in yapıcı felsefi değerlendirmelerini tartışma gerekliliğini gündeme getirmektedir. Larrey'in argümanında yalnız olmadığı ve günümüzde sıradan insanlar da dâhil olmak üzere birçok profesyonel okuyazarın yapay zekâ temelli teknoloji toplumunda insanın varoluşuyla ilgili çeşitli tereddüt ve endişelere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim çalışmanın girişinde bu çerçevedeki literatürü örnekleyecek çalışmalara yer verilmiş bulunmaktadır. Romele ve Dusek'in felsefi konumlanma ve olumlu yaklaşarak Avrupa-merkezci teknoloji felsefesi, hermeneutik ve fenomenolojik yöntem özelinde değişim talebinde bulunmaları Larrey'in ve başkalarının endişeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde küresel teknoloji toplumu bakımından gerekli bir tartışma yapılmış olmaktadır.

3. Romele'nin "Dijital Habitus" Kavramını Uygulaması ve Teknoloji Felsefesindeki Değişim Analizi

Romele, Heidegger felsefesi ve hermeneutik çalışmış ve Heidegger'den etkilenmiş genç bir filozof olarak dijital *habitus* kavramını temkinli davranarak uygulamakta ve Heideggerci teknoloji felsefesini eleştirel değerlendirirken pratik gereksinimleri göz önünde bulundurmaktadır. Romele'nin yaklaşımına göre insanlar canlılık faaliyetleri ve birbirleriyle uygarlığa dayalı iletişimlerini dijital nitelikli bir sosyal çevre içinde sürdürebilmektedirler. Onun Bourdieu'nun "sosyal *habitus*" kavramına atıfta bulunarak yeni bir adlandırmayla "dijital *habitus*" dediği söz konusu sosyal çevre günümüzde bizzat insan ve toplumla özdeşleşmiş vaziyettedir. Açık bir deyişle elektrik, elektronik, internet, yazılım, yapay zekâ ve bu maddi bileşenlerden oluşan teknolojik araçlar olmaksızın bir insanın yaşayabileceğini ve sosyal canlılık özelliklerini sürdürebileceğini öne sürebilmek için şimdiki zamanı ve yarını reddetmek gerekebilir. Bu çerçevede Romele; Heideggerci, hermeneutik, fenomenolojik ve teknolojinin yoğunluğunun artmasından önceki zaman bakımından insani felsefi yaklaşım yerine deneyci felsefi yaklaşımı benimsemeyi uygun bulmaktadır (Romele, 2020: 2-4; 2024: 15-16).

Bununla birlikte Romele'nin deneyci felsefeyi tercih ederek dijital *habitus* kavramı çerçevesinde deneyimsel yönelim eğilimini olumlu bulması ve Heideggerci teknoloji felsefesini tıpkı Hans Achterhuis gibi "klasik" görmesi bazı şartlar ve kayıtlarla gerçekleşebilmektedir. Romele, bir yandan Heideggerci pozisyonundan uzaklaşarak teknoloji ve yapay zekâyı benimsemektedir, bu tutumuna aşağıda ayrıntılı olarak yer verilecektir. Ancak öte yandan, Heideggerci düşünceyle olan bağını tamamen koparmamakta ve transhümanizme hiçbir zaman güvenmediğini ve bu yaklaşımı benimsemediğini açıkça ifade etmektedir (Romele, 2024: 15-25). Transhümanizmin yani dijital *habitus*un yeni makine-insan (*siborg*) felsefelerinden biri olan bir akımı ve ona ait literatürün gerçekçi, deneyci, ilerici ve geliştirici özelliklerini olumlu bulmak ve desteklemek mümkün olabilir. Çünkü transhümanizm; biyoteknoloji, nanoteknoloji ve dijital teknolojideki gelişmelere bağlı olarak insanın hastalık, yaşlanma, engellilik, estetik yetersizlik ve ölüm gibi olumsuzluklarını ortadan kaldırmayı amaçlayan bir vizyon olarak karşı çıkılması gereken bir düşünce değil aksine, bilinçli bir yaklaşım, geleceğin insanı (*posthuman*) ve teknoloji felsefesi anlayışı olarak değerlendirilebilecek bir nitelik taşımaktadır. Ne var ki bu olumlu yönüne rağmen transhümanizm geleceğe dair tasarısı ve taahhütlerinde oldukça hızlı ve kurgusaldır. Bu çerçevede Romele, transhümanizmi bir dijital *habitus* gerçekliğinin teslimi, bildirimi ve felsefi anlamda geliştirilmesinden ziyade bir ekonomik veya finans yatırımı gibi alıp eleştirmektedir. Çünkü transhümanizmde proleter ayrımı göz ardı edilebilmektedir. Transhümanizmi kabul eden ve reddeden birçok araştırmacı bulunmakla birlikte onu işleyip öne

çıkarımlar sıradan birer insandırırlar ve proleterdirler. Transhümanizm bütün insanların ortak bilinç felsefesi olamaz. Romele, özellikle transhümanist düşünür Ray Kurzweil’ı ve görüşlerini değerlendirip eleştirdiği görülmektedir (Romele, 2024: 20-25).

Romele, dijital *habitus* kavramını transhümanizm düşüncesinin aleyhine uyguladıktan sonra Heideggerci teknoloji felsefesini ciddi şekilde eleştirerek birinci ve asıl çerçevesine ulaşmaktadır. Burada onun öncelikle ve hâlâ Herbert Marcuse, Michel Foucault, Ellul ve başka Kıta Avrupalı filozofları gözettiğini ve onları çift yönlü değerlendirdiğini belirtmek gereklidir. Teknolojiye dair imajlar ve ilk izlenimler bakımından bir taraftan söz konusu filozoflardan yararlanıp onların görüşlerini geliştirirken diğer taraftan sonuçlar bakımından bu filozoflardan ayrılmaktadır. Romele, deneyimsel yönelim eğiliminin günümüzde artık ana akım teknoloji felsefesi haline geldiğini kabul etmektedir. Ancak transhümanizme yönelik eleştirilerini sürdürmekte ve bu bağlamda Amerikalı filozof Philip Brey’in çalışmasına atıfta bulunarak söz konusu eğilim içerisinde “insan bilimleri odaklı” (*humanities-oriented*) ve “mühendislik odaklı” (*engineering-oriented*) olmak üzere iki alt yaklaşımın var olduğunu ifade etmektedir. İnsan bilimleri odaklı bu alt eğilim, insanlığı dönüştüren ya da güncelleyen entelektüel ve felsefi bir çaba olarak deneyimsel yönelim içinde insan olma durumunu hâlâ korumaya çalışan bir çerçeve sunmaktadır. Bu alt eğilimde hermeneutik ve fenomenolojik bakış açılarını güncelleyerek koruyabilmek mümkündür. Anglosakson felsefe çevresinin bir niteliği olan bu alt eğilimi Romele de sahiplenmekte ve “mühendislik-odaklı” alt eğilimi tercih etmemek gerektiğini eklemektedir. Mühendislik-odaklı alt eğilim gündeminde çalışmak, gelişmek, ilerlemek bakımından esas unsur ve hedef niteliğinde insanı görmemektedir. Bu noktada Romele, deneyimsel yönelim eğiliminin Heidegger, Marcuse, Ellul ve diğer bazı ‘klasik’ filozoflara ait felsefi pozisyonları ‘karamsar’, ‘nedensellikçi’ ve ‘cahil’ olarak nitelendirdiğini aktarmaktadır. Bu eleştirilerin temelinde özellikle Heidegger’in teknolojiyi, insanı çerçeveleyen ve onun insani özünü yitirmesine yol açan bir anlayışla değerlendirmesi yer almaktadır. Bununla birlikte “kastettiğinin kesinlikle her teknoloji filozofunun bir mühendis olması gerektiği olmadığını” özellikle vurgulamaktadır (Romele, 2024: 36-41).

Romele, deneyimsel yönelimi gözetken, klasik Avrupa-merkezci teknoloji felsefesinin “karamsar”, “nedensellikçi” ve “cahil” yönelimlerini reddeden ve bu arada hermeneutik ve fenomenolojiyi yeniden üretebilecek üçüncü bir yolun Bourdieu’nun “sembolik formlar sosyolojisi” yaklaşımından edinilebileceğini düşünmektedir (Romele, 2024: 36). Buna göre o, Bourdieu’nun “mikrososyoloji” kavramı yerine “postfenomenoloji” ve “etkileşimler” kavramı yerine “teknolojik aracılıklar” kavramını önermektedir. Böylece dijital *habitus* kavramıyla bir tür teknoloji toplumu felsefesi yapabilmek mümkün olabilir. 21. yüzyıldaki birçok filozof gibi Romele de ontolojiyi

sosyoloji sayesinde genişletmeyi deneyerek bir tür sosyal felsefe zemininde teknoloji felsefesi kuramı ortaya koymayı ummaktadır (Romele, 2024: 88). Romele'nin amacı, doğrudan materyallere odaklanmak yerine, insanın bu materyallere verdiği tepkilere yönelmek ve ardından yeniden insanın iç dünyasına dönmektir. Bu, bir tür "üçüncü yol" önerisi olarak geliştirilmeye açık olsa da mevcut haliyle kısmen yetersiz görünmektedir. Çünkü bu yaklaşım, dünyadaki yeni deneyimleri anlamak yerine, kavramlar üzerinde tekrar eden bir değerlendirmeye yol açabilir. Klasik teknoloji felsefesi kuramcılarının yaptıkları mantıksal indirgmeden kurtulmak isteyen bir felsefi pozisyon için bu öneri deneyimin içinde kalıcı görünmeyebilir. Bununla birlikte Romele, Heidegger ile başlayan klasik Avrupa-merkezci teknoloji felsefesi görüşünün yanlışlığı ve onun deneyimsel yönelim eğilimine doğru evrilmesi ve kendini güncellemesi gereğini teslim etmektedir. Romele'nin teknoloji felsefesi ve yapay zekâ görüşü açısından bu vakıa önemlidir (Romele, 2024: 110-113, 138-142).

4. Dusek'in Yapay Zekâ Temelli Teknoloji Felsefesi Görüşü

Amerikalı, ileri yaşta ve kıdemli bir filozof olan Dusek'in teknoloji felsefesi ve yapay zekâ konusundaki yönelimi, Romele'ye kıyasla daha net ve belirgindir. Ancak Dusek de tıpkı Romele gibi, hermeneutik ve fenomenoloji geleneğinden gelen Kıta Avrupası filozoflarının teknoloji anlayışlarına özel olarak yer vermekte ve bu yaklaşımları eleştirel bir bakışla değerlendirmektedir (Dusek, 2006; Scharff, Dusek, 2014). Romele'nin yöntemi ve görüşleri ile Dusek'in yöntemi ve görüşleri arasında belirgin bir farklılığın bulunduğu burada belirtilebilir. Bu fark felsefe ile teknoloji arasındaki ilişkide hangi kavramın daha fazla etkide bulunabileceğiyle ilgili bir tercihle somutlaştırılabilir. Dusek'in teknoloji felsefesine yönelik yaklaşımı, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren teknolojik etkenlerin klasik felsefe üzerindeki etkisinin artması gerektiği yönündedir. Buna karşın, Romele'nin yaklaşımı, aynı dönemde teknolojinin merkezi bir etki gücüne kavuştuğunu kabul etmekle birlikte, teknolojiyle olan ilişkinin fenomenoloji ve hermeneutik temelli felsefi geleneklerle birlikte sürdürülmesinden yanadır. Dusek'in tutumu daha açık ve talepkâr bir nitelik taşıırken, Romele'nin yaklaşımı daha uzlaşmacı ve ılımlıdır. Bununla birlikte her iki filozof da teknoloji felsefesinin çağdaş felsefeyi ve insanı doğru anlayıp çözümlemenin odak noktası olduğu ve bu odak noktasında klasik hermeneutik ve fenomenoloji görüşleriyle değil de deneyimsel yönelim görüşüyle verimli ve gelişmiş düşüncelerin üretilebileceği konusunda birbirleriyle aynı görüştedirler. Dusek deneyimsel yönelim eğiliminin analitik felsefe tarafında ve Romele de deneyimsel yönelim eğiliminin güncellenmiş Kıta Avrupası tarafında konumlanmaktadır.

