

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEARLE'ÜN BİLİNÇ TEORİSİ BAĞLAMINDA TÖZ DÜALİZMİNİN
AŞILMASI

DOKTORA TEZİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Birdal AKAR

Hazırlayan

Esra METE BAKIR

MALATYA – 2025

T. C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SEARLE'ÜN BİLİNÇ TEORİSİ BAĞLAMINDA TÖZ DÜALİZMİNİN
AŞILMASI

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Esra METE BAKIR

35200601003

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Birdal AKAR

MALATYA- 2025

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **SEARLE'ÜN BİLİNÇ TEORİSİ BAĞLAMINDA TÖZ DÜALİZMİNİN AŞILMASI** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnot hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Esra METE BAKIR



TEŞEKKÜR

Tez sürecim boyunca engin bilgi birikimi, titiz akademik duruşu ve sürekli motivasyon desteğiyle çalışmanın gelişimine katkı sağlayan; eleştirel bakış açısıyla bana yol gösteren değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Birdal Akar'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez savunmamda zaman ayırarak değerli geri bildirimleriyle katkıda bulunan saygıdeğer jüri üyelerim Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem, Prof. Dr. Ahmet Eyim, Prof. Dr. Eren Rızvanoğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Şafak Nediceyuva hocalarıma da teşekkür ederim. Tez çalışmamın zihin felsefesi alanında şekillenmesinde, değerli görüşleri ve felsefi rehberliğiyle katkı sunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Adnan Gümüş'e teşekkür ederim.

Bu süreçte her zaman yanımda olan sabrı, anlayışı ve desteğiyle bana güç veren sevgili eşime, varlıklarıyla bana moral kaynağı olan aileme ve özellikle de çocuğuma sevgiyle bakarak bana çalışma imkânı sağlayan canım anneme ve babama minnettarım.

Doktora sürecim, anne olacağımı öğrendiğim günlerle kesişti. Zihin ile bedenin ilişkisini sorguladığım bu çalışmada, yeni bir zihnin varlığını hissetmek süreci daha da anlamlı kıldı. Bu çalışmayı, o günlerden beri hayatımı paylaşan sevgili oğlum Cem Teo'ya ve yaşamım boyunca bana rehberlik eden, sevgisi ve özverisiyle her zaman yanımda olan canım babam Mehmet Yücel Mete'ye ithaf ediyorum...

ÖZET

SEARLE'ÜN BİLİNÇ TEORİSİ BAĞLAMINDA TÖZ DÜALİZMİNİN AŞILMASI

Esra METE BAKIR

Doktora, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Birdal AKAR

2025, 174 sayfa

Zihin-beden ayrımı, felsefe tarihinde en köklü ve tartışmalı problemlerden biri olmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda düalist yaklaşımların izleri, Platon'dan başlayarak Descartes'a kadar uzanır. Descartes, zihni ve bedeni birbirinden tamamen ayrı iki töz olarak tanımlamış; bu yaklaşım, modern felsefede "töz düalizmi" olarak anılmıştır. Ancak bu görüş, özellikle 20. yüzyılda yoğun eleştirilere konu olmuştur.

Töz düalizmine yöneltilen en kapsamlı ve sistematik eleştirilerden biri, John Searle tarafından geliştirilmiştir. Searle, zihnin biyolojik temelli bir olgu olduğunu savunur; zihni bedenden bağımsız bir töz olarak görmez, fakat fiziksel süreçlere indirgenemez olduğunu da belirtir. Ona göre zihin, beynin işlevlerinin bir sonucu olup biyolojik ve fiziksel dünyanın içinde yer alır. Bu yaklaşım, onun "biyolojik doğalcılık" adını verdiği özgün modelde temellenir. Searle'e göre bilinç, zihnin merkezi niteliğidir ve indirgenemezliğiyle birlikte işlevsel bir açıklamaya kavuşturulabilir.

Bu çalışmada, Searle'ün bilinç teorisi, töz düalizmine karşı geliştirdiği argümanlar bağlamında incelenecek ve onun yaklaşımının, klasik düalist anlayışı nasıl aşmaya çalıştığı ortaya konacaktır. Ayrıca Searle'ün görüşlerinin materyalist yaklaşımla kurduğu ilişki irdelenerek, onun felsefi konumunun doğalcı zemini değerlendirilecektir. Böylece zihin-beden problemi karşısında Searle'ün sunduğu çözüm önerisinin özgünlüğü ve felsefi değeri analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Zihin-Beden Problemi, Töz Düalizmi, Bilinç, John Searle, Biyolojik Doğalcılık, Materyalizm.

ABSTRACT

OVERCOMING SUBSTANCE DUALISM IN THE CONTEXT OF SEARLE’S THEORY OF CONSCIOUSNESS

Esra METE BAKIR

Ph.D., İnönü University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy

Advisor: Assistant Professor Üyesi Birdal AKAR

2025, 174 pages

The mind-body distinction has remained one of the most enduring and controversial problems in the history of philosophy. Traces of dualistic approaches can be found as early as Plato, continuing prominently with Descartes. Descartes defined the mind and the body as two completely distinct substances, a view later termed “substance dualism.” However, especially throughout the 20th century, this position faced extensive criticism.

One of the most comprehensive and systematic critiques of substance dualism was developed by John Searle. Searle argues that the mind is a biologically based phenomenon; it is not an independent substance apart from the body, but neither is it reducible to purely physical processes. According to him, the mind emerges from the functions of the brain and is situated within the biological and physical world. This position forms the basis of what he calls “biological naturalism.” For Searle, consciousness is the central feature of the mind—irreducible yet functionally explainable.

This study examines Searle’s theory of consciousness in the context of his critique of substance dualism and aims to show how his approach seeks to overcome the classical dualistic framework. Furthermore, the study analyzes Searle’s relation to materialist perspectives and evaluates the naturalistic foundations of his philosophy. In doing so, it aims to reveal the originality and philosophical significance of Searle’s proposed solution to the mind-body problem.

Keywords: Mind-Body Problem, Substance Dualism Consciousness, John Searle, Biological Naturalism, Materialism.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	12
BİLİNÇ VE ZİHİN FELSEFESİ: TARİHSEL ARKA PLAN	12
1.1. Bilincin Tanımı: Tarihsel ve Modern Yaklaşımlar	12
1.2. Platoncu Kökler.....	18
1.3. Descartes ve Kartezyen Düalizm	25
1.4. Töz Düalizminin Temel İlkeleri ve Kavramları	28
1.5. Modern Çağda Düalizm Tartışmaları.....	47
1.5.1. Nitelik Düalizmi.....	48
1.5.2. Epifenomenalizm	54
1.6. Tekçi Bilinç Kuramları.....	57
1.6.1. Fizikalizm	57
1.6.2. Davranışçılık	58
1.6.3. Elemeci Maddecilik	60
1.6.4. İndirgemeci Maddecilik	63
1.6.5. Belirimci Maddecilik	66
1.6.6. İşlevselcilik	69
İKİNCİ BÖLÜM	73
SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI ÇERÇEVESİNDE ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ	73
2.1. Biyolojik Doğalcılık.....	74
2.2. Searle'ün Bilinç Sorunu Üzerine Görüşleri.....	78

2.3. Searle'ün Yaklaşımı Beden Zihin Problemine Nasıl Bir Çözüm Sunmaktadır?	88
2.4. Searle'ün Düalizme Yönelttiği Eleştiriler	90
2.5. Searle'ün Materyalizme Yönelttiği Eleştiriler.....	102
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	108
SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI: ELEŞTİRİLER VE SAVUNMALAR.....	108
3.1. İndirgemecilik Sorunu	108
3.2. Özel Ontoloji Eleştirisi.....	117
3.3. Yapay Zekâ Eleştirisi ve Beynin Dışında Bilinç Varlığı	126
3.4. Belirlem Sorunu ve Fenomenal Bilinç Açıklaması Yetersizliği	138
SONUÇ.....	148
KAYNAKÇA	158

GİRİŞ

Zihin-beden problemi, insanın maddi bedeniyle zihinsel yaşantısı arasında nasıl bir ilişki bulunduğuna dair temel felsefi bir sorundur. Bu problem, Antikçağ'dan Descartes'a, oradan da günümüz nörobilimsel yaklaşımlarına kadar pek çok biçimde ele alınmıştır. Bu soruna yönelik çağdaş çözüm önerilerinden biri, John Rogers Searle'ün geliştirdiği “biyolojik doğalcılık” anlayışıdır.

Günümüzde oldukça tartışmalı olan zihin-beden problemi hakkında Searle, bu problemin çözümünün, yaklaşık bir asır önce beyin üzerine ciddi çalışmalar başladığından beri, eğitilmiş herhangi biri için zaten açık olduğunu söylemiştir. Bu çözüm, “zihinsel fenomenlerin beyindeki nörofizyolojik süreçlerden kaynaklandığı ve bizzat beynin özellikleri olduğu”¹ şeklindedir.

Searle, kariyerine 1960'lerde dil felsefesiyle başlamış olsa da, asıl ününü 1980'lerde ortaya attığı “Çin Odası” argümanı ile yapay zekâ ve bilişsel bilimlerin alanındaki eleştirileriyle kazanmıştır.² Searle, o dönemde sıkça kullanılan bilgisayar metaforunun zihin için yanıltıcı olduğunu savunmuştur. Ona göre, dijital bilgisayarlar ve insan zihinleri arasında temel bir fark vardır. İnsan zihni, doğal dilin anlamını (semantik) biyolojik yapısının bir parçası olarak kavrayabilirken, bilgisayarlar yalnızca simgeleri biçimsel (sentaktik) düzeyde işler. Bu durum, bilgisayarların gerçek anlamda bir şeyi anlamasının mümkün olmadığını gösterir. Dışarıdan bakıldığında bilgisayarlar insan davranışlarını taklit edebilir, ancak bu taklitler, içsel süreçlerin gerçekten zihinsel olduğuna dair bir kanıt oluşturmaz. İnsan bir kelimeyi söylediğinde, onun anlamını kavradığını varsayabiliriz; çünkü bu bilinçli farkındalıkla ilişkilidir.

Searle'ün yapay zekâ eleştirileri, zihnin mekanik bir süreçten daha fazlası olduğu yönündeki temel inancından kaynaklanır. 1990'ların başında ise bu bakış açısını daha da derinleştirerek bilinç sorununa yönelmiştir. *The Rediscovery of the Mind* adlı eserinde, “biyolojik doğalcılık” adını verdiği bir bilinç anlayışını ortaya koyar.³ Bu anlayışa göre, bilinç, biyolojik bir fenomendir ve beynin işlevlerinin daha yüksek bir düzeydeki

¹ Searle, John R., *The Rediscovery of the Mind*, (1st edition), M.I.T. Press, Cambridge 1992, s.1.

² Searle, John. R., “Minds, Brains, and Programs”, *Behavioral and Brain Sciences*, 1980/3 (3), ss. 417-457.

³ Searle, 1992.

özelliğidir. Bilinçli deneyimlerin tümü, nöronal sistemlerin beliren özellikleridir ve tamamen nörobiyolojik süreçlerden kaynaklanır. Ancak bilinç, nesnel nörofizyolojik olgularla tam olarak açıklanamayan benzersiz bir öznel deneyim veya birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Bu nedenle, bilinç yalnızca nesnel beyin etkinlikleriyle sınırlandırılmaz.⁴ Kuramı esasen felsefi bir temele sahip olsa da, Searle, bilinç sorununu çözmede deneysel bilimlerin oynayacağı rolün son derece önemli olduğunu vurgular; bu yaklaşımını da “biyolojik doğalcılık” kapsamında temellendirir.

Bu bağlamda bilinç, hem felsefi hem de bilimsel araştırmalar açısından merkezi bir konumda yer almaktadır. Bilincin doğası, insanlık tarihi boyunca ilgi odağı olmuş; bu nedenle felsefi düşüncenin süreklilik gösteren bir unsuru haline gelmiştir. Bilinci incelemek, insan deneyimlerinin yapısını anlamaya yönelik temel bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Felsefe tarihinde zihin-beden problemiyle yakından ilişkili olan bilinç kavramı, yirminci yüzyıla kadar net bir şekilde tanımlanamamıştır. Geçmişte beden-ruh problemi olarak ifade edilen bu mesele, günümüzde beyin-bilinç problemi halini almıştır. Özellikle son elli yıldır zihin felsefesindeki tartışmaların büyük bölümü bilinç konusuna odaklanmıştır. Bu dönemde yapılan bilimsel ve felsefi çalışmalar, bilincin karmaşık doğasının bazı yönlerini aydınlatmaya katkı sağlasa da, bilincin doğasına dair tüm gizemlerin tamamen çözüldüğünü söylemek mümkün değildir.

Beyin hakkında bildiklerimiz, bilmediklerimizi düşündüğümüzde çok ilkel düzeyde kalmaktadır. Birçok soru hâlâ cevap beklemektedir: Neden uykuya ihtiyaç duyarız? Yaşantılar ve anılar beyinde nasıl birikir? Bilincin fizyolojisi tam olarak nasıl işlemektedir? Bu tür sorular hâlâ büyük ölçüde cevapsızdır. Bilinçle ilgili açıklamaların yalnızca beyin temelinde çözüme kavuşturulması veya sadece zihin üzerinden ele alınması yetersiz kalmaktadır. Bu durumun gerçekleşmemesinde pek çok engel bulunmaktadır.⁵ Bilincin kendine özgü sınırlamaları, beynin işleyişi hakkında yeterli

⁴ Revonsuo, Antti, Bilinç Özneliğinin Bilimi, (çev. Selim Değirmenci), (1.Basım), Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 279.

⁵ Searle John R., Zihin Kısa Bir Giriş, (çev. Deniz Saraç), (1. Basım), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021a, s. 16.

bilgimizin olmayışı ve bilinci incelemek için gerekli, uygun felsefi ve bilimsel yöntemlerin yetersizliği bu engeller arasında sayılabilir.

Searle için felsefede zihin-beden problemi, iki entelektüel sınırlama nedeniyle hâlâ varlığını sürdürmektedir: İlk olarak, beyin süreçlerinin bilinç oluşturma mekanizmasını tam olarak kavrayamıyor olmamız; ikinci olarak ise, geleneksel zihin-beden ikiliğini kabul etmeye devam ediyor olmamız. Bilinci biyolojik bir olgu olarak önemsememiz gerekmektedir. Bilinç durumları nöronal süreçlerden kaynaklanır, nöronal sistemlerde gerçekleşir. Ve bunlar özünde içsel, öznel farkındalık veya bilinçlilik halleridir. Bunların beyinden nasıl kaynaklandığını ve beyinde nasıl gerçekleştiğini bilmek istiyoruz. Belki beyinden tamamen farklı bir tür kimyadan da kaynaklanıyor olabilirler, ancak beyinlerin bunu nasıl yaptığını öğrenene kadar diğer kimyasal sistemlerde bunu yapay olarak üretmemiz mümkün olmayacaktır. Kaçınılması gereken en önemli konulardan biri, konuyu değiştirmek (örneğin bilincin bir bilgi işleme ya da davranış meselesi olduğunu düşünmek) ya da bilinci kendi terimleriyle ciddiye almamaktır.⁶ Searle bu konuda çok radikal bir çıkış yapar, belki de hepsinden önemlisi olarak bilim tarihini unutmamız ve tarihte yeni bir evreye dönüşebilecek olan şeyi üretmeye devam etmemiz gerektiğini belirtir.

Geleneksel bilgiye göre, beynimizin temel yapı taşları nöronlardır. Beyin, dışarıdan gelen bilgileri alır ve bu bilgileri nöronların farklı şekillerde çalışmasıyla işler. Yani beynimiz, nöronların ne kadar ve nasıl uyarıldığına göre tepki verir. Daha ilginç olan ise, beynin farklı bölgelerindeki nöronların farklı şekilde çalışmasının, düşünce ve algılarımızı belirlemesidir. Örneğin bir gülün kokusunu almak, gökyüzünün maviliğini görmek, elmanın tadını hissetmek ya da bir matematik formülünü düşünmek gibi deneyimler; bu nöronların, beynin farklı bölgelerinde oluşturduğu özel etkiler sayesinde gerçekleşir. Ancak hâlâ tam olarak bilmediğimiz durumlar var; bu sinir sisteminde hangi ayrıntılar bu deneyimleri oluşturur? Neler nasıl çalışır da farklı düşünce ve algılar ortaya çıkar?

⁶ Searle, John R., “How to Study Consciousness Scientifically”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 1998/353 (1377), ss. 1935-1942. Searle makalesinde s.1941-1943 arasında detaylı olarak bu konuya değinmiştir.

Bu sorular, yalnızca nörobilimsel bir merak değil, aynı zamanda felsefenin köklü problemi olan zihin-beden ilişkisine de ışık tutabilecek niteliktedir. Nitekim zihin-beden problemi günümüzde felsefi açıdan oldukça karmaşık bir hâl almıştır. Oysa bu tartışmalar yeni değildir. Felsefe tarihine bakıldığında, bu problemin Antikçağ'dan günümüze kadar farklı biçimlerde ele alındığı görülmektedir. 17. yüzyıla gelindiğinde, bu tartışma René Descartes ile birlikte felsefi bir dönüm noktasına ulaşmıştır.

Searle'e göre, Descartes'ın bu dönüm noktasını yaratmasının arkasında, dönemin entelektüel iklimindeki gerilim yatmaktadır. O dönemde bilimsel gelişmeler, geleneksel dini inançlarla çelişiyor gibi görünmekteydi. Searle, Descartes'ın bu gerilimi hafifletmek amacıyla maddi dünyayı bilim insanlarının; zihinsel, yani ruhsal alanı ise ilahiyatçıların çalışma sahası olarak tanımladığını öne sürer. Zihin, Descartes tarafından ölümsüz bir ruh olarak görülmeli ve bilimsel araştırmanın dışında tutulmalıydı. Buna karşılık beden ve maddi varlıklar, fizik, biyoloji ve astronomi gibi bilim dallarının konusu olmalıydı.⁷

Bu çerçevede Descartes, gerçekliği iki töze ayırdı: *res extensa* (yer kaplayan varlık) ve *res cogitans* (düşünen varlık). Her ne kadar düalizm kavramsal olarak Descartes'tan önce de çeşitli biçimlerde dile getirilmiş olsa da, klasik karşılığını onun tözleri ayırarak aralarında ayırım yaptığı kuramıyla bulmuştur. Descartes, bedeni bölünebilirliğiyle tanımlarken, ruhu ya da zihni bölünemezliğiyle tanımlar. Bir insanın kolu, bacağı veya başka bir uzvu ondan ayrılrsa bile, bu ayırım ruhun bütünlüğünü bozmaz. Ruh bir ve bütün olarak kabul eden Descartes'a göre, zihinsel töz fiziksel parçalanmaya tabi değildir.⁸ Bu ikili yapı, zihnin ve bedenin birbirinden bağımsız işleyen varlık türleri olduğu anlamına gelir. Zihnin öz niteliği düşünme, bedenin öz niteliği ise yer kaplamadır. Descartes, zihin ve bedenin doğaları itibarıyla birbirinden ayrı olduğunu savunarak düalizmin felsefi temelini oluşturmuştur.

Ancak Güven'in de belirttiği gibi, bu konunun çağdaş felsefedeki ele alınış biçimini iki temel aşama belirlemektedir: İlki, Descartes'ın meseleye getirdiği yaklaşım; ikincisi ise sinirbilim alanında yaşanan gelişmelerdir. Descartes ile birlikte sorun, tözsellik tartışmasına taşınırken, sinirbilimin ilerlemesiyle birlikte doğalcı bir çerçeveye

⁷ Searle, 2021a, s. 23.

⁸ Descartes, Rene, İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, (çev. Mehmet Karasan), (3.Basım), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, s. 211.

yönelmiştir. Descartes sonrası dönemde, düşünce ile bedenin birlikteliği, birbirine indirgenemez iki ayrı varlık kipine dayalı olarak ele alınmışken; sinirbilimin düşüncüyü doğallaştırma yönündeki katkıları, beyin, beyincik ve merkezi sinir sistemi gibi yapısal ve işlevsel bileşenleri ön plana çıkararak bu sorunu tekçi (monist) bir zemine çekmiştir.⁹

Bu ayırım günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Bu nedenle bilinçlilik ve öznellik, çoğu zaman bilimsel araştırmaların dışında bırakılmıştır. Searle, özellikle nörofizyoloji ve biyoloji alanlarında çalışan bilim insanlarına yönelik konferanslarında, bu eğilimin hâlâ devam ettiğini gözlemlemiştir. Ona göre, pek çok uzman hâlâ bilinci ve zihni bilimsel araştırmanın geçerli bir konusu olarak kabul etmeye isteksizdir.¹⁰ Bu durumun temelinde, bilim insanlarının yalnızca gözlemlenebilir nesnelerle ilgilenmesi gerektiği yönündeki yaygın kanaat yatar.

Ancak Searle, geleneksel zihin-beden problemini, filozoflar ile bilim insanlarının birlikte çalışabileceği en kolay çağdaş felsefi sorunlardan biri olarak görür.¹¹ Zihin-beden ilişkisine dair farklı yaklaşımlar bulunsa da, günümüzde en çok tartışılan sorun, bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğudur. Searle'e göre, sinirbilimler bu konuyu doğrudan bir nörobiyolojik problem olarak ele alabilecek noktaya gelmiş durumdadır ve bazı nörobiyologlar da zaten tam olarak bunu yapmaktadır.

Son dönemde yapılan bilimsel çalışmalar, bilinç araştırmalarının seyrini önemli ölçüde değiştirmiştir. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren Francis Crick ve Christof Koch gibi bilim insanlarının öncülüğünde, bilincin nöral temellerine yönelik sistematik araştırmalar başlamış ve bilinç, yeniden bilimsel incelemenin odağı haline gelmiştir.¹² Bu çabalar, beyindeki somut izleri tanımlama ve ölçme yönünde önemli adımlar atmıştır.

Bu çalışmalar, zihin felsefesindeki geleneksel tartışmaları da derinden etkilemiştir. 1990'larda ise ayna nöronların keşfi, alana yepyeni bir boyut kazandırmıştır. Bilinç-beyin ilişkisine dair felsefi yaklaşımları yeniden şekillendirmiş ve özellikle sosyal biliş, duygudaşlık ve öz-farkındalık gibi konular üzerinde çığır açıcı bir etki yaratmıştır.

⁹ Güven, Özgüç, Çağdaş Zihin Felsefesi Tartışmaları, (1. Basım), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2023, s. 17.

¹⁰ Searle, John R., Akıllar, Beyinler ve Bilim, (çev. Kemal Bek), (1. Basım), Say yayınları, İstanbul 2005a, s. 11-12. Searle, kitabında Rith konferanslarından bahsederken detaylı bilgi vermiştir.

¹¹ Searle, John R., "Philosophy in a New Century", *Journal of Philosophical Research*, 2003/28, s. 9.

¹² Güven, 2023, s. 95.

Ayna nöronlar, başkalarının eylemlerini anlamlandırma ve taklit etme mekanizmalarımızın altında yatan nöral temelleri ortaya koyarak, bilincin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda sosyal boyutunu da aydınlatmıştır. Bu keşif, indirgemeci yaklaşımlara yeni bir boyut kazandırırken, zihnin başkalarıyla etkileşimdeki rolüne dair yeni sorular doğurmuştur.¹³

Günümüzde devam eden araştırmalar, bilincin doğasına dair gizem perdesini aralamakta ve anlayışımızı derinleştirmektedir. Özellikle nöronlar üzerine yapılan çalışmalar, bilincin yalnızca içsel bir fenomen olmadığını, aynı zamanda sosyal ve etkileşimsel bir temele sahip olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, düalist ve materyalist yaklaşımlar arasındaki gerilimi yeniden tanımlarken, bilincin ontolojik statüsüne dair tartışmalara yeni bir perspektif getirmektedir. Bu süreç, yalnızca nörobilimin değil, felsefenin de bilinç problemini ele alış biçimini dönüştürmektedir.

Tam da bu noktada, bilincin sinirsel temellerine dair keşiflerin yarattığı etki, salt bilimsel bir ilerlemenin ötesine geçerek felsefi düşüncenin temellerini de sorgulatmaktadır. Bilincin sinirsel temellerine yönelik keşifler, yalnızca bilimsel bir ilerleme değil, aynı zamanda felsefi düşüncede köklü bir paradigmayı da temsil etmektedir. Bilim ve felsefenin bu ilişkisi, insan zihninin anlaşılması yolunda hem bireysel hem de toplumsal boyutları kapsayan bütüncül bir yaklaşımın kapılarını aralamaktadır.

Ancak tüm bu gelişmelere rağmen, temel soru hâlâ cevap beklemektedir: En basit haliyle, temel soru şudur: Beyindeki nörobiyolojik süreçler, bilinçli durum ve süreçlere tam olarak nasıl neden olmaktadır ve bu bilinçli durum ve süreçler beyinde tam olarak nasıl gerçekleşmektedir? Searle'e göre bu, ampirik bir bilimsel problem niteliği taşımaktadır. Searle'e göre, bilimsel araştırmalarda önyargılardan arınmış bir yaklaşım benimsemek, geçmiş nesillerin tahmin bile edemeyeceği kadar güçlü bir teorik dönüşüm yaratabilir.

Günümüzde zihin-beden tartışmaları, genellikle materyalizm ve düalizm ekseninde şekillenmektedir. Her iki görüş de kendi içinde bazı doğrular barındırır; ancak Searle'e göre bu doğrular, çeşitli yanlış varsayımlarla birlikte sunulduğu için açıklayıcı

¹³ Eyim, Ahmet, "Ayna Nöronlar ve Onların Zihin Felsefesindeki Yansımaları Üzerine Bir İnceleme" *15. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi, İstanbul Türkiye, 2022.*

güçleri sınırlı kalmaktadır. Bilim ve felsefe, insanların yalnızca nesnel olabilen şeyleri bilimsel olarak inceleyebileceği görüşü nedeniyle, etkili bir bilinç teorisi geliştirmeyi önemli ölçüde engellemiştir.

Materyalizm, evrenin tamamının yalnızca maddeden oluştuğunu, yani kuvvet alanlarını ve fiziksel parçacıkları kapsadığını savunur. Öte yandan düalizm, öznel ve niteliksel bilinç durumlarının, üçüncü şahıs bakış açısıyla tam anlamıyla açıklanamayacağını, bu nedenle fiziksel dünya dışında bir varlık alanına ait olduklarını ileri sürer. Ancak Searle'e göre materyalizm, bilincin sadece niteliksel özneliği olmadığını iddia ederek, hatalı bir genelleme yapar. Düalizm ise, indirgenemez, öznel, niteliksel özelliklerin fiziksel dünyanın ötesinde bir yere konumlandırıldığını hatalı bir biçimde ileri sürer.

Searle ise, her iki görüşün de yanlış kısımlarını dışarıda bırakarak, güçlü yönlerini birleştiren bir çözüm arayışı içindedir. Ona göre dünya, fizik biliminin tanımladığı temel varlıklardan (kuvvet alanları ve fiziksel parçacıklar gibi) oluşur. Ancak bu maddi yapıların etkileşiminden, öznel ve niteliksel bilinç durumları gibi üst düzey özellikler ortaya çıkabilir. Bu bilinç durumları, doğrudan gözlenebilir olmasalar da, nöronal süreçlere dayalı olarak neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanabilir. Böylece bilinç, ontolojik anlamda fiziksel dünyanın bir parçası olmasa da, nedensel olarak biyolojik sistemlerin bir ürünü olarak kabul edilebilir.¹⁴ Yani zihinsel durumlarımızın (örneğin bir şeye karar verme, bir isteği hissetme) eylemlerimizi ve diğer fiziksel olayları etkileyebileceğini iddia eder. Searle, bu “yukarıdan aşağıya” nedenselliği, beynin genel yapısının ve işleyişinin daha mikro düzeydeki süreçleri etkilemesi gibi biyolojik bir fenomen olarak açıklar.¹⁵

Searle, kendi yaklaşımını ne düalist kuramlarla ne de materyalizmle uzlaştırır. Ona göre düalizmin aşılmasının yolu, bilinci doğanın bir parçası ve biyolojik bir olgu olarak kabul etmekten geçer. Bu bağlamda düalizmi açık biçimde reddeder. Öte yandan materyalizmin de indirgemeci ya da eleyici biçimlerine karşı çıkar; çünkü bu yaklaşımlar bilinci ya fiziksel terimlerle tamamen açıklamaya çalışır ya da zihinsel durumların varlığını tümüyle inkâr eder.

¹⁴ Searle, 1998, s. 1937.

¹⁵ Searle, John R., “Meaning, Mind And Reality”, *Revue Internationale de Philosophie*, 2001/02, s. 176.

Bu noktada, Revonsuo gibi düşünürler materyalizmin bilince yaklaşımını daha detaylı bir şekilde sınıflandırarak Searle'ün konumunu netleştirmeye yardımcı olur. Revonsuo, materyalizmin bilince yaklaşımını indirgemeci, eleyici ve belirimci materyalizm olmak üzere üç grupta inceler. Searle'ü belirimci materyalizmin temsilcileri arasında görür.¹⁶ Searle, bilincin beyne indirgenemeyeceğini iddia etse de, bilincin yerini biyolojik olarak beyinde konumlandırır.

Aslında Searle'ün bu tutumu, onun geleneksel düalizmin ötesine geçme çabasının bir yansımasıdır. Bilincin kaynağı olarak beyin süreçlerini görmesi, Searle'ün belirimciliğe dâhil edilmesine yol açar. Belirimciliğin İngilizce kökenine göre bilinç, tamamen beynin durumlarını izleyerek ve onların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bilinç bu anlamda onun için, nöral sistemin ortaya çıkan biyolojik bir niteliği olarak kabul edilir.¹⁷ Bu belirim hali yeni bir durum içermektedir. Beliren şey parçada bulunmayabilir fakat bütünde vardır.

Bu görüş, Searle'ün doğalcı ancak indirgemeci olmayan perspektifini ortaya koyar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Searle'e göre bilinç, fotosentez veya sindirim gibi sistemlere benzer şekilde, beyin süreçlerinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Bu nedenle, kendisi bu sınıflandırmayı kabul etmese dahi, materyalizmin bir çeşidine dâhil edilmesi doğal karşılanmaktadır.

Searle'ün bu özgün yaklaşımı, zihin felsefesindeki mevcut tartışmalara yeni bir soluk getirmiştir. Zihin felsefesi bağlamında bilinç sorununa yaklaşırken, geleneksel düşünce kalıplarını takip etmek yerine özgün bir yorum modeli geliştirmiştir. Kavramsal düzeyde materyalizm ile düalizm arasındaki klasik karşıtlığı aşmayı amaçlayan Searle, fiziksel olan ile zihinsel olanın birbirine zıt kategoriler olmadığını ileri sürer. Ona göre, bu ikilikten vazgeçildiği takdirde, bilinç probleminin çözümüne daha sağlıklı bir biçimde yaklaşmak mümkündür. Bu yaklaşım, geleneksel ikilemlerin ötesine geçme çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki tartışmadan açıkça anlaşıldığı üzere, hem düalizm hem de materyalizm, zihin-beden sorununa kapsamlı ve kesin bir yanıt sunamamıştır. Ancak,

¹⁶ Revonsuo, 2017, ss. 54-60.

¹⁷ Altınörs, 2018, s. 58.

zihinsel durumlar ile beyin arasındaki belirgin bağlantının göz ardı edilemeyecek bir gerçek olduğu ortadadır. Bu nedenle, zihin-beden sorununa tatmin edici bir çözüm ancak bilinç ile beynin ilişkisini dikkate alan materyalist bir kuramdan gelebilir.

Bu bağlamda Searle'ün öne sürdüğü gibi, zihinsel olan ile fiziksel olan arasında yeni bir ilişki modeli kurmak gerekmektedir. Bu bağlamda, zihinsel durumların beyin durumlarıyla özdeş olmadığını kabul ederek, onların kendilerine ait varlıklarını reddetmeden, zihinsel niteliklerin beynin nörolojik işleyişini takip ederek ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Pankreasın insülin salgılaması ne denli doğal ise, beynin işleyişinin zihinsel durumlar üretmesi de o kadar doğaldır. İnsülinin üretildiği pankreastan farklı olduğu gibi, zihinsel nitelikler de kendilerini üreten beyin durumlarından farklıdır ve onlara indirgenemez.¹⁸

Bu tartışmaların kökenlerini anlamak için zihin-beden probleminin tarihsel gelişimine bakmak gerekir. Bu çalışmanın ilk bölümünde, yukarıda bahsedilen düalist ve materyalist yaklaşımların da zeminini oluşturan zihin-beden probleminin tarihsel kökenlerine inilerek, geçmişten günümüze uzanan tartışma zemini ortaya konulmaktadır. Özellikle Platon'un idealar kuramı başta olmak üzere, felsefe tarihinde öne çıkan klasik düalist yaklaşımlara dikkat çekilmiş, bu bağlamda klasik ve modern dönem arasında köprü kuran temel düalist düşünceler irdelenmiştir.

Modern dönemde ise bu tartışma, Kartezyen düalizmle yeni bir boyut kazanmıştır. Çalışmanın ilerleyen kısmında Descartes ile sistematik bir biçimde gün yüzüne çıkan beden-ruh ayrımı ele alınmakta, Kartezyen düalizmin kuramsal temelleri ve güncel tartışmalara kaynaklık eden yönleri detaylandırılmaktadır.

1900'lü yıllardan itibaren beden-ruh probleminde bir dönüşüm yaşanmış, bu bağlamda “ruh” kavramının yerini giderek “bilinç” almıştır. Bu dönüşüm, çağdaş felsefede yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda, dönemin bilinç kuramları değerlendirilmiş; Epifenomenalizm, Fizikalizm, Davranışçılık, Elemeci Maddecilik, İndirgemeci Maddecilik, Belirimci Maddecilik ve İşlevselcilik gibi

¹⁸ Gödelek, 2013, s. 111.

alternatif çağdaş yaklaşımlar karşılaştırmalı olarak ele alınmış; Searle'ün kuramı ise bu tartışmalar bağlamında konumlandırılmıştır.

