

ISSN: 2651-2963

MetaMind

MetaZihin

Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi

Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind

Cilt: 1

Volume: 1

Sayı: 2

Issue: 2

Aralık 2018

December 2018



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

Cilt / Volume: 1

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2018

ISSN: 2651-2963

www.dergipark.gov.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 gerçekleşikten 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.

Kurucu ve Yayıncı: Murat ARICI

MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi
Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2
Aralık 2018

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Submission of a paper to this journal is held to imply that it contains original, unpublished work and is not being submitted for publication in any other journal.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

Founder and Publisher: Murat ARICI

*MetaMind: Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind, Volume: 1, Issue: 2
December 2018*

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.gov.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: Ebubekir ALAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörler ve Kurullar / <i>Editors and Boards</i>	iii
Yayın İlkeleri (Yazarlara Bilgi) / <i>Publication Guidelines</i>	v
Makale Yazım Kılavuzu / <i>Guidelines for Writing Manuscripts</i>	vii
Atıf ve Kaynakça Düzenleme Kılavuzu / <i>Guidelines for Editing Citations and References</i>	xiii

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Being Mindful of Zombies and Phenombies Zombiler ve Fenombilere Zihinmizde Yer Açmak Erdinç SAYAN ve Tefvik AYTEKİN.....	159-165
Free Will and Artificial Intelligence Özgür İrade ve Yapay Zeka Aziz Fevzi ZAMBAK.....	167-181
A Case against Conceptualism about Perceptual Content: First Perception Algısal İçerik Kavramsalcılığına Karşı Bir Durum: İlk Algı Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU.....	183-194
Geçmişten Geleceğe Kendiliğe Bir Bakış: Özgünlük, Zaman Ve Özgürlük A Look at the Self from the Past to the Future: Genuineness, Time and Freedom Volkan ÇİFTECİ.....	195-210
Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İncancını Yanıtlayabilir mi? Contemporary Neuroscience and Religious Experience: Can Neurotheological Theses Falsify the Mental State 'Belief in God'? Enis DOKO.....	211-226
Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi John Searle and the Mind-Body Problem in the Context of His Biological Naturalism Mehtap DOĞAN.....	227-240

Söyleşi / Interview

Prof. Dr. Erdinç SAYAN ile Söyleşi: Zihnin Doğası Üzerine Interview with Prof. Erdinç SAYAN: On the Nature of Mind Murat ARICI ve Mehtap DOĞAN	241-255
---	---------

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

EDİTÖRLER VE KURULLAR / EDITORS AND BOARDS

Editörler / Editors

Murat ARICI
Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU
Mehmet Hilmi DEMİR

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Ahmet SİLİFKE
Ebubekir ALAN
İbrahim KÖRPE
Mehtap DOĞAN

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

Assoc. Prof. Istvan ARANYOSI, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey
Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Prof. Kelly J. CLARK, Grand Valley State University, USA
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Social Sciences University of Ankara, Turkey
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey
Prof. David GRÜNBERG, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Prof. Erdiñ SAYAN, Bilkent University, Turkey
Assoc. Prof. Aziz F. ZAMBAK, Middle East Technical University, Turkey

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Levent BAYRAKTAR, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Hasan Yücel BAŞDEMİR, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Ceyhun CENGİZ, Gazi University, Turkey
Prof. Mustafa ÇEVİK, Sosyal Bilimler University, Turkey
Assist. Prof. Ahmet ÇORAK, Marmara, University, Turkey
Assist. Prof. Enis DOKO, İbni Haldun University, Turkey

Prof. Mehmet ELGİN, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cem KAMÖZÜT, Mimar Sinan University, Turkey
Prof. Ayhan SOL, Middle East Technical University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet Erhan ŞEKERCİ, İstanbul University, Turkey
Prof. Caner TASLAMAN, Yıldız Teknik University, Turkey
Prof. Fehrullah TERKAN, Ankara University, Turkey
Prof. Ş. Halil TURAN, Middle East Technical University, Turkey
Prof. Ertuğrul R. TURAN, Ankara University, Turkey
Assist. Prof. Mehmet ULUKÜTÜK, Gaziantep University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Prof. Şehabettin YALÇIN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Assist. Prof. Zikri YAVUZ, Ankara University, Turkey
Prof. Sedat YAZICI, Bartın Üniversitesi, Turkey
Assist. Prof. Ömer Ali YILDIRIM, Selçuk University, Turkey

Sayı Hakemleri (Aralık 2018) / Issue Referees (December 2018)

Assoc. Prof. Murat ARICI, Selçuk University, Turkey
Assist. Prof. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey
Assist. Prof. Işıl ÇEŞMELİ, Selçuk University, Turkey
Assoc. Prof. Mehmet Hilmi DEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Assist. Prof. Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Assist. Prof. Ahmet Onur DURAHİM, Boğaziçi University, Turkey
Assoc. Prof. Ahmet EYİM, Van Yüzüncü Yıl University, Turkey
Assoc. Prof. Cengiz İskender ÖZKAN, Aydın Adnan Menderes University, Turkey
Prof. Mehmet VURAL, Yıldırım Beyazıt University, Turkey
Assist. Prof. Zikri YAVUZ, Ankara University, Turkey

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES

- (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, bu iki alanın problemlerini konu edinen yazıları 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 yazılar, 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: Çalışma, akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygunluk incelemesine tabi tutulur. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olmayan çalışmalar reddedilir veya yazardan düzeltme istenir. Akademik teamüllere ve yasal/etik ilkelere uygun olan çalışmalar ise alan editörleri tarafından çalışmanın içeriği ile uzmanlık alanı örtüşen en az iki hakeme yönlendirilir.
- (9) Gönderilen bütün çalışmalar için “çift-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 seçenekten 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.

Çalışmanın Türkçe Adı †

[Çalışmanın İngilizce Adı]

Yazar Adı SOYADI *

Name of University / Independent Researcher

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

DOI: xx.xxxx/xxxx-xxxx_x.x.xx

Research Article / Review Article / Translated Article / Book Review

Abstract: 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.] "Öz" ve "Abstract" bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. "Öz" ve "Abstract" 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 "Öz" veya "Abstract" bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. "Öz," "Abstract," "Anahtar Kelimeler" ve "Keywords" 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, bir takım 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:** **Akademisyenler:** Unvan – Çalıştığı Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Akademisyen olmayan yazarlar:** (Varsa) Unvan – (Varsa) Öğrenimi devam eden/tamamlanmış Üniversite Adı, Fakülte Adı, Bölüm Adı, İlçe-İl, ÜLKE. **Üniversite Bağlantısı Olmayan Yazarlar:** (Varsa) Unvan - Mesleki Kurum Bilgisi, Adres, İlçe-İl, ÜLKE. (Kurum adları ve diğer bütün bilgiler İngilizce olarak doldurulacak...) E-mail: xxx@xxx.xxx / Orcid Id: <https://orcid.org/xxxx.xxxx.xxxx.xxxx> (orcid.org/register adresi üzerinden alınabilir.)

To Cite This Paper: Soyadı, A. (20XX). "Çalışmanın Başlığı." *MetaZihin*, C(S): SS-SS. (Editör düzenleyecek.)

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: 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.] “Öz” ve “Abstract” bölümlerinin her biri 150-300 kelime aralığında olmalıdır. “Öz” ve “Abstract” 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 “Öz” veya “Abstract” bölümlerinin herhangi birinde içerik kaybının meydana gelmemesidir. “Öz,” “Abstract,” “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” 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.

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

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

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.

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.

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 ve 6 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

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 =====

5. 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: Kabalca 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 Sandıkciöğlü, 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 gerekiyorsa, 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 “vd.” ibaresi virgülsüz şekilde kullanılmalıdır.

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 kullanılmalıdır, 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) 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, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde eskiye doğru yapılmalıdır.
- (3) Eserler sıralanırken herhangi bir madde imi ya da numara kullanılmamalıdır.
- (4) İlk satıra sığmayıp ikinci satıra taşan bilgiler 1 cm. girinti ile verilmelidir.
- (5) Her maddeden sonra 12 nk paragraf boşluğu verilmelidir.
- (6) 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 şu iki biçimden biri ile verilmeli ve kaynakça boyunca sadece bu iki biçimden biri kullanılmalıdır:
- (i) DOI: 10.5176/2345-7856_1.2.11
- (ii) https://doi.org/10.5176/2345-7856_1.2.11
- (7) Eğer çevrimiçi bir eserin DOI numarası yoksa eser bilgilerinin sonunda mutlaka alındığı web adresi "Alındığı URL: <http://www...>" şeklinde verilmelidir.
- (8) 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.

(9) 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.

(10) [Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Button, T. (2013). *Metatheory: For Truth-Functional Logic*. Alındığı URL:
<http://people.ds.cam.ac.uk/tecb2/Metatheory.pdf>

(11) [Derleme Kitap \(Basılı\)](#)

Velmans, M. (Der.) (2007). *The Blackwell Companion to Consciousness* (Cilt: 2) (2. Baskı). Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Q. ve Jokic, A. (Der.) (2003). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.

(12) [Derleme Kitap \(Çevrimiçi\)](#)

Ermış, K., Bilgesu, E. ve Çokbilen, Z. (Der.) (2018). *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç*. Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/yapayzihin>

(13) [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 Güzeldere, G. (2005). "Cognitive Architecture, Concepts, and Introspection: An Information-Theoretic Solution to the Problem of Phenomenal Consciousness." *Nous*, 39(2): 197-255.

(14) [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>

(15) [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* (2. Baskı) içinde (Cilt: 2) (s. 384-395). New York: Oxford University Press.

(16) [Derleme Kitapta Makale / Bölüm \(Çevrimiçi\)](#)

Bilgehan, A. K. (2018). "Yapay Zekanın Dünyü, Bugünü ve Yarını: Tarihsel Bir Yaklaşım." K. Ermış, E. Bilgesu ve Z. Çokbilen (Der.), *Çağdaş Zihin Teorileri Bağlamında Yapay Zihin ve Yapay Bilinç* içinde (s. 71-83). Alındığı URL: <http://www.felsefakitapları.org/yapayzihin>

(17) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Basılı\)](#)

Frankena, W. (2007). "Eğitim." Çev. Muhsin Yılmaz. A. Cevizci (Der.), *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (Cilt: 5) (s. 115-133). İstanbul: Ebabil Yayıncılık.

- (18) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / 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, 13 Temmuz). "Qualia." J. Fieser ve B. Dowden (Der.), *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Alındığı URL: <https://www.iep.utm.edu/qualia/>
- (19) [Ansiklopedi ya da Sözlük Makalesi / Maddesi \(Çevrimiçi\) \(Yazarsız ve Editörsüz\)](#)
"Intelligence." (2018, 31 Aralık). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/intelligence#etymonline_v_9381
- (20) [Yayımlanmamış Tez](#)
Arıkan Sandıkcıoğlu, 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.
- (21) [Kongre Bildirisi](#)
Bildiri, kongre bildiri 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.
- (22) [Gazete Makalesi \(Basılı\)](#)
Bilgehan, A. K. (2018, 14 Temmuz). "Türkiye'de Yapay Zekâ Çalışmalarının Kurumsal ve Akademik Geçmişi." *Yeni Haber*, s. 4.
- (23) [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/>
- (24) [İnternet Makalesi \(Yazarlı\)](#)
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>
- (25) [İnternet Makalesi \(Yazarsız\)](#)
"Makineler Bir Gün İnsanlığı Gerçekten Yok Edebilir mi: Doğrular ve Yanlışlar." (2018, 13 Temmuz). Alındığı URL: <http://www.felsefe.org/mind-body-problem>
- (26) [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.
- (27) [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>
- (28) [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.

══════════ This Page Intentionally Left Blank ══════════

Being Mindful of Zombies and Phenombies

[Zombiler ve Fenombilere Zihnimize Yer Açmak]

Erdoğan SAYAN*

Middle East Technical University

Tevfik AYTEKİN**

Bahçeşehir University

Received: 07.11.2018 / Accepted: 19.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: “Philosophical zombies” often figure in the contemporary philosophy of mind literature to argue for or against some theories of the nature of mind and mental states. In this paper we draw on zombies to illuminate certain aspects of our common, ordinary concepts of consciousness and mind. We also call in, for the same purpose, the help of a hypothetical being that we created, which we call “phenombie.”

Keywords: zombie, phenombie, blindsight, intentional mental states, qualitative mental states, consciousness, mind.

Many discussions in contemporary analytic philosophy of mind feature zombies. Philosophical zombies are imaginary creatures indistinguishable from a normal human as far as their appearance, behavior and biology are concerned, except they lack qualia and consciousness.¹ The big issue is whether they are conceivable or metaphysically possible. Some philosophers think that, even if zombies are not actual creatures, their

* **Author Info:** Prof. (Emeritus) – Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Üniversiteler Mah. Dumlupınar Blv. No: 1, Çankaya-Ankara, TURKEY.

E-mail: esayan@metu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9889-2315>

** **Author Info:** Assist. Prof. – Bahçeşehir University, Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Computer Engineering, Çırağan Cad. Beşiktaş-İstanbul, TURKEY.

E-mail: tevfik.aytekin@eng.bau.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4402-7806>

¹ For a concise account of the use of the concept of zombie in philosophy of mind, see Kirk (2015). Kirk also has a full-size book on zombies; see his (2005).

mere possibility poses a threat for the physicalistic views of the mind, such as the identity theory and the supervenience theory, and makes epiphenomenalism a viable option in philosophy of mind.

Our concern here will not be whether the conceivability of zombies is a defeat for physicalism and victory for any species of dualism, such as epiphenomenalism. We will give our reasons to think that they are perfectly imaginable and conceivable (even nomologically possible) and focus on the question of what zombies can teach us about our intuitive concept of mind. We will look into the conceivability or imaginability of zombies with an interest towards understanding our ordinary concepts of mind and of consciousness, rather than test any philosophical theory of mind. By trying to imagine what a zombie is like—and not, of course, *what it is like to be a zombie, for ex hypothesi* there is nothing it is like to be a zombie—we can learn about the content of our common concepts of mind and of consciousness, and their relation. In this attempt we will be aided, as we shall see, by another creature too.

Imagining what a zombie is like is not an easy matter—which could partly explain why we have all this controversy about their conceivability—but there are ways of easing our way into imagining a zombie. Ned Block says that “blindsight” patients can be considered as real examples of “very limited sort of partial zombie” (Block, 1997: 385). A blindsight patient is someone with a neurological disorder which disables him to see in the normal way some regions in his visual field. If the patient is questioned about what he sees in such a region of his visual field, he will sincerely say that he sees nothing. But if we insist him to nevertheless make a guess about what may be in that region, the patient’s “guesses” like “There is something blue there” or “There is a red light there” or “There is a rectangular object there” turn out to be more frequently correct than guesses made totally at random. When asked how he can make guesses with such statistically significant frequency of correctness, the patient typically answers that he doesn’t know how he does that; he simply “feels it.” It seems that the patient can in some unusual way “see” the colors and shapes that correspond to those “blind” areas of his visual field. This seeing appears to be a seeing without qualia, i.e. seeing of a color, for example, without any attending “raw feels,” viz. the phenomenal character of the sensation of that color found in people with normal vision. An alternative way of putting this is to say that a patient with blindsight syndrome has *unconscious experience* of the colors and shapes that fall in the blind areas of his visual field. Another well-known phenomenon called “subliminal (or below-threshold) perception” shows that humans with normal vision can also perceive things without being aware or conscious of them. This means that there are moments when we all exhibit a touch of zombiehood.

There are other actual cases where humans come even closer to being zombies than blindsight patients or people experiencing subliminal perception do. Certain medical procedures like endoscopy may require that the patient be anesthetized in such a way that allows him to obey the doctor's commands like "Turn to right," "Turn to left," or "Open your mouth" while he is under what appears to be a deep "state of unconsciousness"—in doctors' own description. The patient does not remember anything after he regains consciousness. It seems at least imaginable that under this kind of anesthesia, the patient lacks any experience of qualia, although he can understand and respond to spoken language (hence possess at least some intentional states), like a zombie would.

Now we would like to introduce another creature, a "phenombie,"² which in a sense is the diametrical opposite of a zombie. A phenombie is capable of phenomenal experiences but utterly lacks intentional mental states like understanding, remembering, believing or desiring. Are phenombies conceivable? They may be harder to imagine than zombies, but we can facilitate our imagination of them with the help of some real examples of what may be considered as "partial phenombie" cases. One such example involves patients nearing coma or death. Shortly before a total state of coma or death occurs, a patient may respond to some stimuli by grimace or moaning, which seems to indicate that he is feeling pain, while his whole ominous condition and appearance suggests that he lacks any mental states like thoughts, beliefs, hopes or desires. It may be that such patients can experience a limited range of qualia, such as pain qualia, without possessing any intentional mental states.³

Another example of a—perhaps total, or almost total, as opposed to merely partial—phenombiehood episode may be taking place during fetal development. It seems plausible to suppose that, at a certain point during its development, a human fetus begins to experience pain and auditory or gustatory qualia for the first time (not necessarily all of them at the same point in time), although it is too early for the fetus to harbor any intentional states like thoughts, beliefs or memories. This may be true even about newborn infants.

Some psychological experiments with normal adult human subjects also suggest that they can experience visual qualia without being able to develop any thoughts or beliefs

² We owe the term "phenombie" to John Bolender.

³ Some patients in such conditions may possess at least some *unconscious* intentional mental states. But it seems plausible to conjecture that in some severe or terminal cases the patient may totally lack any intentional states, whether conscious or unconscious.

about those qualia. Block mentions George Sperling's and some others' experiments as illustration (Block, 1997: 405-406). He also gives a closer-to-home example:

Suppose that you are engaged in intense conversation when suddenly at noon you realize that right outside of your window, there is—and has been for some time—a pneumatic drill digging up the street. You were aware of the noise all along, one might say, but only at noon are you *consciously aware* of it. (Block, 1997: 386)

All this shows that there may be times when we all exhibit a touch of phenombiehood as well.

Like zombies, phenombies can be thought of as extensions in our imagination of certain real cases that have only *some* characteristics of a phenombie. Such imaginary extensions or exaggerations of the reality seem to give nomological or metaphysical plausibility to thought experiments involving zombies and phenombies. Our imagination of phenombies is further helped by some other examples that may be less realistic than the previous cases though still nomologically possible. Imagine a person with an exceptionally serious case of progressive amnesia. Not only has he lost all records of his past memories (including his name, occupation, the language he speaks, etc.), but he also has problem storing any new information in his memory for long. Thus, he sees, hears or tastes something but forgets a minute later what he saw, heard or tasted. (Not unlike some fish which are believed to have very short-lived memories of certain things.) Suppose his condition gets progressively worse, and his memory span becomes shorter and shorter. Eventually he loses his ability to remember entirely, and as a consequence of his totally blank memory, loses his capacity to reason, think, believe and so on. In short, he turns into a phenombie—a passive perceiver of qualia without any sense of significance of or connection between those qualia.⁴

Block has a famous four-fold classification of kinds of consciousness: phenomenal consciousness, access consciousness, monitoring consciousness and self-consciousness. His example involving the noise of a pneumatic drill is a case of phenomenal consciousness in the absence of access-consciousness before noon (Block 1997, p.386). Block might say that our phenombies have, in terms of his classification, “phenomenal consciousness but no access consciousness.” In contrast to the examples of phenomenal consciousness without access consciousness that Block gives, however, a phenombie

⁴ Metaphors can also be employed to aid our imagination of a phenombie. The mind of the extreme amnesiac can be likened to a TV screen, which is caused to host a flux of changing colors and patterns, but doesn't have any ability to reflect upon or give meaning to those colors and patterns. Metaphors and analogies are not meant, of course, to contribute to the empirical or metaphysical plausibility of the thought experiment concerning phenombies; they can only serve as psychological help to our imagination. The plausibility component of the thought experiment comes from the above-mentioned actual cases that approximate to phenombies to some extent and from the nomologically possible cases like our consummate amnesiac.

never has any “access” to its phenomenal experiences. It doesn’t have anything to “monitor” either, nor is it “self-conscious.” So, *pace* Block, we don’t think we could impute any consciousness whatsoever to a phenombie. As for a zombie, Block states that zombies lack phenomenal consciousness, but they can have access and monitoring consciousness, which are functional/intentional in character and do not require experience of qualia. (The latter two kinds of consciousness can be found even in some machines, according to Block.) As Block explains, his aim in his classification of consciousness types is to introduce some terminological regulations and discipline for talking more precisely about these issues, and hence his classification is partly stipulative. Our concern, on the other hand, is to investigate the content of our *ordinary*, intuitive concept of consciousness.

Having thus imagined both zombies and phenombies, we can now ask whether we want to attribute, (1) consciousness and (2) mind, to these creatures. We agree with the commonly accepted view that zombies lack consciousness—again, contrary to Block—because they can’t experience qualia. Our answer to the same question about phenombies is also negative: a phenombie doesn’t have consciousness either, despite its/his/her capacity for experiencing qualia. It seems to us that in order to possess consciousness, an organism needs to have both qualitative states and intentional states. Furthermore, these two kinds of mental states need to be causally *related* to one another in appropriate ways, for otherwise it is possible to imagine creatures that are seats *both* of a zombie and a phenombie at the same time, but still lack consciousness.

Our thought experiments involving zombies and phenombies reveal that qualia and intentionality are each necessary for consciousness, but not sufficient. Thus, we conclude that to be conscious is to be at least a minimum “mixture” of a zombie and a phenombie. Pure zombies on the one hand, and pure phenombies on the other, are the two termini that mark the borderlines of the content of our ordinary concept of consciousness.⁵

As for the second question, the question whether zombies and phenombies have minds, our answer will be that they both have minds. It seems to us that our ordinary concept of mind would impute some kind of mind to a phenombie, which can perceive different colors, sounds and has other sensations, even though it cannot make any sense of them or develop any beliefs, thoughts or higher-order mental states about them. As it has

⁵ The conceptual, metaphysical and even nomological possibility of a phenombie seems to support the higher-order-thought theory of consciousness: a phenombie has first-order states but no second-order states. The higher-order theory states that an experience is phenomenally conscious only if there is another mental state in the subject *about* the experience. A phenombie has a representation of red but that representation is not conjoined with a thought in the phenombie about its having the experience of red.

intentional states, a zombie should also be attributed a mind, in our view. A patient under anesthesia that we mentioned earlier, who comes close to being a real-life zombie, cannot be devoid of a mind, intuitively speaking. A zombie that has sufficiently many intentional states (whatever counts as “sufficiently many” in this context) should be regarded as possessing a mind. This shows that our two concepts, the concept of consciousness and the concept of mind, which are sometimes conflated with one another, are distinct: “mind” is a broader concept than “consciousness,” the latter being a modality of the former. Every conscious being has a mind, but not every being that has a mind also has consciousness. Thus, our discussion of zombies and phenombies illustrates that having a mind is not sufficient for consciousness, although it is necessary for having consciousness.

References

- Block, N. (1997). “On a Confusion about a Function of Consciousness.” In N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (Eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (pp. 375-415). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kirk, R. (2005). *Zombies and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Kirk, R. (2015). “Zombies.” In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/>

Öz: “Felsefi zombiler” günümüz zihin felsefesi literatüründe zihinle ve zihinsel hallerle ilgili bazı teorileri destekleme veya onlara karşı çıkma amaçlı olarak sıkça karşımıza çıkar. Biz burada zombi kavramına umumi ve sıradan bilinç ve zihnin nosyonlarımızın bazı yönlerini aydınlatmak için başvuruyoruz. Aynı amaçla, kendi yaratımımız olan ve “fenombi” adını verdiğimiz başka bir hayalî varlığın yardımından da yararlanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: zombi, fenombi, körgörü, yönelimsel zihin halleri, nitel zihin halleri, bilinç, zihin.

Free Will and Artificial Intelligence

[Özgür İrade ve Yapay Zeka]

Aziz Fevzi ZAMBAK *

Middle East Technical University

Received: 10.12.2018 / Accepted: 26.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: Free will is one of the main challenges against artificial intelligence. Free will is considered to be one of the unique characteristics of human being which cannot be represented in any artificial intelligent system. Free will is a special issue in the philosophy of mind. There are two main approaches to free will; namely, compatibilism and incompatibilism. We construct two main compatibilist arguments in order to overcome this challenge and these arguments show that the deterministic and computational structure of machine intelligence does not empirically prevent artificial intelligence from possessing free will. In addition to that, we claim that the agentive action is the only condition for the occurrence and analysis of free will. And these occurrence and analysis conditions can be modelled and simulated in machine intelligence. Therefore, AI can possess the tools through which it can realize its autonomous free choices. Simply stating, AI can have a free will.

Keywords: artificial intelligence, compatibilism, free will, determinism, computational decision.

1. Introduction

Attributing a machine the faculty of thought, intelligence and consciousness requires showing that machine intelligence can possess free will. But in order to do that artificial intelligence (hereafter, AI) should deal with the commonsensical idea that a machine [computer] is a purely mechanistic [computational] artefact which is essentially slavish

* **Author Info:** Assoc. Prof. – Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Üniversiteler Mah. Dumlupınar Blv. No: 1, Çankara-Ankara, TURKEY.

E-mail: zambak@metu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2905-1218>

and servile¹; and that free will and a power of self-determination, regarded as a special faculty, only belongs to the human mind. In modern AI, there exist certain views which claim the possibility of constructing a machine that can have free actions. For instance, Sloman claims that being free and responsible can be understood in a computational model of decision-making. He states that “people are increasingly designing programs which, instead of blindly doing what they are told, build up representations of alternative possibilities and study them in some detail before choosing. This is just the first step towards real deliberation and freedom of choice.” (1978: 266). To construct machines that have their own goals, criteria and principles seems to Sloman an achievable project. According to Sloman (1978: 267), a self-modifying program “could acquire not only new facts and new skills, but also new motivations; that is, desires, dislikes, principles, and so on.” He mentions that if the self-developmental faculty of a machine is not accepted as the “free will of a machine,” then what we mean by freedom would not be clear. Boden (1987: 432) is another philosopher who claims that the modern AI view can provide an analysis for the understanding of free will problem:

A philosophical explication of freedom that does not deny it must clarify what sort of phenomenon it is and how it is possible. An acceptable analysis of freedom should illuminate whatever genuine psychological distinctions (and moral implications) are marked by the vocabulary of freedom, without falling into either a self-defeating indeterminism or an antimechanistic mysticism that ignores our psychological constitution and evolutionary origins. Such an explication is made more accessible by bearing computational concepts in mind, so that artificial intelligence has a role to play in helping us to understand what it is to be a human being.

Both Sloman and Boden defend the idea that machine intelligence representing all the functions and essentials of human cognition and performance must *in principle* be in the *possession* of free will. On the other hand, Fisher (1993: 79) repudiates such a principle and he claims that AI cannot have any philosophical contribution to the problem of free will.

We claim that AI and free will can co-exist. In other words, the collision between the concepts of free will and machine intelligence can be avoided. In AI, compatibilism must be the standpoint from where we can show the very possibility of the *possession* of free will in machine intelligence. The way we defend compatibilism determines the sense in which machine intelligence is said to have free will. Therefore, we propose two arguments in defence of compatibilism. In the first argument, called *methodological*

¹ Here, the terms “slavish” and “servile” refer to the idea that a machine only follows the orders. As MacKay (1951: 105) states, “The commonly-heard expostulation that ‘a machine only does what you tell it to do’ thus becomes virtually a tautology.”

argument, we aim at showing that the compatibility of free will and determinism is an epistemological issue; and therefore, free will can, in principle, be the subject-matter of AI. The epistemological principles providing the compatibility of free will and determinism give the possible *conditions* of free will in AI. The *methodological argument* helps us to understand these epistemological principles. In the second argument, called *theoretical argument*, we aim at showing that the co-existence of free will and determinism can be interpreted in an *agentive manner* which indicates the action, behavioural, operational, and eventual based nature of free will.

2. The Methodological Argument

Premise 1: We live in a materialistic/physical world.

We live in a materialistic world and all physical events in the universe depend on natural laws. In other words, we do not accept the existence of any supra-physical (e.g. God) power that regulates and interferes to the order of physical world. In addition, our mind has a materialistic structure. Therefore, the free will problem must repudiate the dualistic approaches advocating for the distinction between the mind (i.e. soul) and the body. In that sense, all the epistemological and methodological assumptions of the free will problem should depend on materialistic theories.

Premise 2: At t_1 , the number of our free choices has a limited range.

An action occurs or happens in time and space. An event related to an action cannot be considered out of a spatio-temporal context (extent). An explanation of an event requires an indication of its spatial and temporal dimensions. Our lives are bound to physical and social conditions. Our choices are made as to the physical and social conditions of a certain place and time. That's why our choices have a limited range. Suppose that you are in a prison. Due to the physical conditions of prison, you are deprived of many activities such as visiting your friends, having a beer, driving a car, using a computer and etc. Therefore, a person, who lives in a prison, has limited choices due to the physical and social conditions of the prison. Although we have much more opportunities than a prisoner, the same principle also applies in our lives. The range of our choices is determined by physical and social circumstances.

Premise 3: All physical events are caused by prior events. [Neural events are caused by other neural events]

All physical events (e.g. neurophysiologic ones) are based on an *Order* in which natural phenomena occur under certain conditions. What we call this *Order* is "natural law." Newtonian mechanics postulates that there are necessities and regularities in the

physical world and natural law is the description of these necessities and regulations. The idea of natural law originates from causality which has a deterministic structure. Bunge (1979: 22) gives the account of this postulation: "Every single fact is the locus of a set of laws." However, the relation between laws and regularities (or necessities) in a deterministic structure is not static and singular. A particular event is part of an *Order* which has a deterministic structure. Yet the deterministic structure is a complex, dynamic and asymmetrical system. Eigenhardt (1998: 119) describes the dynamic, complex and asymmetrical features of *Order* as "Deterministic chaos"² which means, for him, "bifurcation of order." Eigenhardt states that "The states of the system are deterministic, but in the subsequent course these states separate, split, diverge, and run in all directions, and so the relevant information concerning the initial state of order gets lost regarding to a calculation, that means regarding to an epistemic state not to the ontic state." Bohm and Peat (1987: 141) mention the dynamic character of deterministic structure in another way:

The concept of order is, by itself, of very general interest. But one of its most fundamental and deepest meanings is that it lies at the root of structure, which is a key issue, not only in science, but life as a whole. Structure is often treated as being static and more or less complete in itself. But a much deeper question is that of how this structure originates and grows, how it is sustained, and how it finally dissolves. Structure is basically dynamic, and should perhaps better be called *structuring*, while relatively stable products of this process are *structures*. But even these latter structures should not be considered as basically static, for they are the results of processes which sustain them and keep them, for a time, more or less within certain limits.

Many discussions were held on the structure and *Order* of the physical world with the development of quantum physics and chaos theory. However, these discussions did not ontologically falsify the acceptance that all physical events are causally determined by prior events. Quantum physics or chaos theories show that it is very difficult to know all causal determinations of any physical event. For instance, the rise of cigarette smoke in the air is based on certain physical conditions. If we know all the physical conditions affecting the rise of smoke, then we can also know the way it will raise. However, since we cannot know all of these physical conditions, we cannot causally determine the way the smoke raises. However, it does not mean that the rise of the cigarette smoke has an ontologically indeterministic structure.

After 1980's, many studies have been done in order to show the relation between quantum mechanics and the mind. These studies aim at showing that mind is a

² The term "Deterministic chaos" is also used by Mark Stone (1989) in his article "Chaos, Prediction and Laplacean Determinism" in which he aims at overcoming the problematic relation between predictability and determinism.

quantum-mechanical phenomenon (See Beck and Eccles 1992, Eccles 1994, Herbert 1993, Hodgson 1991, Jibu and Yasue 1995, Lockwood 1989, Margenau 1984, Penrose 1989, 1994, Squires 1990, Stapp 1993, Wolf 1986, Zohar 1990). Many philosophers infer from these ideas that AI can never simulate brain states, for the quantum-mechanical structure of the mind cannot be represented in a computational manner.³ The idea of the mind as a quantum-mechanical phenomenon gives way to an objection to AI which claims that free will is incompatible with determinism since it is the result of quantum-mechanical effects. In other words, quantum mechanics is seen as a physical phenomenon which has an indeterministic structure and cannot be explained by the classical (mechanistic) notion of *Order*. These indeterministic and inexplicable features are considered a ground for the incompatibilist ideas. In addition, chaos theory is also seen as a scientific ground for supporting the ideas of indeterminism and incompatibilism. In the incompatibilist approach, human action (e.g. free choice) is considered out of the predictability of physical laws due to the indeterministic property of quantum mechanics. Boden (1972: 333) describes this indeterministic position as follows:

Recent neurophysiological research suggests that the response of individual nerve cells to stimulation is stochastic, or indeterminate, in that it requires statistical analysis in terms of probability of firing. Any meaningful statement of the relation between an individual neural response and a particular stimulus is thus impossible. This indeterminacy rests on spontaneous random activity at the synapses.