Dusek'in yapay zekâ temelli teknoloji felsefesi görüşü öncelikle yeni bir felsefe tarihi okumasıyla başlamaktadır. Ona göre 2200 yıllık felsefe tarihi göz önünde

bulundurulduğunda teknoloji felsefesi çalışma alanı oldukça yeni ve genç bir uzmanlaşma alanıdır. Modern dönemde Francis Bacon'dan başlayarak içine Karl Marx'ı da alacak şekilde filozoflar 17. yüzyıldan itibaren bilim felsefesine yoğunlaşmışlardır. Teknoloji felsefesine yoğunlaşmak için 20. yüzyılın ikinci yarısı beklenmiştir. Ne var ki bu yoğunlaşma önceleri teknolojinin eleştirilmesi ve insanı anlamada olumsuz bir çerçeve niteliğinde görülmesiyle gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Almanca üretilmiş felsefi yaklaşımlar teknolojiye karşı daha 'karamsar' bir tutum sergilerken, İngilizce felsefi literatürde bu durum daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Özellikle Hiroşima ve Nagazaki'nin bombalanması ile hidrojen bombasının geliştirilmesinin ardından İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde İngilizce konuşulan dünyada bu yaklaşımlarda belirgin bir değişim ortaya çıkmıştır. Bu gelişme "karamsar" ve "romantik" teknoloji felsefelerinin yenedünyayı açıklamakta yetersiz olduklarını gösterecekti. Nitekim 1962 yılında yayınlanmış ve Rachel Carson'a ait olan *Sessiz Bahar* (*Silent Spring*) adlı kitapla birlikte teknolojinin olumsuz yan etkileri daha dikkat çekici seviyede işlenmiş ama 1970'lerin ortasıyla birlikte teknolojinin evrimi ile insan doğası arasındaki ilişkilendirmenin içeriğinde değişimler başlamıştır (Dusek, 2006: 1-2).

Dusek'in aktardığına göre, 1976 yılında Teknoloji Felsefesi Topluluğu'nun (*The Society for the Philosophy of Technology*) kurulmasıyla birlikte, teknoloji nihayet felsefenin gündemine girmiştir. Bu gelişme, binlerce yıl süren felsefi geçmişin, üç yüzyıllık bilimsel bilginin doğasına yönelik modern felsefi sorgulamaların ve sistematik bilim felsefesinin ortaya çıkışının üzerinden yaklaşık bir yüzyıl geçmesinin ardından gerçekleşmiştir. Teknoloji felsefesi gelecek bir dönemin değil şimdiki zamanın ana akım felsefesidir. Çünkü teknoloji felsefesi olmaksızın bilim felsefesi, siyaset felsefesi, sosyal felsefe, din felsefesi, sanat felsefesi ve ahlak felsefesi gibi alanlarda felsefe üretmek artık pek mümkün değildir. Dusek'e göre Avrupa'nın önde gelen modern ve çağdaş filozoflarının yeni yorumcuları da dahil Kıta Avrupası felsefesi, analitik felsefe ve pragmatizm gibi ana akım felsefelerin teknoloji felsefesinde mutlaka görüş bildirdikleri görülebilmektedir (Dusek, 2006: 2-4).

Dusek'in teknoloji felsefesi görüşünü diğer görüşler arasında dikkat çekici kılan iki önemli unsur bulunmaktadır. Birincisi, başka düşünür ve yazarlardan farklı olarak O, teknoloji felsefesinin 20. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişiminde Thomas S. Kuhn'un yanı sıra Karl Popper'a ve onun öğrencileri olan Mario Bunge ve Joseph Agassi'ye yer vermekte ve teknolojinin tanımında ve çerçevesinde bir değişiklik meydana geldiğini saptamaktadır. Buna göre Kuhn ve Popper bilimin mutlak olmadığını ve onun farklı zaman ve çevrelerde çeşitlilik gösterebileceğini ifade etmişler iken Bunge ve özellikle Agassi de teknolojinin artık bilimin bir uygulamasından ibaret olmadığını dile getirmişlerdir. Bizzat bilim ile teknoloji arasındaki ilişkilere aşina olan Popper bile

teknolojiyi bilimin bir uygulaması olarak almaktadır. Ancak Agassi teknolojinin bir uygulamadan daha fazlası olduğunu ve hatta bilimi de etkileyecek seviyede insan yaşamında etkin bir konuma evrildiğini saptamaktadır (Dusek, 2006: 11-12). Dusek'in teknoloji felsefesi görüşünü dikkat çekici kılan ikinci bileşen onun Heidegger, Sartre, Ellul, Marleau-Ponty ve bazı feministlerin "anti-teknolojik" ve "romantik" konumlanmalarıyla ilgili geliştirdiği tartışmalarda görülebilmektedir. Tıpkı Romele gibi ve hatta Romele'den epey bir zaman önce Dusek, Avrupa menşeli klasik teknoloji felsefelerinin deneyimsel yönelim eğilimi karşısında geride kaldıklarını düşünmektedir. Onun açıkça dile getirdiği bir vakıa, Heidegger'in kırsal yaşama aşına olması ve kent yaşamı ve teknolojik yaşama aşına olmaması nedeniyle öncelikle kırsal yaşam ile kent yaşamı, ardından insan doğası ile teknoloji ve nihayet antik Yunan felsefesi ile modern felsefe arasında bir çeşit özcü karşıtlık oluşturduğudur. Avrupalı klasik teknoloji filozoflarının kişisel gelişim çevreleri ve toplumsal deneyimlerine dayanan bu yorumu geliştirerek her birini "karamsar", "romantik" ve "anti-teknolojik" olarak nitelendirmesi bakımından Dusek'in felsefi analizleri dikkat çekmektedir. Ona göre hermeneutik, varoluşçuluk, hümanizm ve fenomenoloji temelli Kıta Avrupası felsefeleri ya kendilerini güncellemeli ve özcü yaklaşımlardan bütünüyle arınmalıdırlar ya da bunlar gerçek deneyimler karşısında geçerliliklerini yitirebilirler. Bu çerçevede Hubert Dreyfus gibi Heidegger'in Amerikalı takipçilerine de yer veren Dusek deneyimsel yönelim eğilimini uygulayarak bunların görüşlerini eleştirel biçimde değerlendirmektedir (Dusek, 2006: 70-76).

Dreyfus'un yapay zekâ eleştirisinden başlayarak 2006 yılı gibi günümüz açısından erken sayılabilecek bir zamanda yapay zekâ felsefesine girişen Dusek, teknoloji felsefesinde bilgisayarlar, otonom sistemler ve yapay zekânın doğru ve olumlu yorumlarına gereksinim duyulduğunu belirtmektedir. Buna göre Dreyfus, René Descartes ve onun İngiliz deneyciliğindeki çağdaşlarının veya ardıllarının "klasik" veya "sembolik süreç" yaklaşımlarına dayanarak yapay zekâ ile ilgili hatalı varsayımlarda bulunmaktadır. Makine veya bilgisayarların geçmişteki tahmini tasarıları ile özellikle 21. yüzyıldaki içerikleri ve performansları birbiriyle aynı değildir (Dusek, 2006: 77-78). Dreyfus'a benzer bir hata ondan kronolojik olarak önce fenomenolojik yaklaşımın bilinci değerlendirmesinde söz konusu olabilmektedir. Burada davranış ve iş performansları ile bilinç arasındaki bütüncül ve kapsayıcı ilişkiler yeniden değerlendirilebilir. Ayrıca Thomas Hobbes ve Giovan Battista Vico'nun insanların yaptıkları her şeyi bilebilecekleri yolundaki aşırı görüşlerinden ayrı olarak günümüzde bilgisayarların ve yapay zekânın oldukça karmaşık davranışlar, iş performansları ve özelliklerle görünür olduğunu ve bütün bunların öyle kolayca açıklanıp bilinmeyeceğini kabul etmek gerekmektedir. Teknoloji, bilgisayarlar ve yapay zekâ gelişim halindedir ve insanlar bunlardan yararlanabilmeleri dışında bütün deneyim bileşenlerini bilebildiklerini düşünerek indirgeyici yargılara

kapılmamalıdır. Bu, doğru teknoloji felsefesi ve yapay zekâ görüşüdür (Dusek, 2006: 108).

Dusek'in analizlerinin Romele'ninkilere kıyasla erken ve deneyimsel yönelim eğilimi içinden geliştirilmiş görüşleri içerdiği göz önünde bulundurulursa onun konumlanma ve yönelimi doğru anlaşılabilir. Buna göre Dusek, teknoloji felsefesini felsefenin tarihsel evriminin en ileri aşaması olarak görmekte ve teknolojinin, bilimi de etkileyen daha merkezi bir etken haline geldiğini düşünmektedir. Deneyimsel yönelim eğilimini benimseyen Dusek, fenomenolojik ve hermeneutik teknoloji felsefesini ise eksik, yetersiz, romantik ve özcü olarak değerlendirmektedir. Dusek'e göre insan doğasının Batı Avrupa hümanizmiyle özdeşleştirilerek evrenselleştirilmesi insani olanı tanımlamak ve özcüleştirmek için yeterli değildir. Nitekim 21. yüzyıl teknolojinin merkezde konumlandığı bir yüzyıl olup, eğer insancılık temel alınrsa, geçerli ve tutarlı bir felsefe üretmek mümkün olmamaktadır. Bu yönüyle Marx'ın yabancılaşma argümanı da bir tür özcüleştirme içermektedir. Nitekim Harry Braverman ve Stephen Marglin gibi 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Marx yorumcuları emeğin otoriteleştirilmesi, fabrikalar ve bilgisayarlara dair yeni analizlerde bulunmuşlar ve emeğin otoriteleşmesini aşmışlardır (Dusek, 2006: 119-123).

5. Yapay Zekâ Temelli Teknoloji Topluluklarının Felsefesi

Felsefi düşünce tarihinde "insan" kavramının geçerlilik ve tutarlılık ölçütü, yalnızca bireysel özelliklere değil, esas olarak toplumsal bağlam içindeki konumuna dayandırılmıştır. Antik Yunan felsefesinden itibaren filozoflar, kavramsal çözümlemeleri deneyimsel gerçekliklerle ilişkilendirerek, insanın ne olduğuna dair soruları toplumsal ilişkiler ve tarihsel bağlam içinde ele almışlardır. Bu bağlamda teknoloji felsefesi ve özellikle yapay zekâ tartışmaları, insan kavramının sabit bir özden ziyade toplumsal koşullar içinde sürekli olarak yeniden tanımlandığını göstermektedir. Dolayısıyla yapay zekâ çağında insanı felsefi olarak tartışabilmek için, teknolojik sistemlerin üretim süreçleri, bilişsel yapıları ve toplumsal etkileşim biçimleriyle kurdukları ilişkiler dikkate alınmaksızın sürdürülecek herhangi bir analiz eksik kalacaktır (Warburtan, 1999: 1-7).

Bu çerçevede, İngiliz yapay zekâ filozofu David Cycleback'in "insan *versus* yapay zekâ" ikiliğini reddetmesi anlamlı bir başlangıç noktası sunmaktadır. İnsanlar ve bilgisayarlar birlikte çalışmakta ve üretim faaliyetinde bulunmaktadır. Bilgisayar veya yapay zekâ bileşenli makinelerin yoğun hesaplama, yedi gün yirmi dört saat çalışmak ve derin öğrenmek gibi örneklerde görüldüğü üzere insanlardan daha iyi iş çıkardıkları alanlar vardır. Ama insanların da daha iyi yaptıkları ve muhtemelen bilgisayarlardan daima daha iyi iş çıkaracakları duygusal, toplumsal zekâ, estetik algı, sağduyu ve sezgi gibi

örnek bağlamlar bulunmaktadır. İnsanlardaki bilinç durumu ile süper zeki bile olsa bilgisayarların bilinç durumlarını karşı karşıya getirmek makul değildir. Bu nedenle geleceğe ilişkin siborglar tasarımı ve transhümanizm fikri gerçeğe uzak değildir. Bilgisayarların insanlarla birlikte çalıştığı ve insanların kendi bilinçlerine ve duygusal gereksinimlerine yoğunlaştıkları bir toplumsal deneyim şekli insan komüniteleri ve toplumlarının yeniden organizasyonunu gerektirmektedir (Cycleback. 2018: 39).

Cycleback, "yapay zekânın algılanan olası tehlikeleri nelerdir?" diye sormakta ve bu soruyu sorduran toplumsal arka planın insanların yeniliklerden ve değişmekten duydukları rahatsızlık ve endişeye dayandığını saptamaktadır. Yaşamı bu denli kolaylaştıran ve iş verimliliğini ve memnuniyetini artıran bir olanağın kültüre katılmasına karşı gösterilen direnç başka türlü açıklanamaz. İnsanlar ve toplumlar kısa zamanda meydana gelen kültür değişimi ve iş bölümü farklılaşmasından endişeye kapılmakta ve bir şeylerin yanlış gittiğine ilişkin yanlış bir izlenime kapılmaktadır (Cycleback, 2018: 40). Cycleback'ın yorumuna göre insanın kendini, canlılığı, yaşamı ve yapay zekâ ve makineleri yeterince tanıdıktan sonra bir değerlendirmede bulunması hem sağduyuya hem de adaletli bir yargıya ulaşmaya daha uygun olabilir. Bunun için yapay zekâyı ve toplumu tanımlamak ve ardından doğru tanımlara dayanarak bir felsefe geliştirmek gereklidir (s.40-41).