Bu tartışmaları derinleştirmek amacıyla, İkinci bölümde ise, Searle'ün bilinç kuramı detaylı bir biçimde ele alınmakta; zihin-beden problemi bağlamında felsefi duruşu, materyalizm ve düalizme yönelik eleştirileri ışığında açıklanmaktadır. Özellikle, Searle, ne klasik düalist düşünceyi ne de indirgemeci materyalizmi benimsemektedir. Bunun yerine bilinci, biyolojik bir olgu olarak konumlandırmakta ve bunun zihin-beden ayrımını aşmanın tek yolu olduğunu savunmaktadır. Bu savını temellendirirken, Searle'ün görüşlerinin belirli yönlerden belirimci (emergentist) materyalizm ile örtüştüğü görülmektedir. Örneğin, ona göre bilinç ve zihinsel durumlar beyindeki nöral süreçlerin sonucu olarak ortaya çıkar; ancak bu durum, bilincin tamamen bu süreçlere indirgenebileceği anlamına gelmez. Daha da önemlisi, bilinç, nöral süreçlerin üst düzey bir sonucu olarak meydana gelirken, kendi başına nedensel güce de sahiptir. Buna göre bilinç, sıradan fiziksel süreçlerden niteliksel olarak farklıdır; ancak nedensel olarak onlara bağlıdır.

Ayrıca, bilinçli deneyimlerin ontolojik gerçekliğini kabul eden bu yaklaşım, indirgemeci ya da eleyici materyalizme mesafeli durur. Bu nedenle, Searle'ün kuramı literatürde çoğu zaman materyalizm başlığı altında değerlendirilse de, burada kastedilen materyalizm; bilinçli deneyimleri tümüyle fiziksel terimlerle açıklamaya çalışan geleneksel materyalizm değil, indirgemecilikten uzak bir doğal açıklamadır.

Bu teorik çerçevenin, felsefi çevrelerde önemli tartışmalara yol açtığını da belirtmek gerekir. Searle'ün görüşleri tartışmaya açık olduğundan, birçok filozof tarafından eleştirilmiştir. Bu nedenle, hem söz konusu eleştirileri hem de Searle'ün bu eleştirilere verdiği yanıtları ele alan ayrı bir bölüme ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmanın son bölümünde ise, kuramın eleştirel bir değerlendirmesini yapmak amacıyla, güncel felsefi literatürde Searle'ün yaklaşımına yöneltelen temel eleştiriler sistematik biçimde incelenmiştir. Bu çerçevede, beş ana problem başlığı belirlenmiştir: (1) İndirgemecilik sorunu, (2) Özel ontoloji eleştirisi, (3) Yapay zekâya dair bilinç problemi, (4) Bilincin beyinden bağımsız varlığına dair iddialar ve (5) Fenomenal bilinci açıklamada yaşanan kuramsal yetersizlik. Bu eleştirileri analiz ederken, Daniel Dennett, Patricia Churchland,

Paul Churchland, Jaegwon Kim, David Chalmers ve Robert Van Gulick gibi çağdaş filozofların görüşlerine başvurulmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma, sistematik felsefe disiplini çerçevesinde bir karşılaştırmalı analiz ortaya koymayı hedeflemektedir. Temel amacı, Searle'ün biyolojik doğalcılık kuramını sistematik bir şekilde ele alarak, zihin-beden ikiliğini aşma çabalarına yeni bir perspektif sunmaktır. Bunun yanı sıra, Searle'ün bilinç kuramını töz düalizmini aşma çabası bağlamında konumlandırmak ve bu özgün yaklaşımın felsefî önemini ortaya koymaktır. Tüm bu açılardan bakıldığında, çalışmanın, zihin felsefesi literatürüne anlamlı bir katkı sunacağı düşünülmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİNÇ VE ZİHİN FELSEFESİ: TARİHSEL ARKA PLAN

İnsanlar, binlerce yıldır evrenle olan ilişkilerini anlamaya çabalamaktadır. Herkesin kendisi hakkında mantıklı bir tasarımı vardır ancak bu tasarımı fiziksel dünya ile bilimsel kavramlar arasında ikisiyle birden bağdaşacak bir konuma yerleştirmek zordur. Bilim, evrenin bilinçsiz fiziksel parçacıklardan oluştuğunu söylerken, biz düşünen, özgür ve akıllı varlıklar olduğumuzu düşünmekteyiz. Bu iki düşünceyi nasıl birleştirebiliriz? Bilinçli olmayan fiziksel parçacıklardan oluşan bir evrenin, bilinci de içermesi mümkün mü? En önemli sorunlardan biri, zihin ile evren arasındaki bağın ne olduğudur. Bu, aslında geleneksel zihin-beden problemidir; modern şekli ise bilincin beyinle bağlantısının ne olduğudur.

Searle zihin-beden sorununun basit bir çözümü olduğunu düşünmektedir; bu, hem nörofizyoloji bilgimizden hem de zihinsel durumların özelliklerinden, yani ağrılar, inançlar ve istekler gibi sıradan anlayışlarımızdan kaynaklanmaktadır.¹⁹ Bilincin konumlandırılmasında öncelikle bilinci ne olarak tanımladığımız önemlidir. Bilinçle ilgili araştırmalar ve çalışmalar geçmişten bu yana kendi tartışmalarını da besleyerek devam etmektedir. O nedenle bilinç kavramının kökeni ve tarihçesi yaklaşımlar için dayanak oluşturmaktadır.

1.1.Bilincin Tanımı: Tarihsel ve Modern Yaklaşımlar

Felsefe tarihine bakıldığı zaman “Bilinç” kavramına 17. yüzyıla kadar rastlanmamaktadır. Bunun nedeni ise daha çok bilincin veya zihnin, eylemlerin özelliği olarak görülüp duyuların bir niteliği olarak görülmemesidir.²⁰ Bilinç kavramına günümüzdeki anlamını kazandıran kişi, 17. yüzyılda kaleme aldığı “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” adlı eserinde terimi ilk defa bireyin içsel zihinsel durumlarıyla ve öznellik

¹⁹ Searle, 2005a, s. 15.

²⁰ Büyük, Celal, “Düalizm, Bilinç Ve Tanrı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013 (39), s. 137.

ile ilişkilendirerek kullanan John Locke'dur. Locke, bilinci, bireyin kendi zihinsel durumlarının içe dönük bir inceleme yoluyla doğrudan farkında olma hali olarak tanımlamıştır. Bilinç terimi, tek başına anlaşılması zor bir kavramken, öznel deneyimlerle bağlantılı olarak kendilik bilincinin de devreye girmesiyle durum daha da karmaşık bir hale gelmektedir.²¹ Bilinç, genellikle tanımlanması güç bir kavram olarak veya yalnızca insanın bilinçli deneyimlerine yönelik doğrudan bir içsel gözlemle açıklanabilen bir olgu olarak ele alınır. Bu bağlamda, bilinç edimi ile bilincin içeriği arasında bir ayrım yapmak mümkündür; her iki unsur da bilincin temel bileşenleri olarak kabul edilir.²²

Bilinç sınırları kesin bir şekilde belirlenemeyen bir kavram olarak çeşitli olguları içerir. Bilinç kavramı, zihin-beden sorununu oluşturan temel unsurlardan birini teşkil eder. Zira bu sorun, esasen bedenin ötesinde bir bilinçliliğin var olup olmadığını sorgulamaktadır. Bütün zihin halleri bilinçli midir? Bütünüyle bilinçsiz olduğumuz durumlar var mıdır? Bilinç var mıdır? Bilinç nasıl oluşmuştur? Bu ve benzeri sorular zihin felsefesinin de temel problemleri arasında yer almaktadır.

Zihin felsefesinin ele aldığı tüm kuram ve yaklaşımlar, temelde zihinselliğin doğasını, bedenle olan ilişkisini ve mevcut konumunu açıklamaya çalışmaktadır.²³

Bilinç, son derece karmaşık ve anlaşılması zor bir kavramdır. Bununla birlikte, hem gündelik hayatta hem de bilimsel bağlamda sıkça kullanılan bir kavramdır. Bazı felsefeciler, bilinçli olmanın çevresindeki dünyaya duyarlı olmak, farkındalık geliştirmek, hissetmek ve algılara uygun tepkiler vermek anlamına geldiğini savunmuşlardır. Ancak, duyarlılık kavramı son derece titizlikle ele alınmalıdır. Örneğin karıncalar, balıklar ve hatta ağaçlar da duyarlı varlıklar mıdır? Ayrıca, duyarlılık farklı canlılar arasında değişiklik gösterir; örneğin, ağaçlar insanlar kadar duyarlı değildir. Ancak bilinç, bu tür derecelendirmelere tabi olan bir özellik değildir. Bir varlık ya bilinçlidir ya da bilinçsizdir. Bilincin tam olarak anlaşılması, yüzyıllardır filozofların üzerinde durduğu en karmaşık meselelerden biridir. Bilincin ne olduğunu açıklamak, aynı zamanda zihnin doğasının da ortaya konmasını zorunlu kılar.²⁴ Thomas Nagel, “yarasa

²¹ Gödelek, Kamuran, *Zihin Felsefesi*, (1. Basım), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013, s. 153.

²² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (6. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 280.

²³ Sevimli, Mehmet Ali, Meral Serarslan, “Yapay Zekâ Düalizminde Özbilinçlilik Halinin Varlığı ve Yıkımı Üzerine”, *SineFilozofi*, 2021/6 (12), s. 1014.

²⁴ Gödelek, 2013, s. 152.

olmak nasıl bir şeydir”²⁵ başlıklı makalesinde, bu sorunun bilimsel yöntemlerle asla çözülemeyeceğini öne sürmüştür. Çözüm arayışının ötesinde, insanoğlunun öznel deneyimlerin fiziksel mekanizmalara nasıl indirgenebileceği hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığını iddia etmiştir.

David Chalmers’a göre bilincin iki temel problem alanı bulunmaktadır. Bunlardan ilki “kolay problem” olarak adlandırılır ve doğrudan bilincin işlevselliğini kapsar; örneğin çevreye tepki verme, odaklanma veya kontrol etme gibi işlevleri içerir. İkincisi ise “zor problem”dir ve bu, bilincin neden ortaya çıktığını açıklamaya yönelik bir araştırmadır. Chalmers ilk defa 1994 yılında verdiği bir konferansta bilinci “zor problem”²⁶ olarak dile getirmiştir. Zor problem, genel olarak öznel deneyimlerin nesnel fiziksel dünyada nasıl ortaya çıktığıyla ilgilidir. Deneyimlerimiz belirli fiziksel (nöral) olaylarla birlikte oluşur. Ancak, nesnel fiziksel süreçlerle ilişkili olup fiziksel olarak ifade edilemeyen deneyimlerin ontolojik durumu hakkında net bir açıklama mevcut değildir.²⁷ Zor problem, fenomenal bilinci veya kişinin çeşitli zihinsel süreçlerden geçişinin ve farklı zihinsel durumların nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalışır. Yani, zor problem, çevreye tepki verme, bilgi bütünleşmesi veya zihinsel durumlarımızı raporlama gibi işlevlerin içeriden neden bu şekilde deneyimlendiğini açıklamayı hedefler. Örneğin, bir kırmızı domates gördüğümüzde, birinin “bu bir kırmızı domatestir” dediğini duyarız; domatesten yansıyan ışığın gözümüzde nasıl bir etki yarattığını, beynimizde hangi süreçlerin başladığını ve bunun sonucunda ortaya çıkan çeşitli algılamaları açıklamak mümkündür. Ancak bunlar, kırmızıyı görmenin bizim için ne anlama geldiğini veya bu deneyimin neden böyle olması gerektiğini açıklamaya yetmez.²⁸

Bilinçli bir özne olma durumu, nesnel biyolojik varlık olmanın ötesinde bir anlam taşır. Bilinçli bir varlık, sadece biyolojik organizmaları cansız fiziksel sistemlerden ayıran

²⁵ Nagel, Thomas, “What is it to be a Bat” *Philosophical Review*, 1974/83 (4), ss. 435-450. Nagel, bir insanın yarasanın perspektifinden bakarak yarasa olmanın nasıl bir deneyim olduğunu hayal edebileceğini, ancak yine de bir yarasanın yarasa olma deneyimini tam olarak anlamının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.

²⁶ Chalmers, David J., “Facing up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 1995/2 (3), ss. 200-219. Chalmers, bilincin bilimsel olarak anlaşılabilirliğine inanmasına rağmen, henüz böyle bir kesin teoriye sahip olmadığımızı savunmaktadır. Ayrıca, böyle bir teori geliştirilse bile, bilincin felsefi açıdan, örneğin kuantum mekaniği kadar karmaşık ve şaşırtıcı kalabileceğini düşünmektedir.

²⁷ Kaya, Aslı Üner, “Bilincin Zor Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 2021 (74), s. 138.

²⁸ Shagrır, Oron, “Hilary Putnam ve Bilgisayım Sal İşlevcilik”, *Zihin Felsefesi*. (ed. Andrew Bailey), (çev. Füsün Doruker), (2. Basım), Fol Yayınları, Ankara 2021, s. 238.

fizyolojik süreçlerin toplamını ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda zihinsel ve içsel bir yaşam sürer. Fiziksel nesnelerden ve basit biyolojik varlıklardan farklı olarak, bilinçli bir zihin, kendi varlığını deneyimleme ve duygusal olarak hissedebilme kapasitesine sahiptir. Bu durumu daha net hale getirmek gerekirse, bilinçli bir varlık içsel psikolojik bir gerçekliğe sahip olup, bilincin akışını içeren öznel deneyimlerle dolu bir zihinsel yaşama sahiptir. Kendini sürekli olarak yeniden inşa eden ve doğrudan bize sunulan bu öznel deneyim akışı, bilincin tanımıdır.²⁹ Searle için insan, fiziksel bir zeminde meydana gelen bir bilinç varlığıdır. Searle’e göre insan, bilinci beyindeki fiziksel süreçlerden doğan biyolojik bir varlıktır. Ona göre, ruhsal ya da tözsel bir varlık değil, yalnızca fiziksel bir nitelikten ibarettir. Bilinç ise henüz ham olan beyinsel bir süreçtir.³⁰ Searle bilinci doğallaştırma gibi bir probleminin olmadığını, çünkü bilincin zaten tamamen doğal bir şey olduğunu, tekrar etmek gerekirse bilincin doğal bir biyolojik görüngü olduğunu belirtir. Bu bağlamda Searle zihin felsefesinde özgün bir iddiada bulunmaktadır. Bilinç kavramının üzerinde uzlaşılan ortak bir tanımı mevcut değildir. Fakat farkındalık, duyarlılık gibi kavramlarla karşılaştırılmaması için Searle bilinci şu şekilde tanımlamıştır.

“Bilinç” kelimesi, bizim sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığımızda başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya ölüncüye, komaya girinceye ya da bir şekilde “bilinçsiz” olduğumuz bir duruma girinceye kadar süren duyarlılık veya farkındalık durumlarına göndermede bulunur. Birçok açıdan normal uyanıklık durumlarına hiç benzememesine rağmen, rüyalar da bir tür bilinç biçimidir.³¹

Searle’e göre, bilinç tanımlandığı biçimiyle açık ve kapalı durumlar arasında geçiş yapar. Dolayısıyla, bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir; ancak bilinç alanında, kendinde olmadan tam bir kendilik deneyimine giden farklı yoğunluk seviyeleri bulunur. Bu şekilde tanımlanan bilinç, içsel ve niteliksel birinci şahıs fenomenidir.³² Searle’ün kullandığı manada bilinç, bir farkındalık ve duyarlılık durumuna gönderme yapar. Kendilik bilinci ise öznelere sahip olduğu spesifik bir haldir (insanlara ve üst düzey hayvanlara özgüdür), bu iki kavram farklıdır ve karıştırılmamalıdır.³³

²⁹ Revonsuo, 2017, s. 21.

³⁰ Saz, M. Alperen, “Hume’un Algılar Demeti Kuramı ve Zihin Felsefesi Tartışmalarına Etkisi”, *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2021/4 (7), s. 105.

³¹ Searle, John R., *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), (1. Basım), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005B, s. 37. Metin, gerekli değişiklikler yapılarak alıntılanmıştır.

³² Searle John R., *Bilincin Gizemi*, (çev. İlknur Karagöz) (2. Basım), Küre Yayınları, İstanbul 2020a, s. 17.

³³ Searle, 2005B, s. 38.

Bilincin bilimsel bir araştırma konusu olup olmadığına dair tartışmalar devam etmektedir. Bu konuyla ilgili iki temel sorun öne çıkmaktadır. İlk olarak, nitel zihinsel durumların, örneğin domatesin kırmızı rengi gibi algılarımızın, tamamen fiziksel ve sinirsel süreçlerden nasıl kaynaklandığını açıklamak gerekir. İkincisi ise yönelimsellik sorunudur. Eğer bilinç halleri ya da zihinsel durumlar beyinle nedensel bir bağ içerisindeyse, yönelimsel bir anlam ya da amaç taşıyan bilinç halleri, tamamen yönelimsel olmayan moleküllerden ve sinir hücrelerinden oluşan beyinde nasıl var olabilir? ³⁴

Bilinçle ilgili bu tartışmalar sürerken, onun belirli temel özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Searle bilinçle ilgili bildiklerimizden yola çıkarak, onun dört özelliğinden söz eder. Bunlardan ilki sadece bizim deneyimlerimize dayanan öznelliktir. Her bir bilinçli durum, sadece bir insan veya hayvan tarafından tecrübe edildiği müddetçe var olduğundan öznel bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan bilinç birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Yalnızca bir “ben” tarafından tecrübe edildiğinde gerçeklik kazanır. Diğer yandan, bilinç bu özelliğiyle, moleküller, dağlar ve ovalar gibi üçüncü şahıs ontolojisine sahip diğer dünya fenomenlerinden ayrılır. Bunlar, onları kimin tecrübe ettiğine bakılmaksızın var olmaya devam ederler. Bilincin ikinci özelliği ise onun niteliksel yapısıdır. Her bilinçli hâl, daima bir niteliksel duyuma sahiptir. Bu niteliksel duyuları açıklamak için bazı filozoflar “*qualia*” terimini kullanır, ancak bu terim Searle’e göre gereksiz yere kafa karışıklığı yaratır; zira sanki niteliksel ve niteliksiz olmak üzere iki farklı bilinç türü varmış gibi bir yanılgıya neden olur. Oysaki bilinçli durumlar, tanım gereği her zaman nitelikseldir. ³⁵

Bilinç yalnızca niteliksellik ve öznelikten ibaret değildir; aynı zamanda bu özellikler bir bütünlük içinde birleşerek kapsamlı bir bilinç alanı oluşturur. Searle, bilincin üçüncü temel özelliğinin bu bütünlük olduğunu öne sürer. Bilinçli durumlarımız genellikle bizi kapsamlı bir bilinç düzlemi içinde yer alacak şekilde etkileyerek birleşik bir bilinç alanı oluşturur. Örneğin, sadece boynumdaki gömleğin hissi, sesimin tonu ya da çevremdeki insanların görüntüsünü değil; bu türden tüm bilinçli halleri o anki geniş

³⁴ Gödelek, 2013, s. 165. Metin, gerekli değişiklikler yapılarak alıntılanmıştır.

³⁵ Searle, John R., “Dualism Revisited”, *Journal of Physiology*, 2007/101 (4-6), s. 178; Searle, John R., *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit), (2.Basım), Litera Yayıncılık, 2021b İstanbul, s. 171; Searle, 2021a, s. 134.

bilinç düzlemimin bir parçası olarak tecrübe ederim. Bilinçli deneyimlerin tek tek parçalar halinde değil, bütünsel ve birleşik bir alan olarak ortaya çıktığını belirtir. Farklı duyuşal modalitelerden gelen girdilerin (görme, işitme, dokunma) tek bir bütünleşik deneyim olarak yaşandığını söyler.³⁶

Searle'e göre niteliksellik, öznellik ve birlik özellikleri birbirinden bağımsız değildir. Bunlar bilincin merkezini oluşturan tek bir bileşenin farklı yönleridir. Açıkladığı gibi, öznellik ve birinci şahıs ontolojisi olmaksızın, niteliksel deneyimlerin var olması imkânsızdır. Aynı şekilde, birleşik bir bilinç düzlemi olmaksızın bir durumun hem niteliksel hem de özne olması mümkün değildir. Bilincinizi on beş parçaya bölünmüş olarak düşünmeye çalışın; tek bir bilinciniz olmaz, on beş farklı bilinç düzleminiz olurdu.³⁷

Son olarak, Searle bilincin dördüncü ve en önemli özelliklerinden biri olarak, yönelimselliği görmektedir. Bilinç, çoğu zaman bir şey hakkında olma veya bir şeye atıfta bulunma şeklinde yönelimseldir. Bilinç durumu, bir nesneye veya duruma yönelik olma özelliği taşır. Bir nesneyi gördüğümde veya üzerine düşündüğümde, bilinçli deneyimim o nesneyi hedef alır. Her bilinç durumu kasıtlı olmasa da, çoğu kasıtlıdır ve bu da algı, eylem, hafıza, niyet, inanç, arzu ve duygular yoluyla bizim dünya ile etkileşimimizi şekillendirir.³⁸

Bilinç, bireyin kendi zihinsel durumlarının farkında olma hali olarak tanımlanmaktadır. Bilinç özne deneyimlerle ilişkili olduğunda daha karmaşık hale gelmektedir. Bilinç sınırları kesin olmamakla birlikte, zihin-beden problemini de içeren temel felsefi bir konudur. Zihin felsefesi, bilinçli ve bilinçsiz haller ile bilincin doğası gibi sorular etrafında şekillenmektedir. Searle, bilinci doğal bir fenomen olarak görmektedir ve bilinç durumunun açık ve kapalı arasında geçiş yapabildiğini belirtir. Bilinç farkındalıkla, kendilik bilinci ise yalnızca belirli öznelerle (insanlar ve bazı hayvanlar) ilişkilidir. Sonuç olarak, bilincin doğası ve kökeni üzerine tartışmalar sürerken, beynin ve sinir sisteminin daha iyi anlaşılması, bilince dair daha tatmin edici açıklamalar yapma potansiyeline sahiptir.

³⁶ Searle, 1991, s. 49; Searle, 2013, s. 106; Searle, 2021b, s. 168. Searle, 2021a, s. 136.

³⁷ Searle, 2007, s. 178; Searle, 2021b, s. 169; Searle, 2021a, s. 137.

³⁸ Searle, 2007, s. 177.

1.2. Platoncu Kökler

Düalizm, ruhun ve maddenin, zihnin ve bedeninin birbirlerinden ayrı, bağımsız olduğu görüşüdür. Zihin felsefesinde bedeni ve zihni iki ayrı gerçeklik ya da töz olarak görmektedir.³⁹ Zihin-beden düalizmi ise zihinsel tözün fiziki olarak var olmadığına inanır. Beden ve zihin birbirini etkilemekle birlikte, ayrı tözlerdir. Bu görüşe göre düşünme, akıl yürütme gibi zihinsel işlemler, fiziki süreçlerle aynı olmamakla birlikte, bunlar beyinde veya bedende değil, zihinde ortaya çıkmaktadır ve zihin canlı olan beyinden farklıdır.⁴⁰ Düalistlere göre insan sadece fiziki bir varlık değildir. Düalizm, insanın en önemli parçasının ruh veya zihin olduğunu savunur. Bu görüşün en önemli dayanak noktalarından biri fiziksel olan beynin, duygu ve düşünce gibi zihinsel süreçleri üretemeyeceği fikridir. Bu kavramlardan hiçbirisi, varlığını diğerine borçlu değildir.

Dinsel anlamda düalizmin tarihi oldukça eskidir: Sümerlerin Yer ve Gök tanrıları, eski Mısır'ın iyilikçi ve kötülükçü tanrıları, Çin'in (Ying-Yang), Hint'in, İran'ın karanlık ve aydınlık ilkeleridir. Felsefe tarihinin ilk düalist düşünürlerinden biri Anaksagoras'tır. O özdek ve ruhu kesin olarak birbirinden ayırmakta ve sonsuza kadar da birbirlerinden ayrı kalacaklarını öne sürmektedir.⁴¹

Düalizmin felsefi kaynağına bakıldığında zaman kökenleri çok daha geriye gitse de İlkçağda ruh beden ilişkisine sistematik olarak değinen Platon karşımıza çıkmaktadır. Platon Güney İtalya'ya yaptığı bir yolculukta, Pythagorasçı öğretilerle tanışmış ve bu tanışma sonucunda düşüncelerinin gelişimi büyük ölçüde bu görüşlerden etkilenmiştir. Platon'un düşüncelerinde bu dönemden sonra iki temel kuram başat bir rol oynamıştır. Bunlar *idealar* ve *ruhun ölümsüzlüğü*dür. Birbirlerini ayrılmaz bir parça gibi tamamlayan bu kuramlar, Platoncu felsefenin de temelini oluşturmaktadırlar. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin, büyük oranda Pythagorasçıların etkisi altında geliştirildiği düşünülmektedir.⁴² Platon pek çok diyalogunda bu konuya geniş ölçüde değinmektedir. Bunlardan en belirgin olanları *Devlet* ve *Phaidon*'dur.

³⁹ Cevizci, 2005, s. 899.

⁴⁰ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi Thales' ten Baudrillard'a, (1.Basım), Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 948.

⁴¹ Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar, (1.Basım), Remzi Kitapevi, İstanbul 2000, s.38.

⁴² Çakmak Cengiz, Nuran Yıldız ve Sema Uslu, İlkçağ Felsefesi, (1.Basım), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, s. 107.

Platon'un *Phaidon*⁴³ diyalogunda ruhumuzun bedene girmeden önce var olması ve biz öldükten sonra da var olmaya devam etmesi meselesi ele alınmaktadır. Ruh-beden karşıtlığına dayanan bu anlayış, modern veya Kartezyen zihin görüşünün temelini oluşturur. Buna göre, ruh, yer kaplayan maddi varlıklarla hiçbir ortak yanı olmayan, basit ve maddesiz bir töz olarak kabul edilir. Aynı zamanda bilinç ve düşüncenin saf öznesi olarak görülür ve benlik ya da gerçek kişi şeklinde tanımlanır. Bu tasarım içerisinde ruhu ve bedeni birbirinden farklılaştırır. Platon, *anamnesis* (anımsama) kavramıyla ruhun ölümsüz olması gerektiğini, bilginin doğuştan olarak ruhta bulunduğunu, bedenle birlikte bu bilgilerin unutulduğunu ve sonra tekrar anımsandığını belirtir. Bu durum zorunlu olarak ruhun ölümsüzlüğünü gerektirmektedir. Bu diyalog ile Platon iki dünyalı metafiziğini ortaya koymaktadır.

Platon, ruh ve beden ayrımında ruhun değişmeyen, aynı kalan, görünmeyen, akılla kavranabilen; bedeninin ise değişen ve görünen, duyularla kavranan olduğunu belirtmiştir. Ruh ve beden birlikteliğinde ise doğanın bedene boyun eğme ve kölelik, ruha ise emretme ve komutanlık verdiğini dile getirmiştir. Ruhun tanrısal olanla, bedeninin ise ölümlü olanla benzeştiğini belirtmiştir. Sonuç olarak ruhu tanrısal olana, ölümsüze, düşünene, yalın olana, dağılmayana, uzun süre devam edene, değişmeye benzettir. Bedeni ise, ölümlüye, zayıf olana, düşünemeyene, yalın olmayana, dağılana ve değişene benzettir.⁴⁴

Platon ruhun bedenle olan ilişkisinde ruha daha büyük önem atfederken, bedeni de tümüyle yok saymayan bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Ona göre ruh şekil verir, yönetir ve her açıdan aktiftir; beden ise şekil alır, yönetilir ve pasif bir nicelik olarak ruha maddi nesneleri duyular aracılığıyla tanıtmaktadır.⁴⁵ Platon, bedenden farklı olarak ruhu karakterize eden iki farklı fikir geliştirir. Ruh, duysal deneyimin sağlayabileceğinin ötesinde bir bilgiye özlem duymayı sağlayan unsurdur. Aynı zamanda, aktif olarak hareket eden kozmik bir gücün bir parçasıdır.⁴⁶

⁴³ Platon, *Phaidon*, (çev. Furkan Akderin), (2.Basım), Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 23-35.

⁴⁴ Platon, 2015, s. 77-80b.

⁴⁵ Derbeder, Fazıl, "Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması", (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli (Türkiye), 2007, s. 22.

⁴⁶ Annas, Julia Plato, *A Very Short Introduction*, (1st edition), Oxford University Press, New York 2003, s.74.

Platon'a göre ruh ölümsüzdür, ruhun ölümsüzlüğü, onun değişmeyen, sabit ve basit olan nesnelerle (saf düşünce ve anlayış nesneleriyle) olan benzerliğinden çıkarılır.⁴⁷ Ayrıca hareketin ilkesine (hareket ettirici) sahip olan varlıklar ölümsüzlük taşır. Eğer bir nesne diğerini hareket ettiriyorsa ya da başka bir nesne tarafından harekete geçiriliyorsa, hareket sona erdiğinde ölüm gerçekleşir. Ancak, kendi kendini harekete geçiren varlık, duramayacağı için hareketini asla sonlandıramaz. Kendi kendine hareket eden her şey ölümsüzdür. Platon'a göre ruhun özünde ve yapısında bunun olduğunu söyleyen bir insanın da eleştirilmemesi gerekir zira dışarıdan hareket ettirilen cisimler, ruha sahip değildir. Kendisi hareket eden şeyler ise ruha sahiptir. Çünkü ruhun yapısında bu vardır, eğer söylediğimiz şey doğruysa ve kendiliğinden hareket eden şey ruhtan başka bir şey değilse, ruhun ortaya çıkmayan ve ölmeyen bir şey olması da zorunludur.⁴⁸

Platon, ruhun ölümsüzlüğüne inanıyordu. Ona göre ruh, bedenle ilişkili olsa ve çoğu zaman ondan etkilense de, aslında bedenden ayrı bir varlıktı. Ruh, maddi varlıklar gibi dağılmaya uygun değildi; tersine, kendi kendine hareket etme yetisine sahipti. İdeal olarak ruh, bedeni yönetmeli ve ona yol göstermelidir.⁴⁹ Platon'da sıklıkla ruhun, bedene karşı tıpkı yönetenin yönetilene karşı durduğu gibi konumlandığını görürüz; ruh, bedenin üstü ve düzenleyici ilkesidir. Platon'a göre yöneticilerin tebaaya ihtiyacı olduğu gibi bunun tersi de geçerlidir. Bu ilişki eşit olmasa da istikrarlı bir yapı sergiler.⁵⁰

Platon *Devlet* eserinin altıncı kısmında *Bölünmüş Çizgi Analjisi* ile varlığın hiyerarşik yapısını gösterir ve idealar teorisinin ontolojik temellerini ortaya koyar.

Bir çizgi düşünelim, bu çizgi ikiye ayrılacak ve parçalardan biri görülebilir diğeri algılanabilir dünya olmalı. Her iki parça da tekrar kendi içinde ikiye parçaya bölünsün. Nesnelerin aydınlık ve karanlık parçaları olacak bunlar da. Yani yansıyan parçalar demek istiyorum. Yansıyan dediğimiz şey suda, gölgede ya da daha parlak şeylerde görülen gölgeler ya da buna benzer başka parçalardır... Bir tarafta yansıma dediğimiz parça olsun, burada insanlar tarafından yapılan her şey ve diğer canlılar bulunuyor. Görünen dünya gerçek ve gerçek olmayan olmak üzere ikiye ayrılıyor... Bölünmüş çizginin ilk kısmındaki ruh biraz önce gerçeklerini koyduğumuz bazı nesneleri yansıma olarak kabul etmişti, bu nedenle ilkeye göre değil varsayımlara göre sonuca ulaşmaya çalışacak... İkinci kısımda ise ruh bu kez yansıma ile ilgilenmeksizin ilke üzerinden incelemesini sürdürecektir. İnsanlar görünen şekilleri inceledikleri zaman ya da bunlar hakkında düşünürlerken kafalarındaki asıl şey bunlar değil, bunlara benzeyen diğer şeylerdir. Kafalarında

⁴⁷ Annas, 2003, s.73.

⁴⁸ Platon, *Phaidros*, (çev. Furkan Akderin), (1.Basım), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 52-246

⁴⁹ Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş* (1. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 37.

⁵⁰ Annas, 2003, s.74.

olan asıl şey, gerçek olmayan şeylerdir. Çizdikleri şeyleri ise birer yansıma olarak görürler ve sadece akılları ile kavrayabildikleri daha üstün şekiller hakkında düşünürler.⁵¹

Platon analogisinde, iki parça olacak şekilde bölünmüş bir çizgi tasavvur eder. Bu parçaların birincisi görünen dünyayı, diğeri kavranan dünyayı (idealar dünyasını) simgeler. Ardından, parçalardan her biri tekrar ikiye ayrılır ve bu şekilde çizgi dört parçaya ayrılmış olur. Bu dört parça, aşağıdan yukarıya doğru düşünüldüğünde, en alttaki iki bölüm duyusal dünyanın değişken ve belirsiz yanını, üstteki bölümler ise düşünsel dünyanın aydınlık ve kesin bilgisini temsil eder. En yukarıda, değişmez ve kesin bilgi sağlayan idealar alanı bulunur. Bunun hemen altında ise sayılar ve geometrik şekillerin yer aldığı alan bulunur.⁵² İdealar, saf akılla (*nous*) kavranırken, sayılar ve geometrik şekiller tümdengelimsel akıl yürütme (*dianoia*) yoluyla anlaşılır. İlki diyalektiğe, ikincisi ise matematik ve geometrinin alanına karşılık gelir. İşte bu düşünsel yapıdaki aydınlık alan, kesin bilgiye ulaşmamızı sağlar. Duyusal dünyaya, yani sanı nesnelere karşılık gelen alt ve karanlık taraf da yine ikiye ayrılır. En altta imgeler, gölgeler ve yansımalar bulunur; bunlara dair bilgi yalnızca tahmin (*eikasia*) seviyesindedir. Bunun hemen üstünde ise canlı varlıklar, bitkiler ve insan yapımı nesnelerin bulunduğu doğa ve sanat alanı yer alır; buna ilişkin bilgi ise inanç (*pistis*) düzeyindedir. Ancak tahmin ve inanç, gerçek bilgi (*episteme*) olarak kabul edilmez, yalnızca sanı (*doksa*) düzeyinde kalır.⁵³

Platon, varlığın kademeli olarak nasıl yükseldiğini teorik olarak açıkladığı analogisini, belki de eserinin en ünlü kısmı olan *Mağara Alegorisi* ile devamında daha da somutlaştırır. Bu bağlamda, idealar dünyası ve duyular-görünüşler dünyası ayrımıyla düalist düşünceye ulaşmaktadır. Bu ayrımı, *Bölünmüş Çizgi Analogisi* ile de doğrudan ilişkilendirir. *Mağara Alegorisi*'nde Platon, sözünü ettiğimiz ayrımı şu şekilde belirtmiştir:

Şimdi bir grup insanın hiç eğitim almamış olduklarını varsayalım. Hatta şöyle bir benzetme yapalım: Yer altında mağara gibi bir yer var ve insanlar burada yaşıyorlar. Mağaranın önünde kocaman bir giriş olsun. Tüm insanlar çocukluklarından bu yana zincire vuruldukları için mağaradan çıkamıyorlar. Hareket edemedikleri gibi çok yakınları dışında bir başka yeri de göremiyorlar. Hatta öylesine zincirlenmişler ki başlarını bile hareket ettiremiyorlar. Yukarıda yakılmış bir ateş var ve bu ateş arkadan yansıyor. Ateşe doğru olan yer epeyce dik. Bu dik alanda alçak bir duvar örülü. Duvarın ardında insanlar var. Bu insanlar..... Kukla taşıyorlar.....Başlarını

⁵¹ Platon, *Devlet*, (çev. Furkan Akderin), (2.Basım), Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 264 (510-512).