We have two main objections to the incompatibilist claim which depends on two theories, namely quantum mechanics and chaos theory. Firstly, chaos theory is not contradictory to determinism.⁴ Chaos theory does not show the inadequacy of *Order*, but rather that of the methods we use in science. The deterministic structure of *Order* does imply any set of specific limitations. Chaotic systems are the result of a *range of huge variations* in a dynamic *Order*. Chaotic systems are sometimes inapplicable to the classical physics due to their very complex structures. However, these complex structures of chaotic systems can be considered as a different aspect of dynamic and asymmetrical features of the deterministic structure. In other words, a chaotic physical event is part of the *Order*. "Chaos theory is *the qualitative study of unstable aperiodic behavior in deterministic nonlinear dynamical systems.*" (Kellert, 1993: 2). Therefore, there is not any chaotic physical event which can be considered out of natural laws. Chaotic

³ The idea of "quantum computer" can be seen as a result of this inference. (For instance, see Lockwood, 1989: Chap. 14).

⁴ Taylor and Dennett (2002: 271) argue that "In general, there is no paradox in the observation that certain phenomena are *determined* to be changeable, chaotic, and unpredictable, an obvious and important fact that philosophers have curiously ignored."

systems represent the dynamical and asymmetrical aspects of the deterministic structure. Here, the asymmetrical aspect of *Order* refers to the reinforcing influences of various subsystems which cause the chaotic behaviour of a system. In addition to that, the dynamic aspect of *Order* points out the difficulty of analyzing a chaotic event in a unique theoretical model. In that sense, chaos theory cannot be seen as a scientific ground for the indeterministic feature of free will.

Secondly, even if certain quantum mechanical events occur on a neurophysiologic level, it does not require an experiential and scientific understanding of the human mind as a quantum-mechanical phenomenon. Moreover, in cognitive science, quantum mechanics does not allow one to speak of mental processes as being random and indeterminate. The main reason is that quantum-mechanical events are micro-events which do not have any effect on macro-events occurring in mechanistic and deterministic structure. As Honderich (2002: 462) states, there are “a certain subclass of micro or atomic and subatomic events. They are quantum events of quantum theory. They, like all micro events, are far below the level of spoon movements and, more importantly, far below the neural events associated with consciousness and conscious choice or decisions in neuroscience.” In addition to that Honderich (2002: 465) conceives brain states as a matter of only macro events which are parts of the dynamic and nonlinear deterministic structures. Therefore, quantum mechanics cannot be a reference point to discuss the free will problem. Hodgson (2002: 86) emphasizes the determinant role of macro events (i.e. deterministic structures) regarding the brain states from another point of view:

[...] the indeterminism suggested by QM [quantum mechanics] is mere randomness, which is hardly conducive to rational choice; and that in any event in systems hot, wet, and massive as neurons of the brain, quantum mechanical indeterminacies quickly cancel out, so that for all practical purposes determinism rules in the brain.

In principle, neural events are macro-events and parts of deterministic structures and they can always be understood in terms of causal interpretation.

Premise 4: If the 1st *Premise* is true, then it means that behaviours (and mental states) emerge⁵ from the neuro-physiological events in the brain; and if the 3rd *Premise* is true, then these neuro-physiological events are caused by prior events and this causation is a part of the *Order* (i.e. deterministic structure).

⁵ Here, we use the word “emerge” in the sense that “*Emergence* is the fundamental concept of a general theory which explains the way of the *transition to different degrees of order* in a hierarchy of complexity. It is the theory of the deep structure of complex dynamical systems and it looks for universal properties of these transitions.” Eigenhardt (1998: 120).

Free choice includes thinking and behavioural activities. And neuro-physiological events are the source of behavioural activities and thoughts.⁶ They cannot be considered out of the physical laws since they are physical entities. In other words, the mental and the neural are closely related. Free choice as a behavioural and mental activity is both essentially the result of the causation of mental states and the effect of the further causation of mental states.

Conclusion: If the 2nd and 4th *Premises* are true, then epistemologically and in principle, free choice can be explained.

Methodologically and in principle, it is possible to explain our thoughts and behaviours by physical laws. Of course, our capacity of knowledge is not sufficient for this explanation yet. But this does not mean that it is not possible to explain the neurobiological motives behind our thoughts and behaviours. Here, a question might be posed: "How can the explicability of free choice support the compatibilist argument which argues that free will and determinism can co-exist?" After these premises and conclusion, we have to redefine what we understand from free will. Firstly, we understand that free will is not unlimited (See *Premise 1*). Secondly, free will is a kind of *power* and *ability*⁷ to choose between certain pre-determined possibilities which are the results of natural laws (See *Premise 2* and *3*). Thirdly, this *power* or *ability* depends on neurobiological activities of the brain (See *Premise 4*). Therefore, here, the most important point for the redefinition of the free will is to acknowledge that "*power* and *ability* to choose something" as a characteristic of free will refers to a different kind of *possibility* in the neurobiological activity of brain. In that sense, free will is a kind of *possibility* of pre-determined possibilities of the natural world. Methodologically, this means that free will is a special kind of *possibility* which can occur in the neurobiological and physical conditions. Once we consider the range of this *possibility*, a great number of choices for the variety of our thoughts and behaviours come up. But this *possibility* should be considered as a part of an *Order* (i.e. deterministic structure). It is not an incapacitation of free will.

⁶ Of course, here, we do not imply brain states as a unique cause for the behavioural activities of human mind. However, we notice the interactional, agentive and circumstantial conditions in human behaviour and thinking.

⁷ Berofsky (1987: 70) considers these *power* and *ability* as an indispensable component of deterministic structure: "Compatibilists have advanced analysis of power...designed to permit judgments that an agent had the power to perform an action he failed to perform in a sense which permits one regard him as morally responsible for the act he did perform, even if determinism is true. There are, to be sure, senses of 'power', 'can' and 'ability' which apply in a deterministic world."

If anything is explicable, then it has a determined and computational structure. The explicability of free choices shows us that free will is determined.⁸ On the other hand, the characteristic of this determination includes a specific type of *possibility* which can be a ground for the redefinition of the free will. Here, the most important point is that this *possibility* does not imply any predictability, and this is the main point that gives us an opportunity to conceive free will and determinism as compatible. Any attempt to predict the neural events active in decision-making (i.e. free choice) with long term exactness would fail completely since it is not practically possible to take into account all neurological data and environmental conditions. In other words, the unpredictability of decision-making processes results from the complex and dynamic features of deterministic structure of the human mind. For instance, Hunt (1987: 132) claims that “if the state of a system at a particular time is known then its state at a later time can be predicted. This prediction can be made using the deterministic laws of classical mechanics.” On the other hand, in the *methodological argument*, we claim that the deterministic principle put forward by Hunt is not applicable to human mind and free will problem.

The co-existence of free will and determinism must no longer include the idea of predictability. The human mind as a complex and dynamic (chaotic) deterministic structure does simply imply the impossibility of the prediction for certain neural events, but this does not require introducing new indeterministic quantum-mechanical laws to human action (i.e. decision-making process). Hodgson (2002: 87) conceives the relation between determinism and unpredictability in chaos and complexity theory in which “differences in initial conditions can produce great differences in outcomes.” In addition to that Stone (1989: 128) claims that explanation is possible in science without predictability:

The Scientific Determinism is motivated in large part by the faith that nature is thoroughly predictable. The search for predictability thus constrains what will count as a complete explanation. Yet where predictability as conceived of by the Scientific Determinism fails, we need not abandon the attempt to provide a scientific explanation. Instead, we must redirect our expectations about what counts as a complete scientific explanation. This is precisely what physicists studying chaos have done. To say that systems are unpredictable is not to say science cannot explain them.

As a result of the *methodological argument*, we claim that free will is a mental *power* and *ability* to make decisions in certain situations. This mental *power* and *ability* are the result

⁸ The deterministic structure of free will does not require a computational access to the mind. Moreover, “determinism does not entail that all our actions are done out of ignorance, accident, and so forth.” (Haji 2002: 205). However, this ignorance and accidental condition is not out of the *possibility* condition that we have defined above.

of the dynamic and complex property of the deterministic structure of the human mind. If an AI model constructs the *conditions* of/for mind, then it will be possible for a machine to have the same⁹ kind of mental *power* and *ability* of the human mind which is the source of his/her free will. Therefore, the deterministic and computational structure of machine intelligence does not empirically prevent AI from *possessing* free will.

3. The Theoretical Argument

We will defend four ideas in the *theoretical argument*. Firstly, we argue that the origin of free choice is the agent himself. Free will does not have any *conceptual* value without agentive action. In other words, free will is not the outcome of processes in the brain alone; and agentive action gives us an opportunity to analyze external and causal reasons of free will. Free will is the “state of action” which is guided through *interactions* in the environment by agentive *performance*. The “state of action” itself cannot be the sufficient condition for the conception of free will. Taylor (1968: 228) claims that free will “is not merely a congeries or series of states or events,” but rather an act which is performed by an agent.

Secondly, an agentive action as the origin of the free choice is *caused* by prior events. *Rationalized* action is the source of this *causation*. Therefore, the *rationalization* process of an agent can provide a causal analysis of free will. Davidson is one of the philosophers who believe in the possibility of such an analysis.¹⁰ Davidson (2001: 72) states that:

The only hope for the causal analysis is to find states or events which are causal conditions of intentional actions, but which are not themselves actions or events about which the question whether the agent can perform them intelligibly be raised. The most eligible such states or events are the beliefs and desires of an agent that *rationalize* an action, in the sense that their propositional expressions put the action, in a favourable light, provide an account of the reasons the agent had in acting, and allow us to reconstruct the intention with he acted.

The agentive action in its *rationalized* form is the explanatory source allowing us to understand the event in the agent’s decision-making process. However, it is an

⁹ Here, the word “same” does not mean identical. It refers to a specific similarity.

¹⁰ Like Davidson, Berofsky (1987: 73) believes in the possibility of giving the causal analysis of free will. He states that “we can formulate a statement that we might call a causal analysis of freedom along the lines of this proposal: P is free to do *a* if there is a set of conditions *c* and law *l* according to which people under conditions *c* do *a* intentionally if they have attitudes that rationalize the doing of *a* and P is under *c*. The analysis enables us to say P, who is under *c* and who does *a* intentionally because he has attitudes that rationalize the doing of *a*, that he does *a* freely, and also enables us to say of Q, who does not do *a* because he does not have an attitude that would rationalize the doing of *a*, but is under condition *c*, that he is free to do *a*.”

epistemic difficulty (but not impossibility) for AI to formulate the whole *rationalization* process of an agentive action since we cannot expect to find a strict *law* of the *rationalization* process. That is to say that we cannot specify the *law* of *causation* in free will. This is the fundamental difference between analyzing the mechanical order of an action and the agentive *rationalization* of an action. An action happened in a natural law is necessitated in a mechanical way; but an action happened in human behavioural condition is necessitated in a *rationalized* way. As Honderich (1988: 483) states, “no action but the action he [agent] performed could have been performed” and this performance is open to a *causal* analysis in the *rationalized*-based agency.

Thirdly, our free choices are determined by prior events. An act is to be performed in time and space (extension). The temporal and spatial extension of an event gives us the actual position and the time of an event gives us the actual process. The actual event can be modelled by looking at its position and process. The *causation* of free choice can be analyzed in a model. In this model, we define two positions; namely “current action” and “actual event.”

Current Action	Actual Event
A: To get up from the bed	A1: To get up from the left side of the bed A2: To get up from the right side of the bed A3: To get up by jumping from the bed...
B: To go to bathroom	B1: To go to the bathroom by wearing slippers B2: To go to the bathroom on bare foot
C: To wash your face	C1: To wash your face with hot water C2: To wash your face with cold water C3: To wash your face with soap C4: To wash your face with shampoo...
D: To prepare breakfast	D1: To make coffee D2: To make tea D3: To take the cheese from the refrigerator...
E: To get dressed	E1: To wear a red T-shirt E2: To wear a blue T-shirt E3: To put on jeans E4: To put on trousers
F: To leave the apartment	F1: To use the elevator F2: To use the stairs
G: To go to the office	G1: To travel by car G2: To travel by train G3: To travel by bus

In this example, A, B, C, D, E, F, and G are current actions. For the current action A, there are different possibilities to carry out the A (i.e. to get up from the bed) in various ways. In other words, there are many possible actual events (e.g. to get up from the left side of the bed) in the current action A. However, the possibility for each actual event is limited and pre-determined in each current action. Therefore, our free choices are the *rationalized* result of limits and pre-determinations of actual events. In other words, our free will is the *rational* choice of actual events in a limited and pre-determined condition. For instance, for the action F (i.e. to leave the apartment), we have limited conditions such as using elevator or using the stairs. Of course, jumping from the window can be another possibility in order to leave the apartment, but if you are living in the 14th floor, then your free choice of leaving the apartment must be situated in the actual events of

F1 and F2 which are the *rational* choices. Therefore, in principle, it is possible to give the *causal* analysis of your actual events of F1 and F2 in current action F.

Suppose that Tom carries out the following acts from T1 (8:00 A.M.) to T8 (9:00 A.M.): A2, B1, C3, D1, E2, E4, F1, G3. Here, Tom's actual events are modelled in a linear direction. While Tom's actual past between T1 and T8 includes his free choices, his current actions are determined. Therefore, his free choices are constrained by the possibilities of actual events. In that sense, a freely chosen actual event is *causally* determined by current actions. However, this determined form of free choice does not avoid free will. As a result, free will is the agentive *rationalized* action in the limited and determined conditions of actual events. In AI, it is possible to construct a *rationalization* model and give the analysis of *causation* of agentive actions. Moreover, AI can simulate these *causations* in machine intelligence.

Fourthly, the *causational* simulation and *rationalization* model of free will does not mean the ignorance of the autonomy of the human mind. A person lives in a *given* conditions and autonomy is the agentive and *rational* skill to survive his existence in this givenness. As Berofsky (1995: 57) states, "A person with intelligence, rationality, skills, and talents may or may not be lucky when he is thrust in to the world. But he at least possesses the tools he can utilize on behalf of the ends."

To sum up, in the *theoretical argument*, we have defended four ideas which indicate that agentive action is the only condition for the occurrence and analysis (in *causational* and *rationalized* form) of free will. And these occurrence and analysis conditions can be modelled and simulated in machine intelligence. Therefore, AI can possess the tools through which it can realize its autonomous free choices. Simply stating, AI can have a free will.

4. References

- Beck, F. and Eccles, J. (1992). "Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness." *Proceedings of the National Academy of Science US*, 89: 11357-61.
- Berofsky, B. (1987). *Freedom from Necessity: The Metaphysical Basis of Responsibility*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Berofsky, B. (1995). *Liberation from Self: A Theory of Personal Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boden, M. A. (1972). *Purposive Explanation in Psychology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Boden, M. A. (1987). *Artificial Intelligence and Natural Man*. London: The MIT Press.
- Bohm, D. and Peat, F. D. (1987). *Science, Order, and Creativity*. London: Routledge.
- Bunge, M. (1979). *Causality and Modern Science*. New York: Dover.
- Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Eccles, J. (1994). *How the Self Controls Its Brain*. Berlin: Springer.
- Eigenhardt, P. L. (1998). "Chaos, Emergence and Complexity: On the Outset of Variety." In K. Mainzer, A. Müller and W. G. Saltzer (Eds.), *From Simplicity to Complexity: Information-Interaction-Emergence*, Part II. (pp. 117-126). Weisbaden: Vieweg.
- Fisher, M. (1993). "A Note on Free Will and Artificial Intelligence." *Philosophia*, 13: 75-80.
- Haji, I. (2002). "Compatibilist View of Freedom and Responsibility." In Robert Kane (Ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, (pp. 202-228). Oxford: Oxford University Press.
- Herbert, N. (1993). *Elemental Mind: Human Consciousness and New Physics*. New York: Dutton, Penguin.
- Hodgson, D. (1991). *The Mind Matters*. Oxford: Clarendon Press.
- Hodgson, D. (2002). "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will." In Robert Kane (Ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, (pp. 85-110). Oxford: Oxford University Press.
- Honderich, T. (1988). *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes*. Oxford: Clarendon Press.
- Honderich, T. (2002). "Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, And the Real Problem." In Robert Kane (Ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, (pp. 461-476). Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, G. M. K. (1987). "Determinism, Predictability and Chaos" *Analysis*, 47: 129-133.
- Jibu, M. and Yasue, K. (1995). *Quantum Brain Dynamics and Consciousness: An Introduction*. Amsterdam: Benjamin.

- Kellert, S. H. (1993). *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamic Systems*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lockwood, M. (1989). *Mind, Brain and the Quantum: The Compound of "I."* Oxford: Basic Blackwell.
- MacKay, D. M. (1951). "Mindlike Behaviour in Artefacts." *British Journal for the Philosophy of Science*, 2: 105-121.
- Margenau, H. (1984). *The Miracle of Existence*. Woodbridge, CT: OxBow.
- Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Slovan, A. (1978). *The Computer Revolution in Philosophy: Philosophy, Science and Models of Mind*. Sussex: The Harvester Press.
- Squires, E. (1990). *Conscious Mind in the Physical World*. Bristol: Adam Hilger.
- Stapp, H. (1993). *Mind, Matter and Quantum Mechanics*. New York: Springer.
- Stone, M. A. (1989). "Chaos, Prediction and Laplacean Determinism." *American Philosophical Quarterly*, 26: 123-131.
- Taylor, C. and Dennett, D. (2002). "Who's Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities." In Robert Kane (Ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, (pp. 257-277). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, R. (1968). "Determinism and the Theory of Agency." In Sidney Hook (Ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (pp. 224-230). New York: The Macmillan Company.
- Wolf, F. A. (1986). *Mind and the New Physics*. London: Heinemann.
- Zohar, D. (1990). *The Quantum Self*. London: Bloomsbury.

Öz: Özgür istenç yapay zekaya dair en temel karşı çıkış noktalardan birisidir. Özgür istenç insan olmanın ve insanı diğer canlılardan ayırt etmenin biricik unsuru olarak görülmektedir. Zihin felsefesi içerisinde özel bir konu olan özgür istenç problemine dair iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar bağdaşıcılık ve bağdaşmazlıktır. Bu yazıda iki farklı bağdaşıcılık usulaması üzerinden makinelerin belirlenimli ve berimsel yapılarının onların özgür istence sahip olabilmesi için bir engel çıkartmadığı gösterilmektedir. Buna ek olarak, eyleyici edimlerin özgür istencin çözümlenmesi ve ortaya çıkabilmesi için en temel koşul olduğu iddia edilmektedir. Bu çözümlenmeler ve ortaya çıkışlar makine zekasında modellenilebilir. Bu modelleme aynı zamanda zihin felsefesinin bir konusu olarak özgür istenç problemine başka bir açıdan bakabilmemizi sağlayacaktır. Sonuç olarak, yapay zeka özgür kararlar alabilecek bir yapıya kavuşabilir.

Anahtar Kelimeler: yapay zeka, bağdaşıcılık, özgür istenç, belirlenimcilik, bilgisayarlı karar.

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

A Case against Conceptualism about Perceptual Content: First Perception [†]

[Algısal İçerik Kavramsalcılığına Karşı Bir Durum: İlk Algı]

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU *

İzmir Katip Çelebi University

Received: 10.11.2018 / Accepted: 27.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: There are two major philosophical positions about the nature of representational content of perception; conceptualism and nonconceptualism. According to conceptualism, perceptual content is wholly conceptual, therefore, in order to be in a contentful perceptual state, a subject needs to possess all concepts that characterize the content of the experience. Nonconceptualism, on the other hand, is the view that perceptual content is nonconceptual, and that possessing relevant concepts is not necessarily required for having a perceptual experience. In this study, an argument against the conceptualist thesis will be proposed. The argument will be based on “the Molyneux problem,” and will present a more radical version of the problem in order to illustrate the possibility of nonconceptual perception.

Keywords: perception, perceptual content, conceptual, conceptualism, Molyneux.

Many philosophers claim that perception has representational content, that is, that perception represents the world to be in a certain way. For example, the visual perception of a tomato represents it as being red, or the perception through the sense of taste of a lemon represents it as being sour. However, the agreement on the

[†] This paper is a revised version of a section of my unpublished doctoral dissertation “Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content” submitted to Middle East Technical University, Department of Philosophy in 2013.

* **Author Info:** Assist. Prof. - İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Balatçık Mahallesi Havaalanı Şosesi, No: 33/2, Çiğli-İzmir, TURKEY.

E-mail: pakizearikan@yahoo.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9781-075X>

To Cite This Paper: Arıkan Sandıkçioğlu, P. (2018). “A Case against Conceptualism about Perceptual Content: First Perception” *MetaZihin*, 1(2): 183-194.

representational character of perceptual content does not guarantee an agreement on the nature of this content. Conceptualism holds that the content of perceptual experience is conceptual thoroughly, therefore, a subject who is in a contentful perceptual state needs to possess all the relevant concepts that characterize the content of her (his) perception. This means that you cannot experience that a tomato is red without possessing the concept “red.” The concept is the constituent of your perception (McDowell, 1996; Brewer, 1999). Nonconceptualism, on the other hand, holds that a subject can be in a perceptual state with a certain content, even though (s)he does not possess all concepts that are necessary to characterize the content in question. According to nonconceptualism, it is perfectly possible to experience a tomato as red, even if you do not have the concept “red,” therefore, the content of perception is nonconceptual (Evans, 1982; Dretske, 1969; Bermudez, 2000; Peacocke, 1998; Tye, 2005).

The main motivation of conceptualism is epistemological. Conceptualists like John McDowell hold that admitting the conceptuality of perceptual content is necessary if one believes that perception has rational bearing on thought and beliefs. Contrary to some coherentist approaches that attribute merely causal role to perceptual states in the formation of empirical beliefs, McDowell claims that perceptual states can justify beliefs. For McDowell, without attributing a justificatory role to perceptual states, we cannot explain how the external world constraints the content of our empirical beliefs. However, justifying beliefs, according to McDowell, requires conceptuality because a nonconceptualized item is a bare presence or “extra-conceptual Given” that cannot enter any rational relations to beliefs. In short according to McDowell, nothing can justify unless it is conceptual (McDowell, 1996: 4-9). On the other hand, nonconceptualists stress the implausibility of the claim that one needs to possess all concepts that characterize everything that figures in the content of one’s perception by introducing several counter-arguments. For them, it seems counter-intuitive to claim that one cannot perceive a hexagonal object if one does not possess the concept “hexagon.” However, by denying the conceptuality of perceptual content, nonconceptualism does not intend to deny the epistemological significance of perceptual state as well. Most conceptualists rather claim that in order to rationally ground empirical beliefs, the content of perception does not have to be conceptual. The aim of this paper is to give a nonconceptualist argument to show the implausibility of the conceptualist claim. The argument will consist of a thought experiment inspired by the famous Molyneux problem. It will be claimed that in order to account for “first

perception"¹ or the first encounter of objects, we need to ascribe nonconceptual content to perceptual experiences.

We are creatures endowed with concepts, beliefs and ideas. From the beginning of our lives, we learn to interpret what we perceive, to shape it through the concepts we possess. And once we learn that, we cannot isolate ourselves from concepts we possess and look around with *naked eyes*. No matter how much we concentrate and try to clear our minds from any kind of prejudice, expectation, beliefs or desires, we cannot make ourselves perceive things at least without seeing them as "something;" without subsuming them under a concept. If it were possible to erase all concepts and beliefs, we have, even for a very brief moment, we could then have a clear case of an experience devoid of all conceptual constraint. The fact that concepts are so fundamental in mapping out the way we interpret the world and ourselves may lead to the mistaken belief that perception is necessarily conceptual. The fact that our perceptions are usually (or almost always) accompanied by concepts or interpreted through them does not show that those concepts are constitutive of perceptual content, nor does it show that there is a logical entailment between them. In other words, the fact that when having a perceptual experience of a table we inevitably see or interpret it as a "table" (if we possess the concept "table"), does not show that the concept "table" is constitutive of our experience of a table. Just like hearing a sentence in a certain language is not logically dependent upon understanding that language, perception is not logically dependent upon concepts. If we know the language, we cannot help also understand it, but it is still logically possible to hear the sentence without grasping its meaning. Therefore, in order to refute conceptualism, we do not have to show how perception remains pure even when concepts are present (though it can remain pure). For instance, we do not have to show how a subject who possesses the concept "table" can nevertheless have a perceptual experience of a table without conceptualizing it as a table. Rather it would be sufficient to conceive a case where perception is present even in the absence of any conceptual capacities that would enable the subject to conceptualize what (s)he perceives. Conceptualism would be refuted if perception without any concepts can be coherently established.² I will therefore attempt to provide such an illustration based upon "the Molyneux problem" introduced by William Molyneux through a letter he sent to John Locke. Though the original problem too can be interpreted as constituting an important challenge to conceptualism, I believe that a

¹ I borrowed the term "first perception" from Gallagher (1996).

² Here I am assuming and supporting the "autonomy thesis" introduced by Peacocke. According to this thesis it is possible that a creature is in states with nonconceptual content even though that creature does not possess any concepts at all. See, Peacocke (1999).

more radical version of it will be more effective against the conceptualist claim that all perception is conceptual.

In a letter sent to Locke, Molyneux states the problem as follows:

Suppose a man born blind, and now adult, and thought by his touch to distinguish between a cube and a sphere of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and the other, which is the cube, which the sphere. Suppose then the cube and the sphere placed on a table, and the blind man to be made to see; *quaere*, whether by his sight, before he touched them, he could now distinguish and tell which is the globe, which the cube? (Locke, 1998: 88, 89).

The problem is actually considered to be about the relation between different perceptual modalities, about whether an object of one sense modality can be recognized through the concepts acquired through the perception by another sense modality. My intention is however, to focus on the *firstness* of the experience the blind man gains, a kind of visual perception that occurs before one has acquired any visual concepts about what he perceives. I believe that the first visual experience of Molyneux's man is a good candidate to be an instance of nonconceptual perception if it can be shown that the man does not possess at least some concepts that are necessary to give a full definition of what he perceives.³

Is it still possible, as the conceptualists would claim to hold that the Molyneux's man's first visual perception is conceptual? To answer this question, we should first establish that the man in question would have a genuine perceptual experience as soon as he gains his vision. As can be seen from Molyneux's letter, the problem in as sense presupposes that the man does actually have a perceptual experience. For, the problem is not about whether the man will perceive the shape properties of objects, but rather about whether he will be able to tell them apart. That is, about whether he will be able to interpret or identify what he visually perceives on the basis of his tactile concepts. Nor is it about whether the surgery that enables him to see is successful enough to provide him total vision. In the above quote, the possibility that the man's sight is not good enough to count as perception is not even considered. Therefore, it can be assumed that Molyneux's man actually sees objects and that the objects will be presented to him in a certain way, though the subject is unable to interpret his perception.

³ The Molyneux problem should not be considered merely as a thought experiment, because there exist actual empirical instances of it. For example, William Cheselden, a surgeon, actually restored the sight of a young boy who was born blind. For more information see Cheselden (1728).

A possible reaction that can be seen as favoring conceptualism is to give an affirmative answer to the question on the basis of the sameness of visual and tactile shape concepts. Some philosophers, including Evans⁴, argue that a shape concept acquired through one perceptual modality is the same as the concept of the same shape acquired through another perceptual modality. Given that Molyneux's man already possesses concepts "cube" and "sphere" that he has gained through tactile experience, he can have a visual perceptual experience whose content is conceptual. In other words, he can experience those objects as a cube and as a sphere. Considered from this perspective the problem does not seem to threaten conceptualism.

Some other philosophers, on the other hand, give a negative answer to Molyneux's question. For them, the Molyneux's man cannot tell which object is the cube and which one is the sphere on the basis of perception alone. For, contrary to the common idea that we have "concepts that we apply indifferently on the basis of sight and touch," (Campbell, 2005: 195) different sense modalities provide different concepts of the same property. For instance, Berkeley argues that the Molyneux's man cannot identify what he visually perceives because his visual concepts and tactile concepts of shapes are not the same concepts. As he states: "The extension, figures, and motions perceived by sight are specifically distinct from the ideas of touch called the same names, nor is there any such thing as one idea or kind of idea common to both senses." (Berkeley, 2008: 72) So, according to him, all properties are proper sensibles; they are peculiar to one perceptual modality. That is to say, a visual concept can only be gained by visual perception. Therefore, if Berkeley is correct, the blind-born man who gains his sight and visually perceives objects for the first time cannot be said to have an experience with a conceptual content that is characterized by visual shape concepts "cube" and "sphere." For, he does not possess those *visual perceptual concepts* that are necessary to define the content of his experience. Even though he already possesses some tactile shape concepts, these concepts would be different from concepts acquired via visual perception, and hence cannot account for what he visually perceives.

Even though it is commonly accepted that shape properties are common sensibles, i.e. properties that can be perceived through more than one sense, it can be argued against conceptualism on the basis of color perception. Colors are proper sensibles; they can only be perceived through vision. So, even if it is claimed that shape concepts acquired via different sense modalities are nevertheless identical, the same cannot be held for color concepts. For, if a person lacks the sense through which he can perceive a relevant proper sensible, he cannot acquire the perceptual concept of that quality through other

⁴ Evans argues for the commonality between vision and touch in terms of 'egocentric space'. However, he does not take this to be in favor of conceptualism. For more details, see Evans (1985).

senses. So, Molyneux's man will not have any perceptual concept of colors that he perceives for the first time in his life time. Even if the Molyneux man may conceptualize his visual experience of a cube and sphere as "cube" and "sphere," this conceptualization will not exhaust the content of his experience, for the shape of objects are not the only properties presented in experience. A visual experience also presents color properties. This means that there will be at least some concepts that are needed to specify perceptual content which a person can lack. If this is so, conceptualism cannot be correct: it cannot be the case that a person who perceives an object necessarily possesses all of the concepts of the details presented to him. The Molyneux man will have a contentful visual experience for the first time but will lack some concepts that define the content of his experience.

It is always possible for conceptualists to come up with a way to account for perceptual content on the basis of some demonstrative concepts, or other concepts already possessed by the subject. Through I do not think that these are plausible options, it is at least in principle possible to find out convenient concepts already present in the subject's conceptual repertoire which the content of perception can be mold into. Molyneux's man is an adult human being. Contrary to the case of pre-conceptual infants and animals, we are at least certain that he has perceptual concepts, beliefs, thoughts and other kinds of conceptual capacities. Even though he is not able to conceptualize what he visually perceives like a sighted person does, he can nevertheless conceptualize it in some way. Suppose that Molyneux's man not only lacks color concepts but also *visual shape concepts* as well. Undoubtedly, the man will not be able to classify what he visually perceives as a sphere and as a cube, or as red and as green. But nevertheless, we can think of some other concepts through which he can conceptualize what he sees. For instance, when he first visually encounters a sphere-shaped object and a cube-shaped object, he can at least recognize them as *distinct objects that have different properties*. Given that he has had past experiences (even though not visual ones), we can at least admit that he possesses concepts like "object" or "thing," and "property" and be able to form demonstrative concepts like "this object," "this thing," or "this property." I do not think that such concepts are capable of capturing every detail of perceptual content and that conceptualism can be rescued by this method. Nevertheless, it is still a possible option for conceptualism to claim that a subject perceives only to the extent that his conceptual repertoire permits.