Yapay zekâ birçok farklı şekilde tanımlanmakla birlikte aslında "dijital bilgisayar veya bilgisayar kontrollü robotun zeki varlıklarla ilişkilendirilmiş görevleri yerine getirme kabiliyetidir." (Vallor, 2024: 12). Daha kapsamlı olarak da o, "görsel algılama, sözel tanıma, karar alma ve diller arasında çeviri yapma gibi olağan koşullarda insan zekâsını gerektiren performans işlerini yapabilme kabiliyetine sahip bilgisayar sistemlerini geliştirmek veya bunun teorisi"dir (s. 127). Daha özetle "makineler yoluyla ve özellikle bilgisayar sistemleri yoluyla insan zekâsının simüle edilmesine yapay zekâ" denilmektedir (s. 119). Bu tanımların tamamında ve başka birçok tanımda zekânın ve insanın sürekli imlendiği görülmektedir. Yapay zekânın sınırları bir bakıma insanın sınırlarıyla da ilgili olabilir (Cycleback, 2018: 9). Öte yandan "zayıf veya sınırlı yapay zekâ" (*weak AI or narrow AI*) ile "güçlü veya genel yapay zekâ" (*strong AI or artificial general intelligence-AGI*) şeklinde ikiye ayrılan yapay zekâyı üçüncü bir "yapay süper zekâ"nın (*artificial superintelligence*) eklenmesi de tartışılmaktadır. Birinci tür yapay zekâ bugünkü bütün yapay zekâ örneklerini içerecek şekilde insana yardımcı olan işlerin yerine getirildiği tanımlı işlerle ilgilidir. İkinci tür yapay zekâ insanın zekâsıyla yapabildiği bütün işleri ve hatta insandan daha ileri zekâ gerektiren işleri yerine getiren yapay zekâdır. Bazı bilim insanları bunu mümkün görürken bazıları pek de mümkün görmemektedirler. Çünkü duygusal zekâ gerektiren iş kollarına atılmak yapay zekâ için her zaman mümkün olmayabilir. Üçüncü tür yani süper yapay zekâ geleceğe ilişkin bir beklenti ve amaç niteliğinde işlenmektedir. Bununla birlikte etik eleştirilerin ve

endişelerin hem genel yapay zekâ hem de yapay süper zekâ kapsamında geçerli olduğu söylenmelidir (Yampolskiy, 2016; Cycleback, 2018: 11).

Yapay zekâ temelli toplumları yeterli seviyede kavrayan felsefeler içinde transhümanizme işaret etmek bir gerekliliktir. Çünkü hem Romele ve Dusek hem de Larrey, Cycleback ve Roman V. Yampolskiy yapay zekâ, bilgisayar ve makineyle etkileşim durumundaki yaşamsal etkinlikleri ele alırken transhümanizmi anlatmak gereksinimi duyarlar. Transhümanist felsefe, insanın bireysel canlılık etkinliklerinin ve toplumsal yaşam deneyimlerinin teknolojiyle birlikte kavranmadığı takdirde insanın ve toplumun anlaşılamayacağını saptamaktadır. Sözgelimi kuramcı filozof Max More (2013: 3-7), transhümanizmin felsefenin geleneksel metafizik, epistemoloji ve etik gibi alt çalışma alanlarını teknoloji ile etkileşim durumundaki insan ve toplumu göz önünde bulundurarak yeniden yorumladığını belirtmektedir. Yukarıda birbirinden farklı tanımları ve işlevine göre türleri aktarılmış yapay zekânın yaşamsal ve kültürel bir temel niteliğinde katıldığı dijital toplum formatında yeni bir felsefe arayışı gereklidir. Bu felsefenin hem teknolojiyi ve yapay zekâyı hem de insanı ve toplumu yeniden ve eldeki gelişmelere göre kavrayıp değerlendirmesi bir gereksinimdir. Ayrıca bu değerlendirmenin mantık, akıl yürütme ve sağduyuyu da içine alacak şekilde doğru düşünme ve akıl yürütmenin kurallarını güncellemesi de olasıdır. Dijital insan ve toplumların canlılık ve yaşam etkinlikleriyle uyumlu bir mantık, akıl yürütme ve sağduyu analizinin gerekliliği oldukça açıktır. Bu nedenle Robert C. Scharff ve Dusek (2014), Kıta Avrupası felsefesi geleneğinin yanı sıra özellikle analitik felsefenin geliştirdiği teorileri ve ABD’de üretilmiş felsefi yaklaşımları teknolojiye göre yeniden sorunlaştırmaktadır. Analitik felsefe geleneğinden bir filozof olan More’un transhümanizm felsefesi dijital mantık ve yapay zekâ temelli akıl yürütme ve sağduyu açısından önemlidir.

Yapay zekâ temelli teknolojinin veya bilgisayar yaratımlı makinelerin daha önce insanların yapıyor oldukları işleri yapmaya başladıkları bir toplumda kendini ve başkalarını bilerek yaşayan insan bireyi artık kendini de dönüştüren bir dijital toplumda ya da yapay zekâ temelli bir toplumda yaşamaktadır. Makineye direktifte bulunma ve iş yaptırma konusunda harcanan enerji ve üretilen işte insan ile yapılane kıyasla bir farklılık bulunmaktadır. Makineyle etkileşim insanda mekanikleşmeyi artırmakta ve mantığın kıyas yanlışlığı niteliğinde imlediği faktörlerde bir azalma meydana gelmektedir. Larrey’in yukarıda dikkat çektiği uçak kazaları örneği mekanik mantık ve akıl yürütme açısından asıl olanın plan ve programlama eksikliği olabileceğini göstermektedir. Bu aşamada analitik felsefenin ve özellikle matematik felsefesinin işlevinde bir yoğunluk ve yarar artışından söz edilebilir. Çünkü mekanik akıl yürütme ve sağduyunun hesaba dayalı çerçevesi en geçerli ve doğru seviyede matematik felsefesi tarafından kurtarılabilir. Analitik felsefenin spekülâtif olmayan

içeriği makinelerin sistematüğını felsefede temsil etmek ve değerlendirmek bakımından çeşitli avantajlar sağlamaktadır. Günümüzde bilişsel bilimlerde en yararlı olabilecek felsefenin makine diline ve mantığına en yakın potansiyele sahip olan analitik felsefe olduğu saptanabilir. John Searle'ün yapay zekâya ilişkin analizleri ve yapay zekânın gerçekten bir zihin gibi çalıştığı yolundaki betimlemeleri analitik felsefenin uygulamadaki avantajlarını örneklemektedir (Morioka, 2023: 29).

6. İnsanın Yaşamın Anlamına Dair Arayışı

Felsefe tarihine önemli katkılarda bulunan Protagoras'ın en etkili ve günümüzde dahi özellikle teknoloji felsefesi ve yapay zekâ bağlamında göz ardı edilemeyen temel önermesi, "İnsan her şeyin ölçüsüdür." ifadesidir. Her ne kadar Protagoras, sofist düşünce geleneğinin başlangıcında yer alsa da insan kavramı etrafında şekillenen felsefi analizlerin büyük bir kısmı doğrudan ya da dolaylı olarak onun düşüncesine geri dönmektedir (Zilioli, 2007). Bu bağlamda, teknoloji felsefesi ve yapay zekâ söz konusu olduğunda, insanın toplumsal bir ölçüt çerçevesinde anlaşılmasının yanı sıra, onun birinci elden deneyimleyen bir özne olarak mevcudiyetine de odaklanmak gerekmektedir. Nitekim 21. yüzyılda insanla ilgili en temel sorunsallardan biri, onun anlam arayışına ilişkin meseledir. Bu nedenle çağdaş birçok filozof, teknolojik gelişmeleri ve yapay zekâ uygulamalarını, insanın anlam ihtiyacı bağlamında ele almaktadır.

Bu çerçevede, Larrey'nin yapay zekâya yönelik varoluşsal endişeleri, etik düzlemde de etkili olabilecek bazı temel kaygılara işaret etmektedir. Özellikle insanın, bilgisayar kontrollü makinelerle kurduğu etkileşimler sonrasında karşı karşıya kalabileceği mevcudiyet krizleri, dikkate alınması gereken felsefi sorun alanları arasında yer almaktadır. Çünkü transhümanist felsefenin önde gelen kuramcılarının metinleri incelendiğinde "yaşamın anlamı" kavramının çok az işlendiği görülebilmektedir. Örneğin Natasha Vita-More ve Ronald Bailey'in (2013: 23; 2013: 333) insanın yaşamakta bulunduğu anlama ilişkin değinileri teknik gereksinimlere kıyasla insanın duygusal gereksinimlerinin hiç bulunmayacağı gibi olumsuz bir izlenim vermektedir. Yapay zekâyı var eden ve kullanan insan ve toplumlar onu kullanırlarken kendi iç duyularına, iç tepkilerine, memnuniyetlerine, doyumlarına ve tatmin olma duygularına yer vermeyecekler midir? İnsan yaşamayı daha kolay ve mümkün kıldıkça kişisel ve toplumsal bütün amaçlarından vazgeçecek midir? Kendinden önce dünyada ve yaşamda neler olduğunu ve kendisiyle birlikte neler olduğunu ve nereye doğru gittiğini merak edip düşünmeyecek midir? Düşünmenin teknik hesaba dayalı bir duruma evrilmesi demek insanlar arasındaki etkileşimleri içeren toplumsal konulara bir daha hiç vakit ayrılmayacak olması mı demektir? Toplumsal olmadığında daha az sorun üretme potansiyeline sahip olabilecek insan acaba mutlu olma olanağına ne

kadar erişebilecektir? İnsanın kendisi teknoloji toplumunda istatistik dışında nerede bulunabilir? Bunların tamamı varoluşla ilgilenen teknoloji ve yapay zekâ felsefesinin yanıtlaması gereken sorulardır.

Öncelikle bir kez daha varoluşsal endişelerden kaynaklanan felsefi yapay zekâ sorunları ile makineyle ilişkinin yaratabileceği gelişmiş teknolojik yaşamın sorunlarını analiz eden etiği birbirinden ayırmak gereklidir. Hem ontoloji hem de etik felsefenin alt çalışma ve uzmanlaşma alanlarıdır. Ama etiğin mevcudiyeti ontolojiden sonradır. Açık bir deyişle insan var olmadan ve özgür olmadan etik bir özne olamaz. Bu bağlamda yapay zekâ felsefesinde etik sorunların değerlendirildiği, ama insanın varoluşsal sorunları veya mevcudiyet krizine yönelik felsefelerin bazı endişelerin dile getirilmesi ve makine ile insanın karşılaştırılması dışında henüz tatmin edici seviyede olmadıkları söylenebilir. Hatta robot etiği, makine etiği ve *posthuman* (teknolojiyle etkileşimde bulunup da bilinç evrimine uğrayan “yeni-insan”) etiği tartışıldığı halde insanın teknoloji toplumundaki mevcudiyeti pek tartışılmamaktadır (Inaba, 2023). Heidegger felsefesini izleyen etik analizlere bakıldığında da bunların toplumsal çerçevelerin analizi yoluyla insan bireyini değerlendiriyor oldukları ancak insanın kendi kişisel mevcudiyet kaygılarının göz ardı edilmiş olduğu gibi bir izlenim edinilebilmektedir (Morioka, 2023: 29-43).

İnsanın kişisel mevcudiyetinin anlamlandırılması, teknolojik ve yapay zekâsal akıl yürütme, mantık ve sağduyuda göz ardı edilmiştir. Makinenin ve onunla ilişkinin merkezde tutulması aslında yatırımın insan olmayana dair olduğunun bir göstergesi niteliğinde bile alınabilir. İnsanın ürettiği bir makinenin kendisinden daha kıymetli ve değerli olması ekonominin ve etiğin içindeki insani özelliklerin gitgide azalacağını göstermektedir. Bu gelişmenin insanlar ve insanlık için iyi olup olmadığının değerlendirilmesi gereklidir.

7. Romele ve Dusek’in Teknoloji ve Yapay Zekâ Felsefesinde Gerçekçilik Çerçevesi

Romele ve Dusek’in teknoloji ve yapay zekâ felsefeleri gerçekçidir. Bu gerçekçilik “teknoloji karşıtlığına” evrilmiş bulunan romantik yaklaşımları, varoluşsal endişeleri ve etik korkuları dijital-teknolojik deneyim eksikliğiyle veya üretime katılamama rolüyle ilişkilendirmektir (Dusek, 2006: 176-181). Romele’ye göre insanlar pekâlâ teknolojik etkileşimin yoğun olduğu bir toplumsal ortamda dijital *habitus* yaşamaktadırlar ve bu ortam yadsınarak felsefi bakımdan insan doğru anlaşılamaz (2024: 5-6). Dusek’e göre ise 20. yüzyılda toplum zaten teknolojikleşmiş ve 21. yüzyılda bundan bireye düşen rol keskinleşmiştir (s.17-20). Durum böyleyken yapay zekânın özellikle içinde olduğu bir teknoloji felsefesi yapmaksızın insan ve yaşam doğru anlaşılamaz ve riskler doğru yönetilemez.