⁵² A.g.e., s. 265.

⁵³ Çakmak, 2012, s. 114.

bile hareket ettiremediklerine göre ancak gölgeleri görürler...Yani bu insanlar için gerçek dediğimiz şey nesnelerin gölgeleri olmak zorunda, değil mi?⁵⁴

Platon'a göre, duyularımızla algıladığımız nesneler dünyası, gölgelerin ve yansımaların, asıl nesnelere olan bağımlılığına benzer şekilde, aslında formlar dünyasına da bağlıdır.⁵⁵ *Mağara Alegorisi*'nde olduğu gibi, görünen dünya, hakikatin ölümlü ve eksik bir yansıması, onun sadece gölgesinden ibarettir.⁵⁶ Platon, ideaları duyusal dünyadan tamamen ayrı düşündüğünde, insanın bu aşkın varlıklarla nasıl bir bağ kuracağını da açıklamak durumundaydı. İdealar öğretisinin, ruhun ölümsüzlüğü kuramıyla beraber gelişim göstermiş olmasının esas nedenlerinden birisi de budur. Platon, "benzer benzerle bilinebilir" ilkesine dayanarak, ruhu mümkün olduğunca idealarla benzer niteliklere sahip bir yapı olarak değerlendirmiştir. Ruh hiçbir durumda idea olarak görmemiştir, fakat ruhun idealar alanına ait olduğuna ve var olanlar arasında idealara en fazla benzeyen şey olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁷ Sonuç olarak ruha ve idealara yüklediği özellikler büyük oranda aynıdır; her ikisi de tanrısal, değişmez, ölümsüz ve sonsuzdur.

Platon'a göre duyular, bize unuttuğumuz bilgileri hatırlatır. Ancak ruh, bilgiyi yalnızca almak ve işlemekle yetinmez; aynı zamanda onun üzerine düşünür ve onu aşmaya yönelir. *Devlet*'te (523a, 525b), ruhun, duyuların birbirleriyle çelişen bildirimlerde bulunduğunu fark ettiği ve dünyanın hakiki bilgisine ulaşmak için neyin gerekli olduğunu sorgulamaya sevk edildiği belirtilir. *Theaitetos*'ta (184c, 186e) ise Sokrates, genç Theaitetos'un, duyuların yalnızca algı sağlamakla kalmadığını; fakat bu algının yorumlanması ve aşılması sürecini de tek başına açıklayamayacağını fark etmesini sağlar.⁵⁸

⁵⁴ Platon, 2016, s. 269-270, 514-515.

⁵⁵ Matoso, Rafael, "Cognition, Objects, and Proportions in the Divided Line", *Plato Journal*, 2021/22, s. 19.

⁵⁶ Çakmak, 2012, s. 114.

⁵⁷ A.g.e., s. 111.

⁵⁸ Annas, 2003, s. 70.

Aşağıdaki tablo Platon'un *Bölünmüş Çizgi Analogisi*'ni varlık açısından ele alırken *Mağara Alegorisi* ile olan ilişkisini de göstermektedir.⁵⁹

Bölünmüş Çizgi	Mağara Alegorisi	Varlık Seviyesi	Bilgi Seviyesi
Gölgeler ve yansımalar	Mahkûmların duvarda gördüğü gölgeler	İmgeler, Yansımalar, Gölge Varoluşlar	Tahmin (Eikasia) – Gerçekliği yanlış algılama
Fiziksel nesneler	Mahkûmların zincirlerinden kurtulup kuklaları ve ateşi görmesi	Duyusal Varlıklar (Canlılar, Nesneler, Doğa, Sanat)	İnanç (Pistis) – Maddi dünyayı algılama
Matematiksel kavramlar	Mahkûmun mağaradan çıkıp dış dünyadaki gölgeler ve yansılar keşfetmeye başlaması	Matematiksel Kavramlar (Sayısal ve Geometrik Formlar)	Akıl yürütme (Dianoia) – Soyut düşünce geliştirme
İdealar Dünyası	Mahkûmun dış dünyadaki nesneleri ve ışığın kaynağı olan Güneş'i (İyi İdeası) görmesi	İdealar (Evrensel ve Değişmez Varlıklar)	Gerçek Bilgi (Noesis) – Hakikati kavrama

Mağara Alegorisi'nin en çarpıcı özelliği, imge-nesne metaforunu *Bölünmüş Çizgi*'den devralma biçimidir. Bu, mağaranın içindeki durumun temel özelliğidir; ancak bu metafor, tıpkı *Bölünmüş Çizgi*'de olduğu gibi, mağaranın dışında da tekrarlanır. Mahkûm, mağaradan ilk kez çıkarıldığında kördür; ancak zamanla “önce gölgeleri, ardından suda yansıyan insan ve nesnelerin görüntülerini” seçebilmeye başlar.⁶⁰

Bölünmüş Çizgi ile birlikte, merkezi imge-nesne metaforu şu biçimi alır: Diyagramlar: Matematiksel Nesneler :: İmgeler: Görünür Nesneler.⁶¹

Her şeyin bir ontolojik basamak kadar aşağı doğru ilerletildiği *Mağara Alegorisi*'nde ise şu ortaya çıkar: İmgeler: Görünür Nesneler :: Nesnelerin Suretlerinin İmgeleri: Nesnelerin Suretleri.⁶²

Bölünmüş Çizgi Analogisi'nin bölgeleri *Mağara Alegorisi*'ndeki düzeylerle aşağıdaki gibi eşleştirilebilir.

⁵⁹ McAleer, Sean, Plato's 'Republic' An Introduction, (1st edition), Open Book Publishers, Cambridge, 2020, ss. 190-210. Tablo eserin çeşitli bölümlerinden alıntılar yapılarak yazar tarafından oluşturulmuştur.

⁶⁰ Fogelin, Robert J, “Three Platonic Analogies”, *The Philosophical Review*, 1971/80 (3), s. 379.

⁶¹ Fogelin, 1971, s. 379.

⁶² A.g.e. s.379.

Bölünmüş Çizgi

D Formlar

C Formların Temsilleri

B Görünür Nesneler

A Görünür Nesnelerin İmgeleri

Mağara

Görünür Nesneler

Görünür Nesnelerin İmgeleri

Görünür Nesnelerin Suretleri (Heykeller)

Görünür Nesnenin Suretlerinin İmgeleri⁶³

Mağaranın ilk aşamasında, mahkûmlar zincirlenmiş halde yalnızca mağaranın duvarına yansıyan gölgeleri görebilirler. Bu gölgeler, arkalarındaki bir ateşin önünden geçen kuklaların yansımalarıdır. Mahkûmlar, gördükleri gölgeleri gerçeklik sanarak onların ötesindeki dünyadan habersiz yaşarlar. Platon'un *Bölünmüş Çizgi* analogisinde, bu aşama gerçekliğin en düşük seviyesini temsil eder ve yalnızca duysal algılara dayanan bir bilgiyi simgeler. Mahkûmlar için gerçek, aslında yalnızca bir yanılsamadan ibarettir.⁶⁴ Daha sonra mahkûm sadece prangalarından kurtulmakla kalmaz, aynı zamanda mağaradan çıkarak, *Bölünmüş Çizgi*'nin üst yarısına (C ve D bölümleri) karşılık gelen yukarıdaki anlaşılır dünyaya ulaşır.⁶⁵

Platon *Devlet* eserinde ruhun ölümsüzlüğünü öne sürmüş, idealar dünyası ve duysal dünyanın ayrımını belirlemiştir. *Bölünmüş Çizgi Analogisi* ve *Mağara Alegorisi*, Platon'un varlık anlayışını açıkça ortaya koyan iki önemli metafordur. Ruh, idealar dünyasına en yakın varlık olarak kabul edilir ve bilginin kaynağı duysal deneyimlerden ziyade akılsal kavrayıştır. Bu bağlamda, ruhun ölümsüzlüğü ve idealar öğretisi, onun felsefi sisteminin temel taşlarını oluşturur.

Platon'un ontolojik görüşleri, düalist bir dünya anlayışına dayanır. Ruh ve beden birbirinden ayrı iki töz olduğunu savunan Platon, ruhu idealar dünyasına ait, ölümsüz ve değişmez olarak tanımlarken, bedeni maddi ve ölümlü bir varlık olarak görmüştür. Bu ayrım, modern düalizmin temellerinden biri olarak değerlendirilebilir. Günümüzde de Platon'un görüşleri düalizmin klasik örneklerinden biri olarak değerlendirilir ve felsefe tarihinde önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

⁶³ A.g.e. s.379.

⁶⁴ McAleer, 2020, s. 212.

⁶⁵ A.g.e., s. 213.

1.3. Descartes ve Kartezyen Düalizm

Descartes'ın yetişkinlik dönemi, 17. yüzyıl Avrupa'sında, "devrim ve krizler çağı" olarak tanımlanan bir süreçte geçmiştir. Eski düşünce sisteminin yavaş yavaş yok olduğu, fakat yeni bir sistemin henüz oluşturulmadığı bir geçiş dönemini deneyimleyen Descartes, Orta Çağ ile modernite arasında köprü kuran bir düşünür olarak, çağın ruhunu çok yönlü bir şekilde yansıtmaktadır. Bu dönemdeki kaos ve derin kırılmaların temel sebebi, bilimsel gelişmelerin farklı alanlarda birçok keşfe olanak sağlamasıdır. Astronomideki bulguların dünya merkezli evren anlayışını geçersiz kılması, kilisenin otoritesinin sorgulanmasına yol açmış; coğrafi keşifler ise farklı kültürlerle etkileşimi artırmış ve alternatif düşünme biçimleriyle tanışmayı sağlamıştır. Bunun sonucunda, modern doğa bilimlerinin elde ettiği sonuçlar, klasik ontoloji ve teolojinin temelini oluşturan teleolojik evren anlayışının büyük oranda reddedilmesine neden olmuştur.⁶⁶

Zihin-beden ayrımı Descartes'a özgü değildir; Platon ve Aristoteles gibi birçok filozof tarafından daha önce benimsenmiştir. Hatta Descartes'ın kaçınmaya çalıştığı Skolastik gelenekte bile ruhun beden ölümünden sonra varlığını sürdüreceği görüşü yaygındır. Ancak Descartes'ın zihin ve beden arasındaki ayrımı açıklama tarzı, gelenekten önemli bir kopuş sağlar ve modern düşünceyi köklü bir şekilde etkiler. Descartes'ın düalist anlayışı, Skolastik geleneğe karşı önemli bir ayrım sunar. Aristotelesçi düşüncede, her nesne bir madde ve bir formdan oluşur. Madde değişmeyen bir öge iken, form nesnelere karakteristik özellikler kazandırır. Descartes ise maddeyi, geometrik özellikler sergileyen tek tip bir töz olarak tanımlar; bu nedenle, maddenin farklı halleri, duyuşal olmayan parçalarının şekil, büyüklük ve hareketiyle açıklanır.⁶⁷ Zihin, Aristotelesçiler ve Skolastikler tarafından hayatın açıklanmasında kullanılmıştır. Kartezyen zihin, Aristoteles'in rasyonel ruhuna benzer şekilde aklı içerirken, düşünmenin farklı tarzlarını da barındırır. Aristoteles'e göre ruh, canlı bir bedeni cansız varlıktan ayıran bir formdur. Bu çerçevede Zihin, insanın özünü oluşturan akıl yönüdür; fakat birçok durumda Tanrı'nın lütfuyla beden sona ermesinden sonra varlığını sürdürebilmesine rağmen gerçek bir varlık olarak kabul edilmez. Descartes'ın görüşüne

⁶⁶ Berke, Zeynep, "Kartezyen Metafiziğin Kurucu İlkeleri", *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2023/22 (1), s. 381.

⁶⁷ Cevizci, 2009, s. 516.

göre zihin, bağımsız, gerçek ve müstakil bir tözdür; bedenın sona ermesinin ardından Tanrı'nın desteği olmaksızın da varlığını devam ettirir.

Son dönem metafiziğinde, ruh yerine zihin daha fazla ön plandadır; eski ruh-beden sorunu, zihin-beden sorunu haline gelmiştir. Bu konudaki tartışmaların büyük bir kısmı, Descartes'ın düşüncelerinden etkilenmiştir. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*⁶⁸ adlı eserinde, zihinsel ve maddi tözler arasında kesin bir ayırım yapan Descartes için maddenin temel özelliği yer kaplama, zihnin ise bilinçli olma ve düşünmedir. Maddi töz bir bütün olarak var olurken, zihinsel töz bireysel zihinler şeklinde, Tanrı'nın en yüksek örneği olarak mevcuttur. Her iki düzen Tanrı'nın altında tamamlanmıştır; bu nedenle Descartes, zihinsel ve maddi tözleri tanımlamak için “teknik töz” terimini kullanmıştır. Bu anlayış, Descartesçılar tarafından zihin ile beden arasında etkileşimin olmadığını öne süren bir sonuçla devam etmiştir. Nedensellik, her iki düzende de içkindir ve bir düzeydeki değişiklik, Tanrı'nın müdahalesiyle diğer düzeydeki değişimlere neden olur. Her ne kadar kendinden sonra gelen ardıllarında bu düşünce şekli devam etse de Descartes'ın bu görüşe yakın olduğu düşünülmemelidir; o, zihnin bedene kaptan-gemi ilişkisi⁶⁹ kadar uzak olmadığını, daha yakın bir etkileşim içinde olduğunu belirtmiştir. Zihin ve beden birbirini etkileyebilir; çünkü zihin ile beden arasında bilinçli yaşamın çeşitli yönlerinde belirgin bir bağ vardır. Descartes, zihnin bedenden ayrı olduğu inancını, düşünme yetisinin varlığından kaynaklı olarak ortaya koymuştur. Bedeni sorgulamak mümkündür, ancak düşünme fiili zihinsel olduğu için zihin hakkında kuşku duymak imkânsızdır. Bu yaklaşımı onu Cogito⁷⁰ argümanına götürür. Zihnin varlığı, bilincin doğrudan tanıklılığıyla açıktır; ancak bedenın varlığı için daha karmaşık bir kanıt gereklidir. Descartes, zihni ayırt eden özellikleri ortaya koymak için Platonik

⁶⁸ Descartes, 1998.

⁶⁹ Descartes *Meditasyonlar* adlı eserinin altıncı meditasyonunda, “kendinin” bedenın içinde bir kılavuz olarak bulunmadığını ifade etmiştir: Descartes'a göre Tanrı yanıltıcı olmadığı için; eğer doğa bize acı çeken ve açlık, susuzluk hissedilen bir bedenimiz olduğunu öğretiyorsa, bu durumun gerçekliğinden şüphe edemeyiz. Ancak doğa ayrıca bu acı, açlık ve susuzluk gibi duyumlarla bize şunu öğretir: yalnızca bedenimizde bir kılavuzun teknede bulunduğu gibi değil, onunla derin bir birlikteliğe sahibiz. O kadar iç içeyiz ki, sanki bir bütün oluşturunmuşuz gibi görünürüz. Eğer durum böyle olmasaydı, bedenimiz incindiğinde, biz sadece düşünce varlığı olduğumuz için acı hissetmememiz ve bu yarayı yalnızca zihnimizle algılamamız gerekirdi, tıpkı bir gemicinin teknesinde bir bozulma olduğunda bunu fark edip anlaması gibi.

⁷⁰ Descartes bir gün şöminenin karşında oturur ve o güne kadar olan bütün bildiklerini metodik şüpheyi aracı olarak kullanarak sorgular, düşünme basamaklarının onu getirdiği son nokta “cogito ergo sum” olur. Bu önermenin Türkçe karşılığı “düşünüyorum o halde varım” dır. Geldiği bu noktada Descartes özne merkezli modern felsefenin kurucusu olarak görülmektedir.

argümanlara başvurur. Duyum ve imgelem, yalnızca zihin-beden ilişkisi üzerinden anlaşılabilir; fakat akıl ve irade, zihnin bir parçasıdır. Descartes, ruhun ölümsüzlüğü üzerine kesin bir felsefi kanıta sahip olmadığını, ancak zihnin ayrı varlığının ruhun ölümsüzlüğü öğretilerine zemin hazırladığını düşünmüştür. Kartezyen zihin-beden anlayışı, Descartes'ın döneminde birçok eleştiri almıştır. Hobbes, yalnızca maddi tözün var olduğunu savunarak zihinsel tözün olmadığını belirtmiştir. Bir başka materyalist olan Pierre Gassendi ise bu görüşü desteklemiştir. Daha sonra Spinoza, Kartezyen metafiziği yeniden şekillendirerek, zihinsel ve maddi olanın bilinebilir tek bir töz, yani Tanrı veya Doğa olarak var olduğunu öne sürmüştür.⁷¹

Düalizm, günümüz felsefe ve bilim çevrelerinde en popüler teori olmasa da, toplum genelinde hâlâ en geniş kabul gören zihin anlayışıdır. Bu teori, dünya çapında yaygın dinlerle sıkı bir şekilde bağlantılıdır ve Batı medeniyetinin büyük bir bölümünde egemen olan zihin görüşü olarak varlığını sürdürmüştür.⁷² Düalizmi destekleyen bazı kişilerin, bu görüşü tamamen farklı sebeplerden ötürü savundukları da bilinmektedir; bunlar arasında ahlaki ve dini sebepler ön plana çıkmaktadır.⁷³ Düalist kuramların avantajı şudur: Onlar hem fiziksel dünyayı olduğu gibi kabul eder hem de fizikötesinin kendi başına bir gerçekliği olduğunu iddia eder.⁷⁴ Modern töz metafiziğinde düalizm, bir nevi aracı durumundadır. Descartes'ın anlayışıyla bilime yakın olan materyalizm ve dine yakın olan idealizm arasında önemli ölçüde uzlaşma gerçekleştirildiği düşünülebilir.

Kökeni İlkçağ'a dayanan ve sistematik yapısını Platon'da bulan düalizm, zamanla dönüşerek beden-ruh ilişkisinden beden-zihin ilişkisine evrilmiştir. Bu dönüşümde özellikle 17. yüzyılda Descartes'ın düşüncesi belirleyici rol oynamıştır. Descartes, zihinsel ve maddi tözler arasında kesin bir ayrım yaparak, zihnin bağımsızlığını savunmuş ve bedensel etkenlerin zihni etkileyemeyeceğini ileri sürmüştür. Böylece klasik ruh anlayışı yerini zihinsel olana bırakmış, tartışmalar zihin-beden ilişkisine yönelmiştir. Günümüzde düalizm, özellikle dinî inançlarla ilişkili olarak, hem fiziksel

⁷¹ Cevizci, 2001;39-40.

⁷² Churchland Paul M., Madde ve Bilinç, (Çev: Berkay Ersöz), (1.Basım) Alfa Yayınları, İstanbul 2016, s. 25.

⁷³ Günday, Şeref, Zihin Felsefesi, (1. Basım), Asa Kitabevi, Bursa 2003, s. 41.

⁷⁴ Revonsuo,2017, s. 37.

dünyayı hem de aşkın bir gerçekliği kabul eden yaklaşımıyla materyalizm ve idealizm arasında bir denge kurma iddiasını sürdürmektedir.

1.4. Töz Düalizminin Temel İlkeleri ve Kavramları

Düalizm antik zamanlara kadar geriye götürülse de en ünlü savunusunu on yedinci yüzyılda Descartes'la bulur.⁷⁵ Descartes'ın düalist anlayışı kendisinden önce antikçağda karşımıza çıkan düalist anlayıştan tamamen ayrılır. Antikçağda felsefe canlı-cansız ayrılığını temel alır bu nedenle o dönemde varlığın birliğini kurmada karşılaşılan en büyük problem bu ayrılıktır. Descartes ise bu ayrımın yerine bilinç ve bilincin dışındaki dünya ayrımını koymuştur. Kendisinden sonra gelen düşünürler bu ayrımın üstesinden gelmeye çalışacaklardır fakat bu o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü bu ayrılık Descartes'ta oldukça katı, keskin ve serttir.⁷⁶

Descartes'ın sisteminde aslında üç tözden bahsedebiliriz. Bunlardan biri olan *Tanrı*, yaratılmamış töz olarak vardır. Bu noktada doğa Descartes için edilgen, akıldan ve canlılıktan yoksun maddi varlık olarak vardır. Tanrı ve doğa, etkin varlıkla edilgen varlık karşıtlığı Kartezyen düalizmin Descartes'taki ilk uğrağıdır. Bu düalist yapıyı oluşturan unsurlar arasında ilişki kalmamış görünmektedir.⁷⁷ Kartezyen düalizmin ikinci uğrağı ise *zihin ve beden* düalizmidir. Descartes'ın adından dolayı bu görüşe Kartezyen düalizm de denilmektedir. Ona göre zihin ve madde birbirine indirgenemeyen iki tözdür. Bu tözlerin nitelikleri birbirinden farklıdır. Bunların arasında nedensel bir ilişki vardır. Descartes fiziksel ve zihinsel olan arasında yapmış olduğu bu ayrımla modern felsefede düalizm akımının öncüsü olmuştur.⁷⁸ Zihin beden ayrımı *cogito* argümanı ile bağlantılıdır. Descartes'ın argümanında, “var olmak” için Tanrı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir töz anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre, zihin bedenden bağımsız var olduğu için bir töz olarak kabul edilir. Descartes'a göre, her tözün kendine özgü bir özü vardır; insanı oluşturan iki tözden biri zihin, diğeri ise beden ya da madde olarak tanımlanır. Her töz, özüne ek olarak belirli türlerde varlık gösterir. Örneğin, zihnin düşünceleri ve arzuları,

⁷⁵ Searle, John, *Zihin Dil ve Toplum*, (çev. Alaattin Tural), (2.Basım), Litera Yayıncılık, İstanbul.2015, s. 56.

⁷⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (6. basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 272.

⁷⁷ Cevizci, 2009, s. 515.

⁷⁸ Gödelek, 2013, s. 12.

bedenin ise fiziksel şekilleri ve hareketleri vardır.⁷⁹ Descartes için doğanın dili matematikselidir ve bu nedenle düalizm düşüncesinde en çok zihnin bölünmezliğini temel almıştır. Descartes bedenin niteliğini her zaman bölünmesi, ruhun niteliğini ise bölünmemesi nedeniyle farklı kabul etmiştir. Ruh bir ve bütün görerek, ayak, kol, el gibi parçaların bedenden ayrılmasıyla ruhtan hiçbir şey eksilmediğini-ayrılmadığını tartışmasız gerçek kabul eder.⁸⁰

Zihinsel olanın kişiye özel olması töz düalizminin en önemli özelliklerindendir. Yani deneyim sahibi dışında kimse zihinsel süreçler hakkında bilgi edinemez. Töz düalizminde kendi zihnimize ait bilgiden şüphe etmeyiz. Ne hissediyorsak aracısız ve doğrudan hissederiz; bu korku sevinç veya kaygı olabilir. Buna rağmen duyular yanıltıcıdır ve duyular aracılığıyla hissettiklerimiz herkes için farklı olabilir. Töz düalizmine göre zihinsel olan fiziksel olana indirgenemez. Bu nedenle beyin süreçleri zihinsel olanla açıklanamamaktadır ve zihin fiziksel olana indirgenememektedir. Bu noktada töz düalizmine yöneltilen en önemli eleştiri-sorgulama karşımıza çıkmaktadır. Nasıl oluyor da zihinsel olan ve fiziksel olan birbiriyle etkileşim halindedir?⁸¹ Bunu bir örnekle açıklarsak; ayağımız takılıp düştüğümüzde bu, fiziksel bir olaydır; canımız acıyacaktır, bu zihinsel bir olaydır ve hemen toparlanıp kalkmak isteriz, bu da bedenimizde harekete yol açacaktır. Zihinsel olarak karar veririz ve uygularız.

Düalizm savunucularının sıklıkla vurguladıkları bir nokta ise şöyledir: Kendi içimize yaptığımız derinlemesine inceleme sonucunda ulaştığımız zihinsel nitelikleri, fiziksel özellikler açısından tanımlamak mümkün değildir. Kendi iç dünyamıza dönük bu derin incelemeyle, zihinsel yaşamımızın niteliksel boyutlarını, örneğin duygularımızı ve imgelerimizi, kavrayabiliyoruz. Bu tür nitelikler, acaba bir fiziksel sistem içerisinde yer alabilir mi? Beynimizde meydana gelen her şey, sadece bir nesnenin etkinliği olabilir mi? Düalizmi destekleyen bazı kişilerin bu görüşü, tamamen farklı sebeplerden ötürü savundukları da bilinmektedir; bunlar arasında ahlaki ve dini sebepler ön plana çıkmaktadır.⁸² Düalizm, sezgilere uygunluk açısından çekicilik taşır, ancak günümüzde

⁷⁹ Cevizci, 2009, s. 515.

⁸⁰ Descartes, 1998, s. 211.

⁸¹ Churchland, 2016, s. 27.

⁸² Günday, 2003, s. 41.

düalizmi destekleyen felsefeciler ve bilim insanlarının sayısı oldukça sınırlıdır.⁸³ Peki, bu bağlamda Descartes, birbirinden ayrı ruh ve cisim bağlantısını nasıl kurdu? Ruhun temel niteliği olan düşünme ile cisimdeki yer kaplama; bu nitelikler birbiriyle bağdaşmazlar. Yer kaplayan bilinçli olamaz, bilinçli olan yer kaplayamaz fakat insanda bu cevherler bir arada bulunurlar. Descartes bunu çalışma birliği şeklinde tasarlayarak çözüme kavuşturmaya çalıştı. Çalışma birliğinde ruh ve beden sürekli devam eden karşılıklı etki bağı ile birbirine bağlıdır. Ruh bedeninin uyarmalarını direkt olarak duyar ve onlara duyumlarla tepki verir; ruhun eğilimlerini, istemlerini de beden eylemlerle gerçekleştirir. Bu şekilde beden ile ruh birbiriyle hem edilgen hem de etkin olabilen birer etmen durumundadır.⁸⁴

Descartes töz kavramını, onu yalnızca varlığı için “sadece kendine bağımlı” bir varlık olarak tanımlar. Bu bağlamda, “sadece kendine bağımlı olma” ifadesinin açıklanmasında bazı belirsizlikler ortaya çıkabilir; çünkü gerçekte, yalnızca Tanrı bu tanıma uyar. Tanrı’nın gücü olmadan, hiçbir yaratık bir an bile varlığını sürdüremez.⁸⁵ Descartes’ın töz anlayışı, sonsuz töz ile sonlu tözlerin aynı şekilde tanımlanamayacağını ortaya koyar. Tanrı, varlığını herhangi bir kaynağa muhtaç olmadan sürdürdüğü için bağımsız bir tözdür. Bu bağlamda, Tanrı kendisinin ontolojik kaynağıdır. Öte yandan, sonlu ruh ve bedenler, varlıklarını sürdürebilmek için Tanrı’ya ihtiyaç duyduklarından bağımlı tözlerdir.⁸⁶ Descartes ruh ya da beden üzerinde bilmediği pek çok özelliğin bulunabileceğini inkâr etmez; o yalnızca, sahip olduğu düşünceler ve bunlar arasındaki fark hakkında edindiği bilgiyle çelişen herhangi bir özelliğin var olabileceğini reddeder. Çünkü aksi takdirde, Tanrı yanıltıcı olurdu ve hakikati belirlemek için kesin bir ölçütümüz olmazdı.⁸⁷ Bu görüşten yola çıkarak Descartes insanın kendi başına varlığını bileşimleriyle oluşturduğunu (ruh ve bedenin birliği üzerine olduğunu) öne sürer.

Descartes benimsediği düalizm açıklamasında şöyle bir güçlkle karşılaşmaktadır: iki farklı tözden meydana gelen insan nasıl oluyor da homojen bir varlık

⁸³ Blackmore, Susan, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. (Çev. Oğuz Akçelik), (1. Basım), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018, s. 51.

⁸⁴ Gökberk, 1990, s:23.

⁸⁵ Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mesut Akın), (10. Basım), Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 81.

⁸⁶ Atış Naciye, “Descartes Felsefesinde Cogito ve Tanrı’nın Konumunun Bilgi ve İnanç Konusuna Etkisi” *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy*, 2015/5 (1), s. 8.

⁸⁷ Beyssade, Jean-Marie, “Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?” (çev. Tülin Bumin), *Cogito*, 1997(10), s. 80.

olarak ele alınır. Yani ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamada bir eksiklik görülmektedir. Descartes'e göre zihin beynin belli bir merkezinde iş görmektedir. Ruh fizyolojik yapılarla kan dolaşımı gibi bedene etki etmektedir ve beden de ruhu aynı yol ile etkilemektedir. Bu noktada şu soru karşımıza çıkmaktadır: ruhun tözü nasıl olur da maddi olan beyinde bir merkeze sahip olabilir? Çünkü maddi olan ve yer kaplayan bedendir, ruh değil. Ruh sadece düşünür ve yer kaplamaz. Aynı hiçbir özelliği bulunmayan iki tözün nasıl olur da birbiri üzerinde etkisi olur? Descartes bu zorluğu Tanrı varsayımıyla aşmaya çalışmıştır.⁸⁸ Descartes etkileşim sorununu doğrudan Tanrı'nın sürekli müdahalesiyle değil, epifiz bezi aracılığıyla çözmeye çalışır. Tanrı, bu iki ayrı tözü yaratan ve onların birleşik bir varlık olarak insanı oluşturmasını sağlayan nihai yaratıcı olarak problemi aşmasında yardımcı olur. Descartes, bu alanda kendisine yöneltilen her türlü eleştiriye rağmen, karşılıklı etkileşim teorisinden vazgeçmemiştir.

Descartes'e göre düşüncemizden gelen bilgilerimiz bedenden gelen bilgilere göre daha önce gelir ve daha açıktır. Kendimizde başka hiçbir varlıkta bulunmadığı kadar çok özelliği algıladığımız apaçıktır, zira düşüncelerimizden daha net ve açık bir şekilde bizi bilgilendiren başka bir varlık yoktur. Örneğin, bir yere dokunmuş ya da bir şeyi görmüş olmamdan yola çıkarak orada bir yerin olduğuna kanaat getiriyorsam, bu durumdan daha kesin bir kanıtlarla, düşüncelerimin gerçekten var olduğunu ve mevcut olduğunu kabul etmeliyim. Dünyada herhangi bir yer olmadan bile, bir yere dokunduğumu düşünebilirim, fakat bu düşünceye sahip olduğum sırada benim, yani varlığımın olmaması mümkün değildir.⁸⁹ Bu şekilde aslında Descartes bedeni değersizleştiren bir tablo çizmektedir. Zihinden yoksun olma durumunda olan insan dışındaki varlıklara değer atfetmemektedir.

Descartes, ruhun yalnızca Tanrı'nın eşsiz bir yaratımıyla var olduğunu ve maddenin güçlerinin ötesinde bir kökene sahip olduğunu ifade eder.⁹⁰ O, insanın hareketlerini yönlendiren ve duyguları ile arzuları bedene ekleyerek gerçek bir insan oluşumunu sağlayanın ruh olduğunu belirtir. Bu bağlamda, Descartes'a göre, ruh yalnızca insanlara özgü olup, bedenden bağımsız bir varlık olarak ölümsüzlüğe sahiptir. Bu düşünceyle Descartes, insanları diğer tüm varlıklardan net bir şekilde ayırır. Örneğin,

⁸⁸ Cevizci, 2005, s:1798.

⁸⁹ Descartes, 2007, s. 56.

⁹⁰ Descartes, Rene, Yöntem Üzerine Konuşma, (Çev. Murat Erşen), (5. basım) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2023b, s. 55.

düşünme yeteneğinden yoksun olan hayvanlar yalnızca maddi varlıklar olarak görülür, yani temelde birer mekanizmadırlar.

Descartes hayvanların düşündüklerine dair herhangi bir işaret sergilemediklerini ileri sürer. Gerçekte, insanlarla hayvanlar arasında ortak eylemler olmasına rağmen, Descartes hayvanların bu eylemleri düşünerek değil, içgüdüsel bir biçimde gerçekleştirdiklerini vurgular. Ayrıca, kırlangıçların bahar dönüşleri ya da bal arılarının bal yapımı, onların içsel bir saat mekanizması gibi belirli mekaniklerle hareket ettiğini gösterir.⁹¹ Descartes’a göre, hayvan vücutlarının insan vücutlarına benzerliği ve bazı hayvanların insan davranışlarını taklit etme yeteneği olmasına rağmen, hayvanlar insanların kullandığı semboller ve işaretlerle iletişim kuramazlar ve insanların yaptığı tüm eylemleri gerçekleştiremezler. Bu sebeple, hayvanlar insanlardan açık bir şekilde ayrılırlar. Descartes için hayvanların hareketleri, bilinçli bir tercihten ziyade, Tanrı tarafından onların organlarına yerleştirilen mekanik düzenleme ile yönlendirilir.⁹²

Ayrıca Descartes, insanın hayati işlevlerinin çoğunu organik madde ve bedenin fiziksel yapısıyla açıklar. Ona göre, insan ve diğer hayvanların hareketleri mekanik mikro olaylarla açıklanabilir. Bu mekanik doğa anlayışı, sadece cansız değil, canlı varlıkları da kapsar; tüm varlıklar benzer yasalara göre işler. Canlı varlıklar, Tanrı’nın yarattığı karmaşık bir makine olarak kabul edilir ve solunum, beslenme gibi temel yaşam olayları cansız varlıklar gibi aynı nedenlerle açıklanır.