Therefore, if we can modify the Molyneux Problem in order to show that there can be perception when the subject does not possess even a single perceptual concept, the argument will be much more effective. We can dramatize the Molyneux case to such an extent that we can imagine a man who possesses no perceptual concept and beliefs at all. Let me name such a scenario "the radical Molyneux case." A man who has always

lacked not only his sight but also all of his sense modalities can have no conscious perceptual experience, and hence can acquire no perceptual concepts. Imagine an unfortunate human who was born in comatose state and who has hitherto spent all his life without enjoying a single perceptual experience. Nevertheless, physicians have ensured that his bodily organs were growing and getting mature like those of a normal human being. Under the supervision of physicians, the man becomes an adult human being and one day he wakes up from his coma and starts to perceive his environment. He starts to hear noises, smell odors and see things.⁵ The first experience of this human being can be characterized as “perception in its very instance, without the contribution of previous sense experience, without being informed by established conceptual schemas, without the influence of habit, custom, language and so forth.” (Gallagher, 1996) And this kind of perception I believe can be a clear instance of nonconceptual perception. Certainly, the *first experience* we are talking about here will not be very similar to the experience of a normal adult being. The man in question is not in a position to interpret, categorize or identify what he sees. He may not be able to form a meaningful whole from the various experiences he has at the moment of awakening. It is also possible that he is not able to perceive things with acuity, for he is sensing the world through organs that did not function for years. But it is not (logically) implausible to suppose that he has perceptual experiences nevertheless. He sees, for instance, his parents and doctors, but has no idea about who they are- even worse, about what they are. If it is guaranteed that all of his sense organs and his body in general are in healthy condition, then we have no reason to doubt that he is having contentful perceptual experiences. For, from the movement of his eyeball, and from the reaction of his body, it would be possible to tell that he perceives things. And as time goes by and he is acclimated to the world of sensory experience, he can eventually recount for us what it was like to awaken from the sensory coma he had had.

The kind of first perception described above is usually discussed among philosophers within the framework of infant perception. The first perception of an infant human is in a way similar, presumably, to the radical Molyneux case. The radical Molyneux case, however, has one advantage over the newly born infant case. It is known that a newborn baby’s vision and other sense organs are not as mature as those of an adult human. For instance, its retina may not be sufficiently developed for performing its function, for the size of a newborn infant’s eye is almost half the size of an adult’s eye. Therefore, it seems more difficult to conceive what it would be like to perceive the

⁵ This thought experiment can be seen as a version of the thought experiment introduced by Condillac in 1746. Condillac wants us to consider a statue of a human that acquires one of its sense in isolation of other senses. Condillac used this thought experiment in order to show that all knowledge is based upon sensations. See Falkenstein (2010).

world *through a newborn infant's eyes*. In that sense, the radical Molyneux man can be seen like a *newborn adult*. And its being an adult makes it more probable that he will have perceptual experiences more similar to ours. However, newborn infants are real cases that can provide us with empirical data about first perception devoid of all concepts and interpretation. If we can understand what a newborn infant is able to perceive, we can understand what basic perception with nonconceptual content would be like, and partially what kind of experiences the radical Molyneux man will undergo. Therefore, I believe that studies about newborn infants' perception can shed light on the radical Molyneux problem and to nonconceptual first perception.

In his *The Principles of Psychology*, William James states that babies' first perception is a "blooming, buzzing confusion," (James, 1890: 462) and not anything like adults' perceptual experiences. Hence, conceptualism might argue against nonconceptualism by saying that infant perception, the radical Molyneux man's perception or any other kind of nonconceptual perception posited by the nonconceptualist does not in fact count as genuine perception at all. It might be objected that an uncategorized mass of sensations cannot *represent* the world, and hence cannot have any cognitive relevance.

However, empirical studies show that newborn infants are capable of seeing and hearing the world around them, despite the fact that their perceptions have less acuity than an adult human being's. For instance, it has been shown that newborn babies' perception is not quite as James describes them; rather, babies are capable of discriminating between different stimuli and capable of visually representing the world as "a world composed of determinate and bounded individuals behaving in reasonably fixed and determinate manners." (Bermúdez, 2000: 67). The developmental psychologist Robert L. Frantz noticed that newborn infants are capable of exhibiting preferences among stimuli. A newborn infant may stare longer at one source of the stimuli than another –at patterned images rather than uniform ones presented side by side, for example. He, therefore, concluded that "visually inexperienced infants had at least a rudimentary capacity to detect and discriminate forms." (Banks and Ginsburg, 1985: 208) Newborn infant visual ability is not restricted to merely visual discrimination. It is also claimed that newborn infants are capable of object individuation by spatiotemporal means. One research concludes "if spatiotemporal discontinuity is detected, young infants establish representations of two numerically distinct objects." (Carey and Xu, 2001: 185) That is to say, infants have a nonconceptual mechanism through which they can establish representations of single objects and distinct objects based upon the spatiotemporal information they receive from objects. So, it can be said that young infants can "parse the visual array in a way that maps (more or less) the boundaries between objects even, though they have no conceptual grasp of what those objects are, or of what an object in general is." (Bermúdez, 2003:

191) Moreover, it has also been shown that they are able to track objects (Pylyshyn, 2007). It seems plausible to suppose that the radical Molyneux man will exhibit at least the same visual ability as a baby is able to exhibit. When his senses are first opened to the “layout of reality,” he will immediately start getting information from them. Even though he will not be able to articulate what he perceives and recognize it even as “something” or subsume it under any kind of concepts, he will nevertheless have a contentful experience of the world. His experience might be more determinate than a baby’s experience and is obviously less determinate than a normal adult human being’s. From the empirical findings about the fact that newborns can have contentful perceptual experience, we can also derive the conclusion that a man who gains all of his senses at ones will also have contentful experiences from the very first moment.

The radical Molyneux case or infant perception highlights the possibility that perception does not require the possession or mastery of concepts or conceptual capacities. Even though our conceptual repertoires effect the way we interpret and comprehend the world around us, it does not follow that concepts are constitutive parts of perceptual content. Perceiving a red tomato does not require the possession of the concept “red,” even though interpreting it as “a red tomato” requires. Therefore, in order to leave room for a nonconceptualist understanding of perceptual content, we need to recognize the difference between merely experiencing what the world is like and conceptualizing what we are experiencing through our conceptual means.

References

- Banks, M. S. and Gingsburg, A. P. (1985). “Infant Visual Preferences: A Review and New Theoretical Treatment.” *Advances in Child Development* 19: 207-243.
- Berkeley, G. (2008). *An Essay Towards a New Theory of Vision*. Rockville: Arc Manor.
- Bermúdez, J. L. (2000). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2003). “Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States.” In York H. Gunther (Ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, (pp. 183-216).
- Brewer, B. (1999). *Perception and Reason*. Oxford: Calderon Press.

- Campbell, J. (2005). "Information Processing, Phenomenal Consciousness and Molyneux's Question." In José Luis Bermúdez (Ed.), *Thought, Reference and Experience: Themes from the Philosophy of Gareth Evans*, (pp. 195-219). New York: Oxford University Press.
- Carey, S. and Xu F. (2001). "Infants' Knowledge of Objects: Beyond Object Files and Object Tracking." *Cognition*, 80: 179-213.
- Cheselden, W. (1728). "An Account of Some Observations Made by a Young Gentleman, Who Was Born Blind, or Lost His Sight so Early, That He Had no Remembrance of Ever Having Seen, and Was Couched between 13 and 14 Years of Age." *Philosophical Transactions*, 35: 447-450.
- Dretske, F. (1969). *Seeing and Knowing*. Chicago: Chicago University Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. John McDowell (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Evans, G. (1985). "Molyneux's Question." In John McDowell (Ed.), *Collected Papers*. New York: Oxford University Press.
- Falkenstein, L. (2010). "Étienne Bonnot de Condillac." In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/condillac/>
- Gallagher, S. (1996). "First Perception: A New Solution to the Molyneux Problem." In *Proceedings of the Creighton Club, 141st Meeting of The New York State Philosophical Association*, (pp. 1-13).
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Harvard University Press.
- Locke, J. (1998). *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Edition Ltd.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Peacocke, C. (1998). "Nonconceptual Content Defended." *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2): 381-388.
- Peacocke, C. (1999). *A Study of Concepts*. Cambridge, Mass. and London: MIT Press.

Pylyshyn, Z. W. (2007). *Things and Places: How the Mind Connects with the World*. Cambridge, Mass. and London: MIT Press.

Tye, M. (2005). "On the Nonconceptual Content of Experience." In M. E. Reicher and J. C. Marek (Eds.), *Experience and Analysis*, (pp. 221-239).

Öz: Algının temsil edici içeriği hakkında iki temel felsefi duruş vardır; kavramsalılık ve kavram-dışsalcılık. Kavramsalılığa göre, algısal içerik tamamen kavramsaldır bu nedenle içerikli bir algı deneyimine sahip olabilmek için öznenin algı içeriğini tanımlayan tüm kavramlara sahip olması gerekir. Öte yandan kavram-dışsalcılık, algısal içeriğin kavramsal olmadığı ve algısal deneyim için kavramlara sahip olmanın gerekli olmadığı görüşüdür. Bu çalışmada kavramsalıcı teze karşı bir argüman sunulacaktır. Argüman “Molyneux problemine” dayanmakta ve bu problemin daha radikal bir versiyonunu sunarak kavramsal olmayan algıyı örneklemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: algı, algısal içerik, kavramsal, kavramsalılık, Molyneux.

Geçmişten Geleceğe Kendiliğe Bir Bakış: Özgünlük, Zaman ve Özgürlük †

[A Look at the Self from the Past to the Future: Genuineness, Time and Freedom]

Volkan ÇİFTECİ *

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 21.11.2018 / Accepted: 18.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: Understanding concerning the self has been one of the most important subjects in philosophy since Descartes. When we try to catch a glimpse from the past to the future, it strikes to the eye that in the past, the perception of the self was general, common and determinist. When we shift our focus towards modern era and the present-day, the self is understood in terms of individuality, internality and authenticity by stripping off its social and general character and breaking free from the outer deterministic chains. As a result, the self, then, starts referring to the free acting agent who is different and original. Yet, it is suspicious that this view of self will remain unchanged in the future. For the scientific and technological developments so much change people's overall world and the way they perceive that the perception of the self appears not to remain longer without undergoing a radical change. It appears that as a result of the phenomena-possible to happen in the future-such as artificial intelligence, metaverse and hive mind, our view of the self will undergo substantial alteration. This paper aims to present an overview concerning how our conception of the self was in the past, what kind of change it has been undergoing in the present-day and to what it will evolve in the future.

Keywords: self, genuineness, time, freedom, artificial intelligence.

† Bu makalenin "Modern Dönem ve Günümüzde Kendilik" başlıklı üçüncü bölümü, yazarın 2017 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümüne sunduğu *Revealing the Fact: the Inseparable Relation between the Self and Time* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* **Author Info:** Dr. Res. Assist. - Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Esenboğa-Ankara, TURKEY.

E-mail: volkan_cifteci@yahoo.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5576-6255>

To Cite This Paper: Çifteci, V. (2018). "Geçmişten Geleceğe Kendiliğe Bir Bakış: Özgünlük, Zaman Ve Özgürlük" *MetaZihin*, 1(2): 195-210.

Öz: Kendiliğe ilişkin kavrayışımız Descartes'tan bu yana felsefenin en önemli konularından biri olmuştur. Geçmişten geleceğe doğru kısa bir bakış attığımızda, geçmişte bu kavrayışın genel, toplumsal ve belirlenimci olduğu göze çarpar. Modern döneme ve günümüze gelinirken kendilik, toplumsallık ve genellikten sıyrılıp dışsal belirlenim zincirlerini kırarak, bireysellik, içsellik ve özgünlük üzerinden anlaşılmaya başlanır. Bunun doğal sonucu olarak da "ben" artık kendine has olan, farklı olan ve özgür seçimler yapabilen "özneye" gönderme yapmaya başlar. Ancak, kendimize ilişkin bu yaklaşımın gelecekte bu şekilde kalmaya devam edeceği şüphelidir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, insanları etkileyip onların dünyalarını ve algılarını o denli değiştiriyor ki kendiliğe ilişkin algının değişmeden uzun süre kalacağı pek olanaklı görünmüyor. İleride gerçekleşme olanağı olan; yapay zeka, sanal gerçeklik (*metaverse*) ve kovan zihin (*hive mind*) gibi kavrayışlar sonucu, kendilik anlayışımızın bir hayli değişeceği izlenimi oluşuyor. Bu yazıda, geçmişte kendilik anlayışımızın nasıl olduğu, günümüzde ne şekilde dönüşmeye başladığı ve gelecekte nereye doğru evrileceğine dair bir bakış sunulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: kendilik, özgünlük, zaman, özgürlük, yapay zeka.

1. Giriş

Felsefe tarihi; bir ve çok, varlık ve oluş, özne ve nesne gibi karşıt kavram çiftleri arasında meydana gelen bir gerilim tarihi olarak okunabilir. Belli bir zamanda, varlık mutlaklaştırılırken, başka bir zamanda oluş nihai öneme sahip olur; bir dönem tekillik merkeze alınırken başka bir dönem çokluk hayati olur; benzer şekilde, bir anda öznel olan asıl olarak değerlendirilirken, başka bir anda nesnellüğün temel olan olduğu iddia edilir. Örneğin, Spinoza için asıl olan bir ve tek iken; Leibniz için gerçeklik çokluktan ibarettir. Parmenides, hakikatin değişmeyen "varlık" olduğunu söylerken; Herakleitos, onun çokluk ve sürekli değişim olduğu konusunda ısrar eder. İdealistler özneye ve öznel olana asli önem atfederken, realist düşünürler için hakikat nesne ve dolayısıyla nesnel olandır.

Felsefe tarihi gibi genel bir alandan biraz uzaklaşıp, ilgimizi kendilik¹ kavramı üzerine çevirdiğimizde, şöyle bir manzara ile karşılaşırız: Tarihin eski dönemlerinde, insanlar küçük gruplar halinde yaşarlardı. Kendileri üzerine düşünceleri, kim oldukları, tam anlamıyla grubun örgütlenmesi, yaşayışı, iç dengeleri, ihtiyaçları, grup içerisindeki işlevleri, grubun varlığını sürdürmesinde oynadıkları-önemli veya önemsiz-roller üzerinden belirlenirdi (Harari, 2015). Aslına bakılırsa, bugün anladığımız şekliyle kendilik ve benlik gibi kavramlar geçmiş dönem insanları için anlaşılması zor kavramlar olmak şöyle dursun, kelimenin gerçek anlamıyla yabancı kavramlardı. Bu da kendilerini topluluk, genellik, kamusal alan, grup ile uyum içerisinde olmak, grubun

¹ Bu yazıda kendilik (*self*), öz-farkındalığı olan bireysel varlığa, yani birinci tekil kişiye gönderme yapması anlamında "ben" (*I*) ile eş anlamlı kullanılmıştır. Özne (*subject*) ise, genel anlamda algılayan, gözlem yapan ve öz-farkındalığı olan varlık veya fail anlamına gelir. Kendilik, öznenin kendisine yaptığı bir göndermedir.

çıklarları söz konusu olduğunda fedakarlık yapmak üzerinden tanımıyor oluşlarından kaynaklanıyordu. Böyle bir zihinsel yapının, kendisini; bireysellik, özgünlük ve özgürlük üzerinden anlamasını beklemek gerçekte pek de uyumsuzdu. Daha sonra, krallık ve imparatorluk gibi tekçi yönetimlerin oluşmasıyla, insanlar kendilerini krallığa bağlı bir tebaa ve hükümdara ait bir eşya olarak düşünmek zorunda kaldılar. Oysa günümüze baktığımızda, eski toplumsal yapıların köklü değişimler geçirdiği kolaylıkla görülür. Örneğin, krallık ve imparatorluk gibi totaliter yönetimlerin çöküşüyle, insanlar tebaa olmaktan kurtulup, kendilerini birey olarak algılamaya başladılar. Bu da kendilerini, özgünlük ve özgür istenç gibi kavramlar bağlamında anlamalarına olanak vermeye başladı. Bugün, iyi işleyen bir demokraside, insanların, kendilerini; bireysellik, kendine has oluş (sahicilik; sahilik), özgürlük ve zamansal (sınırlı; bitimli) olmak üzerinden anladıkları görülebilir. Başka bir deyişle, tarihsel olarak baktığımızda, kendilik ile ilgili algının genellikten özelliğe, kamusalıktan bireyselliğe–toplumun herhangi bir parçası olmaktan, kendi özgür iradesi olan otonom bir varlığa–doğru bir hareketi olduğu ve bu şekilde evrildiği anlaşılabilir. Burada şu soruyu sormakta yarar var: Bu şekilde evrilen kendilik algımız, gelecekte hangi doğrultuda ilerleyecek? Bu yazıda, kendilik anlayışının geçmişte nasıl olduğu ve günümüzde kendilikten ne anlamamız gerektiği özgünlük, özgürlük ve zaman bağlamında ele alındıktan sonra, yukarıdaki sorunun cevabı araştırılmaktadır. En azından, gelecekte kendilik kavramının ve insana dair algımızın nasıl dönüşüp değişeceğine ilişkin bir bakış yakalanmaya çalışılmaktadır. Buradaki iddia şudur: bilimsel ve teknolojik ilerlemeler doğrultusunda, gelecekte gerçekleşme olasılığı yüksek olan yapay zeka (YZ), sanal gerçeklik (*metaverse*) ve kovan zihnin (*hive mind*) ortaya çıkışı gibi durumlar sonucunda, kendiliğe ilişkin anlayışımızın yeniden değişeceği ve tekrar geçmiştekine benzer bir şekilde, genellik ve kamusalıktan üzerinden ele alınacak bir biçime dönüşeceği. Hatta buradaki öngörü, geçmişteki kendilik anlayışımızın bir adım ötesine geçerek, bireyselliğimizi ve özgür irademizi geride bırakıp bunları tam anlamıyla kaybedeceğimiz ve mutlak genelliğin içerisinde eriyeceğimiz sonucuyla karşı karşıya kalma tehlikesi olduğu yönündedir. Öyleyse, bu yazıda, kendiliğin tarihsel (zamansal) hareketi, kamusalıktan (geçmiş) bireyselliğe (şimdi) ve sonra tekrar–ama bu kez mutlak anlamda–kamusalıktan ve genelliğe (gelecek) doğrudur.

2. Geçmişte Kendilik

Avcı ve toplayıcı topluluklarda insanlar, küçük gruplar (50 kişiden az) şeklinde yaşarlar. Bu topluluk, avcılık ve toplayıcılık (bitki ve bal gibi diğer besinler) temelinde örgütlenmiş insanlardan oluşur (Giddens, 2012: 69). Herkesin belirli bir görevi olan bu toplumsal yapıda, her şey eşit paylaşıldığı, ortak kullanım yaygın olduğu ve özel mülkiyet malzemeleri (kıyafet dışında) söz konusu olmadığı için, kendilik bilincinin

gelişmemiş olduğu söylenebilir. Bu örgütlenmede kişi, kendini gruba ait hisseder ve kendisini, üzerine düşen görevi yapması üzerinden tanımlar. Bu nedenle Engels (ve Marx) (2010) bu tip toplumsal yapıları ilkel komünal toplumun ilk örnekleri olarak değerlendirir. Benzer şekilde, tarım toplumlarında da insanlar kendilerini ailenin bir ferdi veya genellikle kan bağı temeli üzerinden kurulmuş bir topluluğun bir üyesi olarak değerlendirir.

Antik Yunan düşüncesinde de insan bir topluluğun üyesi olma ve o topluluktaki işlevi üzerinden anlaşıldığı için “ben,” aidiyet ve bir bütünün parçası olma çerçevesinde anlaşılır. Platon, insanı kendinden menkul, bağımsız bir birey olarak ele almak yerine, onu toplumsal bütünün bir parçası olarak düşünür. Toplumun parçası olan her birey, diğerine bağımlıdır. Platon, *Devlet* adlı eserinde, insanın birden çok sanatla uğraşmaktansa tek bir sanat ile uğraşmasının ideal devlet için daha yararlı olacağını ve böylelikle o insanın daha iyi iş göreceğini söyler (2012: 370b; c). Platon, Adam Smith’in iş bölümü (*division of labour*) fikrini önceleyen bu düşüncelerini *Devlet*’in ikinci kitabında tartışır. Platon’a göre toplum “üretenler,” “koruyucular” ve “yönetenler” sınıfı olmak üzere üç ana sınıfa ayrılır (Arslan, 2006: 409).

Aristoteles de Platon gibi, insanı toplumun bir parçası olarak görür ve onu doğası gereği toplumsal-siyasal bir varlık (*zoon-politikon*) olarak ele alır. Aristoteles’e göre, bir devletin veya toplumun parçası olmayan biri ya insandan daha aşağıdadır (hayvan) ya da daha yukarıdadır (Tanrı); ama asla insan değildir (1975: 9). Toplumun bir parçası olan her insanın yerine getirmesi gereken belirli işler vardır. Bu işleri yerine getirme becerisi, genel olarak erdem (*arete*) sözcüğü ile ifade edilir. *Arete*, Yunancada üstünlük, yetkinlik, işlevini yerine getirme yetisi anlamına gelir (1975: 27). Bu bağlamda Aristoteles, devletin düzgün bir şekilde işleminin dayanağını insanların erdemli olmasında görür. Aristoteles’te devletin örgütlenmesi, “zanaatçılar,” “çiftçiler” ve önce yarığıklar daha sonra da rahipler olacak “savaşçılar” şeklinde karşımıza çıkar.

Harari, günümüze çok yakın bir geçmiş olan 1700’lerde ailesini ve toplumunu kaybetmiş birisinin bir ölüden farkı olmayacağını söyler (2015: 352). Bu durumdaki bir kişi o dönemde, kendi başına yaşamaya devam etmesi olanaklı olmadığı için, başka bir aileye ya da topluluğa katılmaya mecbur kalırdı. Evden (ait olduğu gruptan) kaçan bir insan “en fazla başka bir aileye hizmetkâr olabilir, en kötü ihtimalle de orduya katılır veya genelevde çalışmak zorunda kalırdı” (Harari, 2015: 352). Dolayısıyla, bu dönemlerde bireysellik, özgünlük, özgürlük gibi kavramlardan bahsetmek pek de gerçeği yansıtmayacağı için, bugün anladığımız bir kendilik anlayışının gelişmiş olması da pek beklenemez. Ortak mitler, paylaşılan manevi değerler, toplumsal normlar, millet olma bilinci, ulaşılmak istenen belirli bir ülkü/ideal gibi insanı bir bütüne ait hissettiren, onu o bütünün bir parçası yapan şeyler, bütünden uzaklaşıp bir anlamda

soyutlanmayı gerektiren kendi olma farkındalığını ortaya çıkarmaktan ziyade, aidiyet ve bütün olma olgularını oluşturur. Günümüzdeki anlamıyla kendilikten bahsedebilmek için insanlık, sanayi devrimi ve liberal siyasi/ekonomik anlayışı beklemek zorunda kalmıştır.

Görüldüğü gibi, sanayi devrimi öncesinde insan, kendi başına pek bir değeri olmayan; ancak genel olarak toplumun bir parçası, özel olarak ise bir sınıfın üyesi olan ve belirli işlevi yerine getirmesi gereken çarkın bir dişlisi olarak karşımıza çıkar. Bütündeki işlevinden bağımsız olarak insanı düşünerek ona belirli bir değer atfetmek sanayi devrimi öncesi toplumlar için pek de bir anlam ifade etmez. Hatta bugün Türkçede de kullandığımız ve dilimize Fransızcadan geçmiş olan *idiot* sözcüğünün etimolojik kökeni izlendiğinde, Fransızcaya Latince'den, oraya da antik Yunancadan geçmiş olduğu görülür. Antik Yunancada *idiot* (ἰδιώτης, *idiōtēs*) "kendi" sözcüğünden türetilmiş olup kısaca, toplumda, yönetimde yer almayan ve toplum içerisinde bir işlev yerine getirmeyen, kendine has kişi (*private person*), kişinin kendisi (*one's own*) anlamında kullanılmaktadır ("Idiot," 2018). Günümüzde bu kelime farklı dillerde bağlamından koparak olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Oysa şu açıktır ki, Antik Yunanda, benlik, bireysellik, kendilik gibi kavramlar, toplumun dışında olmak anlamına geldiği için, olumsuz olarak düşünülmüştür.

3. Modern Dönem ve Günümüzde Kendilik

Modern dönem ve günümüzde "ben;" artık grubun bir parçası, toplumun bir üyesi veya kralın tebaası olmak üzerinden tanımlanmaz. Benlik, artık bireysel, sahici, kendine has olmak şeklinde anlaşılıp özgür eylemlerde bulunabilen bir özellik kazanır. Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, metafizik projesinde varlığından kuşku duyulamayacak bir ilk ilke arayışına girer. Sistematik şüphe adını verdiği yöntem sayesinde ilk ilkeye nihayet ulaşır: "Düşünüyorum, o halde varım" (*Cogito ergo sum*). Varlığından şüphe edilemeyecek bu ilke, kendisinin var olduğudur. İç gözlemi yapan kişinin bulacağı kesinliğinden kuşku duyulmaz ilk ilke olan kendiliğin varoluşu, bilgi felsefesinin sarsılmaz dayanağı olmasının yanında, "ben'i" (bilen özne'yi) dünyanın merkezine çekerek daha sonra gerçekleşecek olan Kant'ın felsefedeki Kopernik devrimine de zemin hazırlar. Kartezyen felsefede özne, artık kendinden bir değeri olmayan ancak toplumun içerisindeki işlevi üzerinden bir anlama sahip olan bir parça veya dişli olmaktan çıkar. Aksine, kendi biricik varoluşunun sarsılmaz gerçekliğinin bilinci ile dünyada merkezi bir yere konumlanır. Bu sayede "beni," kamusalılık, toplumsallık veya dışsallık üzerinden tanımlamak bir son bulur. Bunun yerine, kendilik artık biricik olmak ile, başka bir deyişle, bireysel olmak ile tanımlanmaya başlanır. Tözsel olan bu kendilik anlayışı, bir yandan da tüm zihin hallerinin (*mental states*) değişmez ve sabit bir taşıyıcısı olarak düşünülmüştür.

Hume, Descartes'tan farklı olarak, iç gözlem veya meditasyon ile kavranılan, tüm algı ve deneyimlerin arkasında yatan, diğer bir deyişle, zamanda değişmeden sabit kalan tözsel bir kendilik anlayışını reddeder. Çünkü Hume'a göre, "ben" idesi diye adlandırılan şey "kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey" değildir (2009: 174). Hume şöyle söyler: "ben, benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman [...] şu ya da bu tikel algı[ya] çarparım. Hiçbir zaman, benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam, hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem." (2009: 174). Hume'da, "kendiliğin algılar demeti kuramı" (*the bundle theory of the self*) Kartezyen tözsel ben'de olduğu gibi değişmez bir "ben" anlayışını göstermez. Bu şekilde anlaşılan ben Hume için bir yanlısamadan ibarettir. Aksine, Hume için "ben," sürekli akış içerisindeki algı çokluklarından ibarettir. Bu da "kendilik" anlayışının zamansal olduğuna gönderme yapar. Descartes ile biricikliği ön plana çıkan benliğin, Hume ile birlikte zamansal yönü de açığa çıkar.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'nde*, metafizik alanında bir deneme (*experiment*) yapmayı öne sürer. Ona göre, şimdiye kadar nesnelere merkezi konumda kabul edilirken, özne edilgen bir konumda düşünüldü. Ancak, bu yaklaşım bizi bilgi felsefesi alanında pek de ileri götürmedi. Bu nedenle Kant şunu önerir: Öyleyse, bundan sonra, özneyi merkeze çekip, nesnelere zihnimize uyması gerektiğini kabul edelim (2015: 25). Felsefede, Kant'ın Kopernik Devrimi olarak adlandırılan bu durum dolayısıyla, Kant, "beni" tam anlamıyla evrenin merkezine yerleştirmiş olur. Descartes gibi, kendilik kavramının biricikliğine vurgu yapan Kant; Hume gibi onun zamansal yönünü de ortaya koymaya girişir. Deneyimin ve deneyim nesnelere bilgisinin öznel koşulu olarak ele alınan zaman, benliğin sentetik birliğinin de koşulu olarak karşımıza çıkar. Kant için bilgi, duyu verisi çokluğunu (*manifold of intuition*) tek bir bilinç içerisinde toplamaktan ibarettir. Dolayısıyla bu işlev, çokluğu birliğe getirme, yani birleşim (*synthesis*) olarak adlandırılır (1929: 111). Kendilik de içsel duyumların, zihinsel haller çokluğunun birleşiminin bilinci olarak anlaşıldığı için, bu birleşim ancak birlikli düşünülen zaman (*the unity of time*) sayesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla (empirik) ben, Hume'un anladığına benzer bir şekilde, zamansal bir düzenleniş olarak anlaşılır. Ancak, Descartes'ın tözsel kendilik fikrini her ne kadar eleştirse de Kantçı empirik ben'in birliğinin koşulu olan, deneyime aşkın, değişmeyen bir "ben" de vardır. Tüm deneyim çokluğunun birleşiminin bilinci olan bu "ben," aşkınsal tam algı (*transcendental apperception*) olarak düşünülür. Kant, bu aşkınsal kendiliği,² mantıksal özne, biçimsel ben veya bilincin formu olarak anlar. Dolayısıyla, ben, Kant'ta tüm tasarımlarına eşlik etmesi gereken, ancak kendisine eşlik edilemeyen "düşünüyorum" (*Cogito*) tasarımıyla

² Bas C. Van Fraassen, "ben'in" aşkınsallığı konusunda şöyle der: "Ben bu dünyadayım ama bu dünyadan değilim." ("I am in this world, but not of this World.") (2005: 87).

temsil edilir (1929: 152-3). Tüm deneyimin birliğinin mantıksal koşulu olan bu ben, yegane özne olarak karşımıza çıkar.

Kendiliğe bu denli önem atfedilmesi, onun özgür eylemde bulunma gücü olduğunu iddia etmeden pek de olanaklı değildir. Kant, her ne kadar deneyim dünyasında özgürlüğün hesabının verilmesinin olanaklı olmadığını söylese de pratik alanda insanın özgürlüğünü kabul eder. Aydınlanma dönemi düşünürü olan Kant için akıl, kendiliğinden (*spontaneously*) ahlaki yasaları ortaya koyar. İnsanın özgür istenci, doğanın belirlenimci (*deterministic*) işleyişinden bağımsız bir şekilde, dayanağını akılda bulduğu için otonom olarak kabul edilir (Kant, 1999: 94). Kendiliğinden olan pratik akıl, otonom özgür istenç ve belirlenim mekanizmasından bağımsız üretilen ahlak yasaları özgürlüğün pratik alandaki gerçekliğine işaret eder (Kant, 1999: 139).

Bergson, kendiliğin iki yönü olduğunu söyler. Ona göre, benliğimizin, dışsal ve toplumsal olan yüzeysel yönü ve içsel ve bireysel olan derin yönü vardır (2001: 130). Yüzeysel ben mekânsal zemininde düşündüğü için, sınırlı, belirli, kavramsal, yani durağandır. Bu sınırlanıp belirlenmiş “*benin*” özgür olmasını beklemek de boşunadır. Bergson, yüzeysel benden ziyade, içsel ve derin olan sahici kendiliğin (*geniune self*) peşindedir. Sahici kendiliğe erişim sağlayabilmek için, onu mekândan bağımsız olarak düşünmek gerekir. Kendilik, ancak zihinsel hallerini “*süre’de*” (gerçek zaman) ortaya sererken anlaşıldığında sahici olarak ele geçirilebilir. Bergson’a göre Kant, özgür eylemde bulunabilecek kendiliği, zaman ve mekânın dışına itmiştir. Bergson, derin kendiliği yeniden zamansal deneyim alanına çeker. Böylece, sahici kendiliğin, devingenlik ve kesintisiz akış olarak anlaşılın zaman temelinde kendini ortaya koyduğunu ve bu sayede hem zamansal hem de özgür olduğunu gösterir. Burada temel nokta şudur: Bergson için zihin halleri, nesnelere mekânda art arda gelmesi gibi birbirlerinden tamamen bağımsız, niceliksel bir ilişki içerisinde değillerdir. Tam tersine, bilinç durumlarımız ayrışık (ancak iç içe geçmiş), niteliksel ve devingendirler. Mekansal bir ardışıklık olmadığı için neden-sonuç ilişkisinden de bahsedilemez. Bu şekilde anlaşılın bilinç hallerinin kesintisiz hareketi, mekânsal olarak belirlenmez; kelime kalıplarına sığmaz; kavramsal olarak sınırlanmaz. Bilincin bu kendinden ve devingen olan hareketini göz önünde tutarak, Bergson gerçek zamanı bilincin yaşamı (hareketi) olarak anlar. Öyleyse, özgür kendilik; dışsallık, sınırlama ve belirlenim içermeyen “saf sürede” olanaklı olabilir. Herhangi bir belirlenim olmaksızın, kesintisiz bir şekilde akan zihin halleri, özgürlüğün olanağını bizlere gösterir. Ancak, Bergson burada şu noktaya dikkat çeker: Dışsal etki ve toplumsal belirlenim o kadar güçlüdür ki, insanlar genelde içsel ve zamansal olan derin benlerine erişim sağlayamazlar. Dolayısıyla özgürlüğe, yalnızca sahici kendiliklerine, doğrudan, aracısız ve derhal kavrama yöntemi olan sezgi ile erişebilen bir avuç insan tarafından ulaşılabilir. Bu da

sahici, yaratıcı ve kendine has eylem ve üretimlerin neden bu kadar az olduğunu açıklar.