Dusek, Teknoloji Felsefesi Topluluğu'nun (*The Society for Philosophy and Technology*) 1976 tarihinde kurulmuş olduğuna işaret etmekte ve bunun binlerce yıllık felsefe tarihi, üç yüz yıllık modern felsefe ve bilim tarihi ve bir yüzyıllık bilim felsefesi tarihinin ardından felsefenin artık teknoloji felsefesine yönelmesi gerektiği anlamına geldiğini saptamaktadır. Felsefe binlerce yıl boyunca ve modern dönemde varlık, bilgi, etik, politika, estetik, din ve daha birçok kavramla meşgul olmuştur. 21. yüzyıla girildiğinde artık teknoloji felsefesinin bilimsel bilgi, teknoloji, toplum, politika, tarih ve antropolojiyi içerdiği söylenebilir. Bir teknoloji filozofu olan Jacques Ellul daha ileri giderek hiç kimsenin ilişkili bütün alanlarda uzman olamaması nedeniyle herhangi bir kimsenin teknolojiyi yönlendirip üstesinden gelemeyeceğini belirtmektedir. Ellul'un bu değerlendirmesi felsefenin teknolojiyi belirlemesinden daha çok teknolojinin felsefeyi belirleyeceğini göstermektedir (Dusek, 2006: 2).¹ Bu çerçevede sözgelimi Martin Heidegger'in "teknoloji-karşıtı romantik bir pozisyonda yer almasının" nedeni onun şehir yaşamının aksine köy yaşamını tercih ediyor olmasındandır. Ona göre daha az kurallı bir yaşam takip edildiğinde nesnelerin anlamlarına ulaşabilmek daha fazla mümkün olabilir. Hem Heidegger'in teknoloji karşıtlığı romantizmi hem de bazı feminist felsefelerin romantikliği serbestlik arayışının teknoloji öncesi döneme ilişkin yanlış bir varsayım ve yönlendirme ile buluşturulmasına dayanmaktadır. Burada Heidegger'in romantizmi ve başka romantik felsefeler izlendiğinde içinde yaşıyor olduğumuz dönemi anlayamama ve kaçırma gibi bir risk söz konusu olmaktadır (s. 75-77).

Dusek yapay zekâ temelli teknoloji toplumunu felsefi çerçevede analiz etmediğimizde insanı ve yaşamı doğru anlayamayacağımız konusunda Romele ile aynı yönde bir düşünceye sahiptir. Romele teknolojik imgelerin artık teknoloji veya dijital nitelikli bir *habitus*'a evrildiğini belirtmektedir. Deneycilerin "empirik dönüş" (*emprical turn*) kavramları biri insan-odaklı diğeri mühendislik-odaklı iki çeşit anlama ve yorumlama etkinliğini içinde barındırmaktadır. Romele kendi felsefesinin insan-yönelimli (*humanities-oriented*) olduğunu, ama bunun anlamının Martin Heidegger, Herbert Marcuse ve Jacques Ellul'un yaptığı gibi teknolojiyi yadsımayı gerektirmediğini ve günümüzdeki insanı anlamak için incelenmesi gereken teknolojiye insan-odaklı yoğunlaşmanın ve felsefenin mühendisleşmesi anlamına alınamayacağını belirtmektedir. İnsanı doğru anlamamanın yolu günümüzde özellikle yapay zekâ temelli teknolojiyi ve bu teknolojiye gerçekleşmiş dijital insanın toplumsal yaşam çerçevesini (dijital *habitus*) anlamaktan geçmektedir. Felsefe insan-odaklı pozisyonunu koruyarak

¹ Bu çerçevede Türkçede yapılmış yararlı bir çalışma için bkz. Baç, M. (2022), "Teknoloji Felsefesinin Antropolojik ve Görüngübilimsel Kipleri Üzerine Bir Sorgulama", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2 Ekim: 1-22.

teknolojiye vakit ayırmalı ve bu arada teknolojiye özcü karşı çıkışından vazgeçmelidir (Romele, 2024: 36-37).

8. Sonuç

Bu çalışmada teknoloji felsefesinin 20. yüzyılın ortasından itibaren gelişimi ve 21. yüzyılda edindiği konumlanma özellikle Kıta Avrupası felsefelerine ait görüşlerin eleştirel değerlendirildiği iki filozofun analizleri üzerinden incelenmiştir. Hem Alberto Romele hem de Val Dusek deneyimsel yönelim eğilimini merkeze alarak fenomenolojik, hermeneutik, varoluşçu ve hümanist nitelikli görüşlerin 21. yüzyıl teknoloji toplumlarını anlamada ve insanı açıklamada yetersiz olduklarını düşünmektedirler. Her iki filozof da eserlerinde Kıta Avrupası'na ait teknoloji görüşünün Hans Achterhuis'in kavrayışındaki gibi artık "klasik" olduğunu ve deneyimsel yönelim eğilimi lehine yeni açılımların söz konusu olması gerektiğini kabul etmektedirler. Hem Romele hem de Dusek, insanın teknoloji ve yapay zekâ karşısındaki edilgenliği ve yabancılaşması olasılığını, belirli bir dönemde ve coğrafyada geçerli olan özcü bir karşılaştırmanın aşırı genellenmesi olarak değerlendirmektedirler.

Romele ve Dusek teknoloji felsefesi ve yapay zekâ değerlendirmelerinde klasik Avrupa felsefelerini göz önünde bulundurdıklarına göre sonuçları itibariyle söz konusu klasik felsefeler kabul edilmeyebilir, ancak insan ile teknoloji arasındaki her türlü değerlendirme bakımından bu felsefelerin daima öğretici ve açıcı oldukları söylenmelidir. Çünkü Heidegger ve onun felsefesini geliştiren başka Kıta Avrupalı filozofların görüşleri teknolojinin insan yaşamındaki etkinliği ve teknoloji olmaksızın insanlığın anlaşılamayacağını inkâr etmemektedirler. Bunun yerine teknolojinin meydana getirdiği çerçeveyi kabul etmekte ama onun insanlık için zararlı olacağını değerlendirmektedirler. Romele Dusek'ten farklı olarak mühendislik odaklı bir deneyimsel yönelim eğiliminin felsefe ve sosyal bilimlerin insanları anlamasını zorlaştıracağını saptamakta ve insan bilimleri odaklı bir deneyimsel yönelimin esas alınması gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, postfenomenolojik bir üçüncü eğilimin de gelişebilmesini mümkün görüp bunu önermektedir. Bu yönüyle Romele'nin dijital habitus kavramı ve bu kavramı uygulama içeriği Kıta Avrupası felsefesinin teknoloji görüşü için yeni ve ilericidir. Dusek'in analizleri teknoloji ile bilim arasındaki konum ve etki ilişkilerini yeniden saptaması ve gerçek deneyimlerin eksik kaldıkları alanlarda teknoloji ve yapay zekâ aleyhine varsayımsal tasarlarda bulunulmasının yanlışlığını göstermesi bakımından önemlidir.

Romele ve Dusek'in insanın mevcudiyet krizine dair değinileri Heidegger felsefesinin takipçileri ve romantik teknoloji eleştirilerinin anlama ilişkin etütleriyle sınırlıdır.

Yaşamın anlamı kavramının fenomenolojik ve hermeneutik mirasla sınırlı kalınarak değerlendirilmesi felsefenin kendisini teknoloji ve yapay zekâ bakımından anlam sorununu gözeterek geliştirmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü Romele ve Dusek'in Edmund Husserl, Martin Heidegger, hermeneutik ve Fransız fenomenoloji filozoflarına ilişkin eleştirel değerlendirmeleri söz konusu felsefi anlama ve yorumlama deneyimlerinin yeni dönemi (dijital *habitus*) yeterince kavrayamadığı gibi bir izlenim vermektedir. Bu da insan-odaklı felsefe ile mühendis-odaklı felsefe arasındaki ayrım da insan-odaklı felsefenin fenomenoloji, hermeneutik, postmodernizm ve posthümanizmle özdeşleşmesi riskini içermektedir. Transhümanizmin bu felsefi anlama ve yorumlama etkinliklerine kıyasla Romele'nin yorumu bakımından değil ama Dusek'in teknoloji ve yapay zekâ felsefesi bağlamında daha fazla deneyimin ve gerçek yaşamın içinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte transhümanizm yaşamın anlamı ile ilgilenmekte henüz yeterli görünmemektedir. Bu da dijital habitusun içindeki Uzak Asya ülkeleri gibi yeni toplumsal çerçeveler bakımından insan-odaklı teknoloji ve yapay zekâ felsefesinin henüz yeterince gelişmemiş olduğu ve insanın mevcudiyet krizinin hâlâ değerlendirilmeye muhtaç olduğu şeklinde yorumlanabilir. Teknoloji felsefesi ve dijital *habitus* döneminde insan göz ardı edilmişe benzemektedir. Onun kendine ilişkin kaygıları, endişeleri ve anlam gereksinimi felsefi çerçevede biraz daha soruşturulmaya gereksinim duymaktadır. Var olan soruşturmalar insana bazı politik roller vermek veya şehir yaşamını olumsuzlamakla yetinmemelidirler. Bu insana değer vermek ve onun gereksindiği anlamı ona sağlamak için önemli bir başlangıç olabilir.

Kaynakça

- Achterhuis, H. (2001). "Introduction: American Philosophers of Technology." *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. (İngilizceye Çev.: Robert P. Crease). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Adams, J. T. (2017). *The Epic of America: with a New Introduction by Howard Schneiderman*. London, New York: Routledge.
- Baş, M. (2022). "Teknoloji Felsefesinin Antropolojik ve Görüngübilimsel Kipleri Üzerine Bir Sorgulama." *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2): 1-22. Alındığı URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2730654>
- Bailey, R. (2013). "For Enhancing People." M. More & N. Vita-More (Der.), *The Transhumanist Reader* içinde (s. 327-344). Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Blok, V. (2017). *Ernst Jünger's Philosophy of Technology: Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*. London, New York: Routledge.

- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Cycleback, D. (2018). *Philosophy of Artificial Intelligence*. The eBook company. Alındığı URL: <http://117.221.68.208:8080/jspui/bitstream/123456789/250/1/philosophy-of-artificial-intelligence.pdf>
- Dusek, V. (2006). *Philosophy of Technology: An Introduction* (Vol. 90). Oxford: Blackwell Publishing.
- Frischmann, B., Selinger, E. (2018). *Re-Engineering Humanity*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Inaba, S. (2023). "Isaac Asimov and the Current State of Space Science Fiction In the Light of Space Ethics." *Journal of Philosophy of Life*, 13(1): 5–28. Alındığı URL: <https://www.philosophyoflife.org/jpl202301.pdf>
- Kramer, C. (2023). *Artificial Intelligence and the End of Humanity*. Amazon Kindle Baskısı. MB Coultura.
- Larrey, P. (2019). *Artificial Humanity: An essay on the Philosophy of Artificial Intelligence*. Rome: If Press.
- More, M. (2013). "The Philosophy of Transhumanism." In M. More & N. Vita-More (Der.), *The Transhumanist Reader* (s. 3–17). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morioka, M. (2023). "Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy: Heidegger, Jonas, and Slime Mold." *Journal of Philosophy of Life*, 13(1): 29–43. Alındığı URL: <https://www.philosophyoflife.org/jpl202302.pdf>
- Nusselder, A. (2023). "How Football Became Posthuman: AI Between Fairness and Self-Control." Luca M. Possati (Der.), *Humanizing Artificial Intelligence: Psychoanalysis and the Problem of Control* içinde (s. 71-94). Boston: De Gruyter.
- Reijers, W., Romele, A., Coeckelbergh, M. (2021). "Introduction: Hermeneutic Philosophy of Technology: A Research Program." Reijers, W., Romele, A., Coeckelbergh, M. (Der.), *Interpreting Technology: Ricoeur on Questions Concerning Ethics and Philosophy of Technology* içinde (s. ix-xxii). New York: Rowman & Littlefield.
- Romele, A. (2020). *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*. New York and London: Routledge.

- Romele, A. (2024). *Digital Habitus: A Critique of The Imaginaries of Artificial Intelligence*. London: Routledge.
- Scharff, R. C., & Dusek, V. (Der.) (2014). *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Vallor, S. (2024). *The AI Mirror: How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking*. New York: Oxford University Press.
- Vita-More, N. (2013). "Aesthetics: Bringing The Arts & Design into The Discussion of Transhumanism." M. More & N. Vita-More (Der.), *The Transhumanist Reader* içinde (s. 18–27). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Warburton, N. (1999). *Philosophy: The Basics*. New York and London: Routledge.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Yampolskiy, R. V. (2016). *Artificial Superintelligence: A Futuristic Approach*. London: CRC Press.
- Zilioli, U. (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism Plato's Subtlest Enemy*, Hampshire Burlington: Ashgate.

This Page Intentionally Left Blank

Nöroçeşitlilik Hareketi ve Normalliğin Ötesinde Öznelliği Düşünmenin İmkânları

[The Neurodiversity Movement and Possibilities for Thinking Subjectivity Beyond Normality]

Balkır UYSAL 

Kastamonu University

Received: 08.01.2025 / Accepted: 30.06.2025

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1616102>

Research Article

Abstract: Neurodiversity emerged in the late 1990s within social movements that opposed the reduction of individuals' neurological differences to forms of disorder, deficiency, or disease. It rapidly expanded to become an umbrella term. The concept also has a critical dimension that questions the meanings society assigns to normality and how these meanings shape individuals' subjective experiences. Ableism is also an essential source of discrimination at the individual and societal level, as an ideology that idealizes physical, mental, and neurological functioning to conform to specific standards and excludes individuals who fall outside these standards. In this context, the neurodiversity movement aims to ensure that individuals' neurological differences are accepted equally in society by defending them as an identity and from a rights-based perspective against the exclusionary effects of ableism. On the other hand, while different forms of neurological functioning are combined under one umbrella term, there are debates that this extensive inclusivity fails to account for the experiences and needs of some individuals. In addition, attention is drawn to the instrumentalization and commodification of the movement's demand for social transformation by the economic system in the context of neoliberal policies. This study aims to shed light on the transformative power of neurodiversity as a social movement and its limitations based on various approaches while questioning the possibilities of thinking beyond the conception of subjectivity that social norms try to construct.