Descartes, insan ve hayvan bedenini bir makine ya da otomat olarak tanımlar; bu otomatın işleyişine içsel bir ruh ya da gizli bir güç müdahale etmez. Otomatın davranışları, içsel yapısına ve dışsal uyarımlara bağlı olarak açıklanır. Descartes, bedenle ilgili tüm faaliyetleri kendiliğinden hareket eden bir makineye benzeterek ifade eder. Bu makine, içsel prensipleri doğrultusunda, dışsal etkiler olmaksızın hareket eder. Cansız doğayı açıklayan mekanik anlayış, canlı doğayı da kapsar; bu nedenle zihin, yaşam ilkesi değil düşünce ilkesi olarak ortaya çıkar.⁹³ Descartes’ın bu görüşleri ileri sürmesinden sonra Gilbert Ryle’in “makinedeki hayalet dogması”⁹⁴ benzeri eleştiriler sürekli artarak

⁹¹ A.g.e., s. 62.

⁹² Descartes, 2023b, ss. 52-53.

⁹³ Cevizci, 2009, s. 517.

⁹⁴ Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, 60th anniversary edition, Routledge, 2009, s. 11. Kartezyen öğretilerde bir bireyin, makine içinde yerleştirilmiş bir hayalet gibi tasvir edilmesi, Ryle’a göre temel kategori

devam edecektir. Kartezyen zihin kuramı büyük bir sınava alınmıştır. Yüzyıllar süren geçerliliği yeni paradigmlar tarafından sarsılacaktır. Yeni bilimsel ve felsefi paradigmlar karşısında çözülmeye başlamış ve eleştirel düşüncenin merkezine yerleşmiştir. Artık onu zor günler beklemektedir.

Ne var ki, Descartes için en temel sorunlardan biri, bu makine olarak tanımlanan beden ile düşünsel özne olarak tanımlanan ruh arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğudur. Bu ilişkiyi açıklarken, insan ruhunun merkezinin beyindeki küçük bir bezde bulunduğunu öne sürer. Bu merkezden, ruh, sinirler vasıtasıyla ve kanın taşıyıcılığı sayesinde, arterler aracılığıyla vücudun her bölgesine ulaşan ruhsal enerjilerin hareketine katılır ve böylece vücudun geri kalanına yayılır. Ona göre vücudumuz daha önce de belirttiğimiz gibi bir makine olarak işlev görmektedir; sinirlerimiz, bedenimizin her noktasına öyle bir biçimde dağılmıştır ki, dış dünyadan algıladığımız uyaranlar beynin çeşitli bölümlerini açan hareketlere neden olur. Bu hareketler sonucunda, beyinde bulunan hayvan ruhları kaslara yönelir ve böylece vücut hareketlerimizi gerçekleştirir. Diğer tüm faktörler de, ruhları kaslara yönlendirmek için yeterlidir. Ek olarak, ruhun ana merkezi olan bu bez, algılanan nesnelerin çeşitliliğine göre ruhları farklı şekillerde aktive edebilecek şekilde konumlandırılmıştır. Ancak, bu bez yalnızca ruh tarafından harekete geçirilebilir ve ruhun doğası gereği, bez üzerinden algılanan hareketlerin çeşitliliği arttıkça, ruh da o kadar çok çeşitli algılar kazanır. Ters durumda ise, vücudun mekanizması, bezi harekete geçiren ruhsal enerjileri beyin deliklerine doğru itecek şekilde düzenlenmiştir; bu da onları sinirler aracılığıyla kaslara taşır ve böylece vücut hareketlerini sağlar.⁹⁵ Descartes, Ruhun beden ile olan ilişkisini ve beynin merkezindeki bezin dış dünyadan gelen izlenimlerin nasıl işlendiğini bir örnekle açıklamıştır: bir hayvanın bize doğru yöneldiğini

hatalarına dayanır. Kartezyen öğretisi, bedensel varlığı mekanik düzlemde ele alıp, onun işleyişini mekanik yasalarla açıklamayı benimsediği için, zihnin de aynı çerçevede değerlendirildiğini savunur. Eğer böyle bir çıkarımda bulunursak, bireyin düşünceleri, duyguları ve eylemleri üzerinde fiziksel, biyolojik ve fizyolojik bir tanım yapmamız mümkün olmaz. Bu nedenle, bireye ait davranışları yüzeysel terimlerle açıklamak gerekecektir. İnsan bedeni karmaşık bir yapıdan oluşuyorsa, insan zihni de benzer şekilde karmaşık bir bütündür ve her ikisi de farklı türde maddelerden ve farklı biçimlerde oluşturulmuştur. Beden, bir neden ve etki alanı oluştururken, zihin de benzer şekilde kendi neden ve etki alanına sahiptir. Ancak bu nedenler ve etkiler mekanik bir nitelik taşımaz. Kartezyen öğretinin maddeyi tek bir öz olarak tanımlayarak sadece uzamsal özellik taşıdığını belirtmesine karşılık, Ryle maddenin etkinliği üzerinden, onun uzamsal niteliğinin yanı sıra zihinsel bir niteliğe de sahip olduğunu ifade eder. Bu şekilde zihin, bedenden bağımsız bir düşünsel öz olmaktan çıkıp, maddenin bir biçimi haline gelir.

⁹⁵ Descartes, Rene, Ruhun İhtirasları, (çev. Mahmut Özdi), (1. Basım), Sayfa Yayınları, İstanbul 2013, s.26.

fark ettiğimizde, bu hayvandan yansıyan ışık, iki farklı görüntü olarak gözlerimize ulaşır. Bu iki görüntü, göz sinirleri aracılığıyla, beyindeki ruhsal enerjilere aktarılır ve bu enerjiler aracılığıyla, her bir görüntünün detayları, ruhsal enerjilerin çevrelediği merkezi bezde birleşerek tek bir görüntü haline gelir. Bu süreçte, her iki görselin detayları, tam olarak karşılık gelen diğer görselin detaylarıyla uyumlu bir şekilde bezde birleşir, böylece beyindeki iki ayrı görüntü, bezde tek bir net görüntüye dönüşür ve bu da bize hayvanın tam bir görünümünü sunar.⁹⁶

Bu tür betimlemeler, Descartes'ın yalnızca fizyolojik süreçleri açıklamakla kalmayıp, bilgiye ve varlığa dair daha temel soruları yanıtlamaya çalıştığı felsefi yaklaşımının bir parçasıdır.

Descartes'ın temel amacı en radikal şüphecilikle şüpheyi karşı kanıt olan bilgiyi temellendirip ortaya koymaktır. Tüm algısal deneyimlerin aldatıcı olma ihtimalinden yola çıkarak dış dünyanın varlığını sorgulayarak, kendi varlığına ilişkin bilgisinin bu şüpheyi aştığını keşfeder. Ve dış dünyaya ilişkin bilgisini bu güvenli temel üzerinde yeniden inşa etmeye çalışır.

Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* adlı eserinde, temelde iki farklı töz olduğunu ileri sürerek bir tür töz düalizmini savunmuştur: düşünce ve deneyimlere sahip olan ancak uzay-zamanda yer almayan zihinsel tözler ve uzay-zamansal olarak yer alan fiziksel tözler. Heterojen özelliklere sahip oldukları için, hiçbir zihinsel töz aynı zamanda fiziksel töz değildir ve hiçbir fiziksel töz aynı zamanda zihinsel töz değildir. Bu farklılıklara rağmen Descartes, bazı zihinsel olguların fiziksel olgulara neden olduğunu ve bunun tersinin de geçerli olduğunu savunarak zihinsel durumların ve beyin durumlarının nedensel olarak etkileşim halinde olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷ Descartes, *Meditasyonlar*'da zihinsel ve bedensel varlıkları ayıran düalist düşünceyi derinlemesine incelemiştir. Zihnin (ruh) ve bedenin farklı ve bağımsız iki ayrı varlık olduğunu savunmuş ve bu düşünceyi *cogito, ergo sum* ifadesiyle ortaya koymuştur. *Meditasyonlar*, Descartes'ın düalizm anlayışını ortaya koyan en temel ve kapsamlı eseridir. Descartes, burada zihin ve beden arasındaki ilişkiye ve bu ikisinin nasıl birbirinden farklı olduğuna dair felsefi argümanlar geliştirmiştir. Eser altı meditasyondan oluşmaktadır. İlk iki

⁹⁶ A.g.e., s. 27.

⁹⁷ Chambliss, Bryan, "The Mind–Body Problem", *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 2018/ 9(4), ss. 1-14.

meditasyonda düalizme götüren yolu ve sonuncu meditasyonda ise doğrudan ortaya koyduğu argümanları temel alarak, Descartes'ın anlayışının detaylarını ve dayanaklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Descartes, *Meditasyonlar*'a neyin şüpheyi karşılanabileceğini göstermek için tasarlanmış şüpheli argümanlarla başlar ve “insan zihninin doğasını ve bedenden nasıl daha iyi bilindiğini” keşfederek devam eder.⁹⁸ Bilinen maddi dünyanın varlığından şüphe duyduktan sonra, kendi zihninin içeriğine dair bilgisinde kesinlik bulur ve bir zihin olarak kendisinin maddi dünyanın bir parçası olamayacağı sonucuna varır. Kartezyen kesinlik arayışından yeni bir kuşkuculuk biçimi, dış dünya hakkında kuşkuculuk ve yeni bir zihin anlayışı, Kartezyen zihin ortaya çıkar. Kartezyen zihin maddi dünyadan hem epistemolojik hem de metafiziksel olarak ayrılır ve bu ayrım belirgin bir şekilde Kartezyen sorunlar yaratır: zihni dünyaya yeniden bağlamanın epistemolojik sorunu (dış dünya sorunu) ve zihni bedene yeniden bağlamanın metafiziksel sorunu (zihin-beden sorunu).⁹⁹ Descartes, bilginin güvenilir temeller üzerine inşa edilmesini sağlamak ve duyulara olan aşırı güveni sorgulamak için şüphecilik yöntemini kullanmıştır. Bu yaklaşım, tamamen kesin bir doğruya ulaşılan kadar, en küçük bir şüphe taşıyan her düşüncenin reddedilmesini öngörür.

Descartes, *Meditasyonlar*'da şüpheyi üç aşamada kullanır. İlk aşama, genel olarak şüpheliğin savunduğu, duyuların aldatıcı olması nedeniyle günlük deneyimlere duyulan şüphedir. İkinci aşama, dış dünyanın gerçekten var olup olmadığına dair şüpheyi içerir ve bu aşama “rüya hipotezi” olarak adlandırılır. Üçüncü aşama ise, akıl yürütmelerimizi sürekli olarak yanıltma kapasitesine sahip kötü bir cinin varlığına dair şüpheyi ele alır.¹⁰⁰

Bundan birkaç yıl önce gençliğimden bu yana ne çok yanlış doğru olarak kabul ettiğimi dolayısıyla bu yanlışların üzerine temellendirdiğim şeylerin ne kadar kuşku götürdüğünü fark ettim ve o günden itibaren bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam hayatımdaki her şeyi bir kerede kökünden söküp atmam ve meseleye tekrar en başından başlamam gerektiğini anladım.¹⁰¹

⁹⁸ Patterson, Sarah. “How Cartesian was Descartes” *History of the Mind-Body Problem*, (Ed. T. Crane; S. Patterson), (1. Basım), Routledge, London 2012, ss. 70-110.

⁹⁹ A.g.e. s. 70.

¹⁰⁰ Popkin, Richard H, “Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt”, *The Journal of Philosophy*, 1954, 51(25), s. 833. ss. 831-837.

¹⁰¹ Descartes, René, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, (çev. Çiğdem Dürüşken), (5. Basım), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2023a, s.23.

Descartes ilk meditasyona, geçmişte doğru olarak kabul ettiği çok sayıda yanıltan ve daha sonra bunlara dayandığı tüm yapının son derece şüpheli olduğundan bahsederek başlar. Descartes, meselenin çözümü olarak ise her şeyin sökülüp atılması ve en başından başlanması gerektiğini iddia eder. İnançlarının şüpheli doğasını göz önünde bulundurarak, “her şeyi tamamen yıkmaya ve temelden yeniden başlamaya” karar verir. Bu son söz, Kartezyen kesin bilgi arayışının kilit bir özelliğine, bilginin temellere dayandığı kabulüne işaret eder. Bu temeller, en radikal şüpheyne karşı bağıışıklığı olan ve dolayısıyla kesin bilgi için bir temel oluşturabilecek iddiaları belirlemek için skeptik şüpheleri mümkün olduğunca bastırarak tanımlanırlar.¹⁰² Tabii bu süreçte hepsinin yanlış olduğunu kanıtlamasının gerekmediğini fakat her birinden kuşku uyandıracak bir sebep bulmasının yeterli olacağını düşünür ve düşüncelerine temel oluşturan ilkelerin üzerine gitmeye karar verir.

İkinci düzey bir şüphecilikle duyumlar ve duyum aracılığıyla edindiğimiz bilgilerin aldaticılığına gönderme yaparak kuşkularını arttırır. Duyumlardan elde ettiğimiz bilgilerin yanıltıcılığını şu şekilde ifade eder: “Bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyumlarımdan ya da duyularım aracılığıyla edindim, ama bunların zaman zaman beni aldattıklarını da anladım. Sağduyuma göre de bizi bir kez aldatana da bir daha asla güvenmemeliyiz.”¹⁰³ Metnin devamında ise Descartes duyumlarla elde edilen kuşku duyulamaz olarak kabul edilen şeyler¹⁰⁴ hakkında kendisiyle konuşarak sorularını sorar ve yine kendisi cevap vererek aslında bunların bile ne kadar kuşkulu olduğunu gözler önüne serer.

Kim bilir kaç kez şu bilindik olaylarla karşılaşmışımdır, yani gece uyurken burada olduğumu, üzerimde kışlık giysimin olduğunu ve ateşin yanı başında oturduğumu sanmışımdır, oysa o sırada üstümü çıkarmış yatağımda yatıyorumdur. Ama şimdi uyanık gözlerle bu kâğıda baktığımdan kuşku yok, salladığım şu başım uykulu değil, bu elimi bile bile uzatıyorum ve uzattığımı farkındayım, oysa uyurken bunlar bu kadar net olmuyor. Ama sanki bunlara benzer sanıların oyununa geldiğim başka hiçbir olay hatırlamıyorum! Meseleye daha dikkatli bakınca, uyanıklığı uykudan ayıran öyle bariz işaretler olmadığını açıkça görüyorum. Öyle şaşkınlığım ki, bu şaşkınlık neredeyse uyuyor olmamı sanmamın doğru bir şey olduğuna beni ikna edecek.¹⁰⁵

¹⁰² Patterson, 2012, s. 71.

¹⁰³ Descartes, 2023a, s. 25.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 25. Ateşin yanında oturmasını örnek verir fakat rüya görmediğini bilemeyeceğini de belirtir. Uykuda olmadığımızı bilemeyeceğimizi kastetmektedir.

¹⁰⁵ A.g.e. s. 26.

Böylece uyanık olmanın uykuda olmaktan ayırt edilebileceği hiçbir kesin işaretin bulunmadığını açıkça ortaya koyar. Duyusal deneyimlerimizin nitelikleri, uyanıklık ile uyku arasındaki farkı ayırt etmemizi imkânsız kılar. Uyandığımızı kesin olarak bilemediğimiz sürece, algısal inançlarımızın doğru olup olmadığına dair şüphe her zaman var olacaktır. Bu nedenle, bu tür inançların Kartezyen bilgi anlayışına göre bilgi sayılması mümkün olmayacaktır. Çünkü Kartezyen bilgi anlayışına göre, bir inancın bilgi olabilmesi için yanlış olma ihtimalinin tamamen ortadan kaldırılması gerekir.¹⁰⁶ Descartes, rüya argümanı ile şu soruyu gündeme getirmektedir: Eğer duyularımız yanıltıcı olabiliyorsa, o zaman duyulara dayanarak dış dünyanın varlığını nasıl kesin olarak bilebiliriz?

Descartes bu çıkarımlarıyla emin adımlarla kuşkuculuğun düzeyini arttırarak kesin bilgi arayışına devam eder. Rüya argümanından sonra duyuların yanıltıcı olduğunu göstermek için kötü cin argümanına da başvurur. Buna göre:

...kötü niyetli bir cin; son derece güçlü üstelik ve de çok kurnaz. Diyelim ki şu gök, hava, toprak, renkler, biçimler, sesler ve benim dışımda ne varsa hepsi birer düşsel oyun ve bu cin bütün bunlarla benim safdilliğimi pusuya düşürmeye çalışıyor. Bu arada kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan, ama yanılıp bu duyuların hepsine sahip olduğumu sanan biriymiş gibi göreyim. Öyleyse şimdi inatla bu düşünce silsilesini takip edeceğim; böylece herhangi bir hakikate ulaşmak benim gücümü aşsa bile, en azından yanlışları kabullenmek benim gücüm dâhilinde olacak. Ben de ne yapıp edip gardımı alacağım ve ne kadar güçlü, ne kadar kurnaz olursa olsun o aldatıcının beni yanıltmasına asla izin vermeyeceğim. Ama bu iş çok zor bir iş, bu planı uygulamak büyük çaba istiyor; yetmezmiş gibi bir de bir tür miskinlik beni aşına olduğum yaşantıma geri çekiyor. Bir mahkûmdan hiç farkım yok...¹⁰⁷

Descartes, rüya hipotezinin ötesine geçerek inançlarını daha derinlemesine sorgulamak amacıyla, daha aşırı bir şüpheli yaklaşım olan kötü cin hipotezini geliştirir. Bu hipotez, sadece dış dünyaya dair inançları değil, aynı zamanda matematik ve geometriye dair inançları da sorgular. Kötü cin hipotezi, rüya hipoteziyle benzer bir şekilde işler. Eğer kötü cin her an bizi aldatmaya çalışıyorsa, deneyimlerimiz dış dünyadan değil, bu kötü cinin müdahalesiyle şekilleniyor demektir. Üstelik en açık ve yalın düşüncelerde bile zihnimiz kötü cinin etkisi altında olabilir. En basit bir toplama işleminde bile bizi yanıltıp doğru sonuca ulaştığımızı düşünmemize sebep olabilir.¹⁰⁸ Descartes hem dış dünyaya ait olan hem de bana ait olduğunu düşündüğüm her duyusal

¹⁰⁶ Ağırman, Ferhat, “Descartes’in Şüpheli Hipotezleri”, *Felsefe Dünyası*, 2018, (67), ss.55-65.

¹⁰⁷ Descartes, 2023a, s. 31.

¹⁰⁸ Ağırman, 2018, s. 62.

deneyimde beni yanıltan bir kötü cin olabileceği olasılığı üzerinden şüpheci sorgulamasına devam etmektedir. Rüya argümanını kötü cin argümanı ile birleştirerek, dış dünyanın bilgisi sorununa ek olarak, dış dünya ve ben'in varlığına dair soruları da gündeme getirmektedir.¹⁰⁹ Sonuç olarak, duyuların güvenilir olmadığını bilginin ve kesinliğin kaynağı olamayacağını; hatta matematik ve geometri de dâhil olmak üzere hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı düşünür. Böylece, duyulara, dış dünyaya, aritmetik ve geometriye, Tanrı'ya, kendi varlığına dair tüm bilgi ve inançlarını sorgular.

Descartes, “bedenimin varoluşundan şüphe edebiliyorsam eğer” öncülünden, fiziki özelliklerinin özsel özellikler olamayacağı sonucuna varacak şekilde akıl yürütür. Ben, sadece arazî olarak fiziki, fakat özü itibariyle zihinseldir: ben, düşünen bir şeyden, yani bir zihin ya da ruhtan veya bir anlama yetisi ya da akıldan daha fazla hiçbir şey değil. Eğer ben özü itibariyle düşünen bir şey ise bu takdirde benimle bedenim arasındaki bağ sadece özsel olmayan veya arazî bir bağdır. Bir insan varlığının onun fiziki cisimleşmesinden türeyen özellikleri, sadece, özü itibari ile bedenden ayrı olan bir ben'in olumsal ya da arazî özellikleridir.¹¹⁰ Descartes buradan fiziksel özelliklerin özsel özellikler olamayacağı sonucuna varır. Descartes, insanın özünün bedensel değil, zihinsel olduğunu belirtir. Yani, insan yalnızca düşünen bir varlık, bir zihin ya da akıldan ibarettir. Bu durumda, beden ve zihin arasındaki ilişki, özsel olmayan bir ilişki olup, bedene ait özellikler, zihinle ilgili olmayan, geçici ve dışsal özelliklerdir.

Düşüncelerini sürekli olarak yönlendiren bir insan, kendini ilk kez kesin bir biçimde var olarak tanır; bu tanıma, bireysel bir varlıkla, yani kendi özüyle ilişkilidir. Ancak bu tanıma, duyularımızın bize sunduğu maddi bir şeyle ilgili değildir. Ben hâlâ bir beden olduğuma dair şüphe duyar ve onun bir hayal olabileceğini düşünürken¹¹¹ “Benim, ben varım, bu kesin.”¹¹² Ama ne kadar bir süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece.”¹¹³ Bunu dile getiren varlık ne sadece yalın bir öz, ne de tüm olasılıkları kapsayan bir düşünce öznesidir. Farklı düşünceler üzerine düşündüğünde, kendisini aynı şekilde kavrayan

¹⁰⁹ Özel Öztanrıkulu, Nurten, “Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 2019, 9 (2), ss. 419-436, s. 428.

¹¹⁰ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), (1.Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 27.

¹¹¹ Beyssade, 1997, s. 71.

¹¹² Kuşku götürmez bir şekilde olduğunu belirtmektedir.

¹¹³ Descartes, 2023a, s. 37.

birey, düşüncede yepyeni bir ögeyi keşfeder: Descartes, hem anlık ideleri hem de bilinci, iradeyi ve imgelemi düşündüğünde, tıpkı gözün ya da beynin değişiminden ziyade, görme düşüncesiyle duyumun kendisini de düşünce olarak ele alarak, bilinç terimini Fransız diline kazandırmıştır. Her düşüncenin, ide yani bilincin erişme imkânı tarafından eşlik edilmesi nedeniyle kuşku götürmez olan “düşünen şey”, hiperbolik kuşkuya karşı durabilecek tek sağlam zemin gibi görünür. Bu durumda tüm kuşku gerekçeleri yıkılır; hatta daha da ötesi, bu gerekçeler doğrulayıcı nedenlere dönüşür. Çünkü Cogito’nun gücü, bizzat kuşkunun içinden doğmasından kaynaklanır.¹¹⁴

Buna karşın, Descartes’ın kötü cin tarafından aldatılma olasılığını düşünürken şüphe etmek için bulduğu neden, tam olarak dışsal şeylerin varlığıdır. Dış dünyanın varlığına dair bu şüphe kişinin kendi bedeninin varlığına ilişkin şüpheyi de içerir:¹¹⁵ “Kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan, ama yanılıp bu duyuların hepsine sahip olduğunu sanan biriymiş gibi göreyim.”¹¹⁶ Bu söylemiyle Descartes sadece dış dünyanın varlığını sorgulamakla kalmaz, kendi bedenini de dış dünyanın bir parçası haline getirir.

İkinci Meditasyon’da ortaya konan zihin anlayışı, aslında Birinci Meditasyon’da ortaya konan dış dünya anlayışının ayna görüntüsüdür. Dış dünya, hakkında her zaman yanılabilirim ve asla emin olamayacağım şeydir; zihin ise hakkında asla yanılamayacağım ve her zaman emin olabileceğim şeydir.¹¹⁷ Kendi özgürlüğünü kullanarak, varlığından en ufak bir şüphe bile duyabileceği her şeyin var olmadığını varsayan zihin, kendisi aynı anda var olmadıkça bunun olamayacağını farkına varır. Bu aynı zamanda çok yararlıdır, çünkü bu yolla zihin kendisine ait olanı, yani düşünceye ait olanı ve bedene ait olanı kolayca ayırt edebilir.¹¹⁸ Descartes *cogito*’yu, kuşkucu şüpheyi çürüttüğü için değil düşünen tözü yer kaplayan tözden ayırt etmemizi sağladığı için değerli olarak tanımlar. İkinci Meditasyon’un amacını ise, zihne ait olanı bedene ait olandan ayırt etmeyi öğretmek olarak belirtir.¹¹⁹ Descartes, zihnin ve bedenin

¹¹⁴ Beyssade, 1997, s. 72.

¹¹⁵ Patterson, 2012, s. 72.

¹¹⁶ Descartes, 2023a, s. 31.

¹¹⁷ Patterson, 2012, s. 74.

¹¹⁸ Descartes, Rene, The Philosophical Writings of Descartes, (ed. John Cottingham et al.,) (2 vols.) Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 9.

¹¹⁹ Patterson, 2012, s. 89.

niteliklerinin birbirinden nasıl ayrılabilceğine dair düşünceleri tartışarak şimdiye kadar zihnin özelliklerinin duyusal algılarla karıştırıldığını ve bu karışıklığın ruh ve Tanrı hakkındaki geleneksel anlayışları zorlaştırdığını belirtir. Zihni duyulardan ayırma ve bunun nasıl yapılacağı konusunda daha önce net bir açıklama yapılmadığını ifade eder. Descartes, bu ayrımı yapabilmek için uzun süreli ve tekrarlanan bir çalışma gerektiğini vurgular ve bunu başarabilmek için İkinci Meditasyon’da önerdiği yöntemin eşsiz olduğunu belirtir.

Zihne ait olana dair tüm fikirlerimiz şimdiye kadar çok karışık ve duyularla algılanabilen şeylere dair fikirlerle karışmıştı. Bu, ruh ve Tanrı hakkındaki geleneksel iddiaları yeterince net bir şekilde anlayamamamızın ilk ve en önemli nedenidir. Bu yüzden, zihnin özelliklerinin veya niteliklerinin bedeninin niteliklerinden nasıl ayırt edileceğini açıklarsam değerli bir şey yapmış olacağımı düşündüm. Kuşkusuz, daha önce pek çok kişi metafizik konuları anlamak için zihnin duyulardan çekilmesi gerektiğini söylemişti; ancak bildiğim kadarıyla hiç kimse bunun nasıl yapılabilceğini göstermemişti. Bunu başarmanın doğru ve bana göre eşsiz yöntemi İkinci Meditasyon’umda yer almaktadır. Akılla ilgili şeyleri maddesel şeylerle karıştırmanın yaşam boyu süren alışkanlığını ortadan kaldırmak ve onun yerine ikisini ayırt etme alışkanlığını koymak için uzun süreli ve tekrarlanan bir çalışma gereklidir.¹²⁰

Descartes İkinci Meditasyon’da dış dünyanın varlığından şüphe etmek için nedenler sunarken, kendi bedeninin varlığından şüphe etmek için de nedenler sunar; kendi bedeni dış dünyanın bir parçası haline gelmiştir.¹²¹ Daha sonra şüpheyi aşarak kendi varlığını kesin olarak bilmeye ulaşır. Dış dünyadaki her şeyin, hatta bedeni de dâhil olmak üzere, birer hayal ya da yanılsama olabileceğini düşünse de, düşünen bir varlık olarak varlığını inkâr edemez. O, şüphe etmenin bile var olduğunu gösterdiği için “düşünen şey” olarak varlığından emindir.¹²² Bu durum, Descartes’ın zihinsel ve bedensel varlıkları birbirinden ayrı olarak ele almasına olanak tanır. Zihnin, bedenden bağımsız bir şekilde var olabileceği ve dolayısıyla bedenle özdeş olamayacağı görüşü, onun düalist bir bakış açısı benimsemesine yol sağlar.

Şu şekilde sorarsak: İkinci Meditasyon Descartes’ın düalizm argümanına nasıl katkıda bulunur? Cevabı şudur: İkinci Meditasyon Descartes’a fiziksel hiçbir şey yokken tüm düşünceleri ve deneyimleriyle kendi varlığını tasavvur ettiği bir düşünce deneyi sağlar ve bu düşünce deneyi onun fiziksel hiçbir şeyle özdeş olamayacağını gösterir.¹²³ İkinci

¹²⁰ Descartes, 1995, s. 94.

¹²¹ Patterson, 2012, s. 74.

¹²² A.g.e., s. 75.

¹²³ A.g.e., s. 97.

Meditasyon, epistemolojik argüman için önemli olan başka bir iddia daha içerir: Descartes'ın düşünen varlık olarak kendisi hakkında açık ve belirgin bir fikri vardır (herhangi bir maddesel kavramından ayrı olarak).¹²⁴ Descartes bunu şu şekilde belirtir:

Zihin, İkinci Meditasyon'da yeterince gösterdiğimi düşündüğüm gibi, bedeninin bir töz olduğunu fark ettiğimiz biçimlerden ya da niteliklerden hiçbirisi olmaksızın belirgin ve tam olarak (yani tam bir şey olarak düşünülmesi için yeterli olarak) algılanabilir. Ve benzer şekilde bir cisim, zihne ait olan niteliklerin hiçbirisi olmaksızın, belirgin ve tam bir şey olarak anlaşılabilir.¹²⁵

İkinci Meditasyon'un yöntemi, cisimsel şeylerin var olmadığı varsayımıyla zayıflatılabilecek her şeyi çıkararak zihnin kendisi hakkındaki kavrayışını saflaştırmaktır. Bu şekilde Descartes, bedeninin doğasına ait hiçbir şeyi içermeyen ya da ona bağlı olmayan bir zihnin doğası anlayışı geliştirir. Descartes için zihin duyulur şeylerden türetilen herhangi bir imge olmaksızın kendi doğasını bilebilir.¹²⁶ Descartes, ulaştığı bu sonucu *Yöntem Üzerine*'de şu şekilde belirtir:

...tüm özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan, var olmak için herhangi bir yere gereksinmeyen, herhangi maddi bir şeye bağımlı olmayan bir töz olduğumu anladım; öyle ki bu ben, yani beni ben yapan ruh bedenden bütünüyle ayrıdır ve hatta onu tanımak bedeni tanımdan daha kolay olup beden var olmasaydı bile ruh neyse o olmaya son vermezdi.¹²⁷

Bu önermeyi ikinci meditasyonda bahsettiği bal mumu parçası örneğindeki değişim ve aynı kalan yayılımla doğrulayabiliriz. Bal mumunun ateşe yaklaştırıldığında geçirdiği tüm değişimler, onun özünün aynı kalıp kalmadığını sorgulatabilir. Ancak, tüm fiziksel değişimlere rağmen, mumun özü değişmeden kalır. Balmumuna ait olmayan her şey çıkarıldığında geriye yalnızca yayılabilir, esnek ve değişken bir madde kalır. Bu, mumun temel özüdür.¹²⁸ Bu örnekle Descartes, maddi varlıkların tüm nitelikleri değişse bile, değişmeyen dayanağının yayılım olduğunu gösterir. Dolayısıyla, maddenin özsel niteliği yayılımdır ve “var olmak için yalnızca kendine gereksinim duyan varlık” tanımına uygun bir töz olarak kabul edilir.¹²⁹

Descartes'ın, duyusal algılarla ve matematiksel ilkelerle ilgili olarak her şeyin şüphe edilebilir olduğunu öne sürmesi, aslında belirli bir strateji doğrultusunda yapılan

¹²⁴ Wilson, Margaret, “Descartes: The Epistemological Argument For Mind-Body Distinctness”, *Noûs*, 1976/10 (1), s. 5.

¹²⁵ Descartes, 1995, s.157.

¹²⁶ Patterson, 2012, s. 100.

¹²⁷ Descartes, 2023b, s. 38.

¹²⁸ Descartes, 2023a, s. 41-42.

¹²⁹ Berke, 2023, s. 387.

bir hamle olarak değerlendirilebilir. Burada Descartes'ın amacı şüpheyi sürekli kılmak değil, aksine onu ortadan kaldırarak, modern bireylerin teorik bir temel üzerinde durabileceği yeni bir metafizik sistemini kurmaktır. Bu hedef doğrultusunda, tüm düşünsel sistemini inşa edeceği temel taşı olarak, şüphe edilemeyecek tek doğruyu, yani “düşünüyorum, o halde varım” ilkesini seçtiğinde, aslında töz düalizmiyle sonuçlanacak olan bir düşünsel zincirin ilk halkasını oluşturmuş olmaktadır.¹³⁰ Descartes, şüphe yöntemiyle, aradığı epistemolojik temeli oluşturmuş görünmektedir. Artık doğruluğun ölçütü, yalnızca açık ve seçik bir biçimde idrak edilen şeylerin geçerliliğine dayanan “açık seçiklik” kriteri olacaktır. Bu bağlamda, Descartes, kendisine zorunlu olarak dayatılan açık seçik görülebilen düşünce ve inançların doğru olduğunu kabul etmektedir. Filozofun başlangıç noktası, doğrudan ve açık bir şekilde bildiği kendi varlığıdır; bu yaklaşım, Descartes'ı özne merkezli modern felsefenin öncüsü haline getirmektedir.¹³¹ Descartes'ın zihinsel töz ile maddi töz arasında yaptığı mutlak ayrım kendisinden sonra gelen bütün düşünürler için dönüm noktasını oluşturmaktadır.