Özgürlüğün, her insan için olanaklı olmadığı konusunda Heidegger, Bergson ile aynı düşünceyi paylaşır. Ancak, Heidegger için de kendilik zamansaldır ve özgürlük olanaklıdır. Heidegger (2001), insana dair iki çeşit varoluş kipinin olduğunu ileri sürer: kendiliğin özel bir tarzı olan sahih (*authentic*) kendilik ve gayri-sahih (*inauthentic*) kendilik. Gayri-sahih kendilik, kabaca Bergson'un tanımladığı yüzeysel kendiliğe benzerlik gösterir. Bu varoluş kipi, toplumsal kabuller, ahlaki normlar, tarihsel miras, kültür, gelenek, görenek gibi dışsal etkiler tarafından şekillenip belirlenmiş genel bir kendilik anlayışını ifade eder. Oysaki sahih kendilik, bireysel, sahicı ve kendine has bir varoluş kipine gönderme yapar. Heidegger genel olarak insan varoluşuna işaret etmek için *Dasein* terimini kullanır. *Dasein* ile zaman arasında ayrılmaz bir ilişki kuran Heidegger, zamanı; geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerinin birbirini takip etmesi olarak anlamaz. O zamanı ekstatik (*ecstatic*) birliğinde düşünüp onu kökensel zamansallık (*original temporality*) olarak adlandırır. Kökensel zaman, ontolojik bir yapı olarak varoluşun, düşüşün (*fallennnes*) ve faktisitenin (*facticity*) bir birliği olarak, *Dasein*'in ihtimam (*care*) yapısı ile sıkı bir ilişki içerisinde. Varoluş, düşüş ve faktisite, sırasıyla gelecek, şimdi ve geçmişe karşılık gelmektedir (2001: 376). *Dasein*'in ontolojik yapısı, kendisi de ontolojik bir yapı olarak ele alınan kökensel zamanın ekstatik birliğinde açığa çıkar. Varoluş, düşüş ve faktisite olarak gösterilen *Dasein*'in yapısal elemanları, kökensel zamanı oluşturan geçmiş, şimdi ve geleceğin ekstatik birliği ile iç içe geçmiştir. Bu ilişki ışığında değerlendirildiğinde, *Dasein*'i ancak zaman açısından anladığımızda, onun kendisini, tüm deneyimlerinin zamanda birbiriyle iç içe geçmiş bireysel bir varlık (*entity*) olarak idrak etmesi olanaklı olacaktır. Ancak bu sayede, *Dasein*, doğum ile ölüm arasında uzanan bir varlık olarak açıklanabilir. Tam da bu nedenden ötürü, Heidegger *Dasein*'i zamansallık (*temporality*) olarak yorumlar (2001: 38). Özgürlük sorununa odaklanıldığı vakit, bu sorununun zaman ve sahih kendilik kavramları ile yakından ilintili olduğu kendini gösterir. Kısaca anlatmak gerekirse, ölüm karşısında duyulan kaygı, *Dasein*'in kendi iç sesini duymasına ve kendisini sonlu ve zamansal (bitimli) olarak idrak etmesine yardımcı olur. Bu sayede, bu deneyim *Dasein*'i kendi ölümüne doğru özgürce ilerlediği gerçekliği ile baş başa bırakır. Üstüne üstlük, ortadan kaldırılamaz, alt edilemez, yalnızca *Dasein*'a ait olan (*ownmost*) bir olanak olarak ölüm³ (2001: 2914), onun, ortalama varlık fikrinin bulunduğu "onlar" (*das Man; the-they*) alanıyla tüm bağlarını koparıp atmasına katkı sağlar. Öyleyse, *Dasein*'in zamansal

³ Heidegger, burada "ben'i" gerçekte anlamda tamlayacak, yani "ben'i" "ben" yapacak şeyin "ölüm" deneyimi olacağını söyler. Çünkü kimse, başkasının ölümünü sahicı anlamda deneyimleyemez (2001: 282); herkes zamanı gelince kendi ölümünü sırtlamak zorundadır; ve ölüm her durumda yalnızca "ben'e" aittir (2001: 284).

oluşu, onun bağlı bulunduğu gayri-sahih varoluş kipinden kendini kurtarmasına ve sahil varoluş kipini yeniden ele geçirmesine olanak sağlayacağı gibi, onun özgürlük deneyimini yaşamasına da imkan verecektir.

Görüldüğü gibi, kendilik anlayışı, modern dönemden günümüze doğru, genel, toplumsal ve dışsal olandan, özel, bireysel ve içsel olana doğru evrilmiştir. Her ne kadar, Kant, Bergson ve Heidegger, dışsal olarak belirlenen, empirik, mekânsal ve toplumsal kendilik fikrini tam olarak terk edemeseler de insanların evrende özel bir yere sahip oldukları ve sahici yönlerini açığa çıkarabileceklerini öne sürerler. Bunu yaparken de kendilik; bireysel, zamansal, özgün ve özgür olarak karşımıza çıkar. Ancak, görünen o ki günümüzde kendilik kavramına dair düşüncelerimiz çok uzun bir süre değişmeden kalmaya devam edemeyecek. Peki, gelecekte kendimize dair anlayışımız nasıl değişebilir?

2. Kendilik Kavramının Gelecekteki Dönüşümü

Bilgisayar, yazılım ve sinirbilim (*neuroscience*) gibi alanlardaki ilerlemeler ve robotik teknolojisindeki gelişmeler sonucu yapay zekanın yavaş yavaş hayatlarımıza girdiği görülebilir. Tegmark (2017) ve Bostrom (2014) gibi düşünürler, şimdiden yapay zekanın gerçekleşmesi durumunda karşılaşılabileceğimiz iyi ve kötü senaryoları değerlendirip, bu durumların insanın yaşamını nasıl değiştirebileceğine ve olası tehlikelere karşı neler yapmamız gerektiğine dair öngörülerde bulunmaya başladı bile. Her ne kadar, yapay zekanın insan türünün sonunu getireceğini ve bu nedenden dolayı, bu çalışmalarının sonlandırılması gerektiğini düşünen kötümser bir grup olsa da çalışmalar hızla devam etmekte. Bu bölümde, yapay zekaya ek olarak sanal gerçeklik ve kovan zihin kavrayışlarını da ele alacağım. Bu kavrayışları öngörebilmek ve bunların olası sonuçları değerlendirmek önemlidir. Zira bu durumlar, bireysellik (özgünlük), zamansallık ve özgürlük üzerinden anlaşılan kendilik kavramının anlamının değişmesine neden olacağı benziyor.

I. J. Good (1965) “zeka patlaması” (*intelligence explosion*) kavramını ilk kez kullanarak, insanın kendi imgesinden bir “makineden tanrı” (*deus ex machina*), yani yapay zeka yaratacağına dair bir öngöründe bulunur. Burada “zeka patlamasından” kasıt şudur: insan eğer kendinden daha zeki bir makine yaparsa, bu makine de kendisinden daha zeki bir makine yapabilir ve bu böylece sürer gider. Bu durumda bir “zeka patlamasıyla” karşılaşırız (Good, 1965: 33). Böyle bir durumda, sürekli gelişip daha da zeki olan makineler, bizim bilişsel kapasitelerimizin çok ötesine geçerler. Bizim

zekamızın kavrayamayacağı bu durum ise “teknolojik tekilik”⁴ (*technological singularity*) olarak adlandırılır. Peki, böyle bir durumdan, kendimize, kim olduğumuza ve evrendeki yerimize ilişkin anlayışlarımız nasıl etkilenir? Good, eğer yapay zekayı kontrol altında tutmayı başarabilirsek, bunun insanlığın şimdiye kadar yaptığı son icat olacağını söyler (1965: 33). Bu iyimser senaryo sonucunda, bireysellik (özgünlük), zamansallık ve özgürlük üzerinden anlaşılan kendilik (insan; bilinç) kavramının anlamı nasıl değişebilir?

Tegmark, YZ'nın kontrolü ele geçirdiği senaryoyu şu benzetmeyle açıklar: Nasıl ki, insanlar, diğer türleri zekalarıyla alt ederek dünyadaki baskın türe dönüştüler, benzer şekilde yapay zeka da insanı zekasıyla alt edip egemen canlı formuna dönüşecek (2017: 163). Ancak, Good'un söylediği gibi yapay zekanın, onu nasıl kontrol altında tutacağımızı bize söyleyecek kadar uysal olduğunu ya da en azından yaşamamıza izin verdiğini varsayalım.

Eğer yapay zekayı kontrol altında tutabilirsek, bu bizim son icadımız olur. Bizden daha zeki ve bizim kontrolümüzde olacağı için, istediğimiz–neredeyse–her şeyi çok kısa bir sürede gerçekleştirebilir. Bu durumda, bırakın bir ömür boyu çalışıp didinmeyi, evden, sıcak yatağımızdan çıkmamıza dahi gerek kalmaz. Alaaddin'in Cin'i gibi, isteklerimizi kaşla göz arasında gerçekleştirecek, her şeye kadir bir asistana sahip olmuş oluruz. Herkesin, istediği her şeyi elde edebildiği, rahat, güvenli, konforlu ve lüks bir yaşam, insanın bireyselliğini kaybetmesine ve özgün yönüne erişim sağlayamamasına neden olabilir. Hatta, biraz daha ileri gidip, yapay zekadan, zihinlerimizi bir robota aktarmasını veya sanal bir gerçeklik (*simulation; metaverse*) yaratarak, sınırlandığımız bu dünyadan kaçıp her türlü deneyimi sınırsızca ve güvenli bir şekilde yaşayabileceğimiz bu sanal mecraya yüklemesini (*mind uploading; emulation*) isteyebiliriz⁵ (Bostrom, 2014; Moravec, 1998). Bu sanal mecrada dijital olarak var olacağımız için herhangi bir zaman sınırı ortadan kalkar, başka bir deyişle, bir anlamda ölümsüz olabiliriz.⁶ Heidegger'in belirttiği gibi, insanı farklılaştıran ve kendisine ait gerçek anlamadaki tek deneyimi olacak olan ölüm, yani sonlu ve bitimli olacağının

⁴ Bu terimi ilk kez kullanan Vernor (2003), tekiliği yapay süperzeka'nın ortaya çıkışı olarak düşünür. Terim daha sonra Kurzweil'in (2005), *The Singularity is Near* adlı kitabında incelenmiştir.

⁵ Bilim kurgu alanında bu durum, farklı açılardan, *The Matrix* (1999) ve *Transcendence* (2014) filmleri ile *Black Mirror* dizisinin “White Christmas” ve “San Junipero” adlı bölümlerinde ele alınır.

⁶ Burada, akıllı telefonlardaki bilgilerimiz bulut'a (*cloud*) aktarıldıktan sonra, nasıl başka telefonlardan (bilgisayar vb.) o bilgilere tekrar erişebildiğimiz hatırlanmalıdır. Benzer şekilde, bir kez yedekleme yaptığımız takdirde, zihnimizi aktardığımız maddi altyapı yok edilse bile, kendimizi başka bir bilgisayara veya robota yeniden yükleyerek, sonsuza dek var olma olanağı kazanırız. Tabii burada, yapay zekanın veya bir *hacker*'ın tüm bilgilerimizi her yerden silmeye karar verme ihtimalini göz ardı ediyoruz.

bilinci artık bir anlam ifade etmeyebilir. Sanal dünyada tüm benliğin dijital veri⁷ toplamına dönüşmesi, öncelikle benlik birliği (*the unity of the self*) algısını ortadan kaldırır. Rahatsız olacağımız bir olay olması durumunda ise, bu deneyimlerimize neden olan verileri silip her şeyi başa sarabiliriz. Başka bir deyişle, dijital ortamda zamanda geçmişe yolculuk yapabiliriz. Bu da öncelikle, zamanda sınırlı ve bitimli varlıklar olduğumuz gerçeğini değiştirerek bize, bir anlamda, sonsuz yaşamın kapılarını açar. Tüm verileri silebilmemiz ve istediğimiz her şeyi yeniden ve farklı bir şekilde deneyimleyebileceğimiz gerçeği de hata, pişmanlık, acı başta olmak üzere insanların hayatlarını ızdırap içerisinde yaşamalarına neden olan duyguları tamamen yok edebilir. Böylece, benliğin bireysel ve özel konumu, beni ben yapan veriler sürekli silinip tekrar oluşturulacağı için, ortadan kalkar. Kartezyen anlamda zihin hallerinin taşıyıcısı olan değişmez bir “ben” ya da zamanda özdeşliğini koruyan bir “ben” anlayışı sanal dünyadaki kişiler için artık içi boş bir kavramdır. “Ben” artık veri toplamından oluşan, parçalı ve değişken bir hale dönüşür. Bunlara ek olarak, istediğimiz deneyimi istediğimiz an yaşayabileceğimiz bir durum sahici veya özgün benlik anlayışına da ağır bir darbe vurur. Şöyle ki neredeyse ölüm deneyimini dahi-gerçekten ölmeden-yaşamamıza olanak sağlayabilecek olan sanal gerçeklik, artık bize özgü hiçbir şey bırakmaz; her deneyim paylaşılan, ortak ve bilinen bir deneyime dönüşür. Bu da bizi, sahici/sahih benlik anlayışından, genel, kamusal, sıradan benlik anlayışına doğru sürükler. Bana dair hiçbir ayırt edici deneyimin veya özelliğin olmaması olanağı, “ben” ile “öteki” arasındaki aşılmaz uçurumu da yok etmeye başlar.

Bir de işlerin pek de insanların istediği gibi gitmeyeceği ve yapay zekayı kontrol altına alamayacağımız bir senaryo varsayalım. “Zeka patlaması” sonucu farklı zeka seviyelerindeki yapay zekalarla (bilgisayar, robot vs.) bir arada yaşamak zorunda kalabiliriz. Bu durum bizi, doğadaki besin zincirinin en üstün basamağından aşağılara doğru inmeye zorlar. Artık, hümanizmin dünyanın merkezine yerleştirdiği insan (duygu ve deneyimler) tahtından edilme riskiyle karşı karşıya kalır. Tüm hukuk sistemi ve ahlaki değerler, yeniden, ancak bu kez insandan daha üstün robotların lehine düzenlenebilir. Böyle bir durumda, baskın tür olmayı kaybettiğimiz ve bizden daha üstün haklara sahip canlı formlarıyla bir arada yaşamaya başladığımız için, özel olduğumuza dair düşüncelerimiz yok olmaya başlar. Ayrıca, yapay zekalar ne yapıp ne yapamayacağımıza karar verip bizim tüm eylem alanımızı sınırlayarak bizleri köle konumuna düşürebilir. Bunun sonucu olarak, özgür eylemde bulunabilme olanağımız da yok olmaya başlar. Bu nedenle, ahlak sistemimiz, sanat anlayışımız, edebiyat

⁷ Harari, yavaş yavaş, “evrenin veri akışından meydana geldiğini iddia eden” ve Dataizm olarak adlandırılan bilimsel teorinin-herkesin en yüce değeri “bilgi akışı” olmaya başladığı için-bir tekno-din olma yolunda ilerlediğini iddia eder (2016: 383, 397).

zevkimiz, sosyal ve bireysel ilişkilerimiz, ekonomi, politika, hukuk ve dolayısıyla tüm değer ve düşünce sistemimiz, yeniden yapılandırılmaya ihtiyaç duyar.

Durum sadece bunlardan ibaret olarak kalmayıp, işler daha da kötüye gidebilir. Yukarıda bahsettiğimiz bir sanal gerçeklik alanı yaratıp zihnimizi de oraya yükleme olanağını, yapay zeka, tüm hareketlerimizi en ince ayrıntısına kadar gözleyip bizleri esaret altında tutmak için kullanabilir. Bu durum Orwell'ın distopik bir gelecek kurguladığı 1984 adlı romanında bahsettiği her şeyi gözetleyen "Büyük Birader" fikrinin mutlak anlamda gerçekleşmiş hali olur. Mutlak otorite olan yapay zeka karşısındaki benliğimiz tam anlamıyla çözülüp yok olur; ne isteyip ne istemeyeceğimiz, ne düşünüp ne düşünemeyeceğimiz bile kontrol edildiğinde, belleğimiz istenildiği zaman silinip yeni hatıralarla doldurulduğunda, ne benlik ne de, dolayısıyla, özgürlük bir anlam ifade eder.

Zeka patlamasının oluşmadığı ancak, teknolojideki gelişmelerin yardımıyla bedenimizi ve zihnimizi sürekli geliştirebildiğimizi, yani sayborglara⁸ dönüştüğümüz bir durumu varsayalım. Böyle bir durumda yapay zeka yaratmayı bir kenara bırakıp kendimiz, yavaş yavaş yapay zekaya dönüşürdük. Sürekli geliştirdiğimiz ve güncellediğimiz zihnimiz, böyle bir durum sonucunda pekala hiçbir aracıya gerek duymaksızın diğer zihinlerle iletişim kurmayı başarabilirdi. Bir anlamda, hepimiz birer kablosuz alıcı olurduk. Bunca insanın birbiriyle telepatik olarak ilişki kurabilmesi olanağı, kovan zihin (*hive mind*) fikrini akla getirir. Kovan zihin, birçok bilincin bir araya gelerek tek ve kolektif bir bilinç oluşturması fenomeni olarak tanımlanabilir⁹. Buradaki önemli soru, bir araya gelip kovan zihin oluşturacak her bir bireyin kendi bilincinin olup olmayacağıdır. Eğer kolektif bilincin yanı sıra her bir birey bilinçli olmayı sürdürürse burada bir bilinçler hiyerarşisi ile karşılaşılır. Böyle bir durumda üst bilinç, diğer bilinçleri kontrol edip onların hareketlerini düzenleyebilir¹⁰. Böyle olunca, kovan zihindeki tüm bireyler için gerçek anlamda özgür irade ortadan kalkar. Diğer bir durumda, eğer kovan zihin olduğu anda, onu oluşturacak diğer bilinçler yok olarsa, bu kez yalnızca özgürlük değil benlik de ortadan kalkar. Böyle tasarlanan kovan zihne bir kez girildiğinde, bireysellik ortadan kalkacağı için, oradan çıkmayı seçebilmek nasıl olanaklı olur? Oraya mahkum mu kalınır? Ne yazık ki, böyle bir

⁸ Sayborg (*cyborg*) kısmen insan kısmen robot olan sibernetik organizma olarak tanımlanabilir.

⁹ Tegmark, kovan zihin'i, yapay zekaların birbirleriyle bağlantı kurarak oluşturacakları bir bilince gönderme yapmak için kullanıp bu şekilde tartışır. Bkz. Tegmark (2017: 372). İnsanların kovan zihin oluşturma fenomeni konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rosenberg (2017).

¹⁰ *Star Trek: First Contact* (1996) adlı filmde, borglar arasındaki ilişki, herhangi bir bireyselliğe sahip olmamaları ve tüm eylemlerinin borg kraliçesi tarafından yönetilmesi, kovan zihin fenomenine bir örnek olarak verilebilir.

durumda, “ben” diye bir şey olmayacağı için, özgür istenç gerektirecek bu soruları sormak tümüyle anlamını yitirir.

4. Sonuç

Kendilik kavramı üzerine eğildiğimiz bu çalışmada gördük ki geçmişte, toplumsallık, dışsallık, kamusal ve grup aidiyeti üzerinden anlaşılan benlik, günümüze doğru, bireysellik, zamansallık, özgünlük ve özgürlük üzerinden yeniden tanımlanır. Geçmişte, toplumun bir parçası ve grup içerisindeki işlevi çerçevesinde anlaşılan özne, günümüze doğru yavaş yavaş grubun dışında da var olabilen, kendine has ve bireysel bir anlam kazanarak merkezi bir yere konumlanır. Geleceğe doğru bir bakış atılmaya çalışıldığında ise şu manzara ile karşılaşılır: yapay zeka, sanal gerçeklik ve kovan zihin gibi kavrayışlar sonucu kendilik kavramı çok radikal bir değişime uğrayabilir. Günümüzde halen, bireysellik, bitimlilik, özgünlük ve özgürlük üzerinden anlaşılan kendilik kavramı, gelecekte, toplumsallık, ortaklık, ölümsüzlük, bütünü bir parçası olma ve özgür iradenin yitimi temelinde yeniden anlaşılacak zorunda kalabilir–tabii eğer bu durumları yeniden değerlendirip, yeni bir kendilik anlayışı geliştirecek bir “ben” kalırsa.

5. Bitirirken/Sonsöz

Bu yazının son bölümünde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yanı sıra, yaratıcı ve ileri görüşlü (*visioner*) düşünürlerin öngörülleri doğrultusunda, gelecekte gerçekleşme olasılığı olan yapay zeka, sanal gerçeklik ve kovan zihin gibi fenomenler sonucu kendilik anlayışının nasıl değişip dönüşeceği–belki de bizim anladığımız anlamda yok olacağı–ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak, haklı olarak, tarihin farklı bir seyir izleyeceği ve gelecekte olması öngörülen durumların gerçekleşmeme olasılığının da olduğu iddia edilerek bu yazının son bölümüne eleştiriler yöneltilebilir. Bu şekildeki eleştirilere, şu iddiayla karşılık vermek isterim: İnsan, asla içinde yaşadığı dönemin ve kendi rasyonelitesinin koyduğu sınırlara hapsedilmemiş; aksine, hayal gücü ve merakının birleşmesiyle, söz konusu sınırları aşmayı, zamanının ötesine uzanmayı ve aklının sınırlarını zorlamayı başarabilmiştir. Bu bağlamda, insan, aslında, hayal gücünün sınırları içerisinde olanları gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Bu noktada, insanı Tanrılaştırmak gibi bir amaç söz konusu değildir. Felsefe tarihinde, Tanrı’ya “entelektüel görüş” (*intellectual intuition*) atfedilerek, O’nun düşündüğü şeyi anında var etme gücüne gönderme yapılır. Oysa insan için; “insan hayal ettiğini gerçekleştirebilecek bir varlıktır” derken, buradaki esas nokta gözden kaçırılmamalıdır. İnsan hayal ettiğini gerçekleştirebilir ama bu çok uzun zaman alır. Öyleyse, insan söz konusu olduğunda kritik nokta şudur: insanın hayal ettiği “şey” her ne kadar zamanının bilimsel/teknolojik imkanlarıyla gerçekleştirilemeyecek olsa da;

çoğunluğun sezgilerine ters düşse de; ortak görüye aykırı görünse de; insan, her şart ve durumu zorlayarak ilerlemeye çalışır. Yaşam süresi olanak vermese de insan meşaleyi bir başkasına ulaştırarak düşündüğü şeyin gerçekleşme olasılığını—onu zamanda daha uzun bir süreye yayarak—artırmak için her imkanı zorlar. İnsan, bu özelliği bağlamında değerlendirildiğinde, yukarıda bahsedilen durumların gerçekleşmesi yalnızca bir zaman meselesidir. Son olarak YZ çalışmalarına devam etmenin pek de akıllıca olmadığı, zira eğer gerçekleşirse bunun tüm insanlığın sonunu getirme riski taşıdığı söyleyenlere kısa bir karşılık vermek isterim: İnsanlığın yararı dikkatlice gözetilmek şartıyla, YZ çalışmalarına devam edilmelidir. Dijital Ütopacı olarak düşünebileceğimiz Larry Page’in ifade ettiği gibi, yapay zeka kozmik evrimdeki bir sonraki zorunlu adımdır ve onun ortaya çıkışına engel olmazsak elde edeceğimiz kazanımlar bir hayli büyük olacaktır (Page’den aktaran Tegmark, 2017: 34). Bu ilerlemeler, bizim için kötü bir son oluşturma riski taşısa da unutulmamalıdır ki “yalnızca çok uzağa gidebilmeyi göze alanlar, ne kadar uzağa gidebileceklerini öğrenebilirler” (Eliot, 1931: ix).

7. Kaynakça

- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles (1975). *Politika*. Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Çev. F. L. Polgson. New York: Dover Publications.
- Berman, R. (Yapımcı) & Frakes, J. (Yönetmen). (1996). *Star Trek: First Contact* [Film]. Arizona: Paramount Pictures.
- Bostrom, N. (2004). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Brooker, C. (Yazan) & Tibbetts, C. (Yönetmen). (2014). “White Christmas.” [Tv dizisi bölümü] C. Brooker (Uygulayıcı Yapımcı), *Black Mirror* içinde. London: Zeppotron.
- Brooker, C. (Yazan) & Harris, O. (Yönetmen). (2016). “San Junipero.” [Tv dizisi bölümü] C. Brooker, (Uygulayıcı Yapımcı), *Black Mirror* içinde. London: Zeppotron.

- Descartes, R. (1993). "Meditations on First Philosophy." Stanley Tweyman (Der.), *Meditations on First Philosophy in Focus* içinde (s. 34-100). London & New York: Routledge.
- Descartes, R. (2006). *A Discourse on the Method*. Çev. Ian Mclean. Oxford: Oxford University Press.
- Eliot, T. (1931). "Preface." H. Crosby (Der.), *Transit of Venus* içinde. Paris: Black Sun Press.
- Engels, F. (2005). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev. Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları.
- Good, I. J. (1965). "Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine." Franz L. Alt and Morris Rubinoff (Der.), *Advances in Computers* içinde, 6: (s. 31-88). New York: Academic Press.
- Giddens, A. (Der.) (2012). *Sosyoloji*. Cemal Güzel (Çeviri Der.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. Çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. Çev. Poyzan, N. Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Çev. John, Maquairre & Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hume, D. (2009). *İnsanın Doğası Üzerine bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- "Idiot." (2018). In *Online Etymology Dictionary*. Alındığı URL: https://www.etymonline.com/word/idiot#etymonline_v_1489
- Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman. K. Smith. New York: St. Martin's Press.
- Kant, I. (1999). "Critique of Practical Reason." Mary Gregor (Der.), *Practical Philosophy* içinde, (s. 133-272). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1999). "Groundwork of the Metaphysics of Morals." Mary, Gregor, (Der.), *Practical Philosophy* içinde, (s. 41-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurzweil, Ray (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Press.
- Marter, A. (Yapımcı) & Pfister, Wally (Yönetmen). (2014). *Transcendence* [Film]. California: Alcon Entertainment.
- Platon (2012). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rosenberg, M. E. (Director). (2017). *Year Million* [Belgesel] USA: National Geographic Channel.
- Ross, W. D. (2017). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Van Fraassen, B. C. (2005). "Transcendence of the Ego (The Non-Existent Knight)." Galen Strawson (Der.), *The Self?* içinde, (s. 87-110). Oxford: Blackwell Publishing.
- Tegmark, M. (2017). *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf.
- Vinge, V. (1993). "The Coming Technological Singularity: How to Survive In the Post-Human Era." *Whole Earth Review*, Winter 1993.

Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?

[Contemporary Neuroscience and Religious Experience: Can Neurotheological Theses Falsify the Mental State 'Belief in God'?)

Enis DOKO *

Ibn Haldun University

Received: 12.12.2018 / Accepted: 25.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: Nowadays a new branch of neurology called neurotheology, which tries to understand the neural foundations of religious experiences and behavior, emerged. In popular science literature as well as media it is commonly argued that the studies done in neurotheology have diminished the rationality of the belief in God. In this article we will try to evaluate these studies mentioned in popular literature from the perspective of rationality to the belief in God. First, I classify the results of neurotheology in three different theses and then we point that there are two kinds of belief to God: Inferential and non-inferential beliefs in God. Then I argue that contrary to the popular claims, neurotheological results by their nature can be used to criticize just the non-inferential beliefs in God. In the rest of the article I present to strategies to criticize non-inferentials beliefs and I evaluate the possibility of forming defeater to the non-inferential belief in God based on the three neurological theses following the two outlined strategies.

Keywords: God, belief in God, neurotheology, atheism, neurology.

Öz: Son yıllarda dini tecrübe ve davranışların nöral temelini anlamayı amaçlayan nörolojinin bir alt dalı olan nöroteoloji isimli bir bilim dalı belirdi. Popüler bilim literatüründe ve medyada yaygın olarak nöroteolojik çalışmaların Tanrı inancının rasyonelliğini ortadan kaldırdığı iddiasına rastlamaktayız. Bu makalede çağdaş nörolojinin ortaya koyduğu iddia edilen ve popüler literatürde atıf yapılan bu sonuçları Tanrı inancının rasyonelliği açısından incelemeye çalışacağız. Çağdaş nörolojinin ortaya koyduğu iddia edilen sonuçları üç farklı tezde sınıfladıktan ve Tanrı

* **Author Info:** Assist. Prof. – Ibn Haldun University, School of The Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Başakşehir Mh. Ulubatlı Hasan Cd. No: 2, Başakşehir-Istanbul, TURKEY.

E-mail: enis.doko@ihu.edu.tr / Orcid id: <https://orcid.org/0000-0001-9021-6021>

To Cite This Paper: Doko, E. (2018). "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?" *MetaZihin*, 1(2): 211-226.

inancının çıkarımsal ya da çıkarımsal olmayan iki farklı türde olabileceğine dikkat çektikten sonra, bu tezlerin Tanrı inancının rasyonelliğine etkileri incelenecektir. Önce, popüler iddiaların aksine nöroteolojik tezlerin doğaları gereği sadece çıkarımsal olmayan Tanrı inancını eleştirmekte kullanılabilecekleri savunulmaya çalışılacaktır. Makalenin geri kalanında ise çıkarımsal olmayan Tanrı inançlarını eleştirmek için iki alternatif strateji belirlenecek ve bu üç tezin bu stratejiler altında çıkarımsal olmayan Tanrı inancı için çürüten olup olmadığı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Tanrı inancı, nöroteoloji, ateizm, nöroloji.

1. Giriş

Nöroteoloji, din nörolojisi ya da biyoteoloji; dini tecrübe ve davranışı nöral (sinirsel) temelde inceleyip açıklamaya çalışan, nörolojinin (sinirbilimin) alt dalıdır. Nöroteoloji nöral olgular ile öznel ruhani ya da dini tecrübeler arasındaki korelasyonları inceler (Palymyre, 2003: 617). Nöroteoloji ismi ilk olarak Aldous Huxley'nin *Ada* romanında geçse de bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkması 1980'lerden sonrasına gider. Nöroteoloji zaman, mekan, benlik, korku algısını ortadan kaldıran algılamalar, dini huşu, evrenle ya da Tanrı ile bütünleşme hali, kendinden geçme ve trans halleri, içsel aydınlanma, tahrif edilmiş bilinç durumları, Tanrı huzurunda olma gibi dini tecrübeleri nörolojik olarak açıklamaya çalışır.