Keywords: neurodiversity, normality, ableism, subjectivity, social work.

Öz: Nöroçeşitlilik, 1990'ların sonlarında bireylerin nörolojik farklılıklarının bozukluk, eksiklik ya da hastalık biçimlerine indirgenmesine karşı çıkan sosyal hareketlerin

Author Info: Balkır UYSAL

Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Hizmetler Bölümü, 37970, Abana-Kastamonu, TÜRKİYE.

E-mail: balkiruyisal@kastamonu.edu.tr

To Cite This Paper: Uysal, B. (2025). "Nöroçeşitlilik Hareketi ve Normalliğin Ötesinde Öznelliği Düşünmenin İmkânları." *MetaZihin*, 8(1): 105-121.

içinde doğmuş ve hızla genişleyerek bir şemsiye kavram hâline gelmiştir. Kavram, toplumun normallığe yüklediği anlamları sorgulayarak, bunların bireylerin öznel deneyimlerini biçimlendirmesini de eleştiren bir yöne sahiptir. Bundan farklı olarak sağlamlılık ise fiziksel, zihinsel ve nörolojik işleyişin belirli standartlara uymasını idealize eden ve bu standartların dışında kalan bireyleri dışlayan bir ideoloji olarak bireysel ve toplumsal düzeyde ayrımcılığın önemli bir kaynağıdır. Bu bağlamda, nöroçeşitlilik hareketi, sağlamlılığın dışlayıcı etkilerine karşı, bireylerin nörolojik farklılıklarını bir kimlik olarak ve hak temelli bir perspektifle savunarak, bu farklılıkların toplumda eşit kabul görmesini hedefler. Öte yandan farklı nörolojik işleyiş biçimleri bir şemsiye kavram altında birleştirilirken, bu geniş kapsayıcılığın bazı bireylerin deneyimlerini ve ihtiyaçlarını hesaba katmadığına dair tartışmalar da söz konusudur. Ayrıca, neoliberal politikalar bağlamında hareketin toplumsal dönüşüm talebinin ekonomik sistem tarafından araçsallaştırılmasına ve metalaştırılmasına da değinilmektedir. Bu çalışma, toplumsal normların inşa etmeye çalıştığı öznellik tasavvurunun ötesinde düşünmenin imkânlarını sorgularken, nöroçeşitliliğin hem bir sosyal hareket olarak dönüştürücü gücüne hem de sınırlılıklarına çeşitli yaklaşımlar temelinde ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: nöroçeşitlilik, normallik, sağlamlılık, öznellik, sosyal hizmet.

1. Giriş: Nöroçeşitliliğin Kavramsal Çerçevesi, Tartışmalar ve İtirazlar

İnsan zihninin ve davranışlarının çeşitliliğini anlamaya yönelik yaklaşımlar arasında, 1990'ların sonlarından itibaren öne çıkan kavramlardan biri "nöroçeşitlilik"tir. Nöroçeşitlilik (*neurodiversity*), bireylerin nörobilişsel işleyişlerindeki farklılıkları doğal bir çeşitlilik olarak ele alır ve bu farklılıkların patolojikleştirilmeksizin toplumun birer parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur (Singer, 2016). Kavram, 1990'larda özellikle otizmle ilgili yapılan psikiyatrik engellilik temelindeki yaygın tartışmalara karşı eleştirel bir hareket içinde ortaya çıkar. Hareketin merkezinde, otizmlili bireylerin öz-savunuculuk hakkı ve farklı nörolojik durumların hastalık olarak değil de cinsiyet veya etnik köken gibi niteliklerle aynı düzeyde değerlendirilmesi gerektiği iddiası yer alır. Hareketin savunucuları, farklı nörolojik durumlara sahip kişilerin sadece farklı olduğunu, engelli veya işlevsiz olmadıklarını, karşılaştıkları sorunların sosyal ve kültürel engellerden kaynaklandığını öne sürer (Evers, 2017: 160-166). Tıbbi modelin genellikle "tedavi" ve "iyileştirme" çerçevesinde ele aldığı birçok nörobilişsel durum, nöroçeşitlilik hareketi içinde, bireylerin hakları ve toplumsal katılımı bağlamında değerlendirilir (Nicolaidis, 2012: 506). Özetle bu hareket, insan nörobilişsel çeşitliliğini gözetken, nöro-azınlıkların topluma kabul ve dahil edilmesini teşvik eden bir sosyal hareket olarak öne çıkar (Goldberg, 2023: 972).

Nöroçeşitlilik kavramı, ilk etapta otizm topluluğu içinde filizlenmiş olsa da kısa süre içinde dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu (DEHB), disleksi, dispraksi gibi farklı nörobilişsel özelliklere sahip bireyler tarafından da benimsenmiş ve savunulmaya başlanmıştır (Armstrong, 2010). Aynı zamanda nöro-azınlık (*neurominority*) (Doyle,

2024: 15) olarak da nitelenen bu topluluklar, çevrimiçi forumlar ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla seslerini yükseltmiş, eğitim, istihdam ve sosyal içermeye yönelik politikaların gözden geçirilmesi için aktif bir mücadele alanı oluşturmuştur.

Nörolojik çeşitlilik (*neurological diversity*) veya nöroçeşitlilik kavramı ilk olarak 1990'ların ortalarında otistik aktivistlerin kullandığı bir topluluk e-posta listesi olan *Independent Living*'de kolektif olarak ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. E-posta listesinin kurucusu Martijn Dekker'in arşiv keşfine göre kavram ilk kez 1996 yılına ait gönderilerde geçmektedir. Ancak muhtemelen daha öncesinde, özellikle de 1992'de Uluslararası Otizm Ağı (ANI) kurulmasıyla birlikte söz konusu tartışmaların zemininin kurulduğunu söylemek uygun olacaktır. Gazeteci Harvey ise "nörolojik çoğulculuk" (*neurological pluralism*) ve "nörolojik çeşitlilik" kavramlarından da bahsettiği 1997 ve 1998 tarihli yazılarında tartışmayı daha geniş bir kitleye ulaştırır (Blume, 1997; 1998).¹ Blume, kendi çalışmasında bu kavramları *Independent Living*'deki çevrimiçi topluluğa ve aktivist Laura Tisoncik tarafından 1998'de başlatılan ve tıbbi bakış açısını nörotipiklere yönelten bir tıp enstitüsünün parodisine atfeder (Botha vd., 2024: 1592).²

Judy Singer'ın 1998 yılında Sidney Teknoloji Üniversitesi'nde (*The University of Technology Sydney*) tamamladığı ve *Independent Living*'deki otistik topluluğa odaklandığı sosyoloji tezi³ ise nöroçeşitlilik alanında bilinen ilk akademik çalışmadır. Singer (2016), kendi deneyimleri ve topluluk içindeki gözlemlerinden yola çıkarak, "otistik farklılığın" tıbbi bozukluk veya patolojiden ibaret olmadığını, bir kimlik ve toplumsal hareket olarak da ele alınması gerektiğini öne sürer.

Nöroçeşitli ya da nörodiverjan (*neurodivergent*) terimi de 1990'ların sonlarında aktivist Kassiane Asasumasu tarafından ortaya atılır ve 'tipik olandan farklı' olarak kabul edilen her türlü nörolojik durumu ifade eder (Chapman, 2023: 5). Yani hem belirli bir nörolojik ve biyolojik gerçekliğe hem de bir varoluş biçimine, farklı düşünme, hissetme veya algılama biçimlerine atıfta bulunulur (Hens, 2021: 34). Esasında kavram nörolojik farklılıkların bir kimlik olarak sahiplenilmesine imkân tanır. Nöroçeşitlilik hareketi, daha geniş toplumu oluşturan nöroçeşitli olmayan bireyleri tanımlamak için de —biraz müstehzi bir şekilde— "nörotipik" terimini kullanır (Dalton, 2013: 72; Murdock, 2020: 14). Nörotipikler gibi, nöroçeşitli bireyler de birbirinden farklıdır. Destek ihtiyaçları

¹ Nöroçeşitlilik kavramının kamuya açık bir yazılı metinde ilk defa kullanıldığı yer olarak Blume'un 1998 yılında *The Atlantic*'de yayınlanan yazısı işaretlenebilir: "Nöroçeşitlilik, insan türü için biyoçeşitliliğin (*biodiversity*) genel olarak yaşam için olduğu kadar önemli olabilir." (Blume, 1998)

² Yazarlar, literatürde kavramı ilk ortaya atan kişi olarak çoğunlukla Judy Singer'ın gösterilmesine tepki gösterir. Kolektif kökenlere yaptıkları vurgunun yanında, tek bir kişiye yapılan atıfların sınırlayıcılığına dair bir tartışmayı da yürütürler.

³ Bu tezin tamamı, 2016 yılında *NeuroDiversity: The Birth of an Idea* adıyla yayınladığı kitabında yer almaktadır.

farklılık gösterse de karşılaştıkları birçok engel toplumsal veya kültürel kaynaklıdır. Başlı başına nörotipik bireyler için tasarlanmış bir dünyadaki işlevsellik unsurları onlar için zorlayıcıdır (Aherne, 2023: 20).

Nöronormativite ise failliğin (*agency*) nörotipik bireylerin normatif akıl yürütme ve rasyonellik standartlarına göre biçimlendiği bir zemindir. Burada faillik, bireylerin bilinçli hareket edebilme yeteneği ile tanımlanırken, nöroçeşitli bireylerin farklı algı, zamanlama ve iletişim biçimleri dışarıda tutulur ve faillik kapasiteleri sorgulanır hâle gelir (Huijg, 2020: 213-216).

Öte yandan her şemsiye kavramda olduğu gibi aynı amaçlar altına topladığı her unsurun kendi içinde de aynı olduğunun varsayılmaya başlaması riski söz konusudur. Örneğin, hareketin içerisinde “*pro-cure*” savunucuları, otizmi tedavi edilebilir bir durum olarak görüp, bu alanda araştırmalar yapılmasını desteklerken, “*anti-cure*” yaklaşımı, otizmi bireylerin kimliğinin bir parçası olarak düşünür ve tedavi çabalarını bir çeşit ayrımcılık olarak değerlendirir (Ortega, 2009). Otizmlili çocukların bazı ebeveynleri, yüksek işlevli olarak gördükleri diğer otistik kişilerle kendi çocukları arasındaki farklılıkları önemsizleştireceğinden korktukları için nöroçeşitlilik fikrini reddedebilmektedir (Orsini, 2012: 823).

Runswick-Cole ise nöroçeşitlilik hareketinin, farklılıkların tanınması talebiyle sosyal politikayı şekillendirmeye çalıştığını, ancak bu çabaların sınırlı kalacağını savunur. Sınırlılığın nedeninin, nöroçeşitlilik hareketi gibi kimlik politikalarına dayanan toplumsal hareketlerin, neoliberal toplumların dayandığı ve farklılıkları hem alt düzeyde konumlandıran hem de metalaştıran “biz” ve “onlar” ayrımını sorgulamada yetersiz kalmaları olduğunu söyler. Ona göre, nöroçeşitlilik hareketi, “nöroçeşitli” ve “nörotipik” bireyler arasındaki ayrımı vurgulayarak toplumsal farklılıkların homojenleştirilmesi riskini taşır. Böylelikle cinsiyet, sınıf, etnisite gibi diğer toplumsal eşitsizlik kaynaklarını tartışmak geri plana itilebilir (2014: 1117).

Bu tartışmalar doğrultusunda değerlendirildiğinde, nöroçeşitlilik hareketi, her ne kadar bireylerin nörolojik farklılıklarını öne çıkaran ve kapsayıcı bir toplumsal düzen talep eden önemli bir adım olsa da, bireysel deneyimlerin farklı şekillerde tezahür edebileceğini yeterince hesaba katmamış görünür. Ayrıca söz konusu farklılıklar kadar, bu farklılıkların kesiştiği daha geniş toplumsal eşitsizliklerin etkisini de aynı düzeyde ele almak gerekir. Öte yandan hareketin, varoluşun belirli bir forma sığdırılmaya çalışılmasına yönelik itirazlara kapı aralaması bakımından şüphesiz ufuk açıcı olduğu dile getirilmelidir.

2. Normallik İdeolojisinin İnşası

Nöroçeşitlilik, bireylerin farklı davranış, algılama ve düşünme biçimlerinin toplumsal yaşamdaki değerini ön plana çıkararak, normallik yeniden tanımlamayı ve bu tanımın içerdiği dışlayıcı mekanizmaları sorgulamayı amaçlar (Nicolaidis, 2012: 503). Hareketin itiraz noktalarının dayandığı kuramsal temelleri anlamak bakımından normallik ve sağlamlılık fikirlerine odaklanmak önemlidir.