Descartes'a göre bizi biz yapan zihin, bedenden tamamen ayrıdır.¹³² Descartes Altıncı Meditasyon'da beden-ruh düalizmini daha detaylı bir biçimde ortaya koyar. Meditasyonların ilk ikisinde dolaylı olarak belirttiği bu görüşü açık bir biçimde okuyucuyla buluşturur. Descartes burada, düşünmeden başka bir şey olmayan duygunun kesin anlamını bulduğunda, bu durum bilinçli ve bilinçsiz arasındaki bir ayrımı, yani yeni bir zihin-beden ayrımını gerekli kılıyordu. Bu, insanın yetileri arasındaki bir fark değil, iki ayrı olay dizisi arasındaki bir farktı. Bir dizideki birçok olay, diğer dizideki birçok olayla birçok özelliği paylaşıyor olsa da, yine de bu diziler tamamen farklıydı; çünkü birindeki olaylar uzamsal, diğerindekiler ise uzamsız tözde yer alıyordu. Bu, insanın iki yönü ya da iki parçası arasındaki bir ayrım olmaktan çok, iki farklı dünya arasındaki bir ayrım gibiydi.¹³³ Böylece Descartes zihinsel ve bedensel süreçler arasındaki derin farklılıkları vurguladığı, zihin ve bedenin birbirinden tamamen ayrı iki farklı alan olarak kavrandığı bir durumu daha net şekilde ifade etmiş oluyordu.

¹³⁰ A.g.e., s. 383.

¹³¹ A.g.e., s. 384.

¹³² Descartes, 2023b, s.38.

¹³³ Rorty, Richard, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, (Çev. Doğan Şahiner). *Cogito Dergisi*, 1997(10), s. 189.

Descartes, Altıncı Meditasyon’da, düşünsel bir varlık olarak ruhunun veya zihninin bedenle ilişkisini yeniden ele alır. Bu kez, zihin ve bedenin birbirinden ayrı olduğu düşüncesini savunurken, yeni bir argüman sunar. Bu argüman, zihin ve bedenin epistemolojik olarak yani bilinme bakımından birbirinden ayırt edilebilmesidir.¹³⁴

...zihin ile beden arasında büyük bir fark olduğu dikkatimi çekiyor; başka deyişle bedenin doğası gereği sonsuzca bölünebilir olduğu, buna karşın zihnin hiçbir şekilde bölünemez olduğu. Çünkü hiç kuşkusuz ben zihni, yani salt düşünen bir varlık olarak kendimi göz önüne aldığımda, içimdeki herhangi bir parçayı ayırt edemediğimi, kendimin yekpare bir şey olduğunu anlıyorum. Tüm zihnim, bütün bedenimle birleşmiş görünebilir, ama ayağım, kolum ya da bedenimin herhangi bir azası kesilse, bilirim ki zihnimden hiçbir şey eksilmez. İsteme, duyularla algılama, anlama ve benzeri yetiler zihnin birer parçası değildir, çünkü isteyen de, duyularla algılayan da, anlayan da bir ve aynı zihindir. Öte yandan bir bedeni olan ya da yer kaplayan bir şeyi zihinsel olarak parçalarına ayırmadan düşünemem, bu yüzden de o şeyin bölünebileceğini anlarım. Bir tek bu bile bana zihnin bedenden tamamen ayrı olduğunu öğretmeye yeter.¹³⁵

Duyumlara sahip olma yeteneği zihnin bedenle birleşmesini gerektirir ve duyusal bir durumun doğası, hizmet ettiği ve varsaydığı zihin beden bileşimi tarafından belirlenir. İnsan duyumları zihnin, yani düşüncelerin kipleridir.¹³⁶ Dolayısıyla duyumlar yalnızca zihin gibi düşünen bir şeyde meydana gelebilir. Duyumlar yalnızca bir bedenle birleşmiş bir zihinde ortaya çıkar.

Descartes, duyumların yalnızca bedenleşmiş bir zihinde ortaya çıkabileceğine inanır ve bunu prenses Elizabeth’e yazdığı mektuplarda epistemik terimlerle ifade eder. Ona göre, zihin-beden birliği kavramı temeldir ve etkileşim anlayışımız bunu önceden varsayar.¹³⁷

Descartes, Birinci Meditasyon ile başlayan bu şüpheli yöntemini, en küçük bir şüphe taşıyan her şeyi baştan sona yanlış kabul ederek¹³⁸ *Meditasyonlar*’ın sonuna kadar sürdürür. Ancak bu süreçte bazı kesin hakikatlere ulaşır ve bunları her türlü şüpheden arındırılmış doğrular olarak kabul eder. Bu hakikatlerden ilkinde, İkinci Meditasyon’da ulaşır. Bu, Descartes’ın felsefesinin temel ilkesi olan “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum;

¹³⁴ Özgökman, Fatih, “Descartes’ta “Düşünüyorum” ve Ruhun Varlığının Argümanları”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2023, 10 (19), ss. 185-204, s. 194.

¹³⁵ Descartes, 2023a, s. 109-110.

¹³⁶ Hwang, Joseph W, “Descartes on Body-to-Mind Causation in the Sixth Meditation”, *철학사상*, 2016/60, ss. 147-166.

¹³⁷ A.g.e., s.161.

¹³⁸ Descartes, 2023a, s. 32.

öyleyse varım) ifadesidir ve bu yargı, şüphe edilemez bir gerçektir.¹³⁹ Daha sonra Tanrı ve dış dünyanın varlığı bilgisine ulaşır. Son olarak ise altıncı meditasyonda insan zihninin bedenden farklı olduğu bilgisine ulaşır.

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına o dönem çok güçlü eleştiriler yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Pierre Gassendi tarafından yapılmıştır. Gassendi ilk meditasyondan başlayarak düşüncelerini detaylı bir biçimde belirtmiştir. Gassendi Descartes'ın ilk meditasyonda neden tüm eski inançlarını yanlış diye reddetmek zorunda kaldığını merak ediyordu: neden onları sadece belirsiz olarak ilan edemiyor ve daha sonra doğru bulduklarını seçemiyordu? Ayrıca Descartes, iddia ettiği gibi, eski görüşlerinin hepsinin yanlış olduğuna ve rüyalar ya da bir cin tarafından sistematik olarak kandırıldığına gerçekten inanmış olamazdı.¹⁴⁰ Descartes, *Meditasyonlar*'ında tüm dünyayı ve dışarıdaki gerçekliği sorgulamaya başlayarak, mutlak bir şüphecilik yaklaşımını benimsemiştir. Gassendi, bu metodolojinin aşırı uçlarda olduğunu ve pratikte uygulanabilirliğinin sınırlı olduğunu savunur. Bunu şu şekilde belirtmiştir: “Ne dersiniz deyin, hiç kimse, şimdiye kadar bildiğiniz hiçbir şeyin doğru olmadığına ve duyularınız, rüyalarınız, Tanrı veya kötü bir ruh tarafından sürekli olarak aldatıldığınıza ikna olduğunuza inanmayacaktır.”¹⁴¹ Gassendi, Descartes'ın her türlü önyargıdan kaçınma yaklaşımını desteklerken, doğru bildiği her şeyi yanlış kabul ederek bir önyargıyı reddetmeye çalışmanın, aslında başka bir önyargıya düşmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bunun yerine, tüm yargıların kesinlikten uzak olduğunu kabul etmenin daha doğru bir yaklaşım olacağını vurgular.¹⁴² Gassendi'nin önyargılarla ilgili eleştirisinin temel anlamı şudur: Mevcut inançlarınızı tamamen yanlış sayarak önyargılardan kaçınmak mümkündür, ancak onları yanlış kabul etmek de bir tür önyargı olabilir, çünkü bu inançların doğru olma olasılığı da vardır.¹⁴³

Gassendi'nin Descartes'a yönelik itirazları, esasen *Meditasyonlar* adlı eseri

¹³⁹ Özel Öztanrıkulu, 2019, s. 429.

¹⁴⁰ Descartes, Rene, *Meditations On First Philosophy: With Selections From The Objections And Replies*. (çev. Michael Moriarty), Oxford University Press, New York 2008, p. xxvi.

¹⁴¹ A.g.e., s. 166.

¹⁴² Beşer, Ali Sertan, “Descartes'ın Birinci Meditasyon'unda Yöntem, Şüphesiz Bilgi Arayışı ve Şüphecilüğünün Anlamı Üzerine”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2024/13(2), ss. 988-1009.s. 992.

¹⁴³ A.g.e., s. 991.

okuyup da tatmin edici bir yanıt bulamadığı bir noktaya odaklanmaktadır: Descartes, insan bedeni ile ruhu arasındaki ayrımı detaylı bir şekilde açıklamış olsa da, bu iki varlık arasındaki ilişkiyi yalnızca kabul etmekle yetinmiş ve söz konusu bağlantıyı mantıklı bir şekilde ortaya koyan bir argüman sunmamıştır.¹⁴⁴ Descartes, “Cogito, ergo sum” ifadesiyle, varlığını bilme konusunda mutlak bir kesinlik arayışına girmiştir. Gassendi, Descartes’ın bu argümanının, insanın zihin ve beden ilişkisini tam anlamıyla açıklamakta yetersiz kaldığını savunur. Descartes ise, zihin ve bedenin birbirinden tamamen bağımsız olduğunu savunur. Gassendi, bunun fiziğe ve insan doğasına aykırı olduğunu düşünüp zihin ve bedenin ilişkisini daha organik bir şekilde ele almayı tercih eder. O, ruh ile bedenin etkileşim içinde olması gerektiğini savunur. Descartes’ın ruhla beden arasında yaptığı ayrımı fazla köktenci bularak eleştirir.¹⁴⁵

“Fakat -diyorsunuz- bir yandan kendim hakkında, yalnız düşünen ama yayılımsız bir şey olarak, açık ve seçik bir idem var; öbür yandan, beden hakkında da, sadece yayılımlı ama düşünmeyen bir şey olarak, ayrı bir idem var.” ...Ancak yayılımlı bir şey olan cismin türü ya da idesinin sizin, yani yayılımlı olmayan bir tözün, içine nasıl alınabileceğini düşünüyorsunuz? Çünkü bu ide ya bedenden türer, o zaman da cisimli olduğu, parçalarının birbirinin dışında olduğu, dolayısıyla da yayılımlı olduğu kesindir; ya da başka yerden gelir ve kendini başka bir yoldan hissettirir. Ancak, her zaman cismi temsil etmesi zorunlu olduğundan parçaları bulunması, dolayısıyla yayılımlı olması gerekir. Aksi takdirde, kendi parçaları yoksa parçaları nasıl temsil edebilir? Kendi şekli yoksa yayılımlı bir şeyi nasıl temsil edebilir? Kendi şekli yoksa şekilli bir şeyi nasıl temsil edebilir?¹⁴⁶

Gassendi, zihnin bedenden tamamen ayrı ve yayılımsız bir töz olduğu fikriyle, zihnin yayılımlı olan şeyleri bilebildiği veya tasavvur edebildiği gerçeği arasındaki çelişkiyi belirtir. Gassendi, bu noktada Descartes’ın düşüncesini problemlili bulur çünkü zihnin maddi dünyayı kavrayabilmesi için onunla bir tür ortak zemine sahip olması gerektiğini düşünür. Eğer zihinde yayılımlı olmayan ideler varsa, nasıl olur da yayılımlı bir şeyi temsil edebilirler? Eğer bu ideler yayılımlıysa, o zaman zihnin de bir yayılıma sahip olması gerekmez mi? Devamında da Gassendi, cisimle cisimsiz olanın nasıl bu kadar sıkı bir ilişkide olduğunu sorgulamaktadır. Descartes’ın bu durumu açıklamada yetersiz olduğunu belirtir: “Cisimli bir şey cismi olmayan bir şeyi nasıl içine alıp kendisine bağlı ve birleşik durumda tutabilir? Ya da cisimli olmayan, onu kendisine

¹⁴⁴ Altınörs, S.Atakan, “Descartes’ın Felsefesinde Zihin İle Beden Arasındaki İrtibat”. *Felsefe Dünyası*, 2020, 1(71), ss. 79-90. s. 81.

¹⁴⁵ Descartes, René, Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’ın Bu İtirazlara Yanıtı, (çev. İsmet Birkan), (4. Basım), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018, s. 94.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 153.

bağlayacak ya da ona bağlanmakta kullanacak hiçbir şeyi yoksa cisimli olana nasıl birleşip bağlanabilir?”¹⁴⁷ Gassendi için, eğer bir ide yayılımlı bir şeyi temsil edebilmek için yayılımlı olmalıysa, bu, temsillerin doğrudan nesnelerle aynı ontolojik yapıya sahip olması gerektiği anlamına gelir.

Descartes, zihin-beden düalizmi ile mekândaki cisimlere ilişkin bilimsel açıklama ve tam olarak “zihinsel” amaç ve irade kategorileri haline gelen şey arasında bir ayrım oluşturmuştur. Mekânda yer kaplayan madde olarak katışıksız bir biçimde mekanik olan bir maddi dünya modeli, özünde cisimleşmemiş ve maddesiz bir şey olarak bir zihin resmi ile bir araya getirilir.¹⁴⁸ Zihin, düşünme, hissetme ve irade etme gibi soyut özelliklere sahip bir varlık olarak görülürken, beden ise doğa yasalarına tabi olan ve mekanik bir şekilde işleyen bir yapıdır.

...ruhun gerçekten bütün bedenle ayrılmaz şekilde birleşmiş olduğunu bilmek gerekmektedir. Beden organlarının sıkıca birbirine bağlı olması, beden de bir ve herhangi bir tarzda bölünmez olması dolayısıyla, içlerinden birinin atılmasının bütün bedeni işlemez duruma getirmesi sebebiyle ruh, beden başka bölümlerinin dışında, beden bölümlerinden birinde bulunur da denemez. Çünkü ruh öyle bir tabiatta yaratılmıştır ki ne uzamla, ne boyutlarla, ne de bedeni oluşturan maddenin başka özellikleriyle hiç bir ilişkisi yoktur, fakat yalnız beden üyelerinin bütün hepsiyle ilişkisi vardır. Böylece, bir ruhun yarısını veya üçte birini ve ne de herhangi bir uzamı kapladığını kavramak imkânsızdır. Dolayısıyla da, beden bir bölümü kesildiği zaman, ruh da beden gibi, daha küçük olmaz, fakat beden organlarının bütünlüğü bozulduğu zaman bedeni terk eder.¹⁴⁹

Descartes ruhun bedenle olan ilişkisinin bir bütün olduğunu ve ruhun bedeni oluşturan her bir organla güçlü bir bağlantı içinde olduğunu belirtmektedir. Ruh, beden herhangi bir bölümünde yer almaz, çünkü bedene ait uzam, boyut vb. özelliklerle ilişkili değildir. Ruh, bedeni oluşturan bütün organlarla ilişkili olarak görev görür. Bedenin bir bölümü zarar gördüğünde ruh küçülmez-azalmaz veya beden bir parçasına hapsedilmez, beden gibi küçülmez ancak beden bütünlüğü bozulursa ruh bedeni terk eder.

Descartes ruh-beden etkileşiminin epifiz bezinde gerçekleştiğini ileri sürer. Descartes psiko-fizik temas için epifiz bezini seçmiştir, çünkü epifiz bezi, ruh gibi tekildir; hâlbuki beynin çoğu bölgesi ikili simetrik yapıdadır. Ama Descartes, bu

¹⁴⁷ A.g.e., s. 158.

¹⁴⁸ West, 1998, s. 26.

¹⁴⁹ Descartes, 2013, s. 24.

etkileşimin nasıl gerçekleştiğine dair iyi bir açıklama getiremez.¹⁵⁰ Descartes, zihin-beden ilişkisini incelerken, fiziksel bir varlık olan bedenin, bütünüyle farklı bir doğaya sahip olan zihin üzerinde nasıl algı, duygu, düşünce ve benzeri zihinsel deneyimlere yol açabileceğini anlamaya çalışmaktadır.¹⁵¹ Bu soruya verdiği yanıt, bedenin ve zihnin birbirinden bağımsız varlıklar olduğudur; ancak bu iki farklı doğanın bir arada nasıl etkileşimde bulunduğu sorusu, Descartes'ın felsefesinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Descartes bunun için insanın dolayimsız bir etkileşim halinde olduğunu belirtir.

Başka hiçbir tözün aynı anda düşünce ve uzama sahip olamayacağını düşünmesine karşılık, iki farklı tözün birleşmesiyle oluşan varlığın (kendi deyimiyle “insan”ın) bunu yapabildiğini savunur. Düşünen zihin ve yer kaplayan beden nasıl bir araya gelerek tek bir varlık oluşturur? Descartes'ın cevabı “nedensel bağıllık” şeklindedir. Parmaklarımızı hareket ettirdiğimizde zihin bedene etki eder ve dış nesneleri algıladığımızda beden zihne etki eder. Zihinden bedene nedensel akış yoluyla, zihin bedeni kontrol eder. Ve bedenden zihne nedensel akış yoluyla, zihin beynin çeşitli durumları hakkında bilgi alır.¹⁵² Descartes zihin ve bedenin bir birlik oluşturduğunu (ve dolayısıyla tek bir varlık teşkil ettiğini), çünkü zihinden bedene (ve bedenden zihne) nedensel akışın başka hiçbir şey tarafından dolayım lanmadığını savunur.¹⁵³

Descartes zihin ve beden arasındaki etkileşim ve bu iki farklı varlık arasındaki ilişkiyi de ele alarak, zihnin duygusal deneyimlerle nasıl ilişki kurduğunu ve bedenin fiziksel durumlarının zihin üzerindeki etkilerini incelemiştir. Zihin ve beden arasındaki etkileşimi daha fazla açarak, her ikisinin de farklı olduğunu ama bir şekilde birbirlerini etkileyebildiklerini savunmuştur.

1.5. Modern Çağda Düalizm Tartışmaları

Düalizmin genel olarak iki temel versiyonu vardır. Birincisi, nitelik düalizmidir; bu yaklaşım form (ruh) ile maddeyi (beden) ayrılmaz bir bütün olarak görür ve ruhun

¹⁵⁰ Zeman, Adam, *Bilinç Kullanım Kılavuzu*, (çev. Gürol Koca), (1. Basım), Metis Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 389. Gerekli değişiklikler yapılarak alıntılanmıştır.

¹⁵¹ Demirli, Sun, “Hume’s Response to Mind-Body Problem”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/6(1), ss. 238-259, s. 238.

¹⁵² A.g.e., s. 241.

¹⁵³ A.g.e., s. 241.

varlığı için bedeni gerekli kılar. İkincisi ise töz düalizmidir; bu anlayış zihin/ruh ile bedeni birbirinden bağımsız tözler olarak kabul eder ve Platon ile Descartes gibi filozoflarca temsil edilir. Ancak Platon ve Descartes'ın töz düalizmleri arasında belirgin farklar bulunur. Platon'a göre ruh, bedenden üstündür, ölümsüzdür ve varlığını sürdürmek için bedene ihtiyaç duymaz. Descartes'ta ise *res cogitans* ve *res extensa*, eş değerli fakat farklı doğalara sahip iki tözdür; ne ruh bedene ne de beden ruha varlık açısından bağımlıdır.¹⁵⁴

Düalist kuramlar genellikle fiziksel olmayan zihnin fiziksel dünyayla (özellikle beyin ve bedenle) nasıl ilişki kurduğu sorusuna verdikleri yanıtlarla sınıflandırılır.¹⁵⁵ Bu bağlamda üç ana yaklaşım öne çıkar: Töz düalizmi, nitelik düalizmi ve epifenomenalizm.

Bu bölümde nitelik düalizmi ele alınacak, ardından epifenomenalizm değerlendirilecek ve böylece tekçi bilinç kuramlarına geçiş yapılacaktır.

1.5.1. Nitelik Düalizmi

“Yalnızca fiziksel tözün var olduğunu kabul eden ve zihinsel olayların fiziksel beynin özel nitelikleri olduğunu öne süren düalist görüşe nitelik düalizmi adı verilir.”¹⁵⁶ Bedenin fiziksel olmayan nitelikleri de vardır ya da başka bir bakış açısından, zihinsel durumların fiziksel olmayan nitelikleri de vardır. Bedenin veya zihinsel durumların fiziksel olmayan niteliklerine işaret eden nitelik düalizmi, töz düalizmine kıyasla, bedenden bağımsız fiziksel olmayan bir tözün bulunmadığını öne sürer. Zihinsel özelliklerin bedenle birlikte var olup, bedensiz bir şekilde mevcut olamayacağını belirtir.¹⁵⁷ Nitelik düalizmi, bilincin fiziksel olmayan nitelikler taşıdığını ve bu nedenle fiziksel dünyanın dışında özel bir alanı işgal ettiğini savunmaktadır. Burada bahsedilen nitelikler, bilinçli deneyimlerimizin, duyularımızın ve içsel yaşantılarımızın nitelikleridir. Örneğin, sarı bir kayısının rengini görmek veya bir ağrıyı hissetmek gibi deneyimler, bunlar özel niteliklere örnek olarak verilebilir. Bu tür deneyimler, fiziksel nesnelerin özelliklerini açıklamak için kullanılan terimlerle tam olarak açıklanamaz ve bunlara indirgenemez.

¹⁵⁴ Cevizci, 2005, s. 1797.

¹⁵⁵ Revonsuo, 2017, s. 38.

¹⁵⁶ Gödelek, 2013, s. 107.

¹⁵⁷ Doğan, Mehtap, “Zihin Felsefesinde Düalizmin Çağdaş Kalesi Olarak Nitelik Düalizmi: Töz Düalizmi ile Nitelik Düalizmi Arasında Çok Yönlü Bir Karşılaştırma”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 2023/13 (3), s. 42.

Searle için felsefede zihin-beden problemi, iki entelektüel sınırlama nedeniyle hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bunların ilki beyin süreçlerinin bilinç oluşturma mekanizmasını tam olarak kavrayamıyor olmamız; ikincisi ise, geleneksel zihin-beden ikilemini kabul etmeye devam ediyor olmamızdır.¹⁵⁸ Bu iki sınırlama, yani beynin nasıl çalıştığına dair bilgisizliğimiz ve geleneksel kelime dağarcığını kabul etmemiz nedeniyle pek çok insan nitelik düalizmini cazip bulmaktadır.

Bu bağlamda günümüz literatüründe, varlıklar yerine nitelikler üzerinden yürütülen düalizm argümanları daha yaygındır. İlk etapta, töz düalizminin karşılaştığı sorunlara çözüm sunuyor gibi görünen nitelik düalizmi, modern tartışmalarda genellikle fizikalist indirgemeciliğin karşılaştığı problemler ışığında savunulur. Bu açıdan, nitelik düalizmi, töz düalizmi ile indirgemecilik arasında bir tür denge olarak kabul edilir. Nitelik düalizmini benimseyenler, indirgemecilerin aksine, zihinsel durumları onların öznel ve niteliksel yönlerini görmezden gelerek maddeye indirgemeye yönelmezler.¹⁵⁹ Aynı zamanda, zihni ve zihinsel durumları bedenden bağımsız var olabilen bir kategori olarak gören töz düalistlerinden de farklıdırlar. Nitelik düalizminin çeşitli yorumlarına göre zihin, bedenin ve beynin uygun fiziksel yapılandırması ve işleyişi sayesinde doğal olarak meydana gelir. Bu tür bir ara çözüm, radikal görüşlere kıyasla daha az risk içerdiği ve daha fazla açıklama gücüne sahip olduğu için, nitelik düalizmi zihin-beden sorununa yönelik önde gelen yaklaşımlardan biri olarak kabul görmeye devam etmektedir.

Nitelik düalizminde, insanın deneyimlediği olaylar beyin faaliyetleriyle ilişkilendirilse de, bu deneyimler beyin içindeki maddi olmayan özelliklere işaret eder. Mesela, acı hissetmek, bir konu üzerine kafa yormak veya bir şeye özlem duymak gibi bilinçli haller, beynin maddi olmayan ve bilim tarafından tam olarak açıklanamayan yönlerini temsil etmektedir.¹⁶⁰ Beynimiz, başka fiziksel objelerde görülmeyen bazı benzersiz özelliklere sahiptir. Bu benzersiz özellikler fiziksel olmadığı için “nitelik düalizmi” kavramı ortaya çıkmıştır. Bu özellikler, beklenildiği üzere, acı hissetme, kırmızıyı algılama, P üzerine düşünme, Q’yu isteme gibi özelliklerdir. Bunlar, bilinçli

¹⁵⁸ Searle, John R., “Why I Am Not a Property Dualist?” *Journal of Consciousness Studies*, 2002/9 (12), s. 57.

¹⁵⁹ Doğan, 2023, s. 41.

¹⁶⁰ Kaya, 2021, s. 147.

aklın ayırt edici özellikleridir ve mevcut fizik teorilerine indirgenemeyecek ya da bu teorilerle tamamen açıklanamayacak niteliktedir.¹⁶¹

Nitelik düalistlerine göre, bilinç ile fiziksel dünya arasında belirgin bir fark vardır; bu durum hem kişisel deneyimlerimizden hem de bilimsel bulgulardan anlaşılmaktadır. Maddi dünya, fizik, kimya gibi bilimler tarafından tanımlandığı şekliyle herkesin erişimine açıktır. Ancak, bilinçli ve fenomenolojik dünya, kişisel ve öznel deneyimlerimizle sınırlıdır ve bu dünyaya herkes erişemez.¹⁶² Bilincin bu özel varlığını, içsel deneyimlerimizle kesin olarak biliriz. Hepimiz bilincin özel bir dünyasının olduğunu ve bu dünyanın gerçekliğin bir parçası olduğunu kabul ederiz. Asıl mesele, bu özel dünyanın ortak maddi dünya ile özellikle de beyinle nasıl bir uyum içinde olduğunu anlamaktır. Bilinç ve madde birbirine indirgenemez, çünkü her biri ayrı ve farklı olgulardır.¹⁶³

Nitelik düalistlerine göre, bir şeyi inceleyip onun hakkında doğru bilgiye ulaşmanın tek yolu, dikkatli gözlem yaparak akıl ve sezgiyi kullanmaktır. Ancak zihinsel olguları anlamak için doğrudan gözlem yöntemi olarak yalnızca iç gözlem mümkündür. Buna karşın, fizikalizm genel olarak zihnin içe dönük gözlemini güvenilir bulur ve bu nedenle zihinsel gerçeğe ulaşmak için üçüncü şahısların beyin ve davranış gözlemlerine dayanır. Nitelik düalizmi, zihinsel ve fiziksel arasındaki tutarsızlığa dair kısmi bir anlayıştan kaynaklanır ve bu anlayış, iç gözlem ve sezgi yoluyla elde edilmiştir. Ancak zihin ve benliğin doğasını anlamada iç gözleme dayalı yöntemleri dışlayan bir yaklaşım, bilinç sorununu çözmede yetersiz ve geri bir adım olarak görülmektedir.¹⁶⁴

Nitelik düalizmi, felsefede oldukça tartışmalı bir konudur ve birçok filozof ile bilim insanı tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler genellikle, zihinsel fenomenlerin fiziksel süreçlerle nasıl ilişkilendirildiğine dair alternatif açıklamalar sunarak zihnin maddeyle etkileşimini sorgulamaktadır. Bunlardan en etkili olanlarından biri ise Churchland tarafından ileri sürülmüştür. Churchland'e göre, bu tür özelliklerin tatmin

¹⁶¹ Churchland, 2016, s. 29.

¹⁶² Searle, 2002, s. 55.

¹⁶³ A.g.e., s. 56.

¹⁶⁴ Syrakos, Alexandros, "Hard problems in the Philosophy of Mind", *Qeios*, 2023, s. 10.

edici bir şekilde açıklanabilmesi için, “zihinsel olaylar bilimi” olarak adlandırılacak tamamen yeni ve bağımsız bir bilim dalına ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁶⁵

Nitelik düalistlerine göre ampirik gerçekliği oluşturan iki temel metafizik kategori vardır: fiziksel olgular ve zihinsel olgular. Fiziksel olgular, insanların veya hayvanların öznel deneyimlerinden bağımsız olarak var oldukları için esasen nesneldir. Zihinsel fenomenler ise sadece insanlar ya da hayvanlar tarafından deneyimlendikleri şekilde var olduklarından öznelidir. Searle için ise temel ontolojik kategorilerin sayısı yoktur; çünkü kategorileştirme eylemi her zaman görecelidir. Bu yüzden, “Kaç tane temel metafizik kategori vardır?” gibi sorulara yanıt aramak anlamsızdır. Tek bir dünyada yaşarız ve onu birçok farklı kısma ayırabiliriz. Bunlar arasında elektromanyetizma, bilinç ve yerçekimi olduğu gibi, faiz oranlarındaki düşüşler, futbol maçlarının skorları ve niceliksel kipli mantığa şüpheyle yaklaşma nedenleri ve Florida'daki seçim sonuçları da vardır.¹⁶⁶

Belirli amaçlar doğrultusunda biyolojik olan ile biyolojik olmayan arasında faydalı bir ayırım yapmak gereklidir. En temel düzeyde bilinç, biyolojik süreçlerden kaynaklandığı, kendisinin de biyolojik bir süreç olduğu ve diğer biyolojik süreçlerle etkileşime girdiği için biyolojik bir olgudur. Bilinç, sindirim, fotosentez veya safra salgılanması gibi bir biyolojik süreçtir. Elbette bilinçli yaşamlarımız kültürümüz tarafından şekillendirilir, ancak kültür de altta yatan biyolojik kapasitelerimizin bir ifadesidir. Nitelik düalistlerine göre zihinsel durumlar nörobiyolojik durumlara indirgenemediği için, nörobiyolojik durumlardan farklı ve onların üstünde bir şeydir. Zihinsel olanın fiziksel olana, bilincin nörobiyolojiye indirgenemezliği kendi başına zihinsel olanın farklılığının ve nörobiyolojik olanın üstünde ve ötesinde bir şey olduğunun yeterli kanıtıdır.¹⁶⁷

İndirgenemezlik meselesi nitelik düalizmi ile Searle’ün teorisi arasındaki en önemli farktır. Searle bilincin, beyin süreçlerine nedensel olarak indirgenebileceğini düşünür; çünkü bilincin tüm özellikleri, beyindeki nörobiyolojik süreçler tarafından

¹⁶⁵ Churchland, 2016, s. 25.

¹⁶⁶ Searle, 2002, s. 59.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 59.

nedensel olarak açıklanabilir ve bilincin, bu nörobiyolojik süreçlerin nedensel güçlerine ek olarak kendi başına nedensel güçleri yoktur.¹⁶⁸

Ancak, bu nedensel indirgenebilirlik, bilinç söz konusu olduğunda ontolojik indirgenebilirliğe dönüşmez. Örneğin, bilincin tamamen nöron ateşlemeleri tarafından nedensel olarak açıklanması, bilincin sadece nöron ateşlemelerinden ibaret olduğu anlamına gelmez. Peki neden? Bilincin, nedensel indirgemeye tabi tutulan diğer fenomenlerden (örneğin renk ve katılık) farkı nedir? Fark, bilincin birinci şahıs ontolojisine sahip olmasıdır; yani, sadece bir hayvan veya insan tarafından deneyimlendiği şekilde var olur ve bu sebeple üçüncü şahıs ontolojisine sahip, deneyimlerden bağımsız olarak var olan bir şeye indirgenemez. Nitelik düalistlerine göre zihinsel fenomenler ayrı nesneler ya da tözler oluşturmazlar, daha ziyade bir insan ya da hayvan olan bileşik varlığın özellikleri ya da nitelikleridir. Dolayısıyla, insan gibi herhangi bir bilinçli hayvan iki tür özelliğe sahip olacaktır: zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler. Nitelik düalisti, beynin tüm nörobiyolojik özelliklerine ek olarak, beynin fazladan, farklı, fiziksel olmayan bir özelliği olduğunu kastetmektedir; oysa Searle bilincin beynin içinde bulunabileceği bir durum olduğunu kasteder, tıpkı sıvılık ve katılığın suyun içinde bulunabileceği durumlar olması gibi.¹⁶⁹

Nitelik düalizmi, bilincin beynin bir özelliği olduğunu ve zihinsel ile fiziksel arasında metafiziksel bir düalizm bulunduğunu savunur. Ancak bu yaklaşımı ifade etmek zordur, çünkü kullanılan metaforlar (kaynayan su veya pasta kreması)¹⁷⁰ genellikle bilincin beyinden ayrı bir şey olduğunu ima eder. Tipik bir nitelik düalisti, bilinci bazen beyin süreçlerinin “üzerinde ve onu aşan” bir şey olarak, bazen beynin “doğurduğu” bir şey olarak ya da beynin “ortaya çıkan” bir özelliği olarak tanımlar. Ancak bu metaforlar, bilincin beyinden bağımsız bir varlık gibi algılanmasına neden olur. Nitelik düalizmi, en doğru ifadesiyle, bilincin beynin tartışmasız özellikleri (ağırlık, şekil, renk, katılık gibi) gibi bir özellik olduğunu belirtir. Bu özelliklerin beyinden “kaynaklandığını” ya da beynin “üzerinde ve onu aşan” özellikler olduğunu söylemez. Bilincin ayrı bir varlık ya

¹⁶⁸ A.g.e., s. 60.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 60-61.

¹⁷⁰ Searle, 2002, s. 59. Searle, nitelik düalistinin bilinci kaynar su dolu bir kaptan yükselen buhar veya beyin pastasının üzerindeki krema gibi düşündüğünü söyler. Searle’e göre krema pastadan farklı bir şeydir ve pastanın üstündedir (üzerinde). Bunların yanlış resimler olduğunu savunur. Doğru resim ona göre, eğer pasta metaforunda ısrar edilecekse, bilincin pastanın (beynin) içinde bulunduğu durum olmasıdır.

da töz değil, sadece bir özellik olduğunu vurgular. Ancak, bilincin beynin fiziksel özelliklerinin “üzerinde ve onu aşan” bir şey olduğu anlayışı, bilincin ayrı bir varlık olmasını gerektirir ki bu da nitelik düalizmine ters düşer; sahibini klasik düalizme geri götürür. Searle’e göre nitelik düalistinin yaklaşımı, ironik biçimde, töz düalizmine düşmeden ifade edilemez hale gelmektedir.¹⁷¹

Searle, zihin-beden sorununa dair tartışmada insanların neden nitelik düalizmine yöneldiğini şöyle açıklar: Bilincin maddeye indirgenebileceğini savunanlara materyalist, maddenin bilince indirgenebileceğini savunanlara ise idealist olarak adlandırılır. Searle’a göre, her iki görüş de ayrı ve indirgenemeyen gerçeklikleri yok saydığı için yanılmaktadır. Hem materyalizm hem idealizm yanlış kabul edildiği için, zihin-beden sorununa çözüm arayışında tek mantıklı alternatif olarak düalizm görülmüştür. Ancak töz düalizmi, ruhani maddelerin nasıl var olduğunu ve fiziksel dünya ile nasıl ilişki kurduklarını açıklayamadığı için temellendirilemez. Bu nedenle, Searle’a göre birçok kişi için zihin-beden sorununa en makul yaklaşım nitelik düalizmi gibi görünmektedir; yani bilinç gerçekten vardır, ancak bağımsız bir madde değil, beynin bir özelliğidir.¹⁷²

Nitelik düalizmi, zihinsel durumların fiziksel durumlarla aynı seviyede olmadığını savunarak, bilincin fiziksel olmayan özel niteliklere sahip olduğunu ve bu nedenle bağımsız bir alan işgal ettiğini öne sürer. Bilinç, sadece beyin süreçleriyle değil, aynı zamanda öznel deneyimlerle de ilişkilidir. Nitelik düalizmi, töz düalizmi ve fizikalist indirgemecilik arasında bir denge kurarak, zihinsel durumları fiziksel olaylardan ayırmakla birlikte, zihnin maddeyle olan ilişkisini de sorgular.