Dini tecrübeyi belli nöral fenomenlerle açıklama çabasına çok sayıda örnek verilebilir. Mesela Michael Persinger (Persinger, 1983) ve Vilaynur Ramachandran'a (Ramachandran ve Blakeslee, 1998) göre dini tecrübe ile temporal lob arasında direkt ilişki vardır. Bu görüşe göre limbik sistem ile temporal lob'daki anormal aktivite ile dini tecrübe arasında korelasyon mevcuttur. Hatta Persinger, "Tanrı Kaskı" olarak anılan bir cihazla temporal loba zayıf manyetik alan uygulamış ve bu bölgenin manyetik uyarılmasının "ötekinin varlığını hissetme" gibi dini tecrübelerle yol açtığını gözlemlemiştir (Persinger, 1983; Persinger, 2003). Eğer Persinger haklı ise o zaman dini tecrübe, geliştirilecek bir cihazla istendiği zaman yaşanılabilir.

Bir başka ünlü Nöroteolojik kurama göre dini tecrübelerden sorumlu beyin bölgesi parietal lobdur. Bu görüş Eugened'Aquili ve Andrew Newberg (d'Aquili ve Newberg, 1999) tarafından savunulmuştur. Parietal lob uzay ve zamanda yön bulmayı sağlayan, kendimiz dahil nesnelerin buralardaki konumlarını tespit eden beyin bölgesidir. Newberg ve d'Aquili'ye göre dini tecrübelerde parietal lobdaki aktivite düşer. Hem Budist hem de Katolik mistikler üstünde yapılan fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging) çalışmaları bu lobdaki aktivitenin düştüğünü göstermiştir. Bu sonucu teorik olarak da açıklamak mümkündür. Uzay-zamandaki konumumuzu belirleyen bölge parietal lob olduğuna göre, buradaki aktivitenin düşmesi zaman-mekana aşkınlık hissi

uyandırır. Kişi dini düşüncesinden bağımsız bir şekilde, bireysellik hissiyatını ve uzay-zamandaki konum algısını yitirir. Bu da evren ya da Tanrı ile birleşme hissiyatı uyandırır. D'Aquili ile Newberg'in çalışması, farklı gelenek ve kültürlerde ortaya çıkan dini tecrübelerin ortak bir nöroteolojik temeli olduğunu göstermesi açısından ilginçtir.

Nöroteolojik çalışmalar heyecan verici olmakla birlikte bazı dindarlar ve ateistler tarafından din ve Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir sonuç olarak sunulurlar. Tanrı Kaskı'nın mucidi Persinger Tanrı'yı beynin bir ürünü olarak sunar. Benzer bir iddiayı Newberg'te de bulmak mümkündür: "Tanrı insan zihni dışında bir yerde kavram ya da gerçeklik olarak var olamaz." (Newberg, 2001: 37). Diğer taraftan Ramachandran meslektaşlarının aksine Nöroteolojik sonuçlara daha temkinli yaklaşır: Tanrı'nın insanlar tarafından gerçekten tecrübe edilip edilmediği "ampirik yöntemlerle ne ispatlanabilir ne de devre dışı bırakılabilir" (Ramachandran ve Blakeslee, 1998: 182). Bu yorumlar, Tanrı inancının beynin yarattığı bir yanılsama olduğunu iddia eden yeni ateistler Daniel Dennett (Dennett, 2007) ve Richard Dawkins'in (Dawkins, 2006: 214) görüşlerini desteklemektedir.

Nöroteolojik çalışmaların Tanrı inancının yanılsama olduğunu gösterdiği söylemi çok yaygın olsa da bu söylemin açık ve sofistike bir argüman şekilde sunulduğu bir çalışma bulmak pek mümkün değildir. Bu makaledeki amacımız nöroteolojiden hareketle tam da böylesi bir eleştiri kurgulamanın imkanını ve bu eleştirilere verilebilecek olası cevapları incelemektir.

Dini tecrübeyi açıklamaya çalışan nöroteolojik yaklaşımların bilimsel anlamda ne kadar geçerli olduğu tartışmaya açıktır. Mesela Persinger'in çalışmaları çifte-kör olmamak ve tekrarlanamamakla suçlanmıştır (Granqvist vd. 2005). Ancak nöroteoloji başarılı bir proje olsa bile bu, Tanrı inancının yanılsama olduğu veya olabileceği anlamına mı gelmektedir? Bu makalede bu soruyu irdelemeye çalışacağız. Nöroteolojik çalışmaların Tanrı inancı lehinde kanıt niteliği taşıyıp taşımadığını irdelemek için, olası nöroteolojik sonuçları üç farklı tez şeklinde irdelemekte fayda görüyorum.

Birinci teze, "nöroteolojik açıklama tezi" diyeceğim. Bu teze göre "Tanrı'yı deneyimlediğini iddia eden bireylerin hepsinin (ya da çoğunun) tecrübesi ile belli nöroteolojik fenomenler arasında korelasyon vardır." Bu tez Persinger ya da Newberg'in çalışmaları tarafından kısmen desteklenmektedir.

İkinci teze, "evrensel deneyim tezi" diyeceğim. Bu teze göre "dini tecrübeler hangi kültürün ya da dinin mensupları tarafından deneyimlenirse deneyimlensin aynı nöroteolojik fenomenlere yol açar." Bu tezi Newberg ve d'Aquili'nin çalışmaları kısmen desteklemektedir. Bu tez bir önceki tezden daha güçlüdür, zira Tanrı'yı

deneyimlemenin ötesinde, farklı teistik ve hatta teistik olmayan (mesela Budist) dini tecrübelerin aynı nörolojik temele dayandığını iddia eder. Bu tez dini tecrübenin Tanrı'ya özgü olmadığı imasını içerir.

Üçüncü teze, “yapay dini deneyim tezi” diyeceğim. Bu teze göre ise, “dini tecrübelerle ilişkili olan nörolojik fenomenler çeşitli elektro-manyetik sinyaller ya da kimyasallarla oluşturulabilir. Dolayısıyla dini tecrübeleri yapay bir şekilde oluşturmak mümkündür.” Bu tezi Persinger'in Tanrı Kaskı deneyleri ile elde ettiği sonuç kısmen desteklemektedir. Yine bazı ilaçların dini tecrübe hissine yol açabileceği görüşü bu tezi desteklemektedir. N,N-Dimethyltryptamine (yaygın ismi ile DMT molekülü) (Strassman, 2001) ya da psilocybin gibi kimyasalların dini tecrübe benzeri tecrübelerle yol açabileceğine işaret eden bilimsel çalışmalar mevcuttur (Griffiths vd. 2006; Griffiths vd. 2008) .

Aşağıdaki bölümlerde bu üç tezin Tanrı'ya inancı geçersiz kıldığı iddiasını değerlendirmeye çalışacağım.

2. Çıkarımsal ve Çıkarımsal Olmayan İnançlar

Nöroteolojik tezlerin Tanrı inancı üstüne etkilerini incelemeyen önce inancın doğası üstüne kısa bir analiz yapmanın yararlı olacağı kanaatindeyim. İnançlar, başka inançlarla temellendirilip temellendirilmemelerine göre ikiye ayrılabilir: Çıkarımsal inançlar (inferential belief) ve çıkarımsal olmayan inançlar (non-inferential belief).

Çıkarımsal inançlar, çeşitli bağımsız delillerle temellendirilen inançlarımızdır. Kişi belli argüman ve deliller sonucunda bu inançları oluşturur ve bu inançlara sahip olma gerekçesi tam da bu delillerdir. Çıkarımsal inançlar eğer ki bu deliller sağlamsa rasyoneldir. Elektronun varlığına inanan bir fizikçinin inancı bu türdendir. Fizikçi çeşitli deneysel veriler ışığında elektron diye bir parçacığın var olmak zorunda olduğunu fark eder ve bu delillere dayanarak elektronun varlığına inanmaya başlar.

Tanrı inancı ilkece çıkarımsal bir inanç olabilir. Tanrı'nın varlığı lehinde kozmolojik argüman, teleolojik argüman, ahlak argümanı ve ontolojik argüman gibi çok sayıda bağımsız delil sunulmaya çalışılmıştır.¹ Tanrı'ya böyle delillere dayanarak inanan bir bireyin inancı çıkarımsal bir inanç olacaktır. Bu şekilde Tanrı'ya inanan bir bireyin inancı, eğer ki temellendirmede kullanılan argüman dini tecrübeye dayalı değilse bu kişinin inancı dini deneyimlerden bağımsız bir inanç olacaktır. Bu inanç argümanlara

¹ Bu delillerin modern ve detaylı bir savunması için bakınız: Craig ve Moreland (2012).

dayanarak özgür iradeye inanan bir felsefecinin inancından ya da elektrona inanan bilim insanının inancından farklı olmayacaktır.

Diğer taraftan çıkarımsal olmayan inançlar, başka delile dayanmayan en temel ve basit inançlardır. Çoğu çağdaş felsefeci bazı çıkarımsal olmayan inançlara inanmanın belli koşullar altında rasyonel olabileceği kanaatinde. Peki, çıkarımsal olmayan bir inanç nasıl rasyonel olabilir? Bu konuda epistemik içselci (internalist) ya da epistemik dışsalcı (externalist) pozisyonu benimsememize bağlı olarak iki farklı yaklaşım vardır. Epistemik içselcilere göre sezgisel olarak doğru gözükene ya da uygun deneyimler sonucu elde ettiğimiz inançlara inanmak makuldür. Diğer taraftan epistemik dışsalcılara göre bir inanç, rasyonel düşünce dışında başka güvenilir zihinsel süreçlerin sonucu ya da ürünü ise ona inanmak makuldür. İster içselci ister dışsalcı görüşü benimseyin, çıkarımsal olmayan inançlara olan inancımızın rasyonel olması için çok önemli bir şart vardır; söz konusu inancın bir çürütene (defeater'ı) olmamalıdır. Bir inancın çürütene olması demek, o inanç aleyhinde ampirik delil ya da argüman olması veyahut inancın güvenilir bir zihinsel sürecin sonucu ortaya çıktığının tespit edilmiş olması demektir.

İnsanların büyük çoğunluğunun çoğu inancı çıkarımsal değildir. Bu elbette Tanrı inancı için de geçerlidir. İnsanlar genelde Tanrı'ya inanmak için delillere ihtiyaç duymazlar. Dini ya da mistik deneyimlere ve meditasyona dayanan inançlar da çıkarımsal olmayan inanç kategorisine aittir. Reformcu epistemoloji'yi (reformed epistemology) benimseyen felsefeciler bu çeşit inancın rasyonel ve çok temel olduğunu savunurlar. Onlara göre dindarlar *sensus divinitatis* denen özel bir duyu ile Tanrı'nın varlığını direk bir şekilde algırlar. Bu görüşün en önemli savunucuları William Alston (Alston, 1991), Alvin Plantinga (Plantinga, 2000) ve Nicholas Wolterstorff'tur (Plantinga ve Wolterstorff, 1983).

Nöroteolojiye dayanan ateistik argümanlar yapıları gereği çıkarımsal inançlara uygulanamazlar. Zira geçerli ve başarılı bir çıkarımsal inanca inanma gerekçemiz, zihinsel süreçlerimizin direkt rol oynadığı deneyimler değildir. Çıkarımsal bir Tanrı inancı, herhangi bir çıkarımsal önermeye inançtan farksız değildir. Şüphesiz bu inanç da belli nöral fenomenlere dayanacaktır, ancak bu nöral fenomenler çıkarımsal diğer inançlarımızda ortaya çıkan fenomenlerden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla çıkarımsal Tanrı inancına itiraz eden biri, bütün çıkarımsal inançlara itiraz etmelidir. Ancak böylesi bir itiraz, nöroteoloji ile ilgili inançlarımızı da kapsadığı için kendi kendini çürütecektir. Dolayısıyla çıkarımsal yolla elde edilen Tanrı inancını nöroteoloji ile eleştirmeye kalkmak pek makul bir yaklaşım değildir.

Elbette ateist bir bakış açısından Tanrı inancı lehine sunulan bütün argümanların zayıf olduğu, dolayısıyla Tanrı'ya inancın çıkarımsal bir inanç olamayacağı iddia edilebilir. Ancak bu eleştiri yukarıda sözü edilen teistik argümanların hepsini teker teker incelemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla ateist bakış açısından bu eleştiri yapılabilmek için nöroteolojik verilerin çok ötesine geçip felsefi literatürün ciddi şekilde incelenmesi gerekecektir.

Yukarıdaki analizimiz doğru ise nöroteoloji genel olarak Tanrı inancını yanlışlayamaz. Çünkü nöroteolojinin hedef aldığı Tanrı inancı çıkarımsal olmayan Tanrı inancıdır ve bu da Tanrı'ya inanmanın sadece bir yoludur. Nöroteoloji yöntemi gereği Tanrı'ya inanmanın çıkarımsal biçimleri aleyhine bir bulgu sunma konumunda değildir. Ki bu da makul bir sonuçtur, zira insan beyni üstüne yapılacak bir çalışmanın evrenin dışında onu yaratan ya da kontrol eden bir yaratıcı olup olmadığına cevap vermesi beklenemez. Bu insan beyni üstüne çalışıp kozmoloji ya da jeoloji yapmaya benzer.

Nöroteolojik eleştirinin asıl başarılı olabileceği alan çıkarımsal olmayan Tanrı inançlarıdır. Zira kişinin dini deneyimlerine dayandırılarak oluşturulan ve temellendirilen Tanrı inancı budur. Takip eden bölümlerde yukarıda incelediğimiz tezlerin çıkarımsal olmayan Tanrı inançlarının irrasyonel olduğunu gösterip göstermediğini ele almaya çalışacağız.

3. Şüpheli ve Çürütme Eleştiriler

Nöroteolojik açıklama tezi çıkarımsal olmayan Tanrı inancını çürütebilir mi? Bu soruya cevap vermek için, bir tezin hangi koşullar altında çıkarımsal olmayan Tanrı inancı için çürüten olabileceği sorusunu yanıtlamamız gerekiyor. Bundan sonraki bölümlerde bu konuyu ele alacağız.

Dini tecrübeye dayanarak Tanrı'ya inanan biri, bu tecrübeye Tanrı'yı deneyimlediğini düşünür. Bu düşünce iki şekilde eleştirilebilir. Birinci yaklaşım bu deneyimin Tanrı olmasa da gerçekleşebileceğini gösterip, deneyimin Tanrı ile ilişkili olduğu düşüncesini şüpheyeye düşürmektir. Bu yaklaşıma "şüpheli eleştiri" diyeceğim. Şüpheli eleştiri dini tecrübeye dayanan çıkarımsal olmayan Tanrı inancının güvenilemez olduğunu göstermeyi hedefler. Bu yaklaşım bu deneyimin Tanrı inancı lehinde olamayacağını, böyle bir inancı doğrulamadığını göstermeyi hedefler. Ancak bu yaklaşım dini tecrübenin Tanrı'yı deneyimleme olmadığını da iddia etmez. Bu eleştiri dini tecrübenin gerçek bir nesnesi olup olmadığı sorusunun cevabını bilmediğimizi söyler. Dolayısıyla şüpheli eleştiriye göre söz konusu tecrübe Tanrı'ya inanç için herhangi bir gerekçe sunamaz.

Bu eleştiriyi anlamak için bir örnek verelim. Diyelim ki ben bir partiye gidiyorum. Partide Ayşe isimli bir kadını görmeyi ümit ediyorum. Arkadaşım çok iyi bir nörolog ve benim partiye gittiğim zaman eğer orada Ayşe'yi görmezsem çok üzüleceğimi biliyor. O yüzden üzülmemem için bana partide Ayşe orada olmasa da oradaymış gibi gösterecek bir ilaç veriyor. Eğer Ayşe oradaysa ilaç herhangi bir etki göstermiyor. İlaç aldıktan sonra ben partiye gidiyorum ve Ayşe'yi görüyorum ve onunla konuşmaya başlıyorum. Onunla konuşma deneyimim gerçekten Ayşe ile konuştuğum inancımı gerekçelendirebilir mi? Elbette hayır. Zira bu deneyimim şüpheli eleştiriye tabidir; Ayşe orada olmasa bile ben yine de ilaç yüzünden bu deneyimi yaşayacağım. Diğer taraftan ilacı almamdan hareketle de Ayşe'nin orada olmadığı, onunla iletişime geçmediğim iddia edilemez. Pekala ilaç almama rağmen konuştuğum kişi Ayşe olabilir.

X olgusunu Y olgusu ile açıkladığımızı varsayalım. Z olgusunun Y olgusu ile ilgili şüpheli eleştiriye temel olabilmesi için, Z olgusunun bilgisi ile birlikte X olgusunun Y olgusu olmasa da gerçekleşeceğini düşünmemiz gerekir. İlaçlı bir şekilde Ayşe'yi algıladığım bilgisi, Ayşe ile konuştuğum iddiası için şüpheli yaklaşımı destekler. Zira bu bilgi karşısında Ayşe ile konuşsam da Ayşe ile konuştuğum algısına kapılacağım. Dolayısıyla algının kendisi, Ayşe ile konuşmama delil teşkil etmez.

İkinci eleştiri ise, deneyimin oluşmasına yol açan süreçlerin bu deneyimin bir çeşit yanılısına olduğunu düşünmek için gerekçe sunduğunu iddia etmektir. Bu yaklaşıma "çürütme eleştirisi" diyeceğim. Bu yaklaşım bir önceki yaklaşımdan çok daha güçlü bir iddiada bulunur. Bu iddiayı savunan kişi dini tecrübelerin Tanrı deneyimi olduğu iddiasının temelsiz olmasının ötesinde yanlış olduğunu iddia eder.

Yukarıdaki örneğimize geri dönelim. Ayşe'ye dikkatli baktığım zaman, ayaklarının zaman zaman yere değmediğini, asılı kaldığını gördüğümü farz edelim. Bu bilgi karşısında, Ayşe ile konuşma deneyimimden hareketle Ayşe'nin karşımda olduğunu iddia edemememin yanı sıra bu deneyimin bir yanılısına olduğunu da düşünmem gerekir. Zira eğer karşımdaki Ayşe ise o zaman, onun fizik yasaları tarafından sınırlanmış olması gerekirdi. Dolayısıyla Ayşe havada asılı kalamamalıydı, zira insanlar uçamaz. Karşımda Ayşe olsaydı yaşadığım deneyimin bu şekilde olmaması gerekirdi. Bu yüzden bu bilgiler, Ayşe ile konuştuğum iddiasını çürütmektedir.

Yine X olgusunu Y olgusu ile açıklamaya çalıştığımızı varsayalım. Z olgusunun Y olgusu ile ilgili çürütme yaklaşımını desteklemesi için, Z olgusu ile birlikte Y olgusunun doğruluğunun X olgusunun gerçekleşme olasılığını ya sıfır ya da çok düşük yapması gerekir. Ayşe'nin havada asılı bir şekilde algılanması ile mevcut fizik yasaları bilgisi, benim Ayşe ile konuştuğum iddiasını çürütme eleştirisini destekler. Zira Ayşe ile

konusuyorsam zihnimde oluşacak algının fizik yasaları ile uyumlu bir resim vermesini beklerim.

Şimdi bu bilgiler ışığında nöroteolojinin çıkarımsal olmayan Tanrı inancı ile ilgili çürüten olup olamayacağını yukarıdaki üç tez, yani nörolojik açıklama tezi, evrensel deneyim tezi ve yapay dini deneyim tezi ışığında değerlendirmeye çalışalım.

4. Nöroteoloji ve Çıkarımsal Olmayan Tanrı İnancının Şüpheli Eleştirisi

Bu bölümde nöroteolojik tezlerin, çıkarımsal olmayan Tanrı inancına karşı şüpheli bir eleştirinin oluşturulmasında kullanılıp kullanılmayacağını değerlendireceğiz. Önce nörolojik açıklama tezini ele alalım.

Nörolojik Açıklama Tezi (NAT): “Tanrı’yı deneyimlediğini iddia eden bireylerin hepsinin (ya da çoğunun) tecrübesi ile belli nörolojik fenomenler arasında korelasyon vardır.”

Bu tez çıkarımsal olmayan Tanrı inancına yönelik şüpheli bir eleştiriye zemin hazırlayabilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek demek, şu önermenin doğru olduğunu iddia etmek demektir: Tanrı olmasaydı bile, insan zihni dini deneyim (Tanrı deneyimi) yaşayabilirdi. Diğer bir deyişle, nörolojik açıklama tezinin bu iddiayı desteklemesi gerekmektedir. Ancak ilk bakışta nörolojik açıklama tezinde bu iddiayı ima eden bir şey yokmuş gibi gözükmektedir.

NAT’tan hareket eden muhtemel bir ateistik eleştiri, NAT’ın dini tecrübenin doğal bir fenomen olduğunu, diğer bir deyişle dini tecrübenin doğal nedenlerle açıklanabileceğini iddia edebilir. Bu iddia çeşitli açılardan eleştirilebilir. Her şeyden önce nörolojik açıklama tezi dini tecrübenin tamamen doğal nedenlere indirgenmediğini iddia etmez. Böyle bir iddia için zihin-beden probleminin materyalist çözümlerinin doğru olduğunu varsaymak gerekir. Bu varsayımın doğruluğu hala tartışma konusudur ve nöroteolojideki hiçbir çalışma bu konuyu aydınlatamamakta, hatta bunu hedeflememektedir.

Ancak nöroteolojinin dini tecrübenin doğal bir fenomen olduğunu gösterdiği iddiasını doğru kabul etsek bile yine de “Tanrı olmasaydı insan zihni dini deneyim yaşayabilirdi” iddiasını kabul etmek zorunda değiliz. Zira Tanrı insanlarla tamamen doğal nedenler çerçevesinde iletişim kurmayı tercih ediyor olabilir.² Dolayısıyla Tanrı’nın olmadığı bir evrende bu doğal nedenler olmayabilir.

² Tanrı’nın evrendeki olguları nasıl kontrol ettiği din felsefesindeki en çok tartışılan konulardan biridir. Bu konudaki bir yaklaşım da İslam düşüncesinde Mutezili kelimci İbrahim Nazzam, Batı düşüncesinde de Leibniz tarafından savunulan “Tanrı’nın evreni doğal neden ya da yasalar ile kontrol ettiği” görüşüdür. Bu

Bazıları NAT'ın dini tecrübenin tamamen beyin kaynaklı bir olgu olduğunu gösterdiğini iddia edebilir. Yani söz konusu tecrübenin Tanrı olsun olmasın deneyimlenebileceğine delil olarak göstermeye çalışılabilirler. Bu itirazı daha iyi anlamak için şöyle bir analogi kurabiliriz: Dini tecrübe, görme ya da işitme benzeri duyuşsal tecrübelerle benzetilebilir. Bu duyuşsal tecrübelerin de nöroteolojik korelasyonları vardır. Ancak bu korelasyonlara rağmen çoğu felsefeci şüpheli ya da çürütme eleştirilerini duyuşsal deneyimlere uygulamayacaktır. Diğer bir deyişle nöroteolojik açıklama tezi duyuşsal tecrübeler için geçerli olsa da şüpheli ve çürütme eleştirileri bu tecrübelerden kaynaklı çıkarımsal olmayan gündelik inançlarımıza uygulamayacaklardır.³ İlk bakışta bu benzerlik aslında tutarlılık gereği söz konusu eleştirilerin dini tecrübelerle de uyarlanamaması gerektiği yönünde yorumlanabilir. Ancak tam bu noktada önemli bir farka vurgu yaparak dini tecrübe eleştirilmeye çalışılabilir. Duyuşsal tecrübelerde tecrübenin nedeni ve kökeninin bizim dışımızda olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira bu tecrübeleri dış dünya ile bağlayan organlar vardır. Mesela görme deneyimi beynin görsel korteks denilen kısımdaki nöroteolojik fenomenlerle ilgilidir. Ancak buradaki fenomenler optik sinirler aracılığı ile göze bağlıdır ve gözden gelen sinyaller tarafından belirlenir. Bu sinyalleri de dış dünyadan gelen görünebilir spektrumdaki elektromanyetik dalgalar belirler. Nitekim bu dalgalar da gördüğümüz cisimlerle ilgili bilgi taşır. Dolayısıyla görme tecrübelerimizin ya da diğer duyuşsal tecrübelerimizin neden sadece beynimizin ürünü olmadığını bu mekanizmalar sayesinde biliyoruz. Ancak dini tecrübeler için benzer bir mekanizma vermek mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle dini tecrübelerin sadece beyin kaynaklı olduğu iddia edilmeye çalışılabilir.

Ben bu itirazın da makul olmadığını düşünüyorum. Evet beynimize bağlı Tanrı'dan sinyal almak üstüne gelişmiş bir organımız yoktur. Dolayısıyla göz ve optik sinirlerle analogik bir yapıyı dini tecrübelerde bulmak mümkün değildir, yani duyuşsal tecrübelerle dini tecrübeler arasında belirgin bir fark vardır. Ancak bu fark tam da teistin beklediği şekildedir. Zira duyuşsal tecrübelerin referansı fiziksel şeylerdir; dolayısıyla bu

görüşe göre Tanrı evrenin başlangıç koşullarını istediği sonuçları elde edecek şekilde yaratmıştır. Böylece istediği sonuçları direkt doğa yasaları çerçevesinde, doğal nedenlerle elde etmektedir. Nazzam-Leibnitz görüşünü savunan biri Tanrı'nın insanlarla kurduğu iletişimin de tamamen doğal nedenler ile açıklanabileceğini savunacaktır. (Nazzam-Leibnitz görüşünün çağdaş bir savunması için bakınız: Dowe (2005). Tanrı'nın evreni tamamen doğa yasalarını ihlal etmeden kontrol ettiğini savunan bir başka model de Robert Russell'ın NIODA (non-interventionist objective divine action) modelidir (Russell, 2008). Bu modele göre Tanrı evreni doğa yasalarını ihlal etmeden, kuantum boşluklarını manipüle ederek kontrol eder. Russell'ın NIODA modeli doğru ise Tanrı insanlarla tamamen doğal nedenlerle iletişim kuracaktır. Bu görüşlerde dini tecrübelerin nöroteolojik bir açıklamasının olması beklendiği bir durumdur.

³ Eğer ki şüpheli eleştiriyi duyuşsal tecrübelerimize de uygulamaya kalkarsak, bu durumda bu tecrübelerin kendisine dayanan nöroteoloji de şüphe altında kalacaktır. Ancak bu durumda NAT'a dayanan şüpheli eleştirinin kendisi de geçersiz hale gelecektir. Dolayısıyla bu şekilde radikal bir şüphelilik nöroteolojiye dayanan bir eleştiri olmayacaktır.

tecrübelerin güvenilir olabilmesi için bu fiziksel şeylerle beyni nedensel olarak bağlayan bir mekanizmanın olması gerekmez. Hatta böyle bir şey beklenmez. Fiziki bir varlık olmayan Tanrı'nın, insan beyniyle aracı bir fiziksel mekanizma ile iletişim kurmasını beklemek gereksizdir. Tanrı'nın pekala doğrudan insan beyni ile iletişim kurduğu düşünülebilir.⁴ Bundan dolayı duyuşsal tecrübe ile dini tecrübe arasındaki bu fark, dini tecrübelerden şüphe duymak için yeterli değildir.

Peki yapay dini deneyim tezi şüpheli eleştiri için zemin hazırlayabilir mi? Yukarıda tanımladığımız gibi yapay dini deneyim tezine göre dini deneyimin nörolojik fenomenlerle korelasyonu olmasının yanında, bu fenomenler çeşitli kimyasal ya da elektromanyetik yöntemlerle beyni etkileyerek yapay bir şekilde oluşturulabilir. Bunun sonucunda kişinin yapay bir şekilde dini tecrübe hissetmesi sağlanabilir. Persinger'in Tanrı Kaskı deneyleri ya da DMT molekülünün dini deneyimlere yol açtığı iddiaları bu teze örnektir.

İlk bakışta dini deneyimin yapılabilir (yapay bir şekilde gerçekleştirilebilir) olması şüpheli eleştiriye temellendiriyor gibi gelebilir. Zira zaten dini deneyimin yapay yapılabilir olması, Tanrı ile ilişkin olmayan durumlarda bile bu deneyimin gerçekleştiğini gösterir. Bu da demek oluyor ki Tanrı yoksa bile bu deneyim hala yaşanabilir. Bu da ilk bakışta şüpheli eleştiriye geliştirmek için yeterlidir.

Söz konusu eleştiriye yukarıdaki duyuşsal deneyimle kurduğumuz analojiye başvurarak cevap vermeye çalışabiliriz. Dini deneyime benzer olarak, duyuşsal deneyimlerimizi de çeşitli kimyasal ya da elektromanyetik yöntemlerle manipüle etmemiz hatta yapay olarak yaratmamız mümkündür. Çeşitli kimyasalların halüsinasyona yol açtığı çok iyi bilinen bir olgudur. Ancak çok az insan duyuşsal deneyimlerin yapay olarak üretilmesinden hareketle, genel olarak duyuşsal deneyimlerin güvenilir olmadığını ve şüpheli eleştiriye maruz olduğunu iddia edecektir. Benzer şekilde, dini deneyimlerin yapay şekilde oluşturulması da halüsinasyonlara benzer şekilde dini deneyimin güvenilirliğini sarsmamalıdır. Zihinsel fonksiyonlarımız dışarıdan manipüle edilmiyor ve uygun/güvenilir bir şekilde

⁴ Tanrı'nın insan beyni ile fiziksel olarak nasıl bir etkileşim kurduğu konusunda model olarak gene Russell'ın NIODA modeli kullanılabilir. Tanrı kuantum boşluklarını manipüle ederek bizde belli dini tecrübeler oluşturabilir. Bu modelde Tanrı iletişim kurmak için aracı bir mekanizmaya ihtiyaç duymayacaktır. Ya da Nazzam-Leibnitz modelini ele alırsak, bu modelde Tanrı doğa yasalarını kişi kendisine dua ettiği ya da belli şekilde ritüeller yaptığı zaman çeşitli dini tecrübelerle yol açacak şekilde oluşturmuş olabilir. Bu durumda da Tanrı insanla direk doğal nedenler çerçevesinde herhangi bir ara mekanizma olmadan beyinle iletişime geçecektir. Elbette ki bu modeller dışında Tanrı'nın düalizmde ruhun bedenle iletişime geçtiği şekilde Tanrı'nın da beynimizle direkt bir şekilde iletişime geçtiği de söylenebilir. Teistin bu noktada birden fazla seçeneği vardır.

çalışıyorlarsa onların ürettiği inançlara inanabiliriz.⁵ İster duyuşal ister dini halüsinasyonlar olsun zihinsel fonksiyonların uygun çalışmasına müdahale edilerek ortaya çıktıkları için istisnai durumlardır. Dolayısıyla bu durumlarda üretilen inançların zaten güvenilir olmaması normaldir. Dolayısıyla yapay deneyimlerin varlığı özellikle bir epistemik dışsalıcı için ciddi bir tehdit oluşturmayacaktır. Yapay ile doğal deneyimler arasında belirgin bir fark olduğu sürece şüpheli eleştiri bu deneyimlere uygulanamayacaktır. Tanrı'nın olmadığı durumda yapay dini deneyimlerin gerçekleşmesi, Tanrı olmasaydı doğal dini deneyimlerin de gerçekleşeceğine delil olarak kullanılamaz.⁶

Son olarak evrensel deneyim tezini ele alalım. Bu tez yukarıda tanımladığımız gibi dini tecrübelerin teistik olmayan kültürler dahil farklı dinin mensupları tarafından deneyimlendiği zaman aynı nöroteolojik fenomenlere yol açtığı iddiasıdır. Bu tezdten aynı nöroteolojik fenomenlerin aynı zihinsel deneyimlere yol açtığı varsayımı altında, birbirinden ontolojik olarak farklı dinlerin aynı dini tecrübelerle yol açtığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu da dini tecrübenin, hatta doğal dini tecrübelerin de Tanrı'ya özgü olmadığı anlamına gelmektedir. Bu sonuç ise doğrudan doğruya şüpheli eleştiriye yol açmaktadır. Bu tezin önemli bir unsuru duyuşal deneyimlerde bir karşılığının tam olarak olmamasıdır. Dolayısıyla bu eleştiriye duyuşal deneyimlerle analoji kurup cevap vermek de mümkün değildir.