“Normal” ve “normallik” kavramlarının tarihsel ve toplumsal süreç içinde nasıl biçimlendiğini, hangi iktidar mekanizmalarıyla ilişkilendirildiğini ve bedensel, zihinsel ya da davranışsal çeşitliliği nasıl çerçevelediğini anlamak, sosyal bilimlerin ve felsefenin kritik konularından biri olmuştur. Özellikle Canguilhem, Foucault, Goffman ve Davis gibi araştırmacıların çalışmaları, “normal”in ne olduğu ve kimin “normal” sayıldığı konusunda eleştirel bir düşünmeyi teşvik eder.

Georges Canguilhem’e göre canlılar, değişen koşullarına yanıt olarak kendileri için neyin normal olduğunu tanımlama kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla normal, durağan, mutlak, istatistik bir ölçüt değil, aksine tarihsel, toplumsal ve bilimsel pratiklerle şekillenen dinamik (ve tartışmalı) bir kavramdır. Patolojik olanın yalnızca “normalden sapma” diye tanımlanmasına da itiraz eder. Patolojik durum, organizmanın yeni bir norm kurma çabasıdır, sadece bu çabanın kısıtlanması veya başarısızlığı söz konusudur (2018).

Michel Foucault, modern toplumun disiplin mekanizmalarını ve bilgi-iktidar ilişkilerini analiz ettiği eserlerinde “normalleştirme” (*normalisation*) sürecinin altını çizer. Ona göre tımarhane, hastane, hapishane ve okul gibi yapılar, bireyleri belirli bir “normallik” düzenine göre disipline eder (Foucault, 2019). Bu süreç, bireylerin “kendi” davranışlarını düzenleme kapasitesini artırma hedefiyle toplum tarafından “normal” kabul edilen kalıplara uyum göstermelerini amaçlayan bir iktidar tekniğidir. Dolayısıyla, normal kavramı bireyleri mevcut toplumsal düzene uygun şekilde yönlendirmeyi amaçlayan bir araç olarak işlev kazanır.

Erving Goffman (1963) ise toplumsal etkileşimde “normal” kabul edilen bedensel ve davranışsal ölçütlerin, “farklı” olan bireyleri nasıl damgaladığını (*stigma*) ele alır. Toplumun çoğunluğu tarafından “değerli” olarak görülen özelliklere uymayan bireyler, “gizli” ya da “ayırt edici” bir iz taşıyor olarak algılanır. Çalışması, normallik çerçevesinin dışına düşen her türlü “farklılığın” nasıl sistematik biçimde dışlandığını ortaya koymasından önemlidir.

Lennard J. Davis, *Enforcing Normalcy* (1995) ve *The End of Normal* (2013) adlı eserlerinde, “normallik” kavramının özellikle modernitenin istatistiksel düşüncesiyle birlikte

keskinleştirdiğini vurgular. On dokuzuncu yüzyılın istatistik yöntemleri, bedensel ve zihinsel işlevlerdeki ortalama değerleri bir “ideal” gibi sunarak, bu ortalamanın dışına düşenleri “sapma” (*deviation*) olarak tanımlar. Engellilik çalışmalarından yola çıkan Davis, normallik anlayışının politik ve toplumsal yapılar tarafından nasıl pekiştirildiğini, bunun neticesinde de “normal/anormal” ayrımının dışlayıcı düzeneğini ortaya koyar.

Chapman, bahsi geçen normalleştirme sürecinin özellikle Adolphe Quetelet gibi “ortalama insan” (*l’homme moyen*) kavramını ortaya koyarak, bireysel farklılıkları bir sapma veya anormallik olarak görmenin temelini atan erken dönem istatistikçiler tarafından şekillendirildiğini belirtir. Quetelet’in “ortalama insan” kavramı, istatistiksel bir ideal olanın yanında bir standart olarak da şekillenir. Kapitalist üretim modelleri, bu normu hem işgücü düzenlemesinde hem de toplumsal kontrol mekanizmalarında kullanır (2023: 36-37). Dolayısıyla ona göre, nöroçeşitlilik savunucularının eleştirisi, kapitalist üretim mantığı açısından ‘üretken’ olarak görülmeyen atipik zihinlerin patolojileştirmesine yönelik de bir anlam taşır (2023: 139).

Nikolas Rose da psikolojik testlerin ve istatistiksel yöntemlerin gelişiminin bireysel farklılıkların değerlendirilmesini ve yönetilmesini kolaylaştırdığını, normallüğün, bir istatistiksel standarttan öte toplumsal bir ideal olduğunu söyler (1998: 190). Söz konusu teknikler yalnızca bireyleri anlamak için değil, onların denetimi ve yönetimi için de tasarlanır: “Psikolojik bilimler, bireyleri ölçülebilir ve yönetilebilir hâle getirerek modern toplumsal düzenin kurulmasında kritik bir roledir” (1998: 185).

Nöroçeşitlilik hareketi, bu güçlü “normal” ideolojisinin ürettiği engelleri açığa çıkarmayı ve farklılığa dayalı eşitsizliği ortadan kaldıracak toplumsal düzenlemelerin yapılmasını savunarak, kapsayıcı bir toplum hedefini gündeme taşır (Nicolaidis, 2012). Sonuçta, “normal” ve “normallik” kavramları, tarihi boyunca farklı bilgi alanları ve kurumlar tarafından inşa edilip yeniden tanımlanmıştır. Bunlar bir yandan toplumsal düzeni ve istikrarı güvence altına alırken, öte yandan düzenin dışında kalan bireyleri ve toplulukları damgalamakta, dışlayıcı pratiklere zemin hazırlamaktadır.

3. Normallüğün Ötesine Geçmek: Sağlamcılığın Eleştirisi

Sağlamcılık (*ableism*), genel anlamıyla engelli bireylere yönelik dışlayıcı, ayrımcı ve önyargılı tutumların bütününe ifade eden bir kavramdır. Bu yaklaşım, “sağlam” veya “normal” addedilen bedensel, zihinsel ve duyuşal işleyişi idealize eder ve standartların dışında kalan bireyleri çeşitli biçimlerde dezavantajlı konuma iter (Davis, 2013: 2, 1995: 24). Sağlamcılık kavramı, yirminci yüzyılın sonlarında “engellilik çalışmaları” (*disability studies*) alanının gelişmesiyle daha belirgin hâle gelmiştir. Engellilik hakları

hareketi, özellikle 1960'lerden itibaren Batı'da etkisini göstermeye başlamış, engellilere yönelik dışlayıcı uygulamaların sorgulanmasına vesile olmuştur. Erken dönem yaklaşımlar, daha çok kişisel önyargılara odaklanırken, ilerleyen yıllarda sağlamlılığın yapısal boyutu ve iktidar ilişkilerindeki rolü ön plana çıkmaya başlamıştır (Oliver, 1990: 90). Bu anlamda sağlamlılık, bireylerarası etkileşimler kadar toplum, politika, kültür ve hukuk alanlarında da yerleşik bir tahakküm biçimi olarak karşımıza çıkar.

Sağlamlılık, fiziksel engelliliğe yönelik olduğu kadar, nörobilişsel farklılıklara da uygulanan bir ayrımcılık biçimidir. Campbell açısından farklı adlandırılan her durum bu kapsama girebilir. Çünkü sağlamcı rejimlerin merkezinde kusursuzlaştırılmış, doğallaştırılmış insanlık ile bu normları karşılayamayan, yarı-insan ya da insan olmanın azaltılmış hâli olma arasında kurucu bir ayrım bulunur. Aslında sağlamlılık olmadan fark kavramına sahip olmak da mümkün değildir (Campbell, 2009: 6). Kimi zaman bu bireyleri tanımlamak üzere “farklı yetenekli” sıfatı kullanılır. Her ne kadar damgalayıcı bir unsur içermiyor gibi dursa da yeteneğe dair ölçütler, bireylerin bedensel ve zihinsel kapasiteleri açısından “normal” addedilen standartlara uymasını talep ederek, bunun dışında kalanları dışarıda bırakan bir söylem yapısını içerir (Davis, 1995: xiii).

Nöroçeşitli bireylerin zihinsel süreçlerinin ve davranış biçimlerinin, “normallik” etrafında oluşturulan nörotipik standartlara göre yetersiz, eksik veya sorunlu olarak değerlendirilmesiyle ortaya çıkan söz konusu ayrımcı ve dışlayıcı pratiklere özel olarak vurgu yapmak için nöro-sağlamlılık (*neuro-ableism*)⁴ tanımlaması da literatürde kullanılmaktadır. Huijg'e göre nöro-sağlamlılık, en temelde nöroçeşitli bireylerin belirli failliğe sahip olamayacakları iddiasına dayanır. Dolayısıyla failliğin yalnızca “normal” (aslında nörotipik) bir zihinsel işleyişe sahip bireylerde var olabileceği varsayımı nöro-sağlamcı bir yaklaşımı yansıtır (2020: 213-216). Burada tam olarak bir şeyi o şeyin olmayanı ile tanımlamaya ilişkin modernliğe özgü bir düşünme tarzı söz konusudur. Normallik, birtakım standartlar listesinin dökümünden ibaret değildir, neyin normal olmadığının, normallik sınırlarının dışında kaldığının tarifidir.

Sağlamcı anlayış, normallik dışını tarif ederken damgalama pratiklerinden yararlanır. Toplumun, engelli kişilere yönelik “acıma” veya “muhtaçlık” temelli yaklaşımı, sağlamlılığın en açık formlarından biridir (Goffman, 1963). Öte yandan medya ve popüler kültür, engelliliği sık sık “ilham kaynağı” gibi kalıplarla da temsil etmeye çalışır. Bu tür temsil biçimleri de nöroçeşitliliği ve engelliliği “öteki”leştiren sağlamcı

⁴ Nöro-sağlamlılık (*neuro-ableism*) kavramı ilk defa 2019 yılında nöroçeşitlilik aktivisti Julia Feliz tarafından ortaya atılmıştır.

yaklaşımları pekiştirebilir. Dolayısıyla hem damgalayıcı hem de damgalama karşıtı görünen biçimlerle “normallik” anlayışı tahkim edilmiş olur.

Sonuçta sağlamlık, nöroçeşitli ya da engelli bireylerin gündelik yaşamdan hukuk sistemine, eğitimden istihdama kadar hemen her alanda deneyimlediği dışlayıcı ve ayrımcı tutumların kuramsal çerçevesini oluşturur. Bu nedenle, sağlamlığın eleştirisi kapsayıcı bir toplum tahayyülü için elzemdir. Öte yandan, bahsi geçen tüm tartışmalarda dışlayıcı unsurlar ön plana çıkmış olsa da, sağlamlık, sürekli olarak dışlama yoluyla normallik çemberini sıkılaştırmak olarak da düşünülmemelidir. Kimin, ne zaman ve nasıl o çembere dahil edileceğine karar verme yetkisini elinde bulundurur. Dışlayarak belirli bir normu kurma, dahil ederek de normu sürdürme biçimi olarak ifade edilebilir.

4. Tıbbi Model, Sosyal Model ve Kesişimsellik

Sağlamlığın kuramsal temellerini anlamak için öncelikle engelliliğe yönelik yaklaşımları değerlendirmek gerekir. Engelliliği sadece “tıbbi model” çerçevesinde ele almak, engelliliğin toplumsal boyutlarını geri plana iter (Oliver, 1990: 48). Tıbbi model, engelliliği ‘tedavi’ veya ‘rehabilite’ edilmesi gerekli bir ‘sorun’ olarak gördüğünden, engelli bireylere yönelik sağlamlı tutumların normalleştirilmesine zemin hazırlar (Davis, 2013: 61).

Tıbbi modelin bakışına karşı bir anlayış geliştiren nöroçeşitliliği ise yine aynı tıbbi modelin içine çekerek tanımlama girişimleri de bulunur. Örneğin, psikiyatri alanında konuyu değerlendiren bir çalışmada nöroçeşitlilik, nörogelişimsel bozukluk olarak tarif edilir:

Nöroçeşitlilik terimi, genellikle bir kişinin yaşam boyu genel işlevselliği üzerinde en ağır etkiye sahip olan zihinsel yetersizlik veya otizm spektrum bozukluğu gibi nörogelişimsel bozuklukları ifade etmek için kullanılır. ... Bu farklılıklar; nörovegetatif distoni, çevresel hâkimiyet eksikliği, düşük başa çıkma kapasitesi, öz-belirleme güçlükleri, tekrarlayan yitimler ve toplumsal dışlanma gibi unsurları içeren, karmaşık ve süregelen bir psikofiziksel kırılganlığa yol açar (Bertelli, De Groef & Rondini, 2019: 1078).

Bozukluk, yetersizlik gibi nöroçeşitliliğin itiraz ettiği tüm nitelemelerin kullanılmasının yanında tümüyle semptomlar ve sendromlarla ifade edilen durumlarla, bireyin kırılganlığına atıf yapılan söz konusu çalışmanın adının “Nöroçeşitliliğin Fenomenolojisi” olması da ilginç bir durumu ortaya koyar. Burada fenomenoloji tıbbi gözetime tabi, terapiye destek olarak yapılandırılmış bir unsurdan ibarettir.