Searle’ün görüşüne yapılan eleştirilerden biri de onun kuramının nitelik düalizmine dâhil edilebileceği yönündedir. Searle, kendi görüşünün neden nitelik düalizmi olarak kabul edilemeyeceğini ve nitelik düalizmini neden reddettiğini açıklayan bir makale yayımlar ve bu çalışmasında iki görüşü karşılaştırır. Searle, bilincin biyolojik bir süreç olduğunu ve beyinle etkileşim içinde bulunduğunu belirtirken, nitelik düalistlerinin aksine, zihinsel durumların nörobiyolojik durumlara indirgenebileceğini,

¹⁷¹ A.g.e., s. 64.

¹⁷² A.g.e., s. 58.

ancak bunun bilincin özünü değiştirmediğini savunur. Bilinç, birinci şahıs deneyimlerine dayalı olarak var olur ve bu nedenle tamamen dışsal bir gözlemle açıklanamaz.

Sonuç olarak, Searle'ün yaklaşımı, bilincin beyindeki bir özellik olduğunu, ancak zihinsel ve fiziksel arasındaki ilişkiyi açıklamanın karmaşık olduğunu vurgulamakta ve nitelik düalizmini eleştirenlere karşı bir alternatif sunmaktadır. Nitelik düalizmi hâlâ tartışmalı bir konudur ve çeşitli eleştirilerle karşılaşmaktadır.

1.5.2. Epifenomenalizm

Kartezyen düalizmin belki de en büyük sorunlarından biri, insanın ne olduğu ve davranışlarımızın zihin tarafından nasıl yönlendirildiğidir. Özellikle, fiziksel olmayan ruhun fiziksel beyin etkinliğini nasıl belirleyebildiğini açıklamak güçtür. Epifenomenalizm, bu sorundan kurtulmanın bir yolunu sunar: bilinçteki olayların nesnel fiziksel dünyada etkiler yaratamayacağını savunarak zihinsel nedenselliği reddeder. Başka bir deyişle, fiziksel olmayan zihinsel gerçeklik, fiziksel maddeyi veya beyin etkinliğini nedensel olarak etkileyemez. Ancak epifenomenalizm, ters yöndeki nedenselliğe izin verir; yani fiziksel süreçlerin zihinsel olaylara neden olabileceğini kabul eder.¹⁷³ Epifenomenalizm, zihinsel durumların var olduğunu ancak nedensel bir etkilerinin bulunmadığını savunur. Bu bakış açısına göre bilinç, fiziksel süreçlerin bir yan ürünü olarak ortaya çıkar; ancak kendisi herhangi bir fiziksel süreci etkileyemez. Bilinci, dalgaların üzerindeki köpük veya su yüzeyine vuran güneş ışığı gibi, var olan fakat belirleyici bir rol oynamayan bir olgu olarak görmek mümkündür.¹⁷⁴ Epifenomenalizm zihinsel olayları, fiziksel süreçlerden doğan ancak fiziksel süreçleri geri etkileyemeyen fenomenler olarak tanımlar.

Bilinci beyin süreçleriyle açıklayabileceğimizi savunan bazı filozoflar, bilincin kendine özgü nedensel bir güce nasıl sahip olabileceğini kavramakta zorlanır. Zihinsel fenomenlerin, beyin süreçleriyle bir şekilde bağlantılı olduğu kabul edilse bile, bunların bedensel hareketler ya da fiziksel dünyadaki diğer olaylar üzerinde nasıl etkili olabildiğini açıklamak güçtür. Bu, zihnin fiziksel dünyaya nasıl müdahale edebileceği sorusunu

¹⁷³ Revonsuo, 2017, s. 46.

¹⁷⁴ Searle, 2021a, s. 38.

gündeme getirir ve zihin-beden etkileşimi problemine dair felsefî tartışmaları derinleştirir.

Bunu açıklamak için bir fabrikanın dumanı ve çiçek ile kokusu arasındaki ilişkiyi düşünebiliriz. Fabrikanın dumanı, fabrikanın çalışması sonucunda ortaya çıkar, ancak fabrikanın işleyişini etkilemez; benzer şekilde, zihinsel aktiviteler beyinden kaynaklanır, ancak zihinsel durumlar beynin işleyişi üzerinde bir etki yaratmaz.¹⁷⁵ Çiçek ve kokusu benzetmesi de bu durumu açıklamak için kullanılabilir: Koku, çiçekten ayrı bir olgudur ve çiçeğin üzerinde bir etkisi yoktur. Ancak koku, çiçekteki biyolojik süreçlerin bir sonucu olarak meydana gelir. Bu benzetmelere göre, fabrika ve çiçek beyin olarak, duman ve koku ise bilinç olarak düşünülebilir. Her ikisi de fiziksel süreçlerden doğar, ancak fiziksel süreçleri geri etkileyemez.¹⁷⁶

Frank Jackson, fiziksel bilginin bilinçli deneyimleri tam olarak açıklayamadığını vurgular. Fiziksel, kimyasal ve biyolojik bilimlerin dünyamız ve kendimiz hakkında büyük miktarda bilgi sağladığı inkâr edilemez. Canlı bir beyinde olup biten her fiziksel süreci eksiksiz bir şekilde anlatsanız bile, yine de ağrının acılığını, kaşıntının nasıl bir his olduğunu, kıskançlığın sancılarını ya da limonun tadını, gülün kokusunu, yüksek bir sesi duymanın veya gökyüzünü görmenin nasıl bir şey olduğunu tam olarak aktaramazsınız.¹⁷⁷ Bu düşünce, fiziksel açıklamaların *qualia*'yı tam olarak kapsayamadığını savunmak için öne sürülmüştür. Bir deneyimin nasıl bir his verdiğini bilmek, yalnızca fiziksel bilgiyle öğrenilemez; bu ancak doğrudan yaşantı yoluyla kavranabilir.

Frank Jackson tarafından geliştirilen “Mary’nin Odası” düşünce deneyi, epifenomenalizmi desteklemek ve fizikselciliğin eksikliklerini ortaya koymak amacıyla tasarlanmıştır. Mary, renk algısı üzerine uzmanlaşmış bir bilim insanıdır; ancak hayatı boyunca tamamen siyah-beyaz bir odada yaşamış ve dış dünyayı yalnızca siyah-beyaz ekranlardan ve kitaplardan öğrenmiştir. Renklerin fiziksel ve nörofizyolojik temelleri hakkında tüm bilimsel bilgilere sahiptir. Örneğin, hangi dalga boylarının gözde nasıl tepkimelere yol açtığını ve beynin hangi süreçleri gerçekleştirerek insanların “kırmızı”

¹⁷⁵ Günday, 2003, s. 45.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 40.

¹⁷⁷ Jackson, Frank. “Epiphenomenal Qualia”, *The Philosophical Quarterly*, 1982/32 (127), ss. 127.

veya “mavi” dediğini eksiksiz bilmektedir. Ancak bir gün Mary odasından çıkıp gerçek dünyada kırmızı bir gülü doğrudan gördüğünde, yeni bir şey öğrenir mi?¹⁷⁸

Jackson, Mary’nin renkleri doğrudan deneyimlediğinde daha önce sahip olmadığı yeni bir bilgi edindiğini savunur. Bu, onun sahip olduğu tüm fiziksel bilgilere rağmen gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, zihinsel deneyimlerin (*qualia*) yalnızca fiziksel bilgilerle tam olarak açıklanamayacağını öne sürer. Bu argüman, fizikselciliğin eksik olduğunu ve bilincin fiziksel olmayan yönlerinin bulunduğunu iddia eder.

Deney, *qualia*’nın fiziksel olmadığını varsaydığında, bu durum fiziksel dünyanın nedensellik sistemi içinde kalması gerekliliğiyle çatışır; çünkü fiziksel süreçler yalnızca fiziksel nedenlerle açıklanabilir. Eğer *qualia* fiziksel değilse, fiziksel beyin süreçlerini nedensel olarak etkilemesi imkânsız hale gelir. Bu zorunlu olarak *qualia*’yı, fiziksel süreçlerin bir yan ürününe dönüştürür. Yani beyin durumları *qualia*’yı üretir, ancak *qualia*’nın kendisi hiçbir fiziksel sonucu (davranış, karar, konuşma) etkileyemez. İşte deneyin fizikselciliği çürüttüğü iddiası, bu mantıksal sonuçla epifenomenalizmi tek tutarlı alternatif olarak dayatır.

Ancak, Searle’e göre, bu görüş sezgisel olarak pek tatmin edici değildir. Örneğin, kolumu kaldırmaya karar verdiğimde, kolum gerçekten de kalkar ve bu basit bir rastlantı ya da istatistiksel bir olasılık meselesi değildir. Asıl problem, fiziksel dünyanın bir parçası olmayan bir şeyin fiziksel dünyada nasıl etkiler yaratabildiğini açıklamaktır. Öyleyse fiziksel olmayan ve buna bağlı olarak fiziksel dünyanın parçası olmayan zihinsel durumlar, fiziksel dünya üzerinde ne şekilde nedensel bir etkide bulunabilir?¹⁷⁹

Epifenomenalizmin en zayıf yanı, zihinsel yaşamın dünyada hiçbir etkin rol oynamadığını öne sürmesidir. Bu durumda, bilinçli varlıklar olarak yaşamamız tamamen anlamsız hale gelir. Buna göre, adeta devasa bir sanal gerçeklik sinemasına hapsolmuş, oynayan filmdeki olayları etkileme gücüne sahip olmadan yalnızca filmi izlemeye zorlanan seyirciler gibiyizdir.¹⁸⁰ Bu sonuç, bilincin yalnızca edilgen bir yan ürün olduğunu savunan görüşler açısından önemli bir eleştiri noktasıdır. Epifenomenalizm, bilincin var olduğunu kabul etse de ona hiçbir işlev atfetmediğinden, bilinçli

¹⁷⁸ Jackson, 1982, s. 128.

¹⁷⁹ Searle, 2021a, s. 38.

¹⁸⁰ Revonsuo, 2017, s. 49.

deneyimlerimizin neden önemli olduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt veremez. Bu da onu, sezgisel olarak kabul edilmesi zor bir görüş haline getirir.

1.6. Tekçi Bilinç Kuramları

Tekçilik, zihin ve beyin de dâhil olmak üzere evrenin tüm varlıklarının tek bir tür temel tözden oluştuğunu savunan bir felsefi anlayış olarak tanımlanır.¹⁸¹ Zihin ve bedenin tek bir gerçeklikten kaynaklandığını savunur.

1.6.1. Fizikalizm

Gerçekliğin en temel düzeyde fiziksel olduğuna ve tüm yönlerinin nihai olarak fiziğin temel yasalarıyla açıklanabileceğine dair bir varlık görüşü olan fizikalizm, bilincin tamamen fiziksel süreçlere indirgenebileceğini iddia eder ve birinci şahıs bakış açısının güvenilirliğini reddeder.¹⁸² Zihinsel durumlar, beyin aktiviteleriyle ve nörolojik süreçlerle açıklanabilir. Örneğin, bir duygunun veya düşüncenin, beyindeki belirli sinir hücrelerinin etkileşimleri ile oluştuğu düşünülür. Fizikalizm, genellikle bilimsel verilerle desteklenen bir perspektife sahiptir ve zihinsel fenomenlerin fiziksel nesneler gibi incelenebileceğini öne sürer.

Fizikalizm, modern ve gelişmiş toplumlarda, özellikle de yüksek öğrenim görmüş kişiler arasında tartışmasız ana akım görüştür. Fizikalizm ya da materyalizm biçimleri Yunan Antikçağından beri var olsa da (örneğin Demokritos'un görüşleri) modern yaygınlığı büyük ölçüde bilimin son yüzyıllarda hem açıklama hem de tahmin yeteneği açısından ortaya çıkan ve olağanüstü teknolojik gelişmelerle kanıtlanan etkileyici ilerlemesinden kaynaklanmaktadır. Özünde, temel düzeyde gerçeklik yalnızca cansız bileşenlerden -fiziğin temel parçacıkları ve bunların mekanik etkileşimlerinden- oluşurken, yaşam bu parçacıklar arasındaki sayısız fiziksel etkileşimin toplam etkisinin makroskopik bir göstergesidir.¹⁸³

Maddeciliğin etkisi, doğa bilimlerine ve çağdaş bilimsel anlayışa sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklanır. Fizik, kimya ve biyoloji alanlarındaki en geçerli teoriler, ister

¹⁸¹ A.g.e., s. 36.

¹⁸² D'Angiulli, Amedeo, Sidhu Kiranpreet, "Functionalist Emergentist Materialism: A Pragmatic Framework for Consciousness", *Imagination, Cognition and Personality*, 2025, s. 7.

¹⁸³ Syrakos, 2023, s. 2.

organik ister inorganik olsun, fiziksel maddelerin doğasına dair her şeyi maddecilik çerçevesinde kabul etmektedir. Bu nedenle, evrenin doğası hakkında yapılabilecek tüm açıklamaların bu temellere dayanması gerektiği varsayılır. Bu bağlamda maddecilik, bilinci açıklarken ruha, ilahi müdahalelere veya deneyim bilimlerini aşan herhangi bir unsura başvurmaz.¹⁸⁴

Fizikalizm, bilinç dâhil hiçbir fenomeni açıklarken bilimsel metodun ötesindeki herhangi bir unsura metafizik tözlere başvurmaz. Açıklamalar tamamen doğal ve fiziksel dünya içinde aranır. Gerçekliğin ve bilincin nihai açıklamasının yalnızca fiziksel dünya ve onu inceleyen doğa bilimleri tarafından yapılabileceğini savunan, bilimsel başarılarla desteklenen ve modern toplumda hâkim olan bir felsefi görüş olarak sunmaktadır. Bilinçli deneyimin öznel yönü bu açıklama çerçevesinde ya indirgenir ya da bir şekilde fiziksel süreçlerle ilişkilendirilir.

1.6.2. Davranışçılık

20. yüzyılda etkili olmuş ilk materyalizm biçiminin adı davranışçılıktır. Davranışçılık, zihnin aslında bedenin sergilediği davranışlardan ibaret olduğunu savunmaktadır. Zihni oluşturan sadece bedenin davranışlarıdır.¹⁸⁵ Davranışçılık başlangıçta tek bir yaklaşım olarak ortaya çıkmış, ancak zamanla iki farklı kesime ayrılmıştır: metodolojik davranışçılık ve mantıksal davranışçılık.

Metodolojik davranışçılık, John Watson tarafından geliştirilmiş olup psikolojinin yalnızca uyarıcı girdiler ile davranışsal çıktılar arasındaki ilişkileri bilimsel olarak incelemesi gerektiğini öne sürer. Bu görüşe göre psikoloji, yalnızca gözlemlenebilir ve ölçülebilir olgulara odaklanmalıdır. İç gözlem ya da zihinsel süreçlere yapılan herhangi bir atıf, bilimsel araştırmalar açısından gereksiz ve yanıltıcıdır.¹⁸⁶

Mantıksal davranışçılık ise bu anlayışı bir adım öteye taşıyarak, zihinsel durumların yalnızca gözlemlenebilir davranışlar aracılığıyla tanımlanabileceğini öne

¹⁸⁴ Revonsuo, 2017, s. 54.

¹⁸⁵ Searle, 2021a, s. 56.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 55.

sürer. Önemli savunucularından biri olarak Gilbert Ryle gösterilebilir.¹⁸⁷ Bu yaklaşıma göre, zihinsel kavramların açıklanmasında, fiziksel veya içsel süreçlere başvurulmasına gerek yoktur. Zihinle ilgili ifadelerin, tamamen davranışsal ifadelerle çevrilebileceği ve geriye herhangi bir zihinsel anlam kalmayacağı savunulur. Dolayısıyla, mantıksal davranışçılık, zihinsel durumların varlığını değil, bağımsız bir ontolojik statüye sahip olduklarını reddeden bir analiz biçimidir.¹⁸⁸

Ryle, mantıksal davranışçılığı savunurken, içsel bilinç olgularını da davranışsal terimlerle açıklayabileceğini düşünüyordu. Ryle, yaşamının son 25 yılını, bireyin kendi kendine düşünmesi, zihninde aritmetik işlemler yapması ve ezberlediği bir şiiri okuması gibi içsel bilinç akışının inkâr edilemez yönlerini davranışçı bir analizle açıklamaya çalışarak geçirmiştir.¹⁸⁹ Ancak, yaşamının sonlarına doğru, içsel bilinç olgularını tamamen davranışsal terimlerle açıklama girişimlerinin hayal kırıklığıyla sonuçlandığını fark etti ve mantıksal davranışçılığın sınırlarını kabul etmek zorunda kaldı.¹⁹⁰

Davranışçılık, zihni fiziksel davranışlara indirgemeye çalışan güçlü bir materyalist yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, mantıksal davranışçılık zihinsel durumları tamamen davranışsal terimlerle açıklamaya çalışırken bazı sınırlamalarla karşılaşmıştır. Özellikle birinci şahıs öznel deneyimleri (*qualia*) açıklamakta başarısız olmuşlardır.

Mantıksal davranışçılığın, özellikle öznel deneyim ve içsel nedenleri açıklamada yetersiz kalması, zihni tek başına bu yaklaşımla anlamamanın mümkün olmadığını gösterdi. Bu başarısızlık, zihin felsefesinde fonksiyonalizm gibi daha gelişmiş materyalist teorilerin önünü açtı. Bu yeni yaklaşımlar, zihinsel durumları yalnızca davranışla değil; aynı zamanda içsel nedensel ve işlevsel rolleri, bilgi işleme süreçleri ve nöral temelleriyle birlikte ele almayı amaçladı. Ancak bilincin öznel deneyim boyutu (*qualia*), bu yaklaşımlar için de önemli bir sorun olmaya devam etti.

¹⁸⁷ Lyons, William, “Gilbert Ryle ve Mantıkçı Davranışçılık”, *Zihin Felsefesi*. (ed. Andrew Bailey), (çev. Füsün Doruker), (2. Basım), Fol Yayınları, Ankara 2021, s. 121.

¹⁸⁸ Searle, 2021a, s. 55.

¹⁸⁹ Lyons, 2021, s. 121.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 123.

1.6.3. Elemeci Maddecilik

1965 yılında Richard Rorty, elemeci materyalizm olarak adlandırılan bir zihin teorisini geliştirmiştir.¹⁹¹ Elemeci materyalizm kavramı ise ilk olarak 1968 yılında Cornman tarafından kullanılmıştır.¹⁹² Cornman makalesinde Rorty’i eleştirerek, materyalizmi meşrulaştırmaya yönelik bu girişimi, zihinsel olguları fiziksel bir şeye indirgemek yerine ortadan kaldırmaya çalıştığı için elemeci materyalizm olarak adlandırmıştır.¹⁹³

Elemeci materyalizm zihinsel durumların aslında var olmadığını ve duyum (*sensation*) gibi terimlerin anlamsız olduğunu öne süren görüştür.¹⁹⁴ Bu görüşe göre, dünyada bilince karşılık gelecek hiçbir gerçek fenomen düzeyi yoktur.¹⁹⁵ Zihinde var olduğu iddia edilen durum, özellik veya süreçlerin aslında mevcut olmadığını savunmaktadır. Genel olarak eliminativizm, bir zamanlar var olduğu düşünülen şeylerin gerçekte var olmadığını iddia eden bir yaklaşımdır. Tarihsel örnekler arasında göksel küreler, iblisler gibi artık bilimsel olarak geçersiz kabul edilen kavramlar yer alır. Örneğin, inançlar, bilinçli duyumlar veya hafızanın gerçekte var olmadığını iddia edebilir. Eski teorik çerçevelerin bazen tamamen terk edildiğini (göksel küreler gibi), bazen de sadece yeniden tanımlandığını (gezegen ve yıldız anlayışımızın değişmesi gibi) belirtmiştir.¹⁹⁶ Elemeci materyalistler, kendi inançları ve iddiaları olan bilinçli varlıklardır. Ancak teori, inanç ve bilinçli durum gibi şeylerin gerçekte var olmadığını savunur. Bu, teorinin kendi varlığıyla ve savunucularının durumuyla çelişiyor gibi görünen bir paradoksa yol açar.

Rorty, “duyum” ve “ağrı” gibi zihinsel durumları tanımlamak için kullanılan geleneksel psikolojik kavramların, bilimsel gelişmelerle gereksiz hale gelebileceğini iddia eder.¹⁹⁷ Gelecekte bilimsel ilerlemeler sonucunda zihinsel durumlar (örneğin, ağrı,

¹⁹¹ Rorty, Richard, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories”, *The Review of Metaphysics*, 1965/19 (1), ss. 24-54.

¹⁹² Cornman, James W., “On the Elimination of ‘Sensations’ and Sensations”, *The Review of Metaphysics*, 1968/22 (1), ss. 15-35.

¹⁹³ A.g.e., s. 16.

¹⁹⁴ Lycan, William G., George S. Pappas, “What is Eliminative Materialism?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1972/50 (2), ss. 150.

¹⁹⁵ Revonsuo, 2017, s. 64.

¹⁹⁶ Ramsey, William M. “What Eliminative Materialism Isn’t”, *Synthese*, 2021/199 (3), s. 11709.

¹⁹⁷ Rorty, Richard, “In Defense of Eliminative Materialism”, *The Review of Metaphysics*, 1970/24 (1), ss. 112-121.

düşünce, inanç gibi kavramlar) yerine yalnızca beyin süreçlerinden bahsedileceğini öne sürer. Tıpkı geçmişte şeytanlar veya kalorik akışkan (*caloric fluid*) gibi kavramların bilimsel açıklamalarla gereksiz hale gelmesi gibi, zihinsel kavramların da zamanla gereksizleşebileceğini belirtir. Rorty, “sensations” (duyumlar, hisler) hakkında konuşmanın, tıpkı eski insanların şeytanlardan bahsetmesi gibi bir tür geçici dilsel alışkanlık olabileceğini öne sürer. Gelecekte, beyin bilimleri geliştiğinde, bir kişi “ağrı hissediyorum” demek yerine “C-liflerim (*C-fibers*) uyarılıyor” gibi ifadeler kullanabilir ve bu da geleneksel zihinsel terimlerin zamanla ortadan kalkmasına neden olabilir. Rorty bu tür kavramların bilimsel ve dilsel gelişimle değişebileceğini savunur. Bu yüzden, zihinsel durumları beyin süreçleriyle özdeşleştirmek yerine, onları tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu düşünür. Rorty, elemeciliğe oldukça yakın durarak, zihinsel durumlar gibi kavramların, gelecekte beyin bilimlerindeki ilerlemelerle birlikte gereksiz hale gelebileceğini öne sürer.¹⁹⁸ Rorty’nin iki temel vurgusu dikkat çekiyor: Birincisi, zihinsel kavramların geçici dilsel alışkanlıklar olduğu iddiası (tıpkı şeytan inancı gibi), ikincisi de bunların nörobilimsel terimlerle tamamen değiştirilebileceği öngörüsü. Aslında Churchland’dan farklı olarak Rorty daha radikal bir dilsel dönüşüm öneriyor.

Elemeci materyalizme yapılan eleştirilerden biri, ortadan kalkan kavramlarla ilgili düşülen hatayla ilgilidir. Bazı kavramlar zamanla taksonomik olarak parçalanabilir ve alt türlere ayrılabilir (örneğin, “gök cismi” kavramı yerine gezegen, kuyruklu yıldız gibi ayrımların yapılması). Modern kozmoloji ile birlikte, göksel küreler kavramının terk edilmesinin aksine, gezegenler ve yıldızlar hakkındaki temel fikrimizi koruduk; ancak bu şeyleri algılama ve sınıflandırmada eksiklikler olduğunu kabul ettik. sonuç olarak, bunların doğası hakkındaki anlayışımızı değiştirdik (Güneş’imiz artık bir yıldız ve Dünya’mız bir gezegen olarak sınıflandırılıyor). Ancak, bu tür bir kavramsal parçalanmayı, ilgili kategorinin tamamen ortadan kalktığı şeklinde yorumlamak hatalıdır. Eliminativizmin doğru anlaşılması için, kavramsal çözülme ile ontolojik eliminasyon arasındaki ayrımı korumak gerekir. Bu ayrım gözden kaçırıldığında, bilimsel gelişmelerin ontolojik sonuçları yanlış anlaşılabilir. Örneğin, Plüton’un “gezegen” statüsünden çıkarılması, gezegen kavramının sınırlarındaki belirsizliği ortaya çıkarmıştır; ancak

¹⁹⁸ Rorty, 1965, ss. 26, 40.

bu, gezegen kategorisinin varlığının reddedildiği anlamına gelmez. Benzer şekilde, zihnin nörobilimsel süreçlere indirgenmesi, eliminativistlerin zihinsel olguları tamamen yok saymasına yol açabilir. Oysa buradaki asıl değişim, zihnin fiziksel terimlerle yeniden tanımlanmasıdır; ontolojik bir ortadan kaldırma değil.

Önemli temsilcilerinden biri olan Paul ve Patricia Churchland'e göre, elemeci materyalizm, psikolojik fenomenlere ilişkin sağduyu anlayışımızın kökten yanlış bir teori oluşturduğu tezidir; bu teori o kadar temelden kusurludur ki, bu teorinin hem ilkeleri hem de ontolojisi, tamamlanmış sinirbilim tarafından sorunsuz bir şekilde azaltılmak şöyle dursun, eninde sonunda yerinden edilecektir.¹⁹⁹ İnançlar, arzular gibi zihinsel durumlar, günlük deneyimlerimizi açıklamak için kullanılan teorik kavramlardır. Ancak halk psikolojisi, diğer bilimsel teoriler gibi yanlışlanabilir bir teoridir ve kusurlu olabilir. Öğrenme, hafıza, zekâ farklılıkları, uyku, zihinsel hastalık gibi birçok fenomeni açıklamakta yetersizdir. Churchland, halk psikolojisinin son iki bin yılda neredeyse hiç gelişme göstermediğini, Antik Yunan'dan beri aynı temel kavramları (inançlar, arzular vb.) kullandığını ve bilimsel ilerlemelerle bütünleşemediğini vurgular. Buna karşılık, fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimlerin sürekli geliştiğini ve daha kapsamlı açıklamalar sunduğunu belirtir. Halk psikolojisinin durağanlığı, onun eksikliğini ve nihai olarak yerini daha bilimsel bir teoriye bırakacağını gösterir.²⁰⁰ Fonksiyonalizm gibi bazı teoriler, halk psikolojisinin korunması gerektiğini savunsa da, Churchland bunu bilimsel muhafazakârlık olarak değerlendirir. Sonuç olarak, Churchland, zihinsel durumların halk psikolojisinin kavramsal çerçevesiyle değil, tamamlanmış sinirbilimle açıklanması gerektiğini savunur.

Churchland'ın bu radikal eleştirisi, halk psikolojisinin yalnızca eksik değil, temelden yanlış bir teorik çerçeve olduğu iddiasına dayanır. Ona göre, tıpkı değişen teoriler gibi, inanç ve arzu gibi kavramlar da zihinsel süreçlerin nöral mekanizmalarını açıklamakta tamamen yetersiz kalacaktır. Bu durum, eliminativizmi bilimsel ilerlemenin kaçınılmaz bir sonucu olarak konumlandırır.

¹⁹⁹ Churchland, Paul M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, 1981/78 (2), s. 67.

²⁰⁰ A.g.e., s. 75.

Elemeci maddeciliğin en büyük zayıflıklarından biri, bilinç karşısında dışlama argümanının ikna ediciliğini yitirmesidir. Bunun sonucunda Churchland'ın son yazılarında bilinç ve kendilik kavramlarını tamamen reddetmek yerine, bunların hem içsel deneyime dayalı hem de bilimsel olarak açıklanabilir doğa fenomenleri olduğunu kabul eden bir yaklaşımı benimsediği görülür. Churchland artık bilincin tamamen yanılısıma olmadığını, ancak sadece bilimsel araştırmalarla anlaşılabilir bir fenomen olduğunu savunmaktadır.²⁰¹ Churchland'ın bu revizyonist tutumu, elemeci materyalizmin en sert eleştirilerinden biri olan bilinç fenomeninin indirgenemezliği sorununa bir cevap niteliği taşır.

Sonuç olarak, elemeci materyalizm, zihin felsefesi içinde önemli bir tartışma alanı yaratmış ve bilişsel bilimlerle sinirbilim alanındaki gelişmelerle birlikte yeniden değerlendirilmesi gereken bir perspektif sunmuştur. Zihinsel durumların varlığını reddeden bu radikal bir görüş, geleneksel psikoloji ve halk psikolojisine karşı köklü bir karşı duruş sergilemiştir. Ancak, birçok açıdan eleştirilmiş ve hatta savunucuları zamanla fikir değişikliğine gitmiştir.

1.6.4. İndirgemeci Maddecilik

İndirgemeci maddecilik, her bir duyumun belirli fiziksel olgularla (muhtemelen beyin süreçleriyle) özdeş olduğunu savunur.²⁰² Bu görüşe göre, eğer duyumlar varsa, bunlar mutlaka fiziksel öğelerle veya onların fiziksel durumlarıyla özdeşdir; tüm bunları kısaca “beyin süreçleri” olarak adlandırabiliriz. Dolayısıyla bu teori, fiziksel olmayan duyumların var olmadığını, her duyumun bir beyin süreciyle özdeş olduğunu ileri sürer.²⁰³

Örneğin, bu görüş ağır deneyiminin, beyindeki belirli C-liflerinin uyarılmasıyla özdeş olduğunu iddia eder. Zihin-beden özdeşliği teorisi olarak da bilinen bu yaklaşım, indirgemeci materyalizm olarak adlandırılır. Çünkü zihinsel fenomenlerin (duyumlar

²⁰¹ Churchland, Patricia S., “Self-Representation in Nervous Systems”, *Science*, 2002 (296), ss. 308-310.

²⁰² Cornman, 1968, s. 16.

²⁰³ Lycan, 1972, s. 149.

gibi) varlığını kabul etmekle birlikte, bunların beyin süreçlerine indirgenebileceğini savunur.²⁰⁴

Bu teori, zihni nesnel bir gerçeklik olarak tanır ancak onu beyin biyolojik işleyişine indirger. Kısacası, indirgemeci materyalizme göre zihinsel olan, fiziksel olanla (beyin süreçleriyle) özdeşdir.²⁰⁵ Elemeci materyalistlerden farklı olarak, indirgemeci materyalistler en azından zihinsel duyumların varlığını kabul ederler. Ancak Searle, zihinsel özdeşlik teorisini reddeder; çünkü bilinci, beyin indirgenemez bir özelliği olarak görür. Searle'ün itirazı, bilincin indirgenemez niteliksel karakterine (*qualia*) dayanır. Örneğin, “acı deneyimi” sadece C-lifleri aktivasyonuna indirgendiğinde, deneyimin fenomenolojik içeriği (acı hissi) açıklanamaz kalır.

Bu kurama göre, zihinsel süreçler ile beyinsel süreçler arasında birebir bir özdeşlik bulunmaktadır. Bu yaklaşım, acı çeken iki bireyin beyinlerinde aynı bölgelerde tamamen aynı fiziksel ve nörolojik süreçlerin gerçekleştiğini savunur. Özdeşlik ilkesinin çift yönlü olması nedeniyle, eğer iki bireyin beyinlerinde aynı nörofizyolojik süreçler meydana geliyorsa, bu kişilerin aynı türden zihinsel durumları yaşaması, yani aynı niteliksel deneyimlere (*qualia*) sahip olması gerekir. Örneğin, her iki birey de aynı kırmızı gülü görüyorsa, beyinlerinde aynı fizyolojik tepkiler oluşur; dolayısıyla, ikisinin de “kırmızılık” algısının özdeş olması beklenir.²⁰⁶

Ancak burada “tersine dönmüş tayf” düşünce deneyi devreye girer. Eğer sen ve ben aynı nörolojik süreçlere sahipsek, ancak farklı niteliksel deneyimler yaşıyorsak; örneğin, senin “kırmızı” olarak algıladığın rengi ben “kırmızı” olarak deneyimlemiyor olabilirim, o zaman nörolojik özdeşliğin niteliksel deneyimlerin de özdeş olacağını garanti etmediği ortaya çıkar. Bu durum, *qualianın* salt fiziksel süreçlerle tam olarak açıklanamayabileceğini ve indirgemeci materyalizmin bu noktada sınırları olduğunu gösterir. Bu da iç niteliklerin varlığının kabulünü gerektirir.²⁰⁷

İndirgemeci görüşe göre, bilincin var olduğunu kabul etmekle hata yapmış olmayız. Ancak, bilinci ve beyni tamamen farklı iki şey olarak görmek ciddi bir

²⁰⁴ Cornman, 1968, s. 16.

²⁰⁵ Beorlegui, Carlos, “Emergentism Pensamiento”, *Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2009/65 (246), s. 898.

²⁰⁶ Eyim, Ahmet, “Qualia/ İç-Nitelik Tartışması ve Feyerabend'in Materyalizm Savunması”, *Felsefe Logos Dergisi*, 2016/1(60), ss. 147-159, s. 152.