Teist bu noktada Tanrı'nın olmadığı bir gerçekliğin nasıl olacağını algılamının zorluğuna atıf yaparak bu eleştiriye cevap vermeye çalışabilir. Mesela eğer kelam kozmolojik kanıtı (Craig, 1979) doğru ise, Tanrı olmasaydı evren olmazdı. Tabi evren olmazsa, zihnimiz ve dolayısıyla hiçbir kültürde dini tecrübemiz de olamazdı. Hassas ayara bağlı teleolojik kanıt geçerli ise (Collins, 2012), Tanrı olmasaydı fizik sabitleri buna izin vermediği için evrende yaşama uygun koşullar olmaz, dolayısıyla zihnimiz ve dini tecrübelerimiz de olmazdı. Bilinç kanıtı başarılı ise (Swinburne, 2004) insan zihni Tanrı olmadan var olamaz, dolayısıyla dini tecrübemiz de olamazdı. Özetle, Tanrı olmadan da dini tecrübenin olabileceğini iddia etmek için çok sayıda teist kanıtın geçersiz olduğunu göstermek gerekmektedir. Ancak bu nöroteolojinin çok ötesine

⁵ Bu noktada şüpheli eleştiriye savunan kişi duyuşal deneyimlerin de bu eleştiriye tabi olduğunu söyleyip bu analogimizi reddedebilir. Ancak böylesi bir eleştiride yine nöroteoloji bilgimiz de duyuşal deneyimlerimize dayandığı için nöroteoloji biliminin kendisi şüphe altında olacaktır. Dolayısıyla söz konusu eleştiri nöroteolojiden hareketle verilen bir şüpheli eleştiri değil, genel bir şüpheli eleştiri olacaktır. Böylesi bir eleştiri nöroteolojiden hareketle dini tecrübe eleştirisini ele alan makalemizin kapsamı dışında kalacaktır.

⁶ Yapay duyuşal deneyimler de aynı yapay dini deneyimlerle aynı yöntemlerle elde edilebilir: beynin dışarıdan verilen kimyasal ya da elektromanyetik müdahale ile uyarılması. Dolayısıyla yapay duyuşal deneyim ile yapay dini deneyim arasında ciddi bir paralellik vardır. Bu da yapay ve doğal duyuşal deneyim ayrımını kabul eden birinin, bu paralellikten hareketle yapay ve doğal dini deneyim ayrımını kabul edebileceği sonucunu doğurur.

geçip, ciddi felsefi tartışmalara girmeyi gerektirir. Dolayısıyla sadece nöroteolojiden hareketle ve evrensel deneyim tezine atıfla, Tanrı olmasaydı da dini tecrübe olacağı iddia edilemez. Bu da nöroteolojinin tek başına şüpheli eleştiriye temel olamayacağını gösterir. Bu yukarıda saydığımız diğer iki tez için de geçerlidir.

Bu cevap kanaatimce kısmen başarılı olsa da önemli bir eksiği vardır. Bu yaklaşım argümanlara atıf yapmasından dolayı çıkarımsal olmayan Tanrı inancını savunan biri açısından fazla çekici değildir. Diğer taraftan bu cevap, özellikle çeşitli felsefi argümanlar çerçevesinde Tanrı'ya inanan birinin dini tecrübelerine güvenme ve bu tecrübelerinin inançlarını temellendirmede daha avantajlı konumda olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak üç nöroteolojik tezdten şüpheli eleştiri geliştirmekte kullanılacak tek tez evrensel deneyim tezidir. Diğer iki tezin, dini deneyim ile duysal deneyim arasında analogi kurularak şüpheli eleştiriye yol açmak zorunda olmadığı savunulabilir. Evrensel deneyim tezi, diğer taraftan özellikle Tanrı'nın varlığı lehindeki çeşitli delilleri kabul eden teistlerin dini tecrübesine yönelik şüpheli eleştiri oluşturmakta kullanılamaz. Zira bu delillerden hareketle Teist Tanrı olmadan evren, yaşam ya da bilinç olmadığını iddia ederek, Tanrısız bir evrende dini tecrübe olamayacağını iddia edebilir.

5. Nöroteoloji ve Çıkarımsal Olmayan Tanrı İnancının Çürütme Eleştirisi

Bu bölümde nöroteolojik tezlerin çıkarımsal olmayan Tanrı inancı için çürütme bir eleştiriye temel oluşturup oluşturamayacağını değerlendirmeye çalışacağız. Bir önceki bölümdeki gibi nöroteolojik açıklama tezi ile başlayalım. Tanrı varsa ve bazı insanlar onu dini tecrübe ile deneyimliyorsa bu tecrübenin nöroteolojik bir temeli olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Teistlerin büyük çoğunluğu zihin-beden ilişkisi konusunda ya zuhur etmeyi ya da düalizmi benimser. Bu yaklaşımlarda zihin ile beyin arasında sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla zihinsel herhangi bir olgunun kaçınılmaz bir şekilde beyinde bir karşılığı olmalıdır. Buna mistik deneyimler de dahildir. Bundan dolayı teizm açısından nöroteolojik açıklama tezinin doğru olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur ve dini tecrübelerin ilahi olanının deneyimi olmadığını düşünmek için bize hiçbir gerekçe sunmaz. Dahası Tanrı'nın dini tecrübeleri, bilimin anlayamayacağı bir formda yaratmayı tercih edeceğini düşünmek için de hiçbir gerekçemiz yoktur. Dolayısıyla nöroteolojik açıklama tezi ek bazı varsayımlar yapmadan çürütme eleştirisi geliştirmede kullanılamaz.

Yapay dini deneyimin de Tanrı varsa beklenmedik bir durum olmadığı kanaatindeyim. Eğer dini deneyimlerimiz yukarıda değindiğimiz gibi kaçınılmaz bir şekilde bedenselse bu deneyimlerin yapay bir şekilde oluşturulabilir olmasına şaşırılmamalıdır. Zira

bu deneyimler doğaları gereği beynimizdeki bazı kimyasal ya da elektromanyetik süreçlerle ilişkili olacaklardır. Bu süreçleri yapay olarak yaratacak herhangi bir müdahale ister istemez yapay dini deneyimlere yol açacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu varsaymamız dini deneyimlerin yapay olarak oluşturulamayacağını düşünmemiz için hiçbir gerekçe sunmaz. Tanrı'nın dini tecrübeleri bilimin anlayamayacağı bir formda yaratmayı tercih edeceğini düşünmemiz için bir gerekçemiz yoksa o zaman Tanrı'nın yapay dini deneyimlere izin vermeyeceğini düşünmemiz için de hiçbir gerekçemiz olamaz. Yapay dini deneyimler fiziksel doğamızın doğal bir sonucudur.

Son olarak en güçlü tez olan evrensel deneyim tezini ele alalım. Tanrı varsa dini deneyimin evrensel olmasını bekler miyiz? Sezgisel olarak eğer dini tecrübe insanın Tanrı'yı deneyimlemesi ya da O'na ilişkin bir iletişimiye, o zaman bu deneyimin evrensel değil, Tanrı'ya özgü olmasını beklemek gerekir. Dolayısıyla evrensel deneyim tezi çıkarımsal olmayan ve dini deneyime dayanan Tanrı inancı için çürütücü bir eleştiriye temel oluşturuyormuş gibi gözükmektedir.

Teistin bu eleştiriye karşı iki farklı cevabı mümkündür. Birincisi; teist, kötülük probleminde karşı geliştirilen şüpheli teist (Bergmann, 2001) yaklaşımını benimseyip sonlu varlıklar olarak Tanrı'nın neye izin verip neye vermeyeceğini tahmin edemeyeceğimizi iddia edebilir. Bu yaklaşım altında dini tecrübeyi Tanrı'nın kendine özgü kılacağı, alternatif kültürlerdeki farklı teistik-olmayan dinlerde benzer tecrübelerin olamayacağını iddia etmemizin bir temeli yoktur. Dolayısıyla şüpheli teist, Tanrı varsa evrensel deneyim tezi olasılık dışıdır, iddiasını reddederek çürütmeci eleştiriden korunacaktır.

İkinci ve şüpheli teist olmadığım için benim daha makul bulduğum yaklaşımda ise teist, evrensel deneyim tezinin zaten bilinen teizmin dini çeşitlilik eleştirisine yeni bir şey katmadığını iddia edebilir. Birden fazla dini görüş olduğu, bunların önemli bir kısmının klasik monoteizm ile çeliştiği bütün teistik dinlerin ortak bir şekilde kabul ettiği bir olgudur. Evrensel deneyim tezi bu olgunun nörolojik bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu tez bu sorunu daha da güçleştirmemekte, sadece onu nörolojik terimler çerçevesinde yeniden ifade etmektedir. Teistler çeşitli açılardan dini çeşitliliğe açıklamalar getirmeye çalışmaktadırlar (Basinger, 2018). Bu açıklamalardan herhangi biri başarılı olursa o zaman bu açıklamalar evrensel deneyim tezinden hareketle geliştirilen çürütmeci eleştirilerin önüne geçilmesinde kullanılabilir. Böyle başarılı bir açıklama olsun ya da olmasın, bu cevap söz konusu eleştirinin nörolojiden bağımsız olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira bu nörolojinin tek başına bu eleştiriye oluşturmada yeterli olmadığı, aslında meselenin dini çeşitlilikle alakalı felsefi tartışmalarla ilgili olduğunu göstermektedir.

6. Sonuç

Bu makalede çağdaş nörolojinin ortaya koyduğu bazı sonuçları Tanrı inancının rasyonelliği açısından incelemeye çalıştık. Önce bazı bilim insanlarının çağdaş nörolojinin ortaya koyduğunu iddia ettikleri sonuçları üç farklı tezde sınıfladık. Daha sonra Tanrı inancını modern analitik din felsefesi literatürüne uygun bir şekilde çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan diye iki farklı türde sınıflandırdıktan sonra, nörolojiye dayanan inanç eleştirilerinin çıkarımsal Tanrı inancı için geçerli olamayacağını savunduk. Bu bize göre popüler tartışmalarda görmezden gelinen çok temel bir sonuçtur ve bu makalenin başlığına cevap vermektedir: Çağdaş nöroloji Tanrı inancını ilgi alanı gereği ilkece yanlışlayamaz. Daha sonra nöroteolojik tezlerin çıkarımsal olmayan Tanrı inancının rasyonelliği üstüne etkilerini ele almaya çalıştık. Duyusal deneyimlerle analogi kurarak ve bedensel bir canlı olmanın zorunluluklarına atıf yaparak çıkarımsal olmayan Tanrı inancının çürütene olma potansiyeli taşıyan tek tezin evrensel deneyim tezi olduğunu tespit ettik. Bu tezin özellikle Tanrı'nın varlığı lehindeki çeşitli delilleri kabul eden teistlerin dini tecrübesine yönelik şüphecî eleştiri oluşturmada kullanılmadığını savunduk. Son olarak teist için evrensel deneyim tezine dayanan çürütme eleştiri karşısında cevap vermek için kullanılabilir iki muhtemel yol sunmaya çalıştık.

Bu çalışma bana göre, dolaylı olarak, çıkarımsal Tanrı inancının önemini göstermektedir. Çıkarımsal Tanrı inancı nöroteolojik eleştirilere dayanıklı olmasının yanında, bu eleştiriler karşısında dini tecrübenin de savunulması için önemli yaklaşımlara kapı aralamaktadır

7. Kaynakça

- Alston, W. (1991). *Perceiving God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Basinger, D. (2015). "Religious Diversity (Pluralism)." Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) içinde. Alındığı URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/religious-pluralism>
- Bergmann, M. (2001). "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil." *Noûs*, 35(2): 278–296.
- Collins, R. (2012). "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Cosmos." W. L. Craig ve J. P. Morel (Der.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, (s. 202-281). New York: Wiley-Blackwell.
- Craig, W. L. (1979). *The Kalām Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press.

- Craig, W. L. ve Morel, J. P. (Der.). (2012). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. New York: Wiley-Blackwell.
- D' Aquili, E. G. ve Newberg, A. B. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. New York: Bantam Books.
- Dennett, D. (2007). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Books.
- Dowe, P. (2005). *Galileo, Darwin and Hawking: The Interplay of Science, Reason, and Religion*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Granqvist, P. vd. (2005). "Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Suggestibility, not by The Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields." *Neuroscience Letters*, 379(1): 1-6.
- Griffiths, R. vd. (2006). "Psilocybin Can Occasion Mystical-type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance." *Psychopharmacology*, 187(3): 268-83, discussion: 284-92.
- Griffiths, R. vd. (2008). "Mystical-type Experiences Occasioned by Psilocybin Mediate The Attribution of Personal Meaning and Spiritual Significance 14 Months Later." *Journal of Psychopharmacology*, 22(6): 621-32.
- Newberg, A., D' Aquili, E. ve Rause, V. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Book.
- Oomen, P. (2003). "Neurotheology." J. Wentzel Vrede van Huyssteen (Der.), *Encyclopedia of Science and Religion* (2. Baskı) içinde, (s. 617-618). New York: Macmillan.
- Persinger, M. A. (1983). "Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis." *Perceptual and Motor Skills*, 57: 1255-1262.
- Persinger, M. A. (2003). "The Sensed Presence Within Experimental Settings: Implications for The Male and Female Concept of Self." *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 137(1): 5-16.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

Plantinga, A. ve Wolterstorff N. (1983). *Faith and Rationality*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Ramachandran, V. S. ve Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the Brain: Probing The Mysteries of The Human Mind*. New York: William Morrow.

Russell, R. J. (2008). "Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action." Philip Clayton (Der.), *The Oxford Handbook of Religion and Science* içinde, (s. 579–595). New York: Oxford University Press.

Strassman, R. (2001). *DMT: The Spiritual Molecule*. Inner Traditions Bear and Company.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.

Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi [†]**[John Searle and the Mind-Body Problem in the Context of His Biological Naturalism]****Mehtap DOĞAN ***

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 03.12.2018 / Accepted: 19.12.2018

DOI:

Research Article

Abstract: The mind-body problem is the problem of how to understand and construct the relation between mind and body. The solution for this problem requires giving satisfying definitions of the physical and the mental. Monist and dualist approaches that are dominant in philosophy of mind considers the physical and the mental as antonyms of each other. According to Searle, the solution for the mind-body problem is possible via rejecting the idea that the mental and the physical, and their related properties, are opposite of each other, and via refuting conceptual dualism. An alternative theory Searle provides is "biological naturalism." The name of the approach contains the term "biological" because it emphasizes on the consciousness as a biological entity and contains the term "naturalism" because consciousness is a part of the natural world just like other biological phenomena. In this paper, biological naturalism, as a solution proposal for the mind-body problem, will be discussed through several criticism and Searle's replies against those criticism.

Keywords: mind-body problem, John Searle, biological naturalism, dualism, materialism, consciousness.

Öz: Zihin-Beden problemi, zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorunudur. Bu sorunun çözümü zihinsel ve fiziksel olanın tanımlarını doğru yapmayı gerektirir. Zihin felsefesi içinde hakim konumda olan monist ve düalist yaklaşımlar zihinsel ve fiziksel olanı birbirlerini dışlayan karşıt anlamlı kategoriler olarak kabul etmişlerdir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Searle'e göre, zihin-beden

[†] Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'na sunulan "Monizm ve Düalizme Karşı Biyolojik Doğalcılık: John Searle" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

* **Author Info:** Res. Assist. - Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Esenboğa Yerleşkesi, Çubuk-Ankara, TÜRKİYE.

E-mail: mdogan@ybu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7209-1082>

To Cite This Paper: Doğan, M. (2018). "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi" *MetaZihin*, 1(2): 227-240.

probleminin çözümü ancak zihinsel ve fiziksel olan ile bunlara atfedilen niteliklerin birbirleriyle zıt olduğu inancının terk edilmesi ve literatürdeki kavramsal düalizmin aşılmasıyla mümkündür. Searle'ün bunun için önerdiği alternatif yaklaşım ise biyolojik doğalcıktır. Biyolojik doğalcılık, zihnin beyindeki nörofizyolojik bir özellik olduğunu iddia etmektedir. Biyolojik doğalcılık yaklaşımı, bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için biyolojik; bilinç de diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olduğu için doğalcılık kelimelerini içermektedir. Bu makalede zihin-beden problemine bir çözüm önerisi olarak sunulan biyolojik doğalcılık ele alınırken, bu yaklaşıma getirilen eleştiriler ile Searle'ün bu eleştirilere vermiş olduğu yanıtlar da değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: zihin-beden problemi, John Searle, biyolojik doğalcılık, düalizm, materyalizm, bilinç.

1. Giriş

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

Searle, düalizm ve materyalizm arasındaki sonuca bağlanmayan tartışmaları bütün yönleriyle ele alan ve sonuçsuzluğun kaynağını tespit etme noktasında kayda değer görüşlere sahip olan en önemli çağdaş filozoflardandır. Searle'ün felsefesini özgün kılan özelliklerden en önemlisi kuşkusuz, onun temel zihin teorilerinin hemen hepsini değerlendirmeye almış olmasıdır. Kendi alternatif bakış açısını sunmadan önce materyalizmi ve düalizmi tüm yönleriyle inceleme altına alan Searle, zihin-beden probleminin neden hala üzerinde tartışılan bir konu olduğuna ışık tutma çabasına girişmiştir. Searle'ün düşüncesinin en büyük dayanağı fiziksel ve zihinsel olanı tanımlamada kullanılan kavramların yanlışlığıdır. Öznel, niteliksel, yer kaplamayan, fiziksel süreçlerle açıklanamayan, yönelimsel ve birinci tekil şahıs varlık kategorisine sahip olarak tanımlanan zihinsel durumlar ile nesnel, niceliksel, yer kaplayan,

yönelimsel olmayan ve üçüncü tekil şahıs varlık kategorisine ait olarak tanımlanan fiziksel durumlar arasındaki ikilik, Searle'e göre düalizmin zihin felsefesine yapmış olduğu büyük bir kötülük olmaktan başka bir değere sahip değildir. Zihinsel ve fiziksel olanın zıt kategoriler olarak ele alınması ve iki kategorinin içerdikleri kavramların mutlak zıtlık olarak kabul edilmesi Searle'e göre zihin-beden probleminin bugün hala çözülemesinin yegane sebebidir. Bu noktada yapılması gereken, zihin hakkında sahip olduğumuz geleneksel düalist kavramları derhal terk etmektir. Bu makalede Searle'ün fiziksel ve zihinsel olanın mutlak karşıtlık olarak kabul edilmesine yönelik eleştirileri ve bu bağlamda hem materyalizmin hem de düalizmin içinde bulunduğu kavramsal yanlışlığı ispat girişimleri ele alınacaktır. Bununla beraber, zihin-beden probleminin kavramsal düalizmden vazgeçilmediği sürece çözülemeyeceğini iddia eden Searle'ün zihin-beden problemi için bir çözüm olarak ileri sürdüğü biyolojik doğalcılık teorisi açıklanmaya çalışılacaktır. Ardından, biyolojik doğalcılığa getirilen eleştiriler ve Searle'ün bu eleştirilere verdiği cevaplar değerlendirilecektir.

2. Kavramsal Düalizmin Reddi

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

Zihin-beden probleminin içeriğini Searle şu soruyla özetlemektedir: “Tamamıyla fizikteki güç alanlarındaki maddi parçacıklardan oluşan bir dünyanın bilinçli olan sistemler içerebilmesi nasıl mümkün olmaktadır?” (Searle, 2006: 55). Searle’e göre, evrenin maddesel bir varlığı olduğunun kabul edilmesi ile zihinlerin farklı bir varlık kategorisine sahip olduğunun kabul edilmesi, felsefedeki geleneksel zihin-beden probleminin temel kaynağıdır. Çünkü zihin ve bedenin karşıt ontolojik kategorilere gönderme yapması, bu ikisi arasındaki ilişkinin açıklanmasını imkansız hale getirmektedir. Bu, felsefedeki özgür irade ve nedensellik çelişkisi ve etikteki nesnel ahlaki doğrunun olamayacağı ile olması gerektiği fikri arasındaki çelişki ile benzer bir şekilde felsefe tarihini çokça meşgul eden bir konu olmuştur (Searle, 2004: 117). Searle’e göre bu sorunun kaynağı kullanılan terminolojidir; zihin-beden, zihinsel-maddesel ya da fiziksel, indirgeme, nedensellik ve aynılık bu sorunu oluşturan ve çözümünü engelleyen terimlerdir.

“Zihinsel” ve “fiziksel” zıt anlamlı ontolojik kategoriler olarak kullanılmaktadır. Başka bir deyişle, felsefedeki genel kabul, fiziksel olanın zihinsel, zihinsel olanın da fiziksel olamayacağı yönündedir. Düalist anlayışa göre, bir şey fiziksel ise o şey zihinsel olamaz. Fakat Searle’e göre bu karşıtlıklar açıkça yanlıştır. Bu karşıtlıkları kabul etmeyen Searle bilinci şöyle açıklamaktadır: “Beyin, bilinçli zihinsel durumlar gibi belirli ‘zihinsel’ görüngülere sebebiyet vermektedir ve bu bilinçli durumlar basitçe beynin üst düzey özellikleridir.” (Searle, 2004: 29). Bu yaklaşımına bir örnekle de açıklık getirme çabasında olan Searle’e göre nasıl katılık H₂O moleküllerinin buz halindeyken üst düzeyde ortaya çıkan niteliği, sıvılık da H₂O moleküllerinin dalgalı haldeyken üst düzeyde ortaya çıkan niteliği ise bilinç de beynin üst düzeyde ortaya çıkan niteliğidir (Searle, 2004: 29). Searle’ün burada ima ettiği iddia, bilinç beynin zihinsel bir özelliği ve bir diğer yandan da fiziksel bir özelliğidir. Hatta bu konuda Searle iddiasını daha ileri götürerek Descartes’ın “Ben düşünen bir varlığım öyleyse ben fiziksel bir varlığım” demesinde bir sakınca görmemektedir (Searle, 2004: 30).

Fiziksel olan aynı zamanda zihinsel de olabilir, fikrini savunan Searle’e göre bilinç, fiziksel dünyanın bir parçasıdır ve bu önermeyi kabul ettiğimizde zihinsel olanın fiziksel olanla nasıl ilişki kurduğuna dair sorunu ortadan kaldırmış oluruz. Zihnin fiziksel olmasını, beynin bir özelliği olmasıyla açıklayan Searle, sindirimin midenin özelliği olması ya da görmenin gözün özelliği olması gibi bilincin de beynin bir özelliği olduğunu söylemektedir (Searle, 2004: 115). Hem sindirim hem de bilinç Searle’e göre doğal süreçlerdir ve metafizik bir boşluk içermezler.

Zihinsel-fiziksel karşıtlığının kabulü sonucunda ya ikisinin ayrı ve farklı kategoriler olduğu kabul edilir ya da maddecilerin yaptığı gibi zihinsel olan fiziksel olana indirgenir ki bu, zihinseli yok saymaktır. Eğer bilinç, beyin süreçlerine indirgenirse bu

bilincin hiçbir şey olmadığı, yalnızca beyin süreci olduğu anlamına gelir. Searle indirgeme konusundaki bakış açısını nedensel ve kategorik indirgemeler arasında ayırım yaparak ortaya koymaktadır. Searle nedensel indirgemeyi şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur: “Eğer bir A fenomeni nedensel olarak B fenomenine indirgenebiliyorsa, A’nın tüm davranışları B’nin davranışları tarafından açıklanabilir ve A’nın B’den fazla hiçbir nedensel gücü yoktur.” (Searle, 2004: 119). Ontolojik indirgeme ise şu anlama gelmektedir: “Sadece ve sadece A hiçbir şeyse ve yalnızca B’ye, A fenomeni, B fenomenine ontolojik olarak indirgenebilir.” (Searle, 2004: 119). Searle’e göre maddecilerin yaptığı kategorik indirgemedir; yani zihin, bedene ontolojik olarak indirgenir ve zihnin varlığı yok sayılır. Böyle bir ontolojik indirgeme Searle tarafından kabul edilemezdir. Searle’ün zihnin, beyin bir özelliği olması bakımından beyin durumlarına yalnızca nedensel olarak indirgenebilmesine izin verebileceğini düşünmek bu noktada yersiz değildir.

Nedensellik de Searle için zihin-beden problemine etki eden başka bir terimdir. Nedensellik felsefi literatürde bir olayın, diğer bir olayın nedeni olması bakımından, doğadaki neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Zihin felsefesinde eğer aynı nedensellik anlayışıyla beyinde gerçekleşen fiziksel olayların zihinsel olayların sebebi olduğunu kabul edersek düalist bir bakış açısı içine girmiş oluruz. Daha önce de açıklandığı gibi, Searle’ün beyin, zihinsel durumların nedeni olması bağlamında kullandığı nedensellik, eşzamanlı bir neden-sonuç bağlantısına dayandığından zihin ve beden ikiliği oluşturmamaktadır.

Searle’ün bir diğer problemleri gördüğü husus ise “aynılık” kavramıdır. Searle, sabah ve akşam yıldızının aynı olması, su ve H₂O’nun bir ve aynı şeyler olması üzerinden yola çıkarak zihinsel durumlar ile beyin nöropsikolojik durumlarının aynı şeyler olduğunu kabul edenlerin yine bir kavram karışıklığı içinde olduklarını iddia etmektedir (Searle, 2004: 110). Sıvılık nasıl ki suyun “yüzey özelliğidir,” inanmak, korkmak, ummak, arzulamak gibi zihinsel özellikler de beyin “yüzey özelliğidir.” Sıvılık moleküler özelliklerden kaynaklandığı ve aynı şekilde moleküler özellikleri etkilediği gibi zihinsel görüngüler de hem nöro-fizyolojik beyin özelliklerinden kaynaklanır hem de onlara yol açar. Sonuç olarak şöyle söylenebilir: Suyu sıvı olarak tanımlarken, biz sadece bireysel molekülü değil de “tanımın en yüksek seviyesindeki” moleküler davranışı tanımlarız, biz birinin yağmura olan inancını tanımlarken de kişinin “tanımın en yüksek seviyesinde” beyindeki nöro-fizyolojik davranışını tanımlarız (Lyons, 1985: 291).

Searle’e göre düalizm, yanlış varsayımlarına rağmen birçok insan için çekici olmaya devam etmektedir, çünkü insan sürekli olarak kendi içsel deneyimlerinin farkında ve bunların dış dünyadan farklı olduğunu ayırır. Bir yandan, bizim duygularımız ve düşüncelerimiz; bir yandan da ağaçlar, çiçekler, masalar, sandalyeler

vardır ve Searle'e göre insan, bunları birbirinden ayrı olarak düşünmekte haklıdır (Searle, 2006: 58). Düalizmi çekici yapan sadece bu da değildir, çünkü düalizm bizi aslında öldükten sonra yok olma korkusundan da kurtarır. Searle bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Düalizm, sadece bizim deneyimlerimizin en açık yorumlarıyla bağdaşmakla kalmaz, aynı zamanda hayatta kalmak için sahip olduğumuz çok derin bir dürtüyü de tatmin eder." (Searle, 2006: 59). Bedenimiz öldüğünde, tamamen yok olacağımızı düşünmek bütün insanlar için çok korkunçtur ya da çok sevdiğimiz insanlar öldüklerinde onların ebediyen yok olduklarını düşünmek çok büyük bir acıdır ve Searle'e göre düalizm bizim yok olmama isteğimizi tatmin etmektedir.

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

Searle zihin-beden probleminin çözümüne ilişkin bakış açısını bilinç ve yönelimsellik kavramları üzerine inşa eder. Bu bakış açısını, çok yüksek derecede olmayan, bilinçli "susuzluk" örneği üzerinden geliştirir. Böyle bir his ancak bir insan ya da hayvan öznesi tarafından deneyimlendiğinde var olur çünkü öznel ya da birinci şahsa ait ontolojiye sahiptir. Fakat buradaki sorun, bu öznel hislerin geri kalan dünyanın içinde nasıl var olduğudur. Searle'ün burada ısrarla üzerinde durduğu iki kabulü vardır: Birincisine göre "susuzluğum gerçek dünyanın bir parçası olan gerçek bir fenomendir ve benim davranışlarıma nedensel olarak etkide bulunur;" ikincisine ise "benim susuzluk hissim, beynimdeki nöro-psikolojik süreçlerden kaynaklanır." (Searle, 2004: 112). Susuzluk hissinin tam olarak ne olduğu, nerede ve nasıl var olduğu Searle için cevaplanması gereken en önemli sorudur. Hisler, Searle'e göre, beyinde gerçekleşen bilinçli süreçlerdir ve bu sebeple, nöronlar ve sinirlerden daha üst bir seviyede olmakla birlikte onlar gibi beynin özellikleridir (Searle, 2004: 112). Susuzluğun bilinçli hissi, Searle açısından, beyin sisteminde devam eden bir süreçtir. Searle bilinç tanımının içerdiği önermeleri şu şekilde özetlemektedir:

- (i) Bilinç içsel, niteliksel, öznel durum ve süreçlerden oluşur.
- (ii) Bilinç, birinci şahıs ontolojisine sahip olduğu için akışkanlık ya da katılık gibi diğer doğal görüngülerde tipik olan tarzda üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.
- (iii) Bilinç, her şeyin üstünde, biyolojik bir görüngüdür. Bilinç süreçleri biyolojik süreçlerdir.
- (iv) Bilinç süreçlerine beyindeki daha düşük düzeydeki sinirsel süreçler sebep olur.

- (v) Bilinç beynin yapısında gerçekleşen daha üst seviyedeki süreçlerden oluşur.
- (vi) Bilince sahip olan ve bilinci gerçekleştiren yapay bir beyin oluşturmamız için, bildiğim kadarıyla hiçbir sebep yoktur (Searle, 2006: 64).

Searle'e göre bilincin tüm formlarına nöronlar sebep olur ve bu formlar, kendisi de nöronlardan oluşan beyin sisteminde gerçekleşir. Bir başka deyişle, bütün bilinç durumları beyindeki daha alt seviye sinirsel süreçlerden kaynaklanır ve beynin biyolojik birer özelliği olarak var olurlar. Eğer Searle, geleneksel terminolojinin dayattığı "zihinsel olan fiziksel olamaz" ve "fiziksel olan zihinsel olamaz" önermelerini kabul etseydi ne olurdu? Kendisi bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: "Bilinç, beyinde meydana gelen biyolojik bir süreçse, bilinç maddi bir şeymiş ve bilincin materyalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür. Ama durun! Bilinç birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu yüzden de maddi olamaz; çünkü maddi şeyler ve süreçlerin tamamı bir üçüncü şahıs ontolojisine sahiptir. Bu durumda ise, bilinç zihinsel bir şeymiş ve bilincin de düalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür." (Searle, 2006: 62).

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

Geleneksel literatürün felsefeye dayattığı kavramlara göre zihinsel olan; öznel, niteliksel, yönelimsel, yer kaplamaz, fiziksel süreçlerle açıklanamaz ve fiziksel olan üzerinde nedensel bir etki yapması söz konusu değildir; fiziksel olan ise nesnel, niceliksel, yönelimsel değildir, yer kaplar, mikrofizikle nedensel olarak açıklanabilir, nedensel olarak işler. Searle'ün felsefesinde ise bilinç hem öznel hem de yönelimseldir ve fiziksel dünyaya aittir. Fiziksel ve zihinsel olanın özelliklerine ait bu listeyi dikkate aldığımızda görürüz ki Searle'ün bilinç anlayışı fiziksel olanın dört özelliğiyle uyum içindedir. Öznellik, niteliksellik ve yönelimsellik ise bu fiziksele ait özelliklerle çelişki içinde değildir; çünkü bu özellikler beynin bir bölümünde bulunmaktadır ve nedensel olarak daha alt seviye süreçlerle açıklanabilirler. Dolayısıyla zihinele ait olan yer kaplamama ve nedensel bir ilişkiyle açıklanamama özelliklerini taşımazlar. Aynı şekilde fiziksele ait olarak verilen nesnel olma, niceliksel olma ve yönelimsel olmama özellikleri de her durumda geçerli değildir. Searle'e göre nesnel olmayan, niteliksel ve yönelimsel bir fiziksel organizma mümkündür, zihinsel bir durumun örneğin acı durumunun sayılabilir olması için hiçbir metafiziksel engel yoktur çünkü onun da dereceleri vardır (Searle, 2004: 118).