Chapman’ın belirttiği üzere, tıbbi paradigmadaki birçok uzman, yaklaşımlarını değiştirmeden, kendilerini ‘nöroçeşitlilik’ uzmanları olarak yeniden markalamaktadır.

Psikiyatristler, psikologlar ve politikacılar, nöroçeşitlilik hareketinin kelime dağarcığını kullanırken—genellikle hatalı olsa da—patoloji paradigmasının mantığını bozmamakta, uygulamada yüzeysel değişiklikler yapmaktadır. Nöroçeşitlilik aktivistleri, bu benimseme biçimine “*neurodiversity-lite*” yani nöroçeşitlilik yaklaşımının özündeki dönüştürücü talepleri göz ardı eden yüzeysel, basitleştirilmiş, eleştirel yüklerinden arındırılmış bir versiyon olarak atıfta bulunur (2023: 8-9).

Tıbbi modelden farklı olarak sosyal model ise engelliliğin büyük ölçüde toplumsal engeller ve eşitsiz uygulamalar sonucu oluştuğunu vurgulayarak, esas sorunun “engel” değil, engelleyen toplumsal koşullar olduğunu ve engelliliğin toplumsal olarak üretildiğini savunur (Campbell, 2009: 99). Yani engellilik durumlarının belirli bir işlevi yerine getirme yetersizliğinden ziyade⁵, modern toplumun standartlarına göre hareket edememe durumundan kaynaklandığını öne sürer. Örneğin, okuryazarlığın olmadığı bir toplumda öğrenme güçlüğü olan biri, işlev görmekte zorlanmayacak ve engelli olarak değerlendirilmeyecektir. Aynı şekilde, kırsal bir toplumda, tarlada uzun saatler boyunca aynı işi yapan “nöroçeşitli” bir birey, diğerlerinden daha az fark edilecek ve “bakım” gerektiren biri olarak görülmecektir. O hâlde toplumsal yapı ile nörolojik bir durumun birleşimi, farklılığı dezavantaja, dolayısıyla bir engelliliğe dönüştürür (Dalton, 2013: 74).

Muskat, nöroçeşitliliği sosyal model bağlamında değerlendirerek, nörolojik farklılıkların bireylerin kimliğinin bir parçası olduğunu ve bireylerin “düzeltmesi” gerektiği anlayışına karşı çıktığını belirtir.⁶ Öğrenme güçlüğü ve otizm tanısı olan 10-13 yaş arası erkek çocuklarla yaptığı bir grup çalışmasını örnek verir. Buna göre, grup üyeleri, dış dünyada sıklıkla dışlanmalarına neden olan davranışlarını grup ortamında rahatça sergileyebilmiş ve bu ortamda kendilerini kabul edilmiş hissetmişlerdir. Grup liderlerinin, çocuklardan “duygularını ifade etmelerini” istemesi, bazı çocuklar için sıkıntı verici ve yabancı bir deneyim olarak algılanmıştır. Hatta bu durumu, “duygular,

⁵ Engellilik ile işlev yitimi arasındaki ilişkiye dair tartışmalara eklenen protez teknolojileri ve biyoteknoloji gibi gelişmelerin “insan bedeninin yeniden tasarımı” bağlamında doğurduğu yeni etik ve toplumsal soruların da sağlamlılık tartışmalarına yeni boyutlar eklediğini belirtmek gerekir (Goodley, 2014). Burada kastedilen, bireylerin bedenlerinin ya da zihinlerinin “normale yaklaştırılması” idealinin ötesinde, kimi zaman normu aşan, “geliştirilmiş” versiyonların oluşturulması durumudur. Örneğin ileri düzey protezler, bir uzvu telafi etmekle kalmayıp normal işlevselliğin ötesine de geçebilir. Tüm bu gelişmeler sağlamlılık tartışmalarını daha karmaşık bir hâle getirebilir.

⁶ Uzun yıllar boyunca bir çocuk ruh sağlığı merkezinde çalıştığını ve öğrenme güçlüğü çeken çocuklara, gençlere ve ailelerine yönelik destekleyici çalışmalar yaptığını belirten Muskat, kuruma gelen ebeveynlerin durumlarını şu şekilde izah eder: “Hizmetlerden yararlanabilmek için, çocukların ve gençlerin bir ‘tanı’ almış olmaları gerekiyordu. Bizzat bu tanıları, ailelere çocuklarında bir şeylerin “yanlış” olduğunu tasdikliyordu. Ailelerin çoğu, çocuklarında “eksiklik” olarak görülen şeylerin üzerine gitmek, onların sosyal becerileri geliştirmek veya davranış sorunlarını ele almak, esasen çocuklarını “düzeltmek” için merkeze getirmekteydi (2017: 81).

duygular, duygular” şeklinde mizahi bir protestoya dönüştürerek kendi seslerini ifade etmişlerdir. Vardığı sonuç, nöroçeşitlilik anlayışının bireylerin doğal davranışlarını kabul etme ve bu davranışları değiştirme baskısından uzak durma gerekliliğini destekleyicidir. Bu bağlamda nöroçeşitlilik, bireylerin benzersiz özelliklerini “kutlamayı” hedefleyen kapsayıcı bir yaklaşım sunar (2017: 83).

Öte yandan bu iki temel modeli aşan, engellilik deneyimini kesişimsel (*intersectional*) açıdan ele alan yeni kuramsal yaklaşımlar gelişmektedir. Örneğin Robert Chapman, nöroçeşitliliği merkezine alan bir kapitalizm tarihi sunan ilk kitap olarak nitelediği 2023 tarihli “*Empire of Normality*” adlı çalışmasında, sınıf, ırk, cinsiyet, cinsellik ve bedensel engelliliği ele alan kesişimsel bir yaklaşım benimser. Kesişimselliği nöroçeşitlilik anlayışının toplumsal adaleti hedefleyen daha radikal bir zemine oturtulması gerektiği bağlamında ele alır. Chapman, nörolojik farklılıkların tanınmasına odaklanan dar bir nöroçeşitlilik anlayışının yetersiz olduğunu savunur, bunun yerine nöroçeşitlilik ile farklı alanlardaki eşitsizlik biçimlerinin kesişimlerini dikkate alan bir politikayı öne çıkarır. Ona göre örneğin kapitalist sistem, normatif bilişsel ve davranışsal standartlar kadar üretkenliğe dayalı değer rejimlerini de dayatır. Bu nedenle işsiz ya da düşük gelirli nöroçeşitli bireyler, daha fazla damgalanır. Ancak belirtmek gerekir ki, kesişimsellik yaklaşımı nöroçeşitli bireyleri kendi içinde “daha fazla etkilenen” noktasında bir derecelendirme yapmaya da taşıyabilir.

5. Kimlik, Haklar ve Farklılığın Metalaştırılması

Engelli hakları hareketine benzer şekilde, bir tanının/farkın/farklılığın kolektif bir kimlik kurmak amacıyla—patoloji olarak değerlendirilse bile—birleştirici kaynak olarak kullanıldığını görürüz. Çünkü birleştirici bir kimlik göstergesi bulmak, bireyleri bir araya getirerek kolektif bir direniş hattı oluşturmayı mümkün kılabilir. “Farklı olmanın” kendisi, birleştirici ve örgütleyici bir merkez işlevi görür (Leveto, 2018: 8). Bir yandan patolojikleştirme eleştirilirken diğer yandan tanıyı vurgulayan bir kolektivitenin kurulması ironik görünse de bu, bireylerin salt dayanışma amacıyla bir araya gelmesinin ötesinde, söylemi tersine çevirme amacı da taşıyabilir.

Kimlik politikalarının, “farklılık hakkı” talebiyle tek başına eleştirel bir pozisyon ürettiğini söyleyebilmek ise oldukça güçtür. Nöroçeşitlilik hareketinin, kimliğin tanınmasına odaklanan bir politik hatta sıkışması, onu sistemin sınırları içinde kalmaya zorlayabilir. Ancak McGee, nöroçeşitliliğin liberal bireycilik anlayışını da sorguladığını savunur. Liberalizm, bireyleri “rasyonel” ve “öz-yönetim kapasitesine sahip” varlıklar olarak görürken, nöroçeşitli bireylerin bu kriterlere uymaması liberalizm açısından sorun teşkil edecektir (2012: 12-13). İşte tam da o yüzden neoliberalizm, bir manevra olarak—ya da tersine dümen kırmayla—nöroçeşitli bireyleri, *Temple Grandin*’in

hikayesinin temsil ettiği gibi, yetenekli ve üretken vatandaşlar olarak kurgular. Bu bağlamda neoliberal toplum, nöroçeşitliliği de metalaştırma eğilimindedir. Örneğin, ticari sponsorlu konferanslar, araştırmalar ve terapi programları, bu hareketleri ekonomik sistemin bir parçası hâline getirme çabasıdır (Runswick-Cole, 2014: 112). *Temple Grandin*, burada kritik bir semboldür, çünkü topluma “faydalı” katkılar sunduğu ölçüde kabul görür. Böylelikle “üretken” olan nöroçeşitli bireylerin öne çıkarıldığı, destek ihtiyacı daha kapsamlı olan, sisteme kolayca tahvil edilemeyen bireylerin geride bırakıldığı yeni bir sağlamlılık biçimi ortaya çıkmış olur.

Chapman, nöroçeşitlilik aktivizmine yönelik liberal, hak temelli yaklaşımın sınırlılıklarını giderek daha fazla gördüğünü söyler:

Uzun yıllar boyunca gösterdiğimiz ortak çabalara rağmen, çoğu araştırma, politika ve uygulama patoloji paradigması içinde kalmaya devam etti. İlerlemenin en hızlı olduğu otizm söz konusu olduğunda bile, en yaygın kullanılan otizm ‘terapisi’ hâlâ Uygulamalı Davranış Analiziydi. Bu, otistik çocukları daha ‘normal’ hâle getirmek için bir ödül-ceza sistemi kullanmak üzere tasarlanmıştı. Söz konusu yöntemi kötüye kullanım ve bir tür dönüşüm terapisi olarak gören nöroçeşitlilik savunucularının sayısız eleştirisine rağmen, bu alandaki milyarlarca sterlinlik uluslararası endüstri, eleştirmenlerine sadece küçük tavizler vererek büyümesini sürdürdü (2023: 8).

Kapitalist piyasa, nöroçeşitlilik hareketini, toplumsal bir dönüşüm talebinden ziyade, tüketime uygun bir ürün olarak görme eğilimindedir. “Farklılık ve farkındalık pazarlaması” şeklinde adlandırabileceğimiz bu süreçte, şirketler ve kurumlar çeşitlilik temasını sahipleniyor gibi görünürken onu işlenebilir bir kimlik unsuru hâline getirebilmektedir.

6. Öznellik ve Deneyim: Fenomenolojik Yaklaşımlar Bağlamında Nöroçeşitliliğin İmkânları

Toplumsal yapıların, tıbbi modelin ve nörobilimsel açıklamaların ötesinde, nöroçeşitlilik kavramını derinlikli olarak ele alabilmek için “öznellik”⁷ ve “deneyim” kavramlarına odaklanmak daha fazla önem kazanmaktadır. Nörobilişsel farklılıklara sahip kişilerin deneyimlerini, bu deneyimlerin anlamını ve kimlik inşasına etkisini araştırmak, nöroçeşitlilik anlayışını olduğu kadar insan olmaya dair temel soruların da

⁷ Zihin felsefesinde sıklıkla tartışılan öznellik (*subjectivity*) kavramı en genel olarak, bireylerin kendi düşünce, duygu ve deneyimlerine dayanarak dünyayı algılama, anlamlandırma ve kendilerini ifade etme biçimlerini ifade eder (Francescotti, 2017). Rose ise öznelliğin, bireylerin kapasiteleri, tutumları ve davranışlarının belirli normlar ve teknikler doğrultusunda şekillendirilmesi ve yönetilebilir hale getirilmesi sürecini kapsadığını söyler. Ona göre, “modern toplumsal yaşam kurumlarında insan faktörünün yönetimi artık bir hakikat normu, yani bilimin otoritesine sahip bir öznellik bilgisinin terimleriyle işleyebildi” (1988: 184-185).

yeniden üzerinde durmayı gerektirir. Bu çerçevede, fenomenolojik yaklaşım, öznel deneyimler üzerine derinlemesine düşünme olanağı sunar.

Edmund Husserl'in düşüncesinde filizlenen fenomenoloji, insanın deneyimi üzerine yapılan her türlü yargıyı geçici olarak paranteze almayı (*epokhe*) önerir. Böylece yerleşik şemalardan uzaklaşılarak, "şeylerin kendisine" ulaşılması hedeflenir (Husserl, 1970). Nöroçeşitlilik bağlamında bu ilke, "normal" veya "anormal" kategorilerini sorgularken, bireyleri belirli bir kategoriye hapsetmek yerine, dünyayı kavrama ve kurma biçimlerindeki özgünlükleri anlamaya davet eder.