²⁰⁷ A.g.e., s. 153.

yanılıdır. Aslında, bilinç ve beyin iki ayrı varlık değil, aynı şeyin farklı görünümleridir. Bu nedenle, indirgemeci maddecilik bilincin, beyindeki diğer fiziksel süreçlerden farklı olmayan sıradan bir fiziksel olgu veya süreç olduğunu savunur. Dolayısıyla, bilincin varlığı konusunda değil, onun temel doğası hakkında yanılıya düştüğümüzü öne sürer.²⁰⁸

Smart, indirgemeci maddeciliğin ilk savunucularındandır. Ona göre duyular beyin süreçleriyle özdeşdir iddiası, bilimsel keşiflerle doğrulanabilir. Örneğin, yıldırımın elektriksel bir boşalma olması gibi, duyular da belirli beyin süreçlerine karşılık gelir. Smart, burada yıldırımın aslında bir elektriksel boşalma olduğunu ve geçmişte bunun farkında olunmasa bile bilimsel ilerlemeler sayesinde keşfedildiğini belirtir. Benzer şekilde, duyuların da belirli beyin süreçleriyle özdeş olduğunu savunur. Ayrıca, bir insanın yıldırımını görmesiyle, onun elektriksel doğasını bilmesinin gerekmediğini vurgular. Aynı şekilde, bir kişi duyuları hakkında konuşabilir, ancak onların beyin süreçleri olduğunu bilmek zorunda değildir.²⁰⁹ Smart'ın yıldırım analogisi, epistemik ve ontolojik indirgemeyi birbirine karıştırma riski taşır. Yıldırımın elektriksel doğası gözlemsel düzeyde keşfedilebilirken, duyuların nöral temelleri öznel deneyim (*qualia*) sorununu aşamamaktadır. Örneğin, ağrı deneyiminin C-lifleri aktivasyonuna indirgenmesi, acı hissinin niteliğini (neden keskin/batıcı hissettirdiğini) açıklamaz.

İndirgemeci maddecilikte de, tıpkı elemecilikte olduğu gibi, argümanlar genellikle bilim tarihine dayanır. Bazen bir tür fenomeni açıklayan kuramlar, daha temel düzeydeki başka fenomenleri betimleyen kuramlara başarıyla indirgenmiştir. İndirgemeci maddeciliği savunanlar, benzer bir gelişmenin yakın gelecekte psikoloji ve nörobilim arasında da gerçekleşeceğini öngörmektedir.²¹⁰ Ancak bu öngörünün aksine 21. yüzyılda psikoloji ile nörobilim arasında tam bir indirgeme gerçekleşmemiştir. Ama indirgemeciliğin katılığını yumuşatacak belirimci yaklaşımlar geliştirilmiştir.

İndirgemeci görüşe göre, bilimde her şey fiziksel süreçlerle açıklanabilirken, yalnızca bilinç veya duyuları fiziksel olmayan bir şeye dayandırmak gereksiz eklemeler yapmaktır. Ockham'ın Usturası²¹¹ gereği, en basit açıklamayı seçmeliyiz. Zihinsel olaylar

²⁰⁸ Revonsuo, 2017, s. 60.

²⁰⁹ Smart, John JC., "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, 1959/68 (2), ss. 146-147.

²¹⁰ Revonsuo, 2017, s. 61.

²¹¹ Cevizci, 2005, s. 637. Gereksiz varlıkları çoğaltmamalıyız, yani bir açıklama yaparken en basit teoriyi tercih etmeliyiz. Bir olgu, daha az varlık veya ilke varsayarak açıklanabiliyorsa, bu açıklama daha öncelikli olmalıdır.

beyin süreçleriyle açıklanabiliyorsa, onları fiziksel olmayan varlıklar olarak görmek gereksizdir. Bu nedenle duyumların beyin süreçleriyle özdeş olduğunu kabul etmek, hem bilimle uyumludur hem de en sade açıklamadır.²¹²

İndirgemeci materyalizme göre bilinç bir beyin sürecidir, ancak bu tezi destekleyen yaygın kanıtlar olmadığı gibi, ampirik örnek bile sunulmamıştır. Bir beyin sürecini bilinçli bir süreçle özdeşleştiren test edilebilir hipotezler bilim tarafından ciddiye alınmamıştır. Örneğin, bazı ağrıların C-lifi ateşlemeleri olduğu fikri felsefi olarak tartışılmış, ancak bilimsel olarak test edilmemiştir.²¹³ Lezyon çalışmaları, beyin hasarlarının bilinç üzerindeki etkilerini kapsamlı şekilde belgelemektedir. Ancak, Ned Block'un ifadesiyle, fizyolojik nedenler ile bilinçli deneyimler arasında “açıklayıcı boşluk”²¹⁴ bulunmaktadır.²¹⁵

Sonuç olarak, indirgemeci maddecilik, bilinçli deneyimlerin, özellikle duyumların, beyin süreçleriyle özdeş olduğu ve dolayısıyla fiziksel bir olgu olarak açıklanabileceği görüşünü savunur. Ancak, bu görüş henüz bilimsel olarak doğrulanmamış ve beyin süreçleri ile bilinçli deneyimler arasındaki ilişkiyi net bir şekilde açıklayan bir kanıt elde edilememiştir. Ayrıca, bilinç ve fiziksel süreçler arasındaki bağlantıyı anlamaya yönelik hâlâ bir “açıklayıcı boşluk” olduğu kabul edilmektedir. Bu durum, indirgemeci maddeciliğin eksikliklerini ve bilinçle ilgili daha derin bir anlayışa duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

1.6.5. Belirimci Maddecilik

Belirimcilik, gerçekliği yorumlamaya yönelik bir teori veya modeldir. Özellikle zihin felsefesi alanında sınıflandırılmıştır, ancak diğer bilimsel ve felsefi alanlarda da

²¹² Smart, 1959, s. 142.

²¹³ Foss, Jeffrey E., “Materialism, Reduction, Replacement, and the Place of Consciousness in Science”, *The Journal of Philosophy*, 1995/92 (8), s. 401.

²¹⁴ Açıklayıcı boşluk, zihin felsefesinde fizikalist yaklaşımların, fiziksel süreçlerin öznel bilinç deneyimlerini nasıl ortaya çıkardığını açıklamakta karşılaştıkları temel zorluktur. Bu terim, filozof Joseph Levine tarafından ortaya atılmış olup, bilinçli deneyimler ile beyin süreçleri arasındaki bağlantının kavramsal olarak açıklanmasının mümkün olmadığını öne sürer. Levine, Joseph, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap” *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983/64 (4), ss. 354-361.

²¹⁵ Foss, 1995, s. 402.

uygulanabilir bir kavramdır. Belirimci tez ilk olarak biyoloji alanında ortaya çıkmıştır. C. Lloyd Morgan ve Samuel Alexander, bu teorinin gelişmesine öncülük etmiştir.²¹⁶

Belirimcilik, sistemlerin özelliklerinin yalnızca parçalarının özelliklerine indirgenemeyeceğini, aksine sistem seviyesinde yeni ve bağımsız nitelikler kazanabileceğini öne sürer. Belirimcilik, indirgemeciliğin karşıtı olarak tanımlanabilir. Yani, eğer indirgemeciliğin temel fikri “X’ler sadece Y’lerden ibarettir” şeklindeyse, belirimciliğin temel fikri “X’ler Y’lerden daha fazlasıdır” şeklindedir.²¹⁷ Bu bağlamda belirimci maddecilik, nöronlar ve nöral ateşlemelerin, aslında bilinçten tamamen yoksun olmalarına rağmen, bunların milyarlarçasının insan beynindeki gibi bir bütün oluşturacak şekilde örgütlendiğinde, büyük ölçekli nöral etkinliklerden öznel bilinç gibi tamamen yeni ve öngörülemeyen özelliklerin belirebileceğini iddia eder.²¹⁸ Karmaşık sistemlerin incelenmesinde beliren özellikler kavramı, bütünün parçalarının toplamından daha fazlasını temsil ettiği önemli bir bakış açısı sunar.

Beliren özellikler, karmaşık bir sistemin parçalarından bağımsız değildir; ancak bu parçalardan ortaya çıkmalarına rağmen, niteliksel olarak yeni ve farklı özellikler sergilerler. Belirimci yaklaşım, zihni sadece fiziksel bileşenlerin basit toplamı olarak değil, bu bileşenlerin üst düzey organizasyonunun bir sonucu olarak görür. Bu görüşe göre zihinsel süreçler, biyolojik ve fiziksel sistemler tarafından ortaya çıkarılır, ancak bu sistemlere indirgenemezler.²¹⁹ Belirim kavramının temelinde, ortaya çıkan özelliğin gerçekten yeni olması yatar. Eğer bir özellik zaten sistemin temel bileşenlerinde mevcutsa, bu durum belirim olarak nitelendirilemez.

Bilinç, sinir ağları gibi karmaşık sistemlerdeki fiziksel unsurların etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Bu tür beliren özellikler, sistemin parçalarının bireysel özelliklerinden değil, onların karmaşık etkileşimlerinden kaynaklanır. Örneğin, suyun ıslaklık özelliği (ya da sıvılığı), tek başına ne oksijen ne de hidrojen atomlarında bulunan bir nitelik; bu özellik ancak bu iki elementin belirli bir şekilde birleşmesiyle ortaya

²¹⁶ Beorlegui, 2009, s. 881.

²¹⁷ Van Gulick, Robert, “Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem: A Philosophic Overview”, *Journal of Consciousness Studies*, 2001/8 (9-10), s. 16.

²¹⁸ Revonsuo, 2017, s. 70.

²¹⁹ Beorlegui, 2009, s. 899.

çıkar. Aynı şekilde, bilinç de milyonlarca nöronun birbiriyle kurduğu karmaşık etkileşimlerin bir ürünüdür.²²⁰

Belirimcilere göre evrende gerçekliği anlamamanın en uygun ve eksiksiz yolu, onu hem analiz hem de sentezi birleştiren bir perspektiften incelemektir. Bunun için hem bir bütünü parçalarına ayırma sürecine hem de dinamik ve evrimsel süreç boyunca ortaya çıkan farklı sistem ve yapıların kendine özgü yasalarını anlama sürecine ihtiyaç duyulacaktır. Bu bağlamda, belirim (*emergence*) kavramı, analitik ve indirgemeci bakış açısının tamamlayıcısı olarak görülebilir.²²¹

Broad, belirmeyi, bir grubun tipik davranışının, teorik olarak bile, bileşenlerinin ayrı ayrı ya da farklı kombinasyonlar halinde ele alındığında en eksiksiz bilgisiyle ve bu gruptaki oranları ve eğilimleriyle açıklanamayacağı gerçeğinin teorisi olarak açıklar.²²² Bu bakış açısına göre, her sistem veya yapıda iki gerçeklik düzeyi ayırt edilmelidir: Parçalara karşılık gelen düzey ve bütüne karşılık gelen düzey. Parçaların sistem dışında nasıl davrandığını ve hangi yasa veya yasalar altında bir araya gelerek yeni bir sistem oluşturduğunu bilmek gereklidir.²²³

Tüm bu sorunlar göz önünde bulundurulduğunda ve düalist yaklaşımların ne çok ikna edici ne de günümüz bilimsel ve felsefi gelişmelerine yakın olması nedeniyle (düalizm açısından bakıldığında, beden ve zihni farklı ontolojik tözler olarak ele alırsak, onların nasıl etkileşime girdiğine insanları inandırmak zordur), günümüzde belirimci teorilerin, zihin felsefesi alanındaki en değerli yaklaşım olduğuna inanılmaktadır. Ayrıca, fizikalizm ve düalizm arasında, sanki yalnızca bu iki yaklaşım geçerliymiş gibi sunulan zoraki ikilemin sona ermekte olduğu da açıktır.²²⁴ Ancak bu, belirimciliğin tam bir çözüm ya da eksiksiz bir teori olduğu anlamına gelmez. Hiçbiri öyle değildir ve tüm teoriler gibi, belirimcilik de kendine özgü zayıflıklara sahiptir ve tam olarak açıklanamayan sorular gündeme getirmektedir. Belirimciliğin en nihayetinde gelişmiş bir indirgemeci açıklamadan ne farkı vardır? Doğrudan beyne indirgendiği zaman bilincin ortadan

²²⁰ D'Angiulli, 2025, s. 9.

²²¹ A.g.e., s. 886.

²²² Broad, Charlie Dunbar, *The Mind and Its Place in Nature*, Routledge Kegan Paul Ltd, London 2014, s. 152.

²²³ Beorlegui, 2009, s. 896.

²²⁴ A.g.e., 2009, s. 899.

kalkmasına benzer şekilde, bu süreç esnasında da öznel bilinç ortadan kalkmaz mı? Eğer ortadan kalkmıyorsa gerçekten açıklanacağını nasıl söyleyebiliriz?²²⁵

Belirimci maddecilik, indirgemeciliğin bilinci ortadan kaldırma riski ile bilincin açıklanamaz bir gizem olarak kalması tehlikesi arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Ancak, belirimciliği savunanlar, bu gizemin nasıl çözüleceğini tam olarak ortaya koyamamaktadır.²²⁶ Bununla birlikte, belirimci maddecilik, bilincin mekanizmalarının tam olarak anlaşılabilir ya da açıklanabilir olup olmadığı konusunda kesin bir yanıt vermez. Şu an için, öznel psikolojik deneyimlerin nöral etkinliklerden nasıl ortaya çıktığına dair net bir bilgiye sahip değiliz.²²⁷

Belirimcilik, sistemlerin yalnızca parçalarının toplamından ibaret olmadığını, onların karmaşık etkileşimleri sonucu ortaya çıkan yeni ve öngörülemez özellikler taşıdığını savunmaktadır. Bu teori, zihinsel süreçlerin de basit fiziksel bileşenlerin özelliklerine indirgenemeyeceğini öne sürerek, indirgemeci yaklaşıma karşı önemli bir alternatif sunar. Ancak, belirimcilik, özellikle öznel bilinç deneyimlerinin nasıl ortaya çıktığı konusunda net ve kesin açıklamalar sunamamakta, bu nedenle çözülmesi gereken sorular barındırmaktadır.

1.6.6. İşlevselcilik

20. yüzyılın ikinci yarısında, Gottlob Frege'nin dilin mantıksal yapısına dair analizleri, zihinsel süreçlerin formel sistemlerle açıklanmasına zemin hazırlayarak zihin felsefesinde dönüşüm başlattı.

Bu yaklaşım, zihin işleyişine dair önemli bir modelin doğmasına yol açtı. Frege'nin etkisiyle, beyin bir sembol değiştirme sistemi olarak görülmeye başlandı. Beyin, fiziksel bir sembol sistemi olarak kabul edildi ve zihin, bir bilgisayar benzetmesiyle açıklanabilir hale geldi. Bu görüş, düşüncenin dilinin beyinde bulunduğu ve benzer işlevleri yerine getiren her şeyin zihin taşıdığı sonucunu doğurdu. Böylece işlevselcilik ortaya çıktı.²²⁸

²²⁵ Revonsuo, 2017, s. 72.

²²⁶ A.g.e., s. 72.

²²⁷ A.g.e., s. 76.

²²⁸ Günday, 2003, s. 100.

İşlevselcilik, zihni beyin işlevleri açısından ele alarak, zihinsel durumların yalnızca beynin fiziksel bileşenlerine indirgenemeyeceğini, aksine bu bileşenlerle birlikte zihinsel durumlarda ortak olan işlevsel süreçlerin de belirleyici olduğunu savunur. Bu nedenle, zihinsel durumlar, belirli beyin süreçlerinden ziyade, beynin yerine getirdiği işlevler olarak anlaşılmalıdır.²²⁹ İşlevselciliğe göre zihinsel bir durum, onu gerçekleştiren unsurların maddi veya maddi olmayan doğasına bağlı değil, belirli ilişkiler dizisiyle tanımlanır. Bu ilişki örüntülerini sağlayan maddi unsurların doğası ise bu bağlamda önemsizdir. Bu nedenle, ilke olarak, bir nöral sistemde ve bir ruh nesne sisteminde aynı işlevsel ilişkiler gerçekleştirilebilir.²³⁰

İşlevselcilikte zihin, fiziksel bileşenlerinden bağımsız olarak ele alınmaktadır. Bu görüşe göre zihin, beynin fiziksel yapısından ziyade işlevine dayanarak açıklanmalıdır. Bu bağlamda, işlevselcilik beyni bir bilgisayarın donanımına (*hardware*), zihni ise yazılımına (*software*) benzetir. Zihni giriş-çıkış süreçleriyle çalışan bir sistem olarak görür. Bu yaklaşım, zihinsel durumları bilişsel işlemler ve sinirsel süreçler açısından açıklamaya çalışır. İşlevselcilik, davranışçılığın ve indirgemeciliğin eksikliklerini gidermeyi amaçlasa da bazı temel sorunlarla karşılaşmaktadır.²³¹

1950’de Alan Turing,²³² bir makale yayımlayarak, bilgisayarların yetenekleriyle insan yeteneklerinin ayırt edilemez hale geleceğini öngördü. Turing, bu görüşünü Turing Testi ile savundu ve bu özellikleriyle ilk işlevselcilerden kabul edilir.²³³ İşlevselcilik, 1950’ler ve 60’larda büyük destek görmesine rağmen, 1980’lerden itibaren insan zihnini betimlemede yetersiz kaldığı giderek daha net anlaşılmaya başlandı.²³⁴

1990’larda ise Searle ve Ned Block gibi filozofların işaret ettiği çeşitli sorunlar gündeme geldi. İşlevselciliğin en büyük eksikliklerinden biri ise bilinci göz ardı etmesiydi. İşlevselcilik, bilincimizde deneyimlediğimiz öznel ve niteliksel gerçekliğe dair hiçbir açıklama sunamamaktadır.²³⁵

²²⁹ Beorlegui, 2009, s. 898.

²³⁰ Revonsuo, 2017, s. 85.

²³¹ Beorlegui, 2009, s. 899.

²³² Turing, Alan Mathison, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, 1950/59 (236), ss. 433-460.

²³³ Günday, 2003, s. 101.

²³⁴ Revonsuo, 2017, s. 85.

²³⁵ A.g.e., s. 86.

Searle, zihinsel özelliklerin işlevsel olarak analiz edilemeyeceğini savunur; çünkü ona göre bunlar indirgenemez birinci şahıs ve özsel niteliklere sahiptir. Ancak yine de zihinsel özelliklerin beyindeki fiziksel süreçler tarafından oluşturulduğu ve bu süreçlerde gerçekleştiği görüşüne dayanarak kendisini fizikalist olarak tanımlar.²³⁶

İşlevselciliğe yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı, işlevsel düzen ile zihinsel durumların nitel yönleri arasındaki boşluğa odaklanmıştır.²³⁷ Bu eleştiriler, öznel deneyimin (*qualia*) göz ardı edildiğini ve bu nedenle işlevselciliğin bilinçli deneyimlerin bireysel ve subjektif doğasını yeterince açıklayamadığını savunmaktadır.²³⁸ İşlevselcilik, *qualia*'ya dair bir açıklama sunamaz ve hatta bu tür özelliklerin varlığını bile kabul etmez. Oysa *qualia*, bilincin asli özellikleri arasındadır ve işlevselci bir zihin tanımlamasının tamamen ötesinde yer almaktadır.²³⁹

Oysa işlevselcilik, zihni tanımlarken onun içsel yapısına değil işlevlerine odaklanır. Bu görüşe göre, zihinsel durumlar beynin belirli yapısal özelliklerine değil, bu durumların organizma için üstlendiği işlevlere bağlıdır. Yani zihnin temelinde, bilgiyi işleme, çevreye uyum sağlama ve davranışları yönlendirme gibi işlevsel süreçler vardır. Bu nedenle, zihinsel durumların varlığı, onların fiziksel bir temele sahip olup olmaktan çok, belirli işlevleri yerine getirmelerine bağlıdır. Böylece, zihnin biyolojik beyinle sınırlı olmadığı, farklı fiziksel sistemlerde de aynı işlevlerin ortaya çıkabileceği öne sürülür.

İşlevselcilik karşıtı başka bir itiraz da zihinselliğin bütüncül yapısı ile ilgilidir. İşlevselcilik her zihinsel durumu diğer zihinsel durumlarla olan nedensel bağlantıları ile tanımlayan bir bütüncül kuramdır.²⁴⁰ Eğer zihinsel durumlar sadece işlevselse, iki bireyde aynı fiziksel uyarana karşı meydana gelen öznel deneyimin (örneğin renk algısının) nasıl farklı olabileceği açıklanamaz.²⁴¹

Bir diğer eleştiri ise yazılımın, yani programın, maddi temeli olan donanım ile nasıl etkileşime girdiği konusuna yöneltilmiştir. Zihin-beyin ilişkisini yazılım-donanım

²³⁶ Van Gulick, 2001, s. 9.

²³⁷ Shagrır, 2021, s. 188.

²³⁸ Beorlegui, 2009, s. 899.

²³⁹ Revonsuo, 2017, s. 86.

²⁴⁰ Shagrır, 2021, s. 188.

²⁴¹ Beorlegui, 2009, s. 899.

benzetmesiyle açıklamak yetersizdir, çünkü bu model, zihinsel süreçlerin beyin ve sinir sistemi gibi maddi temellerle nasıl bütünleştiğini net bir şekilde ortaya koyamaz.²⁴²

İşlevselcilik zihinsel durumları yalnızca beynin fiziksel bileşenlerine indirgemekten ziyade, bu bileşenlerin oluşturduğu işlevsel ilişkiler çerçevesinde tanımlar. Bu yaklaşım, zihni bir bilgisayarın yazılımına benzeterek, beynin donanımından bağımsız olarak zihinsel süreçlerin işlevlerine odaklanır. Günümüzde işlevselcilik, zihin felsefesi alanında önemli bir etkiye sahiptir. İşlevselcilikle ilgili tartışmalar eskisi kadar yoğun olmasa da hâlâ devam etmektedir.



²⁴² A.g.e., s. 899.

İKİNCİ BÖLÜM

SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI ÇERÇEVESİNDE ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Searle içinde bulunduğumuz dönemin artık yeni bir felsefe yapma biçimini mümkün kıldığını vurgular. Ona göre, çağımızın temel entelektüel özelliği, bilginin hızla ve sürekli olarak büyümesidir. Bu bilgi artışı, yalnızca bilimsel alanları değil, felsefi düşünüş biçimlerini de sessizce fakat köklü bir şekilde dönüştürmektedir. Bilginin genişlemesi, klasik felsefi sorulara yaklaşımımızı yeniden şekillendirmekte ve felsefeye daha bütüncül, disiplinler arası bir yön kazandırmaktadır.²⁴³ Searle'e göre bu dönüşüm, artık yalnızca metafizik varsayımlar üzerinden değil, ampirik bulgular ve bilimsel anlayışlarla beslenen yeni bir felsefi yöntemin benimsenmesini zorunlu kılmaktadır.

Epistemik önyargıların terk edilmesiyle yapılacak felsefe, yarım yüzyıl önceki filozofların hayal edebileceğinden çok daha ileri gidebilir. Bu felsefe şüphecilikle değil, gerçek dünya hakkında bildiklerimizle başlar. Maddenin atom teorisiyle tanımlanması, biyolojik varlıkların evrim teorisiyle açıklanması gibi bilimsel gerçeklerin yanı sıra, hepimizin bilinçli deneyimlere ve kasıtlı zihinsel durumlara sahip olması da bu felsefenin temel bileşenlerindendir. Söz konusu felsefe, yalnızca kuramsal olmakla kalmaz; aynı zamanda kapsamlı, sistematik ve evrensel bir içerik taşıyan bir düşünme biçimi sunar. Bu yönüyle felsefe, hem bilimsel bilgiyle uyumlu hem de insan deneyiminin temel gerçekliklerine duyarlı bir şekilde yeniden biçimlenmektedir.²⁴⁴

Searle'ün, kuramının temelde deneysel olmaktan çok felsefi bir yönü bulunsa da, bilinç sorununu çözmede deneysel bilimlerin oldukça önemli bir rolü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, temel felsefi meseleler netleştirildiği anda nörobilimcilerin bu konulara odaklanmaları gerekmektedir.²⁴⁵

Searle'e göre bilinç konusunda felsefi ya da metafiziksel olarak durum basit ve anlaşılırdır. Ancak nörobiyolojik açıdan sorunun tamamı son derece karmaşıktır ve nörobiyolojik bir çözüme ulaşmaya yaklaşmış olmadığımızı söylemektedir. Bu nedenle,

²⁴³ Searle, 2003, s. 11.

²⁴⁴ A.g.e., s. 11.

²⁴⁵ Revonsuo, 2017, s. 280.

Searle filozofların temel görevinin, öncelikle felsefi konuları açıklığa kavuşturmak olduğunu belirtir. Ve bu sayede deneysel bilimler, basit felsefi hatalara düşmekten kaçınılabirler. Bu nedenle problemleri temizleyerek bilinç çalışmalarının önünü açmaya çalışır. Bu noktada Searle bir dizi problem belirlemiştir.²⁴⁶ Bu felsefi hataların terk edilmesiyle her şeyin kolaylıkla çözülebileceğini düşünür.

İlerleyen yıllarda bizden sonraki kuşakların, bu problemleri hâlâ çözememiş olmamıza şaşıracağını ifade etmektedir. Bu da, aslında çözüme ne denli yakın olduğumuzu göstermektedir. Ona göre bilincin “fiziksel” bir dünyada nedensel olarak işleyebilmesinin nedeni, fiziksel özelliklere sahip olmasıdır. Her bilinçli durum beyinde belli bir fiziksel yapıda gerçekleşir ve bu fiziksel yapıların tamamının bilinçli güçlerine sahiptir. Bu tartışmanın özü, dünyada meydana gelen fiziksel olaylardan bazılarının öznellik, nitelik ve yönelimselliğe sahip olduğunu ve bu olayların, farklı tanım düzeylerine sahip diğer olaylarla birlikte nedensel olarak işlediğini bilmemizdir.²⁴⁷ Bu nedenle, bilinç ve fiziksel süreçler arasındaki bağ, indirgemeci olmayan bir doğalcılıkla açıklanabilir; yani bilinç, fiziksel dünyanın bir parçasıdır ancak salt fiziksel terimlerle tamamen açıklanamaz. Searle’a göre bu perspektif, hem bilincin özgünlüğünü korur hem de onu doğal dünyayla bütünleştirerek zihin-beden ikiliğini aşmaya yönelik tutarlı bir çerçeve sunar.

2.1. Biyolojik Doğalcılık

Searle’ün teorisi, bilinci biyolojik bir fenomen olarak tanımlayan “biyolojik doğalcılık” yaklaşımıdır. Bilinç, beynin süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıksa da öznel nitelikleri de taşır. Bilinçli deneyimlerin içsel, niteliksel ve öznel olduğunu, her birinin kendine özgü özellikler taşıdığını ifade eder. Searle, bilinci bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken bir olgu olarak ele alır.

Searle biyolojik doğalcı bir düşünürdür. Onun için insan, fiziksel bir zeminde meydana gelen bir bilinç varlığıdır. Bilinç, henüz ham olan beyinsel bir süreçtir.²⁴⁸ Searle bilinci doğallaştırma gibi bir probleminin olmadığını, çünkü bilincin zaten tamamen

²⁴⁶ Searle, 1998, s. 1935.

²⁴⁷ Searle, 2007, s. 176.

²⁴⁸ Saz, 2021, s. 105.

doğal bir şey olduğunu, yani bilincin doğal bir biyolojik görüngü olduğunu belirterek zihin felsefesi alanında özgün bir iddia ortaya koymuştur.

Bilinç kavramının üzerinde uzlaşılan ortak bir tanımı mevcut değildir. Fakat farkındalık, duyarlılık gibi kavramlarla karşılaştırılmaması için Searle bilinci tanımlamıştır. Buna göre, bilinç terimi, sabah rüyasız bir uyku sonrasında başlayan ve gece uyuyana kadar devam eden, ya da ölüm, koma gibi bilinçsiz bir duruma geçene kadar süren duygu ve farkındalık hallerine karşılık gelmektedir. Rüyalar, pek çok açıdan normal uyanıklık halleriyle kıyaslanamayacak kadar farklı olsa da, yine de bir bilinç biçimi olarak kabul edilebilir.²⁴⁹

Searle biyolojik doğalcılık görüşünü temellendirirken dört sav öne sürmektedir. Bunlardan ilki bilincin dünyada gerçek bir olgu olmasına dayanmasıdır. Bilinç gerçekten vardır ve onu tanımlayarak ya da başka bir şeye indirgeyerek veya gerçekten yokmuş gibi davranarak ondan kurtulamayız. Peki, neden indirgenemez? Örneğin, bilincin renkler gibi indirgenemeyeceğini nasıl söyleyebiliriz? Birçoğumuz renkleri sadece ışığın yansıması olarak düşünürüz. Neden benzer bir yaklaşımla bilinci de indirgeyemeyelim?

Searle için indirgemeler genellikle iki türde incelenir: eleyici ve eleyici olmayan. Eleyici indirgemeler, bir olgunun aslında hiç var olmadığını, sadece bir hayal ürünü olduğunu iddia eder. Gökkuşağı ve gün batımı bu bağlamda eleyici bir biçimde açıklanabilir. Diğer bir indirgeme türü ise, bir olgunun aslında başka bir şey olduğunu öne sürer. Böylece, katı görünen nesnelerin davranışları moleküler seviyeye indirgenebilir. Maddi objeler, onları oluşturan moleküllere indirgenebilir.²⁵⁰ Ancak bilinç, bu tür indirgemelerle açıklanamaz. Bilincin bir yanılsama olduğunu iddia edemeyiz, çünkü bilinç gerçekse, gerçeklik ile yanılsama arasında bir ayrım yapamayız. Eğer bilinçli olduğuma inanıyorsam, o zaman gerçekten bilinçliyim demektir. Geleneksel eleyici indirgemeler gerçeklik ile yanılsama arasında bir ayrım yapar, ancak bilinç söz konusu olduğunda, bilinçli bir yanılsamanın kendisi bir gerçeklik göstergesidir. Bilinci üçüncü şahıs fenomenlerine indirgeyemeyiz, çünkü bu, bilinçli deneyimlerin temel birinci şahıs niteliklerini göz ardı etmemizi gerektirir. Bilinç, birinci şahıs ontolojisi

²⁴⁹ Searle, 2005b, s. 37; Searle, 2021b, s.115.

²⁵⁰ Searle, 2007, s. 169.

taşıdığı için, üçüncü şahıs ontolojisi olan nöron ateşlemeleri gibi fenomenlere indirgenemez. Aslında, bilinç üzerine yapılan indirgemelerde eleyici ve eleyici olmayan ayrımı yapmak mümkün değildir. Çünkü eleyici olmayan indirgemeler bile, bilincin temel tanımlayıcı özelliklerini inkâr ederek sonuçta eleyici hale gelir. Bu tür indirgemeler, herhangi bir niteliksel, öznel ve birleşik fenomenin varlığını reddeder; oysa birleşik, niteliksel öznellik bilincin tanımlayıcı özelliğidir.²⁵¹ Searle'e göre bu nedenle, söz konusu ayrımı bilinç bağlamında yapmak gereksizdir. Dolayısıyla her türlü indirgeme, bilincin birinci şahıs ontolojisini ortadan kaldırarak eleyici bir nitelik kazanır.

İkinci sav, bütün bilinç hallerinin, beyinde gerçekleşen nörobiyolojik işlemlerden türemesidir. Beyin fonksiyonları uygun şekilde çalışırsa, kişi bilinçli bir hale gelir; aksi halde bilinç durumu meydana gelmez. Bu durum, bir biranın lezzetini algılamaktan bir müziğin tonunu duymaya, post-endüstriyel dönemdeki modern insanın endişelerini hissetmeye kadar her türlü bilinç deneyiminin beyindeki temel nörobiyolojik süreçlerden kaynaklandığı anlamına gelir.²⁵² Bu, dikkate değer bir olgudur ve önemini kavramamız gerekir. Anahtar kavram ise nedenselliktir. Tüm bilinç durumlarımızı nöronal işlemler tetiklemektedir. Bu, nedensel bir indirgeme yapmamıza olanak tanır; ancak bilinci ontolojik olarak indirgeyemeyiz. Bilincin nedensel yapısında, nöronların işleyişinin açıklayamadığı hiçbir unsur yoktur. Böylece bilinç, dünyadan ayrı bir konumda değil, insan ve hayvan biyolojisinin olağan bir parçası olarak kabul edilir. Ancak, nedensel indirgeme, ontolojik bir indirgemeye yol açmaz, çünkü bilinç, birinci şahıs fenomeni olarak, üçüncü şahıs olaylarına indirgenemez.²⁵³ Searle, bilinci beynin beliren bir özelliği olarak konumlandırır: Nöronlar arası etkileşimler, karmaşık bir sistem düzeyinde yeni bir nitelik ortaya çıkarır. Bu nitelik, bileşenlerine indirgenemez, ancak onlardan bağımsız da var olamaz. Bilinç, tamamen beyindeki nörobiyolojik süreçler tarafından nedensel olarak üretilir ve bu süreçlerle tamamen açıklanabilir. Ancak, ortaya çıkan öznel deneyimin kendisi, bu üçüncü şahıs süreçlerine indirgenemez.

Üçüncü sav ise, beyin süreçlerinin neden olduğu bilincin tamamen beyinde gerçekleştiğidir. Bu şekilde anlaşıldığında, beyin işlemleri tarafından tetiklenen bilinç

²⁵¹ Searle, 2007, s. 169.

²⁵² A.g.e., s. 169.

²⁵³ A.g.e., s. 169.

tamamen beyinsel bir süreç olarak işler. Peki, bu durum neyi ifade ediyor? Bu, her türlü bilinçli durumun beyinde, nöronal sistemlerin daha karmaşık özellikleri olarak mevcut olduğunu gösterir. “Daha karmaşık” derken, örneğin annemle ilgili düşüncelerimin tek bir nörona bağlı olamayacağını, bunun geniş bir nöron ağı tarafından gerçekleştirildiğini vurgular. Yani bilinç, tek bir nöron veya sinapsa özgü olmayıp, beynin bir özelliği olarak var olmaktadır.²⁵⁴ Bilincin beyinde gerçekleşmesi, onun karmaşık nöral ağların bir sistem özelliği olmasıdır. Bu, bilincin tek bir nöron veya sinaps düzeyinde değil, dağıtılmış nöronal sistemlerin dinamik etkileşimi sonucu ortaya çıktığını vurgular.