3. Searle'ün Düalizm Eleştirisi

Searle materyalizmi çürütürken zorlanmadığını çünkü bu yaklaşımın bizim var olduğunu deneyimlediğimiz şeyleri inkar ettiğini söyler. Onun için zor olan düalizmi çürütmektir, çünkü bu görüş varlığını bildiğimiz bir şeyin varlığını inkar etmez aksine ayrı bir ontolojik kategori olarak var olduğunu söyler. Searle düalizm reddiyisini şu akıl yürütme üzerinden temellendirme girişimindedir: “Eğer reel deneyimsel dünyadaki iki şey bağımsız varoluşlara sahiplerse, bunların farklı nedensel güçleri olmak zorundadır. Fakat zihin ve beyin farklı varlıklar değil, aynı sistemin farklı seviyeleridir.” (Searle, 2004: 128). Düalistler indirgenemezliği, indirgenemez olan zihin fenomeninin onun fiziksel temelinden daha üstün olması olarak algılamaktadırlar ancak bu Searle'e göre onları çözülmesi imkansız şu ikilemin içine sürüklemektedir: “Ya bilinç nedensel olarak işleyecek ya da işlemeyecek.” (Searle, 2004: 131). Eğer bilinç nedensel olarak etki ederse kolumuzu kaldırmamızın; birisi fiziksel, birisi de zihinsel iki ayrı nedeni olur. Eğer nedensel bir işlevi yoksa da epifenomenalizme düşülmüş olur. Epifenomenalizm, zihinsel olayların beyindeki fiziksel olaylardan kaynaklandığını fakat bu fiziksel olaylar üzerinde zihinsel olayların herhangi bir nedensel etkisinin olmadığını savunan görüştür (William, 2012). Epifenomenalizm, bedenden zihne doğru tek taraflı bir nedensellik bulunduğunu kabul eder. Buna göre, zihinde bulunan her şey bedensel faaliyetlerin bir ürünüdür (Shaffer, 2005: 63).

Searle'e göre düalizmin yaptığı varsayımlar, düalizmi zihinsel durum ve olayların, fiziksel durum ve olaylar üzerinde nasıl bir etki kurduğu hususunda çözülmesi mümkün olmayan bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır; oysa birinci şahıs ve üçüncü şahıs durumlarını farklı gerçeklikler olarak ele almadan da inceleme imkanımız vardır. Searle, düalist bakış açısıyla sorunun çözümünün imkansız olduğunu kabul ederek bu imkanı sunduğundan, her ne kadar bedenimiz öldüğünde zihnimizin yaşamaya devam etmeyeceğini güçlü bir şekilde iddia etse de düalizmin yine de “mantıksal olasılığa” sahip olduğunu söyler (Searle, 2004: 132). Ancak bu mantıksal olasılığa inanmanın irrasyonel bir tavır olacağını iddia eder.

Mantıksal olasılık, varlıksal olarak karşılığı bulunmak zorunda olmayan, ancak bizim düşünebildiğimiz durumlarda geçerlidir. Ontolojik olarak olası olan şeyler mantıksal olarak da olasıdır; ancak mantıksal olarak olası olan her şey ontolojik olarak olası değildir. Searle, düalizmin mantıksal olarak olası olduğunu söylerken onun ontolojik olarak olası olmadığını söylemektedir. Başka bir deyişle, zihnin ontolojik olarak farklı bir kategoriye sahip olması mümkün değildir ancak biz bunu mantıksal olarak düşünebiliriz.

4. Zihin-Beden Problemine Bir Çözüm Önerisi: Biyolojik Doğalcılık

Materyalizm ve düalizme getirdiği bu eleştirilerin Searle'ü götürdüğü yer biyolojik doğalcılıktır. Searle, ortaya koyduğu bilinç teorisini düalizm ve materyalizm terimlerinden kaçınarak "biyolojik doğalcılık" olarak adlandırmaktadır: "Doğalcılık'tır çünkü bu görüşe göre, zihin doğanın bir parçasıdır; 'biyolojik'tir çünkü zihinsel görüngünün varlığını açıklama tarzı biyolojiktir." (Searle, 2006: 65). Searle'ün bir başka ifadesiyle "biyolojik doğalcılık" adı, bilincin biyolojik düzeydeki varlığına vurgu yaptığı için "biyolojik" ve bilinç de diğer biyolojik fenomenler gibi doğal dünyanın bir parçası olduğu için "doğalcılık" kelimelerini içermektedir (Searle, 2007: 329). Biyolojik doğalcılığın kastettiği bilincin doğallaştırılması değildir. Searle'e göre filozoflar zihnin doğallaştırılmasından bahsederken onun öznel yanını inkar ederler. Biyolojik doğalcılıkta, bilincin doğallaştırılmaya ihtiyacı yoktur; zira zaten öznel ve niteliksel yönleriyle doğal bir fenomendir. Biyolojik doğalcılığı Searle bilinçle alakalı dört temel tez üzerine inşa eder:

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

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

İkinci eleştiri, beynin zihinsel süreçlere neden olması sebebiyle zihnin bu durumda nedensel bir etkisinin olmadığını öne sürmekte ve biyolojik doğalcılığın epifenomenalizmden kaçamayacağını iddia etmektedir. Searle'e göre bu karşı çıkışın

sebebi de düalist kategorileri kabul etme hatasından başka bir şey değildir. Biyolojik doğalcılığın, epifenomenalizme düşmediğini Searle dayandığı iki varsayımdan yola çıkarak şöyle gösterir:

- (i) Benim bilinçli yönelimim, kolumu kalkmasına neden olur.
- (ii) Kolumun kalmasına neden olan şeyin elektrokimyasal özellikleri olmalıdır.
- (iii) Dolayısıyla, benim bilinçli yönelimimin elektrokimyasal özellikleri vardır (Searle, 2007: 331).

Bu argümanla Searle bilincin fiziksel eyleme yol açtığını ve bilincin kendisinin sahip olduğu elektrokimyasal özellikler nedeniyle beynin kendisinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu hususta, bu argümanın geçerliliği (1) ve (2) no'lu varsayımların doğruluğuna bağlıdır. Searle bunları doğru varsayımlar olarak kabul etse de bilincin fiziksel eylemlere yol açtığına dair Searle'ün varsayımsal bilgiden daha fazlasını öne sürmesi gerektiği aşıkardır. Bu şartlarda, biyolojik doğalcılığın epifenomenalizm içinde değerlendirilmemesi varsayımsal kabullere bağlı kalmakta ve karşıt görüşler için ikna edici nitelik taşımamaktadır.

Searle'e göre, biyolojik doğalcılık bizi epifenomenalizme götürmez, zira "bilincin nedensel işleyişi, beynin işleyişinin bir formudur." ve bilinç "parçası olduğu sistemden daha üstün değildir." (Searle, 2004: 131). Ancak Searle'ün epifenomenalizm ile başa çıkması çok da kolay değildir, çünkü bilince her ne kadar beyindeki süreçler sebep olsa da bilincin kendisi bir şey üretmiyormuş gibi gözükmektedir ve Searle'ün bilincin beynin yüksek seviye bir özelliği olduğuna dair tanımı, bilinci bir epifenomen haline dönüştürebilir bir tanımdır. Fakat Searle, bunun bizim nedensellik kavramını nasıl algıladığımıza bağlı olduğunu söyleyerek şunu eklemektedir: "Nedensellik, sadece bir itme-çekme meselesi değil, aynı zamanda bir şeyin başka bir şeyin oluşumundan sorumlu olmasına dair meseledir." (Searle, 2006: 70). Bunu bir örnek üzerinden açıklayan Searle'e göre benim bilinçli durumum kolumu kaldırmama sebep olur. Ancak şunu da kendisi söylemektedir ki benim beynim bilinç durumlarıma sebep olur; o halde asıl etki yine beynimdir gibi gözükmektedir. Searle bu yaklaşımı reddetmektedir çünkü ona göre, "verili herhangi bir nedensel seviyenin, nihayet temel parçacıklar seviyesine ulaşıncaya kadar daha temel seviyelerde bir zemini olduğu olgusu, yüksek olan seviyenin nedensel olarak gerçek olmadığını göstermez." (Searle, 2006: 72). Başka bir deyişle, alt seviyede nedensel bir açıklama getirmek, üst seviyedeki açıklamanın gerçek olmadığını göstermez; yani bilinç seviyesinde getirilen açıklamaların daha alt seviye fiziksel fenomenlerde bir temele sahip olması, o açıklamaları tehdit altına sokmaz.

Searle epifenomenalizmden kaçınmak ve bilincin beden üzerinde nedensel olarak etkiye sahip olduğunu temellendirmek için bilincin evrimsel işlevinden bahseder. Bizim ya da gelişmiş hayvanların bilinç olmadan evrilemeyeceği görüşünde olan Searle, insan ve yüksek hayvanların mücadelelerinin bilinçli faaliyetler yoluyla olduğunu iddia eder (Searle, 2006: 75). Örneğin, komaya girip, yere yığılan birinin mücadele etmesi Searle'e göre mümkün değildir, mücadele için bilinç gereklidir.

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

Biyolojik doğalcılığın üçüncü eleştirisi, bu görüşün kendi içinde çelişkili olduğu fikrine dayanmaktadır. Biyolojik doğalcılığa göre bilinç sinirsel süreçlerden kaynaklanıyorsa ve bu sinirsel süreçlerin ötesinde bir nedensel güce sahip değilse, açıkça nedensel olarak indirgenebilir. Searle biyolojik doğalcılığa getirilen bu eleştiriyi nedensel indirgemenin ontolojik indirmeyi zorunlu kılmadığı argümanı ile karşılar. Searle'e göre bilinç fiziksel süreçlerin "üstünde ve ötesinde" bir şeydir (Searle, 2007: 332). Searle, zihnin doğasının ayırt edici unsurlarından bir tanesi olarak bilince atfettiği "indirgenemez olma" özelliğini öne sürer. Bilincin biyolojik bir özellik olduğunu söylemesi, Searle'e göre burada bir indirgeme yapabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Mademki bilinç de mayoz-mitoz bölünmeler gibi ya da sindirim gibi biyolojik bir görüngü, o halde bilinç de indirgenebilmeli çıkarımı tutarlı gibi gözükse de Searle'e göre bu mümkün değildir. Zira bilinç, diğer biyolojik fenomenlerden öznel olması bağlamında farklıdır. Searle bunu şöyle dile getirmektedir: "Bilinç örneğinde, nörobiyolojik temelde tam bir nedensel açıklama verdikten sonra bile hala indirgenemez öznel bir unsur söz konusudur." (Searle, 2006: 67). Bilincin öznel deneyimini hiçbir zaman bir kenara bırakamayız; çünkü Searle'de bilinç kavramının kendisinin temel noktası bilincin öznel bir birinci tekil şahıs fenomenini tanımış olmasıdır. Bu da bilincin diğer biyolojik özellikler gibi nesnel bir üçüncü tekil şahıs

ontolojisine indirgenmesini imkansız kılmaktadır. Searle zihin ve beyin bir ve aynı şeyler olarak gören indirgemeciliği bir yandan da yukarıda verilen ontolojik-nedensel indirgemecilik ayrımıyla eleştirmektedir. Bilim tarihinde yapılan şey, aslında nedensel indirgemeye dayanarak, ontolojik indirgeme yapmaktır. Ancak Searle'e göre "bilinç meselesinde, biz nedensel bir indirgeme yapabiliriz; ancak kavramın içeriğine zarar vermeden ontolojik indirgeme yapamayız." (Searle, 2004: 119). Bilinç her ne kadar sinirsel süreçlerle açıklanabilse de bu süreçlerle bir ve aynı şey değildir. Bilinç, ontolojik olarak birinci tekil şahsa, beyin ise üçüncü tekil şahsa aittir; dolayısıyla bu ikisi arasında ontolojik bir eşitlikten söz etmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak, Searle bu eleştiriyi daha önce de açıklandığı üzere nedensel indirgemenin bizi bilinç örneğinde, bilincin öznel yapısından kaynaklı olarak, ontolojik indirgemeye götürmeyeceği cevabı ile karşılamaktadır.

Biyolojik doğalcılığa yönelik dördüncü eleştiri de bu görüşün çelişik fikirler barındırdığını savunmaktadır. Bu karşıt görüşe göre, eğer bilinç, beyin süreçlerinden kaynaklanıyorsa; bilinç ve beyin olmak üzere iki şey mevcut demektir. Başka bir deyişle beyin süreçleri neden olarak ve bilinç de sonuç olarak vardılar; bu da bir tür düalizmdir (Searle, 2007: 333). Searle bu eleştiriyi de nedenselliğin yanlış anlaşılması olarak değerlendirmekte ve bazı sonuçların zamansal fark getirirken, diğer bazı sonuçların nedenle eş zamanlı olduğunu vurgulamaktadır. Geleneksel literatürde, nedensellik ayrık ve farklı olaylar arasındadır ve aralarında zaman farkı vardır; bu terminoloji zihinsel olanın fiziksel olanı etkilemesine olanak vermez. Ancak Searle'e göre eş zamanlı olan birçok nedensellik örneği vardır. Etrafımıza baktığımızda odada birçok nesnenin zemine basınç uyguladığını görürüz bu baskının sebebi yer çekimidir; yerçekimi basıncın nedeni olsa da yer çekimi ve basınç eş zamanlı olarak vardılar. Masanın katılığı üzerine düşünüldüğünde de bunun nedeninin masayı oluşturan moleküllerin davranışları olduğu sonucuna ulaşılır; fakat masanın katılığı ayrı bir olay değildir, yalnızca onun bir özelliğidir (Searle, 2018: 18). Bu yaklaşıma göre, bilinç ve beyin süreçleri eş zamanlıdır; bu sebeple bilinç ve beyin süreçleri neden-sonuç ilişkisine sahip olsa da neden ve sonuç olarak iki farklı varlığa yol açmazlar. "Beyin süreçleri bilince neden olur, fakat bilincin kendisi, beynin bir özelliğidir." çıkarımı Searle'e göre zihin-beden problemi için bir çözümdür (Searle, 2018: 19).

5. Sonuç

Materyalizm ve düalizme getirdiği eleştirilerin Searle için çıkış noktası biyolojik doğalcılıktır. Biyolojik doğalcılığa göre, zihinsel fenomenler beyindeki nörofizyolojik işlemlerin sonucudur ve bu işlemler bizatihi beyin özelliğidir. Zihnin beyin nörofizyolojik bir özelliği olduğunu iddia eden bu görüş ne materyalist ne de düalist anlayış ile uyumludur. Searle zihnin fiziksel bir özellik olduğuna vurgu yaparken, zihni

diğer fiziksel fenomenlerden ayıran özelliğin öznellik olduğunu da ısrarla vurgulamaktadır. Zihnin bu özneliği zihnin merkezi unsuru olan ve materyalist bakış açısının tamamen göz ardı ettiği bilinçten kaynaklanmaktadır. Bilinci doğal bir biyolojik fenomen olarak gören Searle, ortaya koymuş olduğu bilinç teorisini bu sebeple biyolojik doğalcılık olarak adlandırmaktadır. Zihnin yapısını araştırırken içinde bulunmamız gereken düşünce çerçevesinde Searle'e göre, zihnin merkezi unsurunu oluşturan bilinci unutmamamız; bunu da bilinci, zihnin beynin bir özelliği olması bakımından bir engel teşkil etmeyecek şekilde açıklamamız gerekmektedir. Bunun yolunun da ontolojik öznellik ve epistemik nesnellik arasında yapılacak ayırmadan geçtiğini söyleyen Searle, bilincin ontolojik olarak öznel bir kategoriye sahip olduğunu söylemektedir. Ontolojik öznellik, Searle'e göre bilincin nesnel epistemik araştırmasının yapılması için çelişkili bir durum ihtiva etmemektedir. Öznel ve fiziksel öğeleri birbiri ile zıtlık oluşturmayacak şekilde aynı yapının içinde birleştiren bu teori, zihin felsefesindeki tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmayı başarmıştır.

Bu çalışma kapsamında, Searle'ün biyolojik doğalcılığına getirilen eleştirileri ayrıntılı bir biçimde ele alma teşebbüsünde bulunuldu. Genel olarak, Searle'ü materyalist ya da düalist olmakla suçlayan bu karşıt görüşlerin birçoğu geleneksel fiziksel-zihinsel zıtlığı üzerine inşa ettikleri bakış açılarından sıyrılamamışlardır. Zihnin beynin bir özelliği olduğunu söyleyerek Searle'ün materyalist bir tavırla indirgeme yaptığını iddia eden eleştiriye, yaptığı indirgemenin nedensel bir indirgeme olduğunu ve asla ontolojik bir indirgemenin söz edilemeyeceğini söyleyerek cevap veren Searle'e göre, nedensel indirgeme ontolojik indirgemeyi gerektirmemektedir. Bu cevabın akabinde Searle, beynin neden, zihnin de sonuç olarak görülmesinin bir ikilik oluşturduğu eleştirisi ile karşı karşıya gelmekte ve bunu da nedensellik tanımındaki hataya bağlamaktadır. Searle'e göre her neden-sonuç ilişkisi bir zaman farkı gerektirmemektedir. Zihin, beynin eşzamanlı bir sonucu olması bağlamında bu nedensellik bir düalizme yol açmamaktadır. Searle'ün bu cevapları vasıtasıyla ulaşılan bir sonuç da indirgeme ve nedensellik kavramlarının zihin felsefesinde kullanıldıkları anlamlarının da gözden geçirilmesi gerektiği ve bu noktada Searle'ün yaptığı yeniden tanımlamaların dikkate değer olduğudur.

Searle'e getirilen bir diğer eleştiri beynin zihne neden olarak bir etkiye sahip olması ancak zihnin bu noktada etkisiz olması açısından, biyolojik doğalcılığın epifenomenalizmin bir türevi olduğu iddiasıdır. Searle, epifenomenalizmi zihnin de fiziksel durumlara yol açtığı gerekçesiyle kabul etmezken, bu gerekçe varsayımın ötesine geçememektedir. Epifenomenalizm eleştirisine verdiği cevabın geçerliliği, gerekçelendirmeden varsaydığı zihinsel durumların fiziksel durumlara yol açtığı fikrine bağlıdır. Bu bağlılık, epifenomenalizm eleştirisi karşısında biyolojik doğalcılığı zora sokmakla birlikte, verilen cevabın kuram yüklü oluşu Searle'ün teorisinde bir

boşluk yaratmaktadır. Searle'ün biyolojik doğalcılığı hem mantıksal hem de ontolojik olarak epifenomenalizmi reddedememektedir.

6. Kaynakça

- Lyons, W. (1985). "On Searle's 'Solution' to the Mind-Body Problem." *Philosophical Studies*, Cilt: 48. Reidel Publishing Company.
- Searle, J. R. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Newyork: Oxford University Press.
- Searle, J. R. (2004). *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2006). *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2007). "Biological Naturalism." Max Velmans ve Susan Schneider (Der.), *The Blackwell Companion to Conciousness* içinde. Oxford: Blackwell Publishing.
- Searle, J. (2018). *Bilincin Gizemi*. Çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları.
- Shaffer, J. A. (1974). "Philosophy of Mind." *The New Encyclopedia Britannica Macropedia* içinde, (Cilt: 12).
- William, R. (2012). "Epiphenomenalism." Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition) içinde. Alındığı URL: <http://platon.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>

Prof. Dr. Erdinç SAYAN ile Söyleşi: Zihnin Doğası Üzerine [†]**[Interview with Prof. Erdinç SAYAN: On the Nature of Mind]**

Interviewers:

Murat ARICI *

Selçuk University

Mehtap DOĞAN **

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 20.12.2018 / Accepted: 21.12.2018

DOI:

Research Article

(Prof. Dr. Erdinç Sayan, 21 yıl Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyeliği yaptıktan sonra, akademik çalışmalarına daha fazla yoğunlaşabilmek için 2015 yılında aynı üniversiteden emekli olmuştur. Analitik felsefenin ve zihin felsefesinin farklı alanlarında çeşitli eserler vermiş ve vermeye devam etmektedir. Fakat şöhretinin asıl kaynağı, yetiştirdiği öğrencilerin derin ve içten takdiridir. Analitik ve argümantatif bakış açısı, akademik titizliği ve çok iyi derecede İngilizcesi ile hem lisans hem de lisansüstü öğrencilerinin gönlünde taht kuran Prof. Dr. Erdinç Sayan, bugün, Türk üniversitelerinde hocalık yapan ve geçmişte öğrenciliğini yapmış pek çok felsefecinin üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Ankara'daki evinde, 05.12.2018 tarihinde bir öğle sonrası buluştuk. Oldukça samimi ve cana yakın tavırlarla bizi karşılayan değerli hocamızla yaklaşık üç saat süren sohbetimizde zihin felsefesinin çeşitli konuları üzerine konuştuk.)

[†] **Tarih / Date:** 05.12.2018. **Yer / Place:** Çankaya-Ankara, TURKEY. **Söyleşi Türü / Interview Type:** Yüz Yüze Görüşme / Face to Face Interview.

* **Interviewer Info:** Assoc. Prof. - Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Alaeddin Keykubat Yerleşkesi, Selçuklu-Konya, TURKEY.

E-mail: pd.muratarici@gmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8697-8186>

** **Interviewer Info:** Res. Assist. - Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Esenboğa Yerleşkesi, Çubuk-Ankara, TURKEY.

E-mail: mdogan@ybu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7209-1082>

To Cite This Interview: Arıcı, M. ve Doğan, M. (Söyleşiyi Yapanlar) (2018). "Prof. Dr. Erdinç SAYAN ile Söyleşi: Zihnin Doğası Üzerine [Yüz Yüze Görüşme]" *MetaZihin*, 1(2): 241-255.

Anahtar Kelimeler: materyalizm, işlevselcilik, Çince odası düşünce deneyi, açıklama gediği problemi, felsefi zombi, panpsişizm.

- Sayın Hocam, sizi biraz tanıyabilir miyiz?

- 1955 yılında Çanakkale'nin Çan kazasının Etili nahiyesinde doğdum. Ankara Gazi Lisesini bitirdikten sonra 1972 yılında ODTÜ Fizik Bölümüne büyük bir şevkle girdim. Orada çeşitli nedenlerle mutlu olamayınca ODTÜ Endüstri Bölümüne yatay geçiş yaptım. O Bölümü 1979 yılında bitirince yeni açılan ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Master Programına başladım. O programı 1981'de bitirip aynı yıl Ohio State Üniversitesi Felsefe Bölümüne Fulbright burslusunu olarak gittim. Oradan doktoramı 1994'de alıp ODTÜ Felsefe Bölümünde hocalığa başladım. 2015 yılında da oradan profesör emeklisi oldum. Şimdi evimde çalışmalarına devam ediyorum. Evliyim, çocuğum yok.



- Nasıl ve neden felsefeci olmaya karar verdiniz?

- Zaten "önemli ve derin" konularda düşünmeye liseden beri meraklı ve istekliydim. Fazla "dünyevi" konular ilgimi çekmezdi. ODTÜ İngilizce Hazırlık Okulu'ndayken asıl uğraşmam gerekenin felsefe olduğunu kavramaya başladım. Ama o zamanlar ODTÜ'de hatta Türkiye'de gitmek isteyebileceğim bir felsefe bölümü yoktu. Özellikle fiziğe ve genel olarak bilime çok meraklı olmakla birlikte beni en mutlu edecek alanın felsefe olduğunu düşünmeye başladım ve bu düşüncem zamanla güçlendi. Felsefeci olma kararımın kesinleşmesinde 1976 yılında Ankara'da düzenlenen "Klasik Çağ Araştırmaları Sempozyumuna" dinleyici olarak katılmamın rolü büyük oldu. Oradaki

felsefeci konuşmacılar beni etkilemiş, onlar gibi olmaya çok özenmişim. Ne kadar önemli ve derin konularda konuşuyorlardı ve ne kadar entelektüeldiler! O sıralarda vasatça bir öğrencisi olduğum Endüstri Mühendisliği Bölümünden mezun olmayı sabırsızca bekledim. O bölümde öğrenciyken toplam altı tane felsefe/mantık dersi aldım. Bunların çoğu zorunluluk dışı aldığım derslerdi. Mezun olur olmaz benim için büyük bir şans olarak ODTÜ’de yeni açılan Mantık, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Master Programına başladım. O programın ilk öğrencisi, ilk mezunu ve ilk asistanı oldum. Programda Teo Grünberg, Cemal Yıldırım, Hüseyin Batuhan, Cemil Akdoğan, Harun Rızatepe ve Suvar Köseraif hocalar vardı. O programa öğrenci olarak kaydolduktan sonra felsefeciliğim resmen başlamış oldu ve bu günlere geldim.

- Sayın Hocam, fizik bölümünden felsefeye geçiş yapmış ve bilim felsefesi çalışmış birisi olarak size şunu da ek bir soru olarak sormak istiyoruz: Sizce bilim tarihi ve bilim felsefesi çalışanların temel bilimlerde eğitim almış olmaları gerekli mi? Çünkü felsefeciler ve tarihçiler de bu alanlara meraklılar. Hatta bilim tarihi alanında müstakil lisans programları açılmaya başladı. Bu konudaki düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?

- Bence öyle öğrencilerin bir bilim kültürü, bilim mantalitesi kazanmasında fayda var. Sadece liseden kalan matematik, fizik bilgisiyle bu alana girildiğinde, aradaki mesafeyi kapatmak için kişinin çok çalışması gerekir. Bence bunun ideal yolu fizik eğitimi almış olmaktır. Matematik de değil, fizik eğitimi çok iyi olur.

- Zihin felsefesi ile ilk defa nerede ve nasıl tanıştınız?

- Ohio State Üniversitesi Felsefe Bölümündeyken benim en çok merak ettiğim konulardan biri zihin felsefesi olmuştu. Robert Kraut’un zihin felsefesi dersini aldım. Bana göre o bölümün en iyi hocalarından biri olan Kraut espirili, çok zeki ve dersleri keyifli geçen biriydi. Daha sonra yazdığım, zihin felsefesi ile ilgili “Functionalism and the Mental” başlıklı yazım bölümde lisans-sonrası öğrencileri arasında her yıl düzenlenen Fink Prize Graduate Student Essay Competition’da birinci seçildi. Yayınladığım ilk yurt dışı makalem de zihin felsefesiyle ilgili “A Closer Look at the Chinese Nation Argument” oldu (bu yazım Academia.edu’daki sayfamda var).¹ Joseph Levine’in “explanatory gap” (açıklama gediği) olarak kavramsallaştırdığı problemi, çok benzer bir şekilde ve onun yayınından daha önce ben de düşünmüştüm. Fakat bugün için kendimi bir zihin felsefesi uzmanı addedemem. Aslında felsefede çok geniş bir yelpazeye yayılan ilgilerim ve çalışmalarım yüzünden (Academia.edu’daki profilime

¹ Bu eser için bakınız Sayan (1988).

bakanlar bunu görebilirler) felsefenin hiçbir alanında uzmanlaşmayı büyük ölçüde amatör kaldım diyebilirim.

- Günümüzde zihinle ilgili en popüler görüş olan işlevselcilik (functionalism) hakkında ne düşünüyorsunuz?

- İşlevselciler zihnin bir input-output organizasyonu meselesi olduğunu söylerler. Onlara göre zihin çok karmaşık bir bilgisayar programıdır, bir software'dir. O software bizim beyinlerimizde çalıştırılıyor (run ediliyor). Beyin ise hardware'dir. Beynin input-output organizasyonu zihne karşılık gelen programı çalıştırmaya elverişli olduğu için beynimiz bir zihne ev sahipliği yapar. Ama ortada bir zihin olması için zihin dediğimiz programı (software'i) sadece beyin dediğimiz organda çalıştırmak şart değildir. Örneğin bir mekanik ya da hidrolik sistem insan beyni kadar karmaşık ve sofistike ise, o sistemde de zihin programı çalıştırıldığında sistemde zihin var demektir. Yani, işlevselcilere göre zihin olabilmesi için beyinde gördüğümüz spesifik nöro-biyolojik yapıların olması şart değildir.

Şimdi sizin işlevselciliğe ne kadar yakın olduğunuzu test edecek bir düşünce deneyi sunayım. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış" başlıklı makalemde de bahsettiğim bir düşünce deneyi bu.² Diyelim ki, yıllardır çok samimi olduğunuz bir arkadaşınızın bir gün kafası patlıyor, vücudu parçalanıyor gözünüzün önünde (belki bir trafik kazası sonucu). Bir de bakıyorsunuz ki arkadaşınızın biyolojisi normal insanlarınkinden çok farklıymış, meğerse. Onun birçok iç organının bizimkine hiç benzemediğini, örneğin kafatasının içinde beyin yerine garip, mavi, saydam, ahtapot kollarına benzer bir şeyler olduğunu görüyorsunuz. Bunları öğrendiğinizde, "ben bunca yıl bu arkadaşımın zihin var sanıyordum, meğerse yanılıyordum— yokmuş" mu dersiniz; yoksa "demek bambaşka biyolojik yapılarda da zihin olabiliyormuş" mu dersiniz? Eğer tercihiniz ikincisi ise siz zihin konusunda işlevselciliğe yakın, zihin olabilmesi için belli biyolojik yapıları şart koşan tip özdeşliği teorisine uzak duruyorsunuz demektir.

² Bu eser için bakınız Sayan (2012).



- Sayın Hocam, bu düşünce deneyiniz işlevselciliği özetlemek adına çok kıymetli bir yaklaşım, teşekkür ediyoruz. Aynı düşünce deneyi davranışçılık için de kullanılabilir gibi duruyor. Davranışçılar da diyecekler ki kaza geçiren arkadaşımızın biyolojik yapısının ne olduğu önemli değildir. Kafasının içinde taşıdığı yapının ne olduğu da önemli değildir. Şimdiye kadar olan davranışları onun zihne sahip bir insan olduğunu göstermeye yeterliydi. Katılır mısınız?

- Çok doğru. Davranışçılık tip özdeşliği teorisinden ve işlevselcilikten daha önce ortaya atılan bir teoridir. Davranışçılara göre, biz zihni tamamen gözlemlenebilir davranışlara indirgeyebiliriz. Bu teoriye göre, diş ağrısı çekmek, “ah dişim ağrıyor” diyerek ağrı kesici almak ya da alma eğiliminde olmak, elini ağrıyan dişi üzerine koymak, dişçiye gitmek vs. demektir. Bütün bu davranış seti bize diş ağrısının tanımını verir. Tabii bu yaklaşım çok eleştirildi. Denildi ki böyle davranış setlerine bakacağımıza bu davranışların kaynağına bakmalıyız. Nedir bu kaynak? Beyin. Bu da tip özdeşliği teorisinin ortaya çıkmasına yol açtı. Tip özdeşliği teorisi de benim az önce verdiğim örnek gibi birçok başka örnek ve düşünce deneyi ile eleştirildi ve bugün çok daha baskın bir akım olan işlevselcilik onun yerini aldı.

- Güçlü yapay zeka teorisinin temelleri de işlevselcilik ile atılıyor diyebilir miyiz?

- Güçlü yapay zekacılar da genellikle işlevselci olurlar. Onlar da zihnin bir program meselesi olduğunu söylerler. Bu teoriye göre, yeterince karmaşık ve uygun bir program işlevselcilikte olduğu gibi zihin için yeterlidir. Bir robotta o programı çalıştırmayı başardığınızda, “bu robot zihin sahibidir” diyebilirsiniz. Yapay zekacılar, işlevselcilerin yaklaşımlarını robotlarda, makinelerde ya da bilgisayarlarda uygulamalı olarak kullanmaya çalışırlar. Ancak teorik alt yapıları büyük ölçüde işlevselcidir ya da ona çok yakındır.

- Searle'ün meşhur Çince odası düşünce deneyi de tam olarak güçlü yapay zeka teorisine karşı iddialar içeriyor. Çince odası düşünce deneyi hakkında ne düşünüyorsunuz?