Fenomenolojinin, eleştirisine yer verdiğimiz normallik anlayışından tamamen farklı olarak normallığı ele aldığını söyleyebiliriz. Buna göre normallik, bireyin bedeni ve dünyayla kurduğu dinamik ilişkilerden doğar. Normallik, bireyin çevresiyle etkileşimindeki bir uyum süreci olarak tanımlanır ve bireylerin dünyayı anlamlandırma kapasiteleriyle de ilişkilidir (Spina, 2012: 47-49).

Merleau-Ponty'e (2012) göre birey, dünyayı yalnızca zihniyle değil, bedeniyle ve tüm duyu organlarıyla birlikte deneyimler. Fenomenolojik açıdan bakıldığında nörotipik olmayan özgünlükler, kendilerine has "bedensel-varoluşsal" bir deneyimin ifadesi (Müller, Schuler & Yates, 2008), "alternatif bir dünya kurma" biçimi (De Jaegher, 2013) ya da kişinin dünyayla kurduğu zihinsel bir temas (Robertson & Simmons, 2015) olarak yorumlanabilir. Nöroçeşitlilik kapsamında, farklı nörobilişsel işleyişe sahip bireylerin dünyayı algılama biçimlerini bu çerçevede anlamak, geleneksel varsayımların dışında yollar gösterebilir.

Nöroçeşitli bireyler kimi zaman ses, ışık, dokunma gibi duyuşsal uyaranlara aşırı duyarlı olabildikleri gibi, kimi zaman da belirli uyaranlara düşük tepki verebilirler (Robertson & Simmons, 2015: 569). Fenomenolojik inceleme, bu duyuşsal deneyimlerin bireyin kendi varoluş hikâyesinde ne anlama geldiğine odaklanır ve onları, yaşamın "içeriden"⁸ hissedilen akışının parçası olarak yorumlar yani algılama biçimleri, duygulanımları, duyguları ve kendini içinde bulduğu bağlam, dünyaya atfettiği önemi belirler (De Jaegher, 2013: 1).

Otistik bireylerin farklılıkları nedeniyle yaşadıkları bazı duyuşsal-algısal deneyimler, yalnızca otistik olmayanlardaki görünüş-algısının niceliksel olarak bozulmuş biçimleri olarak görülmek yerine, kendi başlarına özgün formlar olarak—kendilerine has niteleyici ve fenomenolojik özellikleriyle—kavramsallaştırılmalıdır. Dolayısıyla otistiklerin varoluş biçimlerini ve duyuşsal-algısal deneyimlerini kendi dünyaları içinden anlayan bir

⁸ Ian Hacking (2009) özellikle otizm üzerine yazılmış otobiyografi ve kurgusal eserlerin, otizmi anlama ve ifade etme biçimlerimizi nasıl şekillendirdiğini analiz eder. Ona göre, bu tür eserler otizmlili bireylerin deneyimlerini paylaşabileceği bir dil oluşturmakla kalmayıp, toplumun otizme bakışını da dönüştürür.

açıklama, otizmle ilgili kişisel deneyimleri incelemeyi gerektirecektir. (Dinishak, 2019: 894)

Nöroçeşitlilik, tıbbi ve toplumsal düzeylerin ötesinde “kimlik” ve “öz-bilinç” düzeyinde de dönüşümsel bir etki yaratır (Singer, 2016: 28). Hareket içindeki birçok birey ve grup, biyomedikal görüşlere meydan okuyarak, kendi deneyimlerini dışarıdan tanımlanan patolojik etiketlerden bağımsız olarak ifade etmekte, oluşturdukları dille kendi temsillerini ortaya koymaktadır (Bagatell, 2010: 33). Fenomenolojik açıdan, bu ifade biçimleri, bireylerin “içeriden” kurdukları dünyanın, içsel deneyimlerinin (*inner experiences*) yani yaşanmış öznel gerçekliğin merkezde olmasını sağlayabilir. Farklı duysal işleme ve algısal örüntüler, benlik sınırlarını farklı şekillerde çizebilir (Hurlburt, Happé & Frith, 1994: 387). Bu bakış açısından birey, pasif bir “hastadan” aktif bir “özneye” dönüşerek kendi kimliğini içeriden kurabilir.

7. Sonuç

Nöroçeşitlilik, bir kimlik ve hak talebi arayışı olmanın yanında, normallığın, farklılığın ve öznelliğin sınırlarını yeniden düşünmemize de olanak tanıyan eleştirel bir zemindir. Fenomenolojik yaklaşımlar, “farklı” addedilen nörobilişsel deneyimlerin “normdan sapma” olarak değil, başlı başına değerli bir varoluş tarzı olarak kavramsallaştırılabilmesi açısından öne çıkar. “İçeriden” anlama çabası, farklı nörobilişsel deneyimlerin kendine özgü değerini teslim etmeyi mümkün kılar.

Özellikle bu zemini gözetken, nöronormatif olmayan bir bakışa sahip sosyal hizmet uygulamaları, bu alanda bireylerin maruz kaldığı toplumsal adaletsizlikleri ortadan kaldırmayı ve daha kapsayıcı yapılar oluşturmayı hedefleyebilir. Krcek’in ifade ettiği gibi sosyal çalışmacılar, bireyleri pasif bir “hasta” veya “danışan” olarak değil, hak sahibi ve karar süreçlerine katılan öznel olarak görür (2013: 17).⁹

Öte yandan alanın imkânları kadar kendisine has sınırları da mevcuttur. Patoloji indirgemesinden kaçınılırken bireylerin tümüyle bir kimliğe indirgenmesi ya da kimlik politikalarıyla şekillenen bir düzlemde konunun ele alınması biyolojik, toplumsal, ekonomik boyutların geri plana itilmesine sebep olabilir. Nöroçeşitliliğin sadece farkındalık ve temsil düzeyinde, hafifletilmiş (*lite*) bir versiyonla çerçevelenmesi, neoliberal piyasa dinamiklerinin onu “pazarlanabilir” bir ürüne dönüştürme riskini diri tutar: Bir yanda radikal bir kuramsal ve politik dönüşüm talebi, diğer yanda aynı

⁹ Krcek, sosyal çalışmacıların rol ve yükümlülüklerini çok açık biçimde vurgular: “Hatalı olan engelli bireylerin bedenleri ve zihinleri değildir. Bireyler, önyargı, ayrımcılık, erişilemez ortamlar ve yetersiz destek yoluyla kaynaklara erişimi kısıtlayan bir toplumda engelli hâle getirilir. Altının çizilmesi gereken daha önemli şey ise, sosyal çalışmacıların bunları ortadan kaldırma yükümlülüğünün olmasıdır” (2013: 17-18).

dönüşümün içini boşaltma potansiyeline sahip metalaştırıcı mekanizmalar söz konusudur.

Sonuç olarak nöroçeşitlilik; engellilik çalışmaları, insan hakları, kimlik politikaları ve kesişimsellik kuramlarıyla etkileşime giren birçok tartışmayı içinde barındıran bir alan olarak öne çıkmaktadır. Fenomenoloji gibi bir takım felsefi yaklaşımlar temelinde, farklı nörobilişsel deneyimlerin nasıl yaşandığı ve algılandığına odaklanan araştırmaların hem nöroçeşitlilik kuramını zenginleştireceği hem de politika ve uygulama tasarımlarına önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aherne, D. (2023). *The Pocket Guide to Neurodiversity*. Jessica Kingsley Publishers.
- Armstrong, T. (2010). *Neurodiversity: Discovering the Extraordinary Gifts of Autism, ADHD, Dyslexia, and Other Brain Differences*. Da Capo Press.
- Bagatell, N. (2010). From Cure to Community: Transforming Notions of Autism. *Ethos*, 38(1): 33-55.
- Bertelli, M. O., De Groef, J. & Rondini, E. (2019). "Phenomenological psychopathology of neurodiversity." G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* içinde (pp. 1078–1108). Oxford University Press.
- Blume H. (1997). "Autism & the Internet' or 'It's the Wiring, Stupid." *Media in Transition*. Alındığı URL: <https://web.mit.edu/comm-forum/legacy/papers/blume.html>
- Blume, H. (1998). "Neurodiversity: On the Neurological Underpinnings of Geekdom." *The Atlantic*. Alındığı URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/09/neurodiversity/305909>
- Botha, M., Chapman, R., Giwa Onaiwu, M., Kapp, S. K., Stannard Ashley, A. & Walker, N. (2024). "The Neurodiversity Concept was Developed Collectively: An Overdue Correction on the Origins of Neurodiversity Theory." *Autism*, 28(6): 1591-1594.
- Campbell, F. K. (2009). *Contours of Ableism: The Production of Disability and Abledness*. Palgrave Macmillan.

- Canguilhem, G. (2018). *Normal ve Patolojik*. Çev. Perge Akgün. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Chapman, R. (2023). *Empire of Normality: Neurodiversity and Capitalism*. Pluto Press.
- Dalton, N. S. (2013). "Neurodiversity HCI." *Interactions*, 20(2): 72-75.
- Davis, L. J. (1995). *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. Verso.
- Davis, L. J. (2013). *The End of Normal: Identity in a Biocultural Era*. University of Michigan Press.
- De Jaegher, H. (2013). "Embodiment and Sense-making in Autism." *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 26: 7-15.
- Dinishak, J. (2019). "Autism, Aspect-perception, and Neurodiversity." *Philosophical Psychology*, 32(6): 876-899.
- Doyle, N. (2024). "Defining Neurodiversity and Identifying Neurominorities." *Neurodiversity and Work: Employment, Identity, and Support Networks for Neurominorities* içinde (pp. 13-38). Cham: Springer Nature Switzerland.
- Evers, D. (2017). "Neurodiversity, Normality, and Theological Anthropology." *Philosophy, Theology and The Sciences*, 4(2): 160-184.
- Foucault, M. (2019). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 8. baskı, Ankara: İmge Yayınları.
- Francescotti, R. (2017). "Subjectivity." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.
- Goldberg, H. (2023). "Unraveling neurodiversity: Insights from neuroscientific perspectives." *Encyclopedia*, 3(3): 972-980.
- Goodley, D. (2014). *Disability Studies: Theorising Disablism and Ableism*. Routledge.
- Hacking, I. (2009). "How We Have Been Learning to Talk About Autism: A role for Stories." *Metaphilosophy*, 40(3-4): 499-516.
- Hens, K. (2021). *Towards an Ethic of Autism: A Philosophical Exploration*. Open Book Publishers.

- Huijg, D. D. (2020). "Neuronormativity in Theorising Agency: An argument for a Critical Neurodiversity Approach." Bertilsson Rosqvist, H., Chown, N. & Stenning, A. (Der.), *Neurodiversity Studies* içinde (213-217). Routledge.
- Hurlburt, R. T., Happé, F. & Frith, U. (1994). "Sampling the Form of Inner Experience in Three Adults with Asperger Syndrome." *Psychological Medicine*, 24(2): 385-395.
- Husserl, E. (1970). *The Idea of Phenomenology*. Translated by W. P. Alston & G. Nakhtnikian. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Krcek, T. E. (2013). "Deconstructing Disability and Neurodiversity: Controversial Issues for Autism and Implications for Social Work." *Journal of Progressive Human Services*, 24(1): 4-22.
- Leveto, J. A. (2018). "Toward a Sociology of Autism and Neurodiversity." *Sociology Compass*, 12(12): 1-17.
- McGee, M. (2012). "Neurodiversity." *Contexts*, 11(3): 12-13.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Murdock, J. (2020). "Autism: A Function of Neurodiversity?" *Journal of Human Services: Training, Research, and Practice*, Vol. 5, Iss. 1, Article 5: 1-17.
- Muskat, B. (2017). "Celebrating Neurodiversity: An Often-overlooked Difference in Group Work." *Social Work with Groups*, 40(1-2): 81-84.
- Müller, E., Schuler, A. & Yates, G. B. (2008). "Social Challenges and Supports from the Perspective of Individuals with Asperger Syndrome and Other Autism Spectrum Disabilities." *Autism*, 12(2): 173-190.
- Nicolaidis, C. (2012). "What Can Physicians Learn From the Neurodiversity Movement?" *Virtual Mentor*, 14(6): 503-510.
- Oliver, M. (1990). *The Politics of Disablement*. Palgrave Macmillan.
- Orsini, M. (2012). "Autism, Neurodiversity and The Welfare State: The Challenges of Accommodating Neurological Difference." *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 45(4): 805-827.

- Ortega, F. (2009). "The Cerebral Subject and the Challenge of Neurodiversity." *BioSocieties*, 4(4): 425-445.
- Robertson, A. E. & Simmons, D. R. (2015). "The Sensory Experiences of Adults with Autism Spectrum Disorder: A Qualitative Analysis." *Perception*, 44(5): 569-586.
- Rose, N. (1988). "Calculable Minds and Manageable Individuals." *History of The Human Sciences*, 1(2): 179-200.
- Runswick-Cole, K. (2014). "'Us' and 'Them': The Limits and Possibilities of a 'Politics of Neurodiversity' in Neoliberal Times." *Disability & Society*, 29(7): 1117-1129.
- Singer, J. (2016). *Neurodiversity: The Birth of an Idea*. Amazon Kindle.
- Spina, M. (2012). "Norm and Normality, Starting from Merleau-Ponty." *Phenomenology and Mind*, (3): 36-44.

This Page Intentionally Left Blank