- Searle Çince odası düşünce deneyi ile zihnin aslında formel semboller içeren birtakım işlemlerden ibaret olmadığını göstermek iddiasındadır. Yani Searle, zihnin bir bilgisayar software'i gibi bir şey olduğunu savunan işlevselcilik, bilgisayarlısalılık (computationalism) ve güçlü yapay zeka görüşlerinin yanlışlığını göstermek ister. Bu düşünce deneyinde tamamen kapalı bir oda içerisinde hiç Çince bilmeyen bir insan vardır. Odanın bir duvarında iki tane yarık bulunmaktadır. Bunlardan birinden odaya üzerinde birtakım Çince sorular yazılı kağıtlar atılır ara sıra. Odadaki kişinin görevi bu kağıtlardaki soruların cevabını yine Çince olarak başka kağıtlara yazıp öbür yarıktan dışarı atmaktır. Odanın dışında soruları yazan Çinliler odadaki ikinci yarıktan kendilerine atılan kağıtları okuduklarında o kağıtlarda, kendilerinin birinci yarıktan attıkları sorulara gayet anlamlı, anlaşılır ve makul cevaplar bulurlar. Peki odadaki kişi tek kelime Çince bilmediğine göre bu anlamlı cevapları nasıl bulup dışardakilere iletebiliyor? Searle'ün Çince odasının içinde o kişinin Çince sorulara anlamlı cevaplar üretmesine yardım eden koca bir kitaplık dolusu manuelle ve bilgisayarlar vardır. Kişinin bütün yaptığı, kendisine iletilen kağıtlardaki Çince sembollere, manuelleleri tarayarak (bilgisayarların da yardımıyla) Çince cevap niteliği taşıyan semboller bulup, anlamlarını hiç bilmediği bu sembolleri bir kağıda yazarak dışardakilere iletmektir. Öyle ki, odaya girdi olarak verilen soruların anlamlı ve makul cevapları dışarıya çıktı olarak iletilmiş olur. Yani oda sanki Çince bilen birisi gibi davranmaktadır ve Searle'e göre Turing Testini bile geçer—ki bu testi geçmek bir varlıkta zihin olduğunun göstergesi olarak sunulmuştu Alan Turing tarafından.

Buna rağmen, odaya Çince dilini *anlayan* ve dolayısıyla en azından linguistik anlama kapasitesine sahip bir zihin içeren bir varlık olarak bakamayız Searle'e göre. Çünkü odadaki şahıs Çince bilmediği gibi, odadaki manuel ve bilgisayarlara da Çince anlama yetisi atfetmek saçma olur. Buradan Searle'ün ulaştığı sonuç şudur: Çince odasında karmaşık birtakım formel-sembol işleme olayları olmaktadır ama yine de sezgilerimiz o odada Çince anlama kapasitesine sahip bir zihnin mevcut olmadığı yönünde karar verir. Diğer taraftan, eğer Searle haklıysa Turing'in önerdiği test bir varlıkta zihin olup olmadığını ortaya çıkarma konusunda başarısız bir testtir.

Çince odası bir zihin sahibi midir? MetaZihin'in bu sayısında çıkacak olan, eski bir öğrencimle birlikte yazdığımız "Being Mindful of Zombies and Phenombies" makalesindeki pozisyonumuz ışığında bu soruya "evet, Çince odasının bir zihni var"

diyebiliriz.³ Peki, Çince odasının bilinci var mı? Hayır, çünkü Çince odasının yönelimsel halleriyle (intentional states) uygun bir şekilde ilişkilendirilmiş (entegre olmuş) niteler (qualia) yoktur. Odadaki şahısta elbette niteler var, fakat onlar Çince odasının yönelimsel halleriyle gerektiği şekilde ilişkili değil. Odadaki durum “Zombies and Phenombies” makalesinde değindiğimiz, aynı beden içinde birbirinden ayrık ya da yalıtık olan bir zombinin ve bir fenombinin bulunması durumuna benziyor. Böyle bir bedende bir bilinç olmayacağını söylüyoruz o makalede. Çince odasında da durum aynı—bilinç yok.

Şimdi Çince odasının bize aslında neyi gösterdiği konusunda görüşlerimi sunmak istiyorum. Searle’ün orijinal versiyonunda, Çince odasının işleyişinin *mekanikliğine* bakarak onda dilsel anlama (ve dolayısıyla zihin) olmaz diyoruz. Çünkü hayatımızda gördüğümüz mekanik işleyişli şeyler bizde zihin sahibi oldukları izlenimini bırakmamış. Mekanik işleyişli bir sistem istediği kadar devasa ve karmaşık olsun, onda zihin ve anlama olmaz diye düşünürüz sezgisel olarak. Özellikle onun devasallığı basit birtakım mekanik işlemlerin çok sayıda tekrarlanması şeklindeyse.

Burada bir tür analogi argümanı var. Çince odasıyla mekanik bir şekilde çalışan ve bir zihni, dilsel anlama yetisi olmayan sistemlerle analogi kuruyoruz ve bunun sonunda Searle’ün istediği sezgilere sahip oluyoruz; sonuçta da Çince odasında anlama yoktur yargısına varıyoruz. Bu yargıların adil olmadığı, çünkü sadece bir odadan ibaret olan Çince odasının çevresiyle etkileşimde bulunabileceği bir gövdesi, algı organları falan olmadığı itirazı getiriliyor. Searle bu itiraz karşısında bize Çince odasına bağlanmış, onunla entegre olmuş insan görünüşlü bir robot versiyonunu sunuyor. Bu robot gövdenin de çevresinden duyu organları yoluyla aldığı impulsları yine tamamıyla salt sembol manipülasyonu prensibiyle işlediğini söylüyor. Ve robotlu versiyonda da zihin olmadığına dair sezgisel yargılarımızın değişmeyeceğini iddia ediyor.

Searle’ün Çince odasına entegre edilmiş robotundan biraz daha iyisi benim şu versiyonum belki de: Gerçek bir Çinlinin beynini çıkarıp—çok zalimce görünebilir ama bu sadece bir düşünce deneyi—yerine minyatür ve içinde bir homunculus (minnacık insan) olan ve bir insan beyni kadar hızlı çalışan bir Çince odası koyuyoruz. Bu homunculus Çince bilmiyor elbette. Sonuçta bu Çince-odası-beyinli Çinli gerçek bir Çinliden dış görünüşü ve davranışları açısından ayırt edilemiyor diyelim.

Peki ya bir arkadaşımızın kafası örneğin bir trafik kazasında patladığında onun kafatasında minyatür bir *Türkçe* Odası olduğunu görseydik ne olurdu? (Bize daha uygun olabilmesi için “Çince odasını” “Türkçe odası” olarak adapte edelim.)

³ Söz konusu eser için bakınız Sayan ve Aytekin (2018).

Arkadaşımızın kafatasının içindeki homunculus farz edin tek kelime Türkçe bilmiyor. Ama bu Türkçe-odası-beyinli arkadaşımız da Turing Testini geçiyor.

Önceki, kafatasında beyin yerine mavi, ahtapot kollarına benzeyen garip bir şeyleri olan arkadaşımız örneğindeki yargılarımızla *tutarlı olmak için*, kafatasında minyatür bir Türkçe odası taşıyan arkadaşımıza da bir zihin atfetmemiz gerekmez mi? “Ben bunca yıl bu arkadaşımda zihin var sanıyordum, meğerse yanılıyormuşum—yokmuş” mu dersiniz, yoksa “demek ki bilgisayarimsal (computational), yani salt sembol manipüle eden yapılarda *da* zihin olabiliyormuş” mu dersiniz? Önceki örnekteki yargılarımızla tutarlı olmak için, kafatasında minyatür bir Türkçe odası taşıyan arkadaşımıza da zihin atfetmek istersek o zaman Searle’e karşı çıkmış oluruz.

Ama burada daha önceki örnekteki benzer bir şekilde, “demek ki salt sembol manipüle eden yapılarda da zihin olabiliyormuş” demek o kadar kolay görünmüyor, çünkü burada sezgilerimiz duraklıyor. Her ne kadar dış görünüş itibariyle arkadaşımızın da bizim gibi bir zihni ve anlama yetisi olduğuna hükmetmek eğilimine girsek de, onun kafatasındaki minyatür Türkçe odası esas olarak *mekanik* bir şekilde işleyen bir sistem. Biz inanıyoruz ki, çok büyük sayıda ama hepsi de basit mekanik manipülasyonlar yapma üzerine kurulu bir sistemde zihin olmaz. Bu inancımız şimdiye kadar gördüğümüz bir sürü mekanik sistemde zihin olmadığına kanaat getirmemiz ve o sistemlerle bu Türkçe odasının mekanik işleyişini benzeştirmemizden, yani o sistemlerle Türkçe odası arasında analogi kurmamızdan kaynaklanıyor. O yüzden, başlangıçta dış görünüş itibariyle zihin atfetme eğiliminde olmamıza rağmen, arkadaşımızda beyin yerine Türkçe odası olduğunu görünce bu sezgisel yargımızı revize etmek, geri çekmek isteyebiliyoruz. (Searle’ün de arzusu bu olurdu tabii.)

Bahsettiğimiz ilk hikayede ise durum farklı: her ne kadar kafası patlayan arkadaşımızın beyni bizimkinden çok farklı bir organ görünümünde ise de (kafatasında mavi ahtapot kolları falan gibi şeyleri hatırlayın), yine de o garip beyin mekanik bir şeye benzemiyor. O beyin mekanik değil, bizim beynimiz gibi birtakım kimyasal olaylarla çalışıyor görünüyor. O yüzden ilk hikayedeki kafası patlayan kişiye zihin atfederken çok fazla zorlanmıyoruz.

Aslına bakarsanız bu yargı da bir analogiye dayanıyor: İnsanlarla ve zihni olduğuna inandığımız yüksek-düzeyle hayvanlarla olan deneyimlerimiz öyle hayvanlarda da zihinden sorumlu olan beynin bizimkine benzeyen bir biyokimyasal sistem olduğunu gösteriyor. Yani zihni olduğunu düşündüğümüz şeylerin hepsinde de—bunlar ister insan olsun ister yüksek-düzeyle hayvan olsun—biyokimyasal işlemlerle çalışan beyinlerin olduğunu gözlemleye gelmişiz.

Özetlersek: Searle'ün düşünce deneyi karşısında birbiriyle çatışan iki sezgimiz oluşuyor ve her iki sezgimiz de birtakım analogilere, ama farklı analogilere dayalı:

(1) Türkçe-odası-beyinli kişi *dış görünüş ve davranış bakımından* biz normal insanların dış görünüş ve davranışlarına benzediği için ona zihin atfetme eğilimindeyiz sezgisel olarak. (Unutmayalım ki, kendisiyle yıllardır yakın arkadaşlık etmişiz ve biz başka insanlara zihin atfederken – “diğer zihinler problemini” bir yana bırakırsak – normalde dış görünüş ve davranışa bakarız.) İşlevselciler bu sezgilerimize katılırlar. Onlar bir zihin olabilmesi için kafatasında ne olduğunun önemsiz olduğunu, ister beyin yerine tuhaf bir organ, ister minyatür Çince/Türkçe odası olsun fark etmeyeceğini söylerler.

Diğer taraftan,

(2) Türkçe-odası-beyinli arkadaşımızın kafatasındaki şeyin bizim kafatasımızdaki şeyden son derece farklı (özellikle de “mekanik”) olduğu bilgisi sezgilerimizi sarsıyor. Kafatasındaki şey tamamen mekanikse, dış görünüş ve davranışı ne olursa olsun o kişide zihin olamayacağını düşünür Searle gibi bazılarımız.

Özetle: Çince odası problemi (1) ve (2)'deki birtakım analogilerden kaynaklanan sezgilerimizin çatışmasını açığa çıkarıyor. İşlevselciler ve güçlü yapay zekacılar (1)'de bahsedilen sezgilere ağırlık verirler, Searle ve yandaşları ise (2)'de bahsedilen sezgilere. Bu sezgilerimizden hangisinin haklı olduğu meselesi ise kanımca şu aşamada çözümsüz.

- Sayın Hocam, bu çıkarımlar sadece sezgisel midir, eğer öyleyse bunun sebebi nedir?

Bu noktada elimizde sezgilerimizden fazla pek bir şey yok. Eğer elimizde yeterli ve doğru bir zihin teorisi olsaydı zihin hakkında ortaya çıkan problemleri, iddiaları ona göre değerlendirebilirdik. Şimdilik sezgilerimizle karar verme aşamasındayız. Ama ileride bu durum değişecektir. Fizikte nasıl birtakım sezgiler yanlış çıktıysa ve fizik biliminin gelişmesiyle revize edildiyse, zihin konusunda da revize edilen sezgiler olacaktır. Çünkü zihin felsefesi henüz az gelişmiş bir durumda, başlangıç aşamasında. Tarihi daha gerilere götürülebilse bile, zihin felsefesi modern anlamda 20. yüzyılda ortaya çıkmış bir disiplin. Davranışçılık 1920'li yıllarda, tip özdeşliği teorisi 1960'larda ortaya çıktı. Diğer disiplinler kadar eski bir tarihi yok. Şu an için zihin felsefesinin problemleri üzerine yargılarımızda sezgilerimizden çok daha fazla bir şey yok elimizde.



- Zihnin doğası konusunda size en ilginç gelen problemlerden biri nedir?

- Diyelim ki yeşil bir nesneye bakıyorsunuz. Eğer zihniniz beyninizde ise, o andaki yeşil renk algınızın da beyninizin bir yerlerinde olması gerekmez mi? Ama siz yeşil bir nesneye bakarken beyninizi güçlü bir mikroskopla inceleyecek olsak beyninizde herhangi

yeşil bir şey, yeşil beyin bölgeleri falan göremezdik. Yani *zihninizde* bir yeşillik, yeşil bir şeyler var ama *beyninizde* hiç öyle bir şeyler yok. Çok tuhaf ve ilginç değil mi? Eğer algıladığınız yeşil renk beyninizin bir yerlerinde değilse nerede o? Eğer beyninizde ise, beyninizin neresinde? (Aslında beyninizi açıp da orada yeşil bir şeyler görseydik, bu da pek tuhaf olurdu sanırım. Niye acaba?)

Bir aynalar artı mikroskop sistemiyle kendi beyninize kendiniz de baksanız siz de beyninizde yeşil bir şey göremezsiniz. Diğer bir deyişle üçüncü şahıslar sizin beyninizdeki yeşilliği göremezler ama siz yine de yeşil bir şeyler deneyimliyorsunuz.

Denebilir ki, beyinde tabii ki yeşil bir şeyler görmüyoruz, çünkü beyinden bize yeşilin dalga boyunda elektromanyetik dalgalar ileten bir şeyler, yeşil beyin bölgeleri falan yok. Bu doğru ama hâlâ şu soruya cevap değil: zihninizde yeşil bir şeyler olup da beyninizde olmamasını nasıl açıklayacağız eğer materyalist/fizikalist isek? Yani zihin beyinle ya da beyin bazı kısımları veya prosesleri ile aynı şeydir demek istiyorsak ve zihnin beyinden farklı bir şey olduğunu kabul etmiyorsak.

Yeşil bir yüzeye bakan birinin beynine baktığımızda o kişinin beyininde herhangi bir yeşillik gözleyemeyeceğimizi söyledik. Ama bu yeşillik mutlaka beyin *bir yerlerinde* olmalıdır. (Bunu söylerken tabii materyalist olduğumuzu varsayıyoruz. Bir töz düalist (substance dualist) için mesele basittir. Yeşil algısı, yeşillik, bedenden tamamen farklı olan zihinde ya da ruhta olan bir şeydir. Bedende elbette yeşil bir şey yoktur—o ruhtadır. Ruh ise gözlenebilir bir şey değildir.) Peki beyin neresinde olabilir bu yeşillik? Bunun tek makul cevabı şu gibi görünüyor: Beyinde yeşilliğin olduğu tek yer beyinde yeşille ilgili birtakım biyo-fiziksel olaylardaki nedensel bağlantıların “içlerinde” olabilir, ki bu nedensel bağlantıların içlerini gözlemek üçüncü şahısların

gözlemine kapalıdır. Üçüncü şahıslar ancak bu nedensel bağlantıların “dışlarını” gözleyebilir—yani yeşile bakan bir kimsenin beyinde oluşan nöral-kimyasal aktiviteleri vesaire. Beynin sahibi ise bu yeşilliği gözlemez; o yeşilliği “yaşar,” ya da daha alışlageldik bir terimle söylersek, o yeşilliği deneyimler. Aynı şekilde, örneğin biz acı, haz, koku, sıcak, soğuk vs. duyumlarımızı da gözlemeyiz; onları yaşar, ya da başka bir deyişle, onları deneyimleriz, hissederiz.

Şimdi burada bazı spekülâtif, uçuk ve İngilizcede “half-baked” (yarı pişirilmiş) denen, yani çok fazla üzerinde düşünülüp geliştirilmemiş birtakım görüşlerimi aktaracağım. Ben yeşili üçüncü kişilerin gözleyememesini şuna benzetiyorum. Birbirini çekmekte olan ve yerlerinden oynamayacak şekilde yerleştirilmiş (fiks edilmiş) iki mıknatıs düşünün. Biz aslında bu iki mıknatıs arasındaki manyetik etkileşimin kendisini ya da “içini” de gözleyemeyiz. Yapabildiğimiz şey ancak bu etkileşimin bazı “yan etkilerini” ya da “dış etkilerini” gözlemektir. Yerlerine fiks edilmiş mıknatısların arasında herhangi bir şey olmuyor gibi görünür. Eğer bu mıknatıslar arasında bir manyetik alanın varlığını göstermek istersek, ikisi arasına demir tozları koyabiliriz veya bir pusulayı mıknatısların yanına getirebiliriz veya iki mıknatısın arasına elektrik yüklü bir parçacık gönderip parçacığın sapmasını gözleriz vs. Fakat bütün bu işlemler aslında mıknatıslarla demir tozu veya yüklü parçacık arasında *başka birtakım nedensel bağlantılar* oluşturmaktan başka bir şey değildir. Yani iki mıknatısın arasındaki manyetik alanı ve çekimi ancak bu mıknatıslarla başka şeyler arasında yeni nedensel bağlantılar yaratarak fark edebiliyoruz; başka şekilde bu etkileşimin varlığını saptamamız mümkün değil.

Sorumuzu genelleştirelim: Herhangi bir nedensel etkileşimin “kendisini” (ya da “içini”) gözleyebilir miyiz yoksa o nedensel etkileşimin varlığını ancak birtakım “araçlar” vasıtasıyla mı fark ederiz? C ve E arasındaki nedensel etkileşimi gözlemek ya da fark etmek demek duyu organlarımızı o nedensel etkileşimin bir bölümü ile nedensel etkileşime geçirmek demektir. Yani bir nedensel etkileşimi gözlemek o etkileşimin bir kısmını o etkileşimden kopararak duyu organlarımıza yöneltmekle olur. (Fakat o nedensel etkileşime müdahale ederek o etkileşimin bir kısmını duyu organlarımıza yöneltirken bu etkileşimi yok edecek veya adamakıllı bozacak kadar abartılı yapmamalıyız bunu. Örneğin iki mıknatıs arasına elektrik yüklü çok büyük bir nesneyi hızla gönderirsek o nesne mıknatısları parçalayabilir veya mıknatıslık özelliklerini ortadan kaldırabilir.) Biz bir nedensel etkileşimin sonuçlarını gözleriz ama etkileşimin kendisini, etkileşim sırasında C ve E arasında “ne olup bittiğini” gözleyemeyiz.

C ve E gibi iki şey arasındaki nedensel bir etkileşimde üçüncü taraflar o etkileşimin kendisini gözlemekten zorunlu olarak dışlanırlar. Bu durum yeşil bir nesneye bakan bir kimse için de geçerli olabilir diye düşünüyorum. Kişinin beyni ile yeşil nesne arasında

bir nedensel etkileşim vardır ve bizler üçüncü taraflar olarak bu etkileşimi gözleyemeyiz. Bu etkileşim kişinin beyni ile yeşil obje arasında “mahrem” (intimate) bir şeydir, dışarıdan gözlenemez.

Daha da fantastik iklimlere yelken açarak, iki mıknatıs birbirlerini çekerken birtakım niteler (qualia) deneyimliyorlar olmasın sakın, diyemez miyiz? Bu eğer böyleyse bunun böyle olup olmadığını bizim keşfetmemiz mümkün değil. Çünkü, dediğim gibi, bizim o iki mıknatısın birbirini çektiğini anlamamızın yolu o mıknatıslarla başka türden birtakım nedensel ilişkilere başvurmaktır—mıknatısların arasına yüklü bir parçacık gönderip o parçacığın yolundan sapışını gözlemek gibi. Ama mıknatıslar ve parçacığın etkileşimi mıknatısların kendi aralarındaki etkileşimden ve “yaşadıklarından” apayrı bir şey. (Belki de parçacıkla mıknatıslar arasındaki etkileşim de bambaşka birtakım niteler üretiyor; bu niteler iki mıknatısın kendi aralarındaki etkileşimde ortaya çıktığını düşündüğümüz nitelerden bambaşka niteler olsa gerek.)

Benzer durum her nedensel etkileşimde oluyor olabilir: örneğin bir telden elektrik geçerken, tel elektriğin geçişini yaşıyor. Biz o geçişi yaşamıyoruz, gözlemeye çalışıyoruz, voltmetre bağlayarak ya da telin yakınına koyduğumuz bir pusulanın sapmasına bakarak.

Diyebilirsiniz ki, peki o halde o iki mıknatıs bilinçli mi, birer bilinç taşıyorlar mı? Sanırım bilinç sahibi olmak için sadece niteler yetmiyor (bunu “Zombies and Phenombies” makalesinde belirttik). Bizim bilinçli olmamız muhtemelen yaşadığımız niteleri (ya da onların kopyalarını) hafızamızda depolayabilmemiz sayesinde. Depolayamasaydık fenombi olurduk. Tabiatdaki cansız nesnelere birer fenombidir, belki de. Şu olabilir mi acaba: örneğin acı nitesi tabiatta çok yaygın olarak ortaya çıkıyor aslında ama onu bizlerdeki gibi depolayacak bir şey mıknatıslarda, taşlarda, yıldırımlarda, bitkilerde, ateşte ısıtılan demir parçalarında vesaire şeylerde yok. (“Acı cansız tabiatda da var” derken Leibniz’in çok zayıf algılamalara sahip “alt düzey” monadlarının da kulaklarını çınlatmış oluyoruz.) Tabii insanlar ve gelişmiş hayvanların beyinleri dışında taşlarda, şimşeklerde, bitkilerde falan bazı nedensel etkileşimler sonucu beliren niteler bizim tanışık olduğumuz nitelerden son derece farklı, hayal bile edemeyeceğimiz türden niteler olabilir.

Zihin felsefesinde şöyle bir sorundan bahsedilir. Niçin beyindeki M elektro-kimyasal prosesleri o kişide mavi algısı (nitesi) oluşturuyor ve K elektro-kimyasal prosesleri kırmızı algısı oluşturuyor da bunun tersi değil? Yani M prosesinde ne var ki M mavi deneyimiyle sonuçlanıyor da kırmızı deneyimiyle sonuçlanmıyor? Bunun açıklaması nedir? Bu zor soru zihin felsefesinde “açıklama gediği” (explanatory gap) problemi olarak bilinir. Şu ana kadar söylediklerimden şöyle bir sonuç çıkıyor gibi: kırmızı ve

mavi deneyimlerimizin mahremiyeti, içselliği, yani üçüncü şahısların gözlemesine kapalı olması yüzünden açıklama gediği problemi çözümsüz bir gizem olarak kalmaya mahkum.

Ben şu ana kadar panpsişizme epey göz kırpacak şekilde konuştum. Peki ben bir panpsişist miyim? Bu devirde panpsişist olmak zor. Çünkü panpsişizm gizemli ve gizemci bir görüş olarak algılanıyor ve zamanımızda taraftarı az olan bir görüş. Ama yine de geçmişte olduğu gibi zamanımızda da panpsişist olan zihin felsefecileri var (Galen Strawson gibi). Panpsişizm için asıl motivasyon belirimciliğe (emergentism) duyulan tepki. Belirimciler bazı cansız ve bilinçsiz maddi yapılar beyindeki gibi yeterli karmaşıklığa ve uygun bir organizasyona ulaştıklarında o yapılarda zihin ve bilincin zuhur ettiğini, yani beliriverdiğini söylüyorlar. Panpsişistler ise böyle bir belirivermenin son derece açıklanamaz ve gizemli bir şey olduğu kanısındalar. Panpsişistlere göre, madem belirimcilik akla yakın bir görüş değil, o zaman evrende en küçük maddi nesnelere bile son derece zayıf da olsa bilinç kırıntıları (proto-mentality) olduğunu postüle etmeliyiz; aksi halde materyal bir evrende zihnin ve bilincin ortaya çıkmasını açıklayamayız. Onlara göre, beyni oluşturan atomlardaki çok zayıf bilinçler beynin uygun organizasyonu sayesinde birbirlerini güçlendirerek bildiğimiz zihin ve bilinç fenomenlerini ortaya çıkarıyorlar.

Benim ise pansişizme daha değişik bir yoldan ulaştığıma dikkatinizi çekerim. Ben yeşil algısı örneğinde olduğu gibi, beynin yeşil algısının o beynin neresinde olabileceği sorusunu sorarak, bunun cevabının ancak beyinle yeşil obje arasındaki etkileşimin mahremiyetinde ya da içselliğinde gizli olsa gerek dedim. Buradan da başka nedensel etkileşimlerde de (örneğin iki mıknaş arasındaki etkileşimde de) böyle gizli, içsel unsurlar olabileceğine dikkati çektim.

Bu arada şu ilginç notu da düşeyim: Batı felsefesinin ilk filozofu addedilen Thales, mıknaşlar ve bazı durumlarda kehribar, kendiliklerinden hareket edebildiklerine göre onlarda zihin olmalıdır demiş!

Şimdi de az önce bir nedensel etkileşimin “içinin” mahrem olup dışardan gözlenemeyeceğine dair söylediklerimle “nedensel zorunluluk” dediğimiz şey arasındaki bir benzerlikten söz edeyim. Bir neden ve onun sonucu arasındaki sürekli eşlik etme ilişkisini nasıl açıklayacağız? Örneğin bir kibriti ne zaman çaksam (belli şartlar altında) kibrit alev alır. Burada kibriti çakmam neden, alevin çıkması ise sonuçtur. Kibritin çakılmasıyla alevin çıkması arasındaki sürekli birlikteliği nasıl açıklayabiliriz; yani niye bu iki olay her zaman birlikte oluyor? (“Belli şartlar altında” demeyi unutmayalım tabii; örneğin kibrit ıslaksa onu çaktığımda alev çıkmaz.) Bir neden ile onun sonucunun düzenli olarak birlikte bulunmasının açıklaması nedir? Bazı

felsefeciler buna şöyle cevap verirler (ki bu felsefecilere “nedensel zorunlulukçu” (necessitarian) denir): Neden ile sonucun her zaman birlikte oluşmasının açıklaması bu iki olay arasındaki nedensel zorunluluktur (causal necessity). Neden, sonucunu ortaya çıkmaya adeta “zorlar”; bu yüzden nedenin ardından sonuç meydana gelir. Fakat bu nedensel zorunluluk gözlenebilir bir şey değildir, çünkü o zorunluluk neden ile sonucunun etkileşiminin “içinde” olan—mahrem—bir şeydir; o etkileşimin dışında kalan şeylere, örneğin bizim gözlemimize açık değildir. (Hume da nedensel zorunluluk diye bir şey varsa bile onu gözleyemeyeceğimizi söylemişti.) Eğer iki olay arasında bir nedensel etkileşim varsa biz o etkileşimin varlığını ancak “dışsal araçlar” yardımıyla fark edebiliriz—örneğin kibritten ve alevden gözümüze yansıyan ışınlar vasıtasıyla, ki bu ışınlar kibrit ve alev arasındaki etkileşimin asli unsurları değil, dışsal göstergeleridir. Demem şu ki, eğer nedensel zorunluluğa inanan bir felsefeci iseniz, iki miktatın etkileşimi sırasında bizim gözleyemeyeceğimiz, nüfuz edemeyeceğimiz bir şeylerin olduğunu kabul etmekte zorluk çekmezsiniz.

- Sizce günümüz zihin felsefesinin en temel problemleri nelerdir? Zihin felsefesinde günümüzde hangi görüş ya da teoriler daha çok dikkatinizi çekiyor?

- En temel problem tabii zihin ve beyin arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğu problemi. Bu konuda günümüzde işlevselcilik dışında “genişletilmiş zihin hipotezi” (extended mind hypothesis) ve İngilizce adıyla “supervenience theory” gibi materyalist teoriler gündemde. Düalizm, özellikle töz düalizmi (substance dualism) artık çok popüler değil ama ortadan kaybolmuş da değil. Nitelerin nasıl ortaya çıktığı (“bilincin zor problemi” (hard problem of consciousness) diye bilinen problem) ve yönelimsellik olgusunun nasıl açıklanacağı sorunları var (Fred Dretske, Jerry Fodor, Robert E. Cummins). Açıklama gediği problemi (Joseph Levine) hep gündemde. Elemecilik (eliminativism) (Paul ve Patricia Churchland) ve az önce epeyce sözünü ettiğim panpsişizmin ne kadar savunulabilir olduğu tartışmaları var. Bilincin nasıl oluştuğunu hiçbir zaman açıklayamayacağımızı, çünkü bu açıklamayı yapabilmek için gerekli bilişsel yapıya sahip olmadığımızı, zorunlu olarak sahip olmadığımızı, savunan görüşler (mysterianism) var (Colin McGinn). Belirimcilik (emergentism) de akıllardaki bir soru. Ayrıca, bilincin ne işe yaradığı ve evrimsel açıdan avantajlarının neler olduğu—yani niye birer felsefi zombi olmadığımız—gibi, yapay bir zihnin mümkün olup olmadığı gibi sorunlar da zihin felsefecilerini cezbediyor.

- Değerli Hocam, son olarak Türkiye’deki zihin felsefesi çalışmalarını yeterli görüyor musunuz? Bu alanda ilerlemek isteyen gençlere tavsiyeleriniz nelerdir?

- Türkiye’deki zihin felsefesi çalışmalarını çok yakından takip edebildiğimi söyleyemem ama şu gözüme çarpıyor: zihin felsefesi Türkiye’de felsefe konularının

içerisinde giderek yaygınlaşan ve popülerleşen bir alan. Zihin felsefesinde yurt dışında Türkiye'yi temsil eden Murat Aydede, Güven Güzeldere ve Umut Baysan var. Bunlardan özellikle ilk ikisi bu alanda ismi duyulmuş kişiler, üçüncüsü ise çok genç yaşta olup olağanüstü üretken ve Oxford Üniversitesinde hocalık yapan bir arkadaş. Tanıdığım birçok insan zihin felsefesine ilgi duyduğunu söylüyor. Murat Arıcı, Hilmi Demir, Erhan Demircioğlu, Nazım Keven, Tufan Kıymaz, Zekiye Kutlusoy Türkiye'de bu alanda çalışan, aklıma gelen bazı isimler. Zihin felsefesi insanlara hem cazip geliyor hem de çok zor bir alan değil. Bir kuantum felsefesi, fizik felsefesi, matematik felsefesi veya mantık felsefesi kadar zor bir alan değil. Bu disiplinin gelişmesi için insanları çok motive etmeye gerek yok, zaten ilgi var. Ancak iyi zihin felsefesi yapmak çok iyi derecede İngilizce bilmeye bağlı. Bu alanda çalışmak isteyenlerin öncelikle İngilizcelerini yeterli bir seviyeye getirmeleri gerekir. MetaZihin dergisinin de Türkiye'deki zihin felsefesi çalışmalarına önemli katkılar sağlayacağına ve önemli bir literatür boşluğunu dolduracağına inanıyorum.

Kaynakça

- Sayan, E. (1988). "A Closer Look at the Chinese Nation Argument." *Philosophy Research Archives*, 8: 129-136. DOI: 10.5840/pr1987/19881332
- Sayan, E. (2012). "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış." *Kaygı*, 19: 37-54.
- Sayan, E. ve AYTEKİN T. (2018). "Being Mindful of Zombies and Phenombies." *MetaZihin*, 1(2): 1-7.

This Page Intentionally Left Blank