İkinci ve üçüncü ifadeler, bilincin hem beyinden kaynaklandığını hem de beyinde gerçekleştiğini ortaya koyar. Son olarak, bilincin bedensel hareketler ve dünya üzerindeki diğer fiziksel etkileri üretmede nedensel bir rol oynadığı öne sürülür. Searle’e göre bu sıkça gözardı edilen bir gerçektir. Her zaman bilinçli durumların fiziksel dünyayı etkileyemeyeceğini iddia eden bir filozof bulabilirsiniz. Ancak, ayağımızı kaldırmaya karar verdiğimizde, ayağın yukarı kalktığını gözlemleriz. “Bu yaşlı ayak ile ilgili bir durum” demiyoruz, ya da “Bazı günler kalkıyor, bazı günler kalkmıyor” gibi bir açıklama yapmıyoruz. Ayağımız, kaldırılmasına karar verdiğimizde yükselir. Daha teknik bir ifadeyle, bilinçli bir eylem niyetimiz, ayağımızın kalkmasına neden olan bedensel hareketi tetikler.²⁵⁵ Searle, bilinçli durumların fiziksel dünyayı etkileyemeyeceğini savunan (epifenomenalizm gibi) felsefi görüşleri şiddetle eleştirir. Searle, bilincin biyolojik temelli olduğunu, fiziksel dünyada, özellikle bedenimiz üzerinde aktif bir nedensel güce sahip olduğunu savunur. Bu nedensel gücün inkâr edilmesini, gündelik deneyimlerimizle bariz şekilde çelişen ve temel bir gerçeği gözden kaçıran bir hata olarak görür.

Bu dört sav -bilincin gerçek olması, beyinden kaynaklanması, beyinde işlemesi ve nedensel etkileri olması- birleşerek “biyolojik doğalcılık” teorisini oluşturur. Searle, bu ismi verirken etiketlemeyi önemsemediğini belirterek, görüşünün diğer teorilerden, örneğin düalizm veya materyalizmden ayıran özgün bir isme sahip olması gerektiğini belirtmektedir.²⁵⁶ Bu yaklaşım biyolojiktir çünkü bilinci açıklamak için en uygun düzeyin

²⁵⁴ Searle, 2007, s. 170.

²⁵⁵ A.g.e., s. 170.

²⁵⁶ A.g.e., s. 171.

atom altı veya kültürel düzeyler değil, biyolojik düzey olduğunu savunur. Doğalcıdır, çünkü bilinci hayatın, sindirimin, fotosentezin ve diğer doğal süreçlerin bir parçası olarak ele alır. Searle için aslında bilinç ve fenomenal bilinç aynı şeydir. Onun çalışmalarında en çok üstünde durduğu konu, öznel niteliklerdir. Çünkü hem biyolojik bir kuram oluşturup hem de bu öznel nitelikleri açıklama çabasıdadır.

Searle'ın biyolojik doğalcılık teorisi, bilincin hem fiziksel bir temeli olduğunu hem de öznel deneyimin indirgenemez gerçekliğini koruyarak materyalizm ve düalizm arasında dengeli bir yol sunar. Ona göre, bilinçli deneyimler, beynin biyolojik süreçleri tarafından üretilir ancak salt nöral aktiviteye indirgenemez. Bu yaklaşım, bilinci doğanın bir parçası olarak kabul ederken, onun niteliksel boyutunu da açıklamaya çalışır. Searle'ün kuramında bilincin konumunu, düalizm ve materyalizm eleştirilerini detaylı olarak ele alacağız.

2.2. Searle'ün Bilinç Sorunu Üzerine Görüşleri

Searle, son yarım yüzyılda analitik zihin felsefesi alanında bilincin doğasına dair ciddi çalışmaların yetersizliğinden şikâyet eder. Ona göre, başlığında “bilinç” kelimesi geçen birçok kitap bile bilincin genel yapısı, öznel doğası, bilinç akışı ya da niteliksel karakteri hakkında kapsamlı bir açıklama sunmamaktadır. Çoğu eserde bilinç, birincil bir konu olarak ele alınmak yerine, yazarın kendi teorisi açısından bir “problem” olarak görülmektedir. Searle, bu tür yaklaşımların genellikle “işlevselcilik”, “materyalizm” gibi indirgemeci kuramlara dayandığını vurgular.²⁵⁷

Searle için bilinç sorununun ana kısmı oldukça basit bir şekilde ifade edilebilir: Bilinçli durumlar tam olarak nasıl beyin süreçlerinden kaynaklanır ve beyinde tam olarak nasıl gerçekleşir?²⁵⁸ Asıl problem bilincin beyinde gerçekte nasıl işlediğini ayrıntılı olarak açıklamaktır.²⁵⁹ Buradaki iki anahtar ifade neden olduğu ve nasıl gerçekleştiği ifadeleridir. Felsefe tarihinde bu durum, geleneksel zihin-beden sorununun merkezi

²⁵⁷ Searle, John R. “Consciousness, Unconsciousness and Intentionality” *Philosophical Issues*, 1991/1, s. 46.

²⁵⁸ Searle, John. R., “The Future of Philosophy” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 1999/354(1392), s. 2073.

²⁵⁹ Searle, 1998, s. 1935.

olmuştur: Bilincin beyinle ve fiziksel dünyanın geri kalanıyla tam olarak nasıl bir ilişkisi vardır? Searle, bu durumun bilimsel bir çözümünün mümkün olduğunu; felsefenin görevinin ise sorunu kavramsal olarak hazırlamak ve onu bilimsel olarak ele alınabilecek bir forma dönüştürmek olduğunu savunur.

Bu bağlamda Searle, felsefi düşüncenin bilimsel ilerleme ile nasıl bir etkileşim içinde olması gerektiğini vurgular. Özellikle, felsefi görevin büyük bir kısmı, problemi kavramsal olarak deneysel testlere izin verecek şekilde netleştirmektir. Bu nedenle Searle, çalışmaları belli bir düzeye geldikten sonra bilinç sorunu üzerinde çalışmayı bırakmıştır.²⁶⁰ Çünkü Searle için geleneksel zihin-beden problemi, bilimsel çözüme en uygun çağdaş felsefi problemdir. Bu problemin en önemli sorunlarından biri bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğudur.

Bu noktada, bilimsel araştırmaların bu ilişkiyi nasıl ele alabileceği önemli bir tartışma konusudur. En basit haliyle soru, beyindeki nörobiyolojik süreçlerin bilinçli durum ve süreçlere tam olarak nasıl neden olduğu ve bu bilinçli durum ve süreçlerin beyinde tam olarak nasıl gerçekleştiğidir. Bu şekilde ifade edildiğinde, bu ampirik bir bilimsel problem gibi görünmektedir. Bunlar, hücre düzeyindeki biyokimyasal süreçlerin tam olarak nasıl kansere neden olduğu ve bir zigotun genetik yapısının olgun bir organizmanın fenotipik özelliklerini tam olarak nasıl ürettiği gibi sorulara benzemektedir.²⁶¹

Searle, bilincin çözümüne yönelik olarak nörobiyolojinin sunduğu olanakları değerlendirir. Çeşitli çalışmalarında, nörobiyolojinin artık bilinci de diğer olgular gibi bilimsel bir sorun olarak ele alabilecek bir noktaya ulaştığını belirtir.²⁶² Ancak burada tek bir problem görür: beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğu ve bilincin beyinde nasıl gerçekleştiğinin açıklanması. Bu zorluğun bir kısmı, kafatasının içinde sıkışmış yaklaşık yüz milyar nörondan oluşan bir sistemi incelemenin teknik güçlüklerinden kaynaklanmaktadır.²⁶³ Bununla birlikte, bazı kavramsal ve felsefi engeller de mevcuttur.

²⁶⁰ Searle, 2007, s. 176.

²⁶¹ Searle, 1999, s. 2073.

²⁶² Searle, 1998; 1936, 2002; 60, 2007; 176, 1999; 2073.

²⁶³ Searle, John R. "Consciousness: What We Still Don't Know", *The New York Review of Books*, 2005c/52 (1), s. 36.

Filozofların önce kavramsal çerçeveyi netleştirmesi gerektiğini düşünen Searle, bununla sorunun net bir ifadesine ulaşılabileceğini ve ancak bu aşamadan sonra nörobilimcilerin devreye girerek çözüm arayışına girebileceğini savunur. Ona göre, bu problem alanındaki ilerleme, bir dizi felsefi hata tarafından engellenmektedir.

Searle, bu hataları sistematik bir şekilde analiz eder. Bu hataları şu şekilde belirtir: *Bilinç tanımlanamaz; bilinç öznel ancak bilim nesneldir; beyin süreçleri bilinci açıklayamaz; bilinç sorunu yani qualia bir kenara bırakılmalıdır; bilinç epifenomenaldir; bilincin evrimsel bir işlevi yoktur; nedensel bir bilinç açıklaması zorunlu olarak düalisttir; bilim indirgemecedir*, bu nedenle bilimsel bir bilinç açıklaması onu başka bir şeye indirgenebilir gösterecektir; ve *bir bilinç açıklaması, bir bilgi işleme açıklaması olmalıdır*.²⁶⁴

Bu çerçevede Searle, yöneltilen her bir eleştiriye karşı kendi tezini geliştirmiştir. İlk eleştiri, bilincin bilimsel araştırma için uygun bir konu olmadığı yönündedir; zira bu kavramın henüz doğru biçimde tanımlanamamış olması, bilimsel olarak kabul edilebilir bir bilinç tanımının elimizde bulunmaması ve bilincin doğrudan gözlemlenememesi, böyle bir tanıma ulaşmamızı olanaksız kılmaktadır. Searle, bir kavramın özünü ortaya koymaya çalışan analitik tanımlar ile yalnızca ne hakkında konuştuğumuzu açıklayan sağduyulu tanımlar arasında ayrım yapmamız gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, bilincin daha iyi anlaşılabilmesi için analitik ve sağduyulu tanımlar arasındaki fark büyük önem taşır. Örneğin, “su”ya ilişkin analitik tanım H₂O formülüdür; bu, suyun özünü kimyasal düzeyde ifade eder. Aynı kelimenin sağduyulu tanımı ise, örneğin, suyun berrak, renksiz, tatsız bir sıvı olduğu; gökten yağmur şeklinde düştüğü ve göllerde, nehirlerde, denizlerde bulunduğu şeklindedir.²⁶⁵ Searle, analitik tanımların genellikle bilimsel bir araştırmanın başlangıcında değil, sonunda ortaya konduğuna dikkat çeker ve bu nedenle bilinç için şu anda ihtiyaç duyulan şeyin, öncelikle sağduyulu bir tanım olduğunu savunur.

Bilinç öznel olduğu için nesnel bilimsel yöntemlerle incelenemez şeklindeki görüşe karşılık olarak Searle, bunun ontolojik öznellik ile epistemik nesnelliğin karıştırılmasından kaynaklandığını savunur. Bilinç, varoluşsal (ontolojik) olarak öznel olabilir; ancak bu, onun bilimsel yöntemlerle nesnel biçimde incelenemeyeceği anlamına

²⁶⁴ Searle, 1998, s. 1936.

²⁶⁵ A.g.e., s. 1936.

gelmez. Tıpkı bir başkasının ağrısını doğrudan hissedemesek de, bilimsel yöntemlerle varlığını tespit edebilmemiz gibi, bilinç de benzer şekilde araştırılabilir.²⁶⁶ Bu nedenle Searle'e göre Ontolojik öznellik ile epistemik nesnellik ayrımı yapılmalıdır. Bilinç ontolojik olarak öznel olsa da, bilimsel olarak nesnel biçimde incelenebilir.

Beyin süreçleri bilinci açıklayamaz şeklindeki eleştiriye göre, nitel ve öznel olan bilinç ile nicel ve nesnel olan beyin süreçleri arasında açıklayıcı bir köprü kurmak mümkün değildir. Searle'ün bu eleştiriye yanıtı ise nettir: Evet, nasıl olduğunu henüz bilmiyoruz; ama olduğunu biliyoruz. Beyin süreçlerinin bilinci yarattığı olgusal olarak açıktır. Bu nedenle bilimsel görev onun ne olduğunu sorgulamak değil, bu oluşumun nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır. Tıpkı 19. yüzyılda yaşamın mekanizmaları henüz bilinmezken, yaşamın varlığının inkâr edilememesi gibi.²⁶⁷ Beyin süreçleri bilinci üretir; bilimsel görev bu sürecin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır.

Qualia göz ardı edilebilir şeklindeki yaklaşım, bilinç çalışmalarının, öznel deneyimlerin nitel yönleri (*qualia*) bir kenara bırakılarak yürütülmesi gerektiğini savunur. Searle ise bu görüşe karşı çıkar. Ona göre bu yaklaşım, bilinci tanımsal olarak ortadan kaldırır; çünkü bilinç dediğimiz şey zaten *qualia*'dır. *Qualia*'sız bir bilinç düşünülemez. Bilinç, nitel, içsel ve öznel bir farkındalık hâlidir. Dolayısıyla onu nesnelleştirmeye çalışmak, aslında konuyu değiştirmek anlamına gelir.²⁶⁸ Bilinç, doğası gereği *qualia*'dır. *Qualia*'yı dışarda bırakmak bilinci dışarda bırakmak demektir.

Bir diğer iddia, bilincin epifenomenal olduğu, yani bilincin yalnızca bir yan ürün (epifenomenon) olup, davranışlarımız üzerinde hiçbir nedensel etkisi olmadığıdır. Searle bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre, bilincin nedensel etkili olması, onun mikro düzeydeki nöral süreçlerle açıklanabilir olmasına engel değildir. Tıpkı bir pistonun sertliğinin moleküler düzeyde açıklanabilmesine rağmen motoru çalıştırmada gerçek bir işlev görmesi gibi, bilinç de beyin süreçleri tarafından üretilir ve organizmanın davranışları üzerinde doğrudan etkilidir.²⁶⁹ Dolayısıyla, Searle'e göre bilinci epifenomenal olarak görmek, işleyen sistemin bütünlüğünü yanlış kavramaktır.

²⁶⁶ A.g.e., s. 1936.

²⁶⁷ A.g.e., s. 1937.

²⁶⁸ A.g.e., s. 1938.

²⁶⁹ A.g.e., s. 1938.

Searle'e göre bir başka yaygın hata, bilincin evrimsel bir işlevinin olmadığı düşüncesidir. Bu görüşe göre, bilinçsiz varlıklar da insan gibi davranabilir ve bu nedenle bilinç, hayatta kalma açısından zorunlu değildir. Searle bu iddianın yalnızca hayal gücüne dayalı düşünce deneylerine (özellikle zombi senaryolarına) dayandığını ve gerçek dünyayı yansıtmadığını savunur. Gerçekte bilinç, konuşmak, yürümek, tehlikeden kaçmak, düşünmek ve karar vermek gibi yaşamsal işlevlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Tıpkı canlılık gibi, bilinç de evrimsel sürecin işlevsel bir ürünüdür. Onu bu işlevinden soyutlamak, biyolojik gerçekliği göz ardı etmek anlamına gelir.²⁷⁰

Bir diğer yanlış varsayım, bilincin nedensel bir açıklamasının zorunlu olarak düalist bir yaklaşıma yol açacağıdır. Bu görüşe göre, eğer bilinç ile beyin süreçleri arasında bir neden-sonuç ilişkisi kuruluyorsa, bu durum zihinsel olan ile fiziksel olanı birbirinden ayıran bir ikiliği, yani düalizmi gerektirir. Searle bu iddiayı temelden reddeder. Ona göre nedensellik her zaman ardışık ve ayrı iki varlık arasında olmak zorunda değildir. Örneğin, moleküler düzeydeki hareketler katılığı ortaya çıkarır, ancak bu durum molekül ve katılık arasında düalist bir ilişki olduğunu göstermez. Aynı şekilde, beyin süreçleri de bilinçli deneyimleri doğurur. Bu ilişki, düalizm değil, alt düzeydeki fiziksel süreçlerin üst düzeydeki zihinsel özellikleri üretmesi anlamına gelir.²⁷¹ Tıpkı moleküler yapıların katılığı oluşturmaları gibi, beyin süreçleri de bilinci oluşturur. Bu, düalizm değil, nedensel bütünlük ve sistem düzeyinde açıklamadır.

Bir diğer yaygın hata, bilimin indirgemeci doğası gereği, bilincin de indirgenmesi gerektiği görüşüdür. Bu görüşe göre, bilimsel bir bilinç açıklaması ancak onu nöronal etkinliklere ya da bilgi işleme süreçlerine indirgediği ölçüde geçerlidir. Searle bu düşünceye de karşı çıkar ve indirgeme kavramının yanlış anlaşıldığını belirtir. Isı ya da renk gibi bazı olgular fiziksel süreçlere indirgenebilir çünkü onların deneyimsel yönleri açıklamanın dışında bırakılabilir. Ancak bilinç bu şekilde işlenemez; çünkü bilinç bizzat deneyimin kendisidir. Bilinci nedensel olarak açıklamak mümkündür, fakat onu indirgemek, varoluşunu ortadan kaldırmakla eşdeğerdir. Bu nedenle, bilinç indirgenmemeli; onun nasıl ortaya çıktığı açıklanmalıdır.²⁷² Bilincin doğası, onun

²⁷⁰ A.g.e., s. 1939.

²⁷¹ Searle, 2013, s.108; Searle, 1998, s. 1940.

²⁷² A.g.e., s. 1940.

indirgenmesini değil açıklanmasını gerektirir. Çünkü bilinç deneyimin kendisidir ve indirgenirse ortadan kalkar.

Dokuzuncu hata, bilincin bir bilgi işleme süreci olarak görülmesidir. Bu görüşe göre bilinç, sembol işleyen sistemler gibi (örneğin bilgisayarlar) çalışmakta ve bilgi işleme süreçleriyle açıklanabilmektedir. Searle bu yaklaşımı temelden reddeder. Ona göre bilgi işleme, bir sistemin içsel özelliği değil, gözlemcinin dışarıdan atfettiği bir yorumdur. Örneğin, bir bilgisayarın “2+2=4” işlemini yapması, yalnızca elektronik bir sürecin yorumlanmasıdır; oysa bilinçli bir insan aynı işlemi yaparken bu işlem anlamlı ve deneyimsel bir farkındalıkla gerçekleşir. Bilinç, organizmanın biyolojik yapısına içkin, özsel ve doğrudan yaşanan bir olgudur.²⁷³ Bu nedenle, bilgi işleme gibi gözlemciye bağlı kavramlarla bilinç açıklanamaz; aksine, böyle kavramların kendisi ancak bilinçli bir özne varsayıldığında anlam kazanır.

Searle, tartışılabilir başka hatalar da olduğunu belirtir; ancak temelde öne sürdüğü dokuz hatanın giderilmesinin bilinç çalışmalarındaki ilerlemeye büyük katkı sunacağını iddia eder. Bilinci biyolojik bir olgu olarak ele almamız gerektiğini vurgular. Searle’a göre şu anda bilincin beyinden nasıl doğduğunu henüz bilmiyoruz; ama bilincin beyinde ortaya çıktığını biliyoruz. Bu nedenle, bu durumların beyinden nasıl kaynaklandığını ve beyinde nasıl gerçekleştiğini anlamak istiyoruz. Ona göre görevimiz, ne olduğunu açıklamak değil, nasıl olduğunu ortaya koymaktır. İçinde bulunduğumuz dönem artık yeni bir felsefe yapma biçimini mümkün kılmaktadır.

Searle, zihinsel olguların dört temel özelliği olduğunu belirtir: bilinç, yönelimsellik, öznellik ve nedensellik. Bilinç, insan varlığının temel gereksinimidir; çünkü bilinç olmadan dil, aşk gibi insana özgü diğer tüm özellikler imkânsızdır. Bilinç ile ilgili temel soru şudur: Kafatasımızın içinde bulunan bu vıcık vıcık maddenin nasıl bilinçli olabileceği.²⁷⁴

Searle, bu karmaşayı aşmak için yönelimsellik kavramına da değinir. Zihin, dış dünyadaki nesne ve durumlarla ilişkili özellikler taşır. Bu bağlamda temel sorun, zihnimizdeki düşüncelerin nasıl olup da herhangi bir şeyle ilişkilendirilebildiğidir.²⁷⁵

²⁷³ A.g.e., s. 1941.

²⁷⁴ Searle, 2005a, 19.

²⁷⁵ A.g.e., s. 20.

Birçok bilinçli durumun (inançlar, arzular, algılar vb.) bir şey hakkında olduğunu, yani “yönelimli” olduğunu ifade eder. Bu durumların dünyaya yönelik olduğunu ve belirli koşullarla ilgili olduğunu belirtir.

Zihinsel durumların özneliği ise, kişinin kendi deneyimlerini başkalarının deneyimleriyle doğrudan kıyaslayamamasıdır Herkesin bakış açısı farklıdır; bu ise öznel zihinsel gerçeklik ile nesnel bilimsel gerçeklik arasındaki uzlaşma sorunu ortaya çıkarır.²⁷⁶ Searle’e göre her bilinçli durum, niteliksel bir yaşantı ve öznel bir varoluş içerir. Bu, bilinci birinci şahıs ontolojisine dayandırır.

Son olarak Searle, zihnin nedenselliği meselesinin önemini vurgular. Çoğumuz düşüncelerimizin ve duygularımızın davranışlarımızdan ayrı olduğunu düşünürüz; ancak bunlar fiziksel dünyada gerçekten nedensel bir etki yaratır. Örneğin, ben kolumu kaldırmaya karar verdiğimde, kollarım havaya kalkar. Burada önemli olan soru şudur: Eğer düşüncelerimiz gerçekten zihinsel ise, fiziksel dünyayı nasıl etkileyebilirler? Zihin ile beyin arasında hiçbir ilişki olmasaydı, zihnin öneminin olup olmadığını sorgulamak zorunda kalırdık. Zihinsel yaşamımızın fiziksel gerçeklik üzerindeki etkisi, dalgaların üzerinde oluşan bir köpük gibi pasif mi kalır yoksa aktif bir rol mü oynar? Bu sorunun cevabı önemlidir.²⁷⁷ Zihinsel durumların fiziksel dünyayı etkilediğini kabul etmezsek, düşüncelerimiz ya tamamen pasif olur ya da beyni aşan türden gizemli etkilere sahip olmak zorunda kalır (ki Searle bunu zaten reddeder). Oysa zihinsel süreçler aktif bir rol oynamakta ve davranışlarımızı belirlemektedir. Dolayısıyla zihinsel yaşamımız, beyindeki biyolojik süreçlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu süreçleri anlamadan bilincin mekanizmasını doğru şekilde kavrayamayız.

Searle’e göre, düşünce ve duygularımızın davranışlarımızı etkilediği açıktır; ancak zihinsel olanın fiziksel dünyayı nasıl etkilediği sorusu, onun felsefesinin merkezinde yer alır. Eğer zihin ile beyin arasında sağlam bir ilişki yoksa zihnin anlamı ve fiziksel dünyadaki etkisi sorgulanmalıdır.

Searle’e göre zihin-beden probleminin bu denli karmaşık görünmesinin nedeni, söz konusu dört özelliğin (bilinç, yönelimsellik, öznellik, nedensellik) varlığıdır. Bu

²⁷⁶ Searle, 2005a, 21; 2021a, 135.

²⁷⁷ Searle, 2005a, s. 19.

özellikler, zihinsel yaşamın temel bileşenleridir. Dolayısıyla, zihin-beden ilişkisine dair tatmin edici bir açıklama yapmak istiyorsak, bu dört özelliği hesaba katmak zorundayız. Herhangi birini dışlamak, açıklamayı eksik kılar.²⁷⁸ Bu bağlamda, Searle, zihin-beden ilişkisinin daha derin bir çözümünü sunar;

Zihin beden ilişkisi konusunda geleneksel problemin felsefi çözümü şöyle söylemekten ibarettir: bütün bilinçli durumlarımız beynin üst ya da sistemik özellikleridir; bu özelliklerin nedeni de beyinde ortaya çıkan aşağı mikro süreçlerdir. Sistem düzeyinde bilince, yönelimliliğe, kararlara ve niyetlere sahibiz. Mikro düzeyde nöronlara, snaplara ve nöro-transmetörlere sahibiz. Sistemi oluşturan mikro öğelerin davranışı sistemin özelliklerini üretir.²⁷⁹

Zihin-beden ilişkisinde bilinç, beynin sistem düzeyindeki bir özelliğidir ve bu özellik, nöronlar ve diğer mikro süreçlerin etkileşimiyle ortaya çıkar. Bu açıklama, bilinçli durumlarımızın nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olur. Buna göre, bilinçli durumlarımız nöronal süreçler tarafından belirlenmiştir ve aynı zamanda bazen determinist olmayan bilinçli süreçler temelinde davranırız. Rasyonel ben bu determinist olmayan süreçler aracılığıyla sebeplere dayanarak karar almaktadır.²⁸⁰ Bilinçli durumlar beyin süreçleriyle oluşur; ancak birey, her zaman belirlenmiş şekilde değil, bilinçli ve gerekçeli düşünerek karar verebilir. Searle, bir eylemin hem fiziksel nedenlere dayandığını hem de bunun bir rasyonel tercih yapabilme yeteneğiyle şekillendiğini öne sürer. Örneğin bir kişi oy verirken aklıyla değerlendirme yapar (neden), ancak iradesini kullanarak da bunu gerçekleştirebilir (eylem). Bu iki aşama arasında belirli bir boşluk vardır.²⁸¹ Bu sayede, düşünce-duygu ve eylem arasında bir bağ kurulmuş olur; başka bir deyişle, zihinsel durumlarımız fiziğe indirgenmez, ama gerçekten ne yapacağımıza etkili biçimde yön verir.

Bu bağlamda, Searle, üst sistemik özellikler ile mikro fenomenler arasındaki ilişkiyi daha iyi açıklamak için Roger Sperry tarafından önerilen bir örneği ileri sürer. Örneğin, bir tepeyi tırmanan bir tekerleğin durumunu ele alır. Tekerlek tamamen moleküllerden oluşmuştur; sertlik ise bireysel moleküllerin davranışını etkiler. Her molekülün hareketi, tekerleği oluşturan bu bütünüyle sert yapının davranışından

²⁷⁸ A.g.e., s. 20.

²⁷⁹ Searle, John R., Özgürlük ve Nörobiyoloji, (çev. Zeki Özcan), (1. Basım). Sentez Yayıncılık, .Bursa 2019, ss. 48-49.

²⁸⁰ A.g.e., s. 60.

²⁸¹ A.g.e., s. 33.

etkilenmektedir. Ancak burada çok açık bir şekilde, tekerlekten başka bir şey yoktur; tekerlek, sadece moleküllerin bir bütünüdür.²⁸²

Bu noktada bilincin nöronlarla ilişkisini sertliğin molekülle ilişkisine benzetebiliriz. Moleküllerin davranışı katılığı nedensel olarak oluşturuyorsa aynı şekilde nöronların davranışı bilincin oluşturucu nedenidir; yani bilinç bedeni etkileyebilir dediğimizde nöronal yapıların bedeni etkilediklerini dile getiriyoruzdur. Bu etkileme biçimi ise bilinç durumlarına bağlıdır. Bilinç de aynı şekilde beynin bir özelliğidir.²⁸³

Searle, bilincin beyin süreçlerinin bir sonucu olduğunu ve beynin yapısında gerçekleşen biyolojik bir görünüş olduğunu belirtirken, dünyanın işleyişi hakkında yeterince bilgiye sahip olduğumuzu ifade eder.²⁸⁴ Ona göre, beynin bilinci nasıl oluşturduğunu biyolojik ayrıntılarıyla kavradığımızda, bilinci de anlamış olacağız.²⁸⁵ Bu bağlamda Searle öznellik ve nesnellik kavramlarını hem ontolojik ve hem de epistemik açıdan iki ayrı düzlemde ele alır. Ontolojik olarak öznel bir alana dair epistemik olarak nesnel sonuçlar elde edilebileceğini savunur; dolayısıyla bilinçli durumların özgün yapısı, onları bilimsel araştırmaların dışında bırakmayı gerektirmez.²⁸⁶

Bu noktada, fenomenal bilinç konusundaki tartışmaya da değinir. Churchland, Dennett gibi filozoflar fenomenal bilinci bilimsel araştırmaların önündeki en büyük engel olarak görürken, Searle bu görüşe karşı çıkar. Ona göre, insanların parmak izlerinin birbirinin aynı olmaması, derinin bilimsel olarak incelenmesine nasıl engel teşkil etmiyorsa, fenomenal bilincin özneliği de bilincin bilimsel olarak araştırılmasına engel değildir.²⁸⁷ Searle'e göre "bilinç" öznel niteliksel durumlarla şekillenen ve varoluşumuzun içsel birinci şahıs deneyimini oluşturan "fenomenal bilinç" ile tam anlamıyla örtüşmektedir.²⁸⁸

Searle, bilincin nörobiyolojik bir süreçten başka bir şey olmadığını, beynin yapısında gerçekleşen bir biyolojik görünüş olduğunu vurgular. Bu süreçlerin niteliksel,

²⁸² A.g.e., s. 40.

²⁸³ A.g.e., s. 40.

²⁸⁴ Searle, 2005b, s. 77.

²⁸⁵ Searle, 2020a, s. 12.

²⁸⁶ Kaya, 2021, s. 162.

²⁸⁷ Searle, 2020a, s. 35.

²⁸⁸ Revonsuuo, 2017, s. 280.

öznel ve indirgenemez bir özellik taşımasının da bilinçli deneyimleri oluşturması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bilinç dışsal bir fenomen değil; doğrudan beyinde meydana gelen, sinir sistemi dışındaki herhangi bir yapının bu durumu gerçekleştiremediğini göstererek desteklenmiş bir gerçekliktir.²⁸⁹ Bu nedenle tüm zihinsel yaşamımız (bilinçli ya da bilinçsiz, görsel ya da işitsel, ağrı, gıdıklanma ya da düşünce) birincil olarak beyin süreçlerinin ürünüdür: örneğin ağrı hissi, serbest sinir uçlarından başlayarak talamus ve diğer beyin bölgelerinde son bulan sistematik bir sürecin sonucudur.²⁹⁰

Bu tespitin ardından ortaya çıkan soru şudur: Beyinlerin, düşüncelerin (zihinsel durumların) kaynağı olduğu ve yine aynı zamanda bu düşüncelerin beynin bir özelliği olduğu ifadeleri nasıl bir arada doğru olabilir?²⁹¹ Searle bu ikisini “biyolojik doğalcılık” çerçevesinde uyumlu biçimde ele alır. Ona göre zihinsel durumlar biyolojik neden sonuç zincirinin bir parçasıdır, zihnin kaynağı beyindir. Fakat aynı zamanda bu süreçler (acı gibi öznel nitelikleriyle) beynin sistem seviyesindeki özellikleri olarak var olur. Bu nedenle, bilinçli durumların öznel nitelikleri, onları bilimsel incelemenin dışında tutmayı gerektirmez.

Searle, bilincin sadece nörobiyolojik bir süreç olmadığını, aynı zamanda niteliksel ve öznel bir fenomen olduğunu savunur. Bilincin, beyin sistemleri dışında herhangi bir bilinçli duruma neden olabilecek bir sistemin bulunmamasını gerekçe göstererek nörobiyolojik bir süreç olması gerektiğini vurgular. Tüm bilinçli yaşam, beyin süreçleriyle şekillenir; örneğin, ağrı hissi, serbest sinir uçlarından başlayıp beyin bölgelerinde sonlanan bir dizi olayın sonucudur. Duyumlar, merkezi sinir sisteminde olgular oluşturur ve acı duygusunu ortaya çıkarır. Searle, beynin zihinsel durumların kaynağı olduğu ve zihinsel durumların beynin bir özelliği olduğu yönündeki bu iki ifadenin nasıl aynı anda geçerli olabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

²⁸⁹ Searle, 2002, s. 59.

²⁹⁰ Searle, 2005a, s. 23.

²⁹¹ A.g.e., s. 23.

2.3. Searle'ün Yaklaşımı Beden Zihin Problemine Nasıl Bir Çözüm Sunmaktadır?

Searle, henüz üniversite öğrencisiyken zihin felsefesindeki mevcut seçeneklerin kendisini tatmin etmediğini belirtir. O dönemde düşünsel olarak ya monist (ruh ile maddeyi özdeş gören) ya da düalist (ruh ile maddenin birbirine indirgenemeyeceğini savunan) öğretiler arasında bir tercih yapmak gerekirdi. Eğer monistseniz, ya maddeci ya da idealist olmanız; eğer maddeciyseniz, ya davranışçı (nesnelliğin yalnızca davranışta olduğunu savunan) ya da fizikselci (doğa dışı kavramların karşısında doğal kavramları savunan) bir pozisyon almanız beklenirdi.²⁹² Kartezyen düşünceye karşı çıkan birçok kişi, düalizmi reddettiklerinde, bir tür davranışçılık biçimini ya da kaba materyalizmi benimsemek zorunda kalmıştır.²⁹³ Searle, bu durumun oldukça sınırlayıcı olduğunu belirtir. Örneğin sindirimin midenin bir işlevi olduğu konusunda kimse kendini monist veya düalist olarak tanımlamak zorunda hissetmez; o halde bu durumun neden zihin-beden sorunundan farklı olması gerektiği sorgulanmalıdır.²⁹⁴ Ona göre, zihin-beden ilişkisi de tıpkı sindirim ile mide arasındaki ilişki gibi, bilimsel olarak incelenebilecek doğal bir olgudur.

Searle, yaklaşımıyla, hem indirgemeci materyalizmin hem de düalizmin aşırılıklarını çürütür. İndirgemeci materyalizm, zihni yalnızca beyin faaliyetlerine indirgerken, Searle bu görüşe kesinlikle karşı çıkar; çünkü bilincin öznel nitelikleri, beyin süreçlerini aşan bir yönelim içerir ve indirgenemez niteliktedir. Bunları göz ardı etmek, bilinci anlamanın önünde bir engeldir.

Searle'e göre düalizm, zihni beyinden bağımsız ayrı bir töz olarak kabul ettiği için yanlış bir yaklaşımdır. Ona göre, zihin ve beden arasında ikili bir ayırım yoktur; tek bir töz vardır. Zihinsel ve fiziksel durumlar, aslında beynin biyolojik süreçlerinde ortaya çıkan ve aynı doğaya ait olgulardır. Bu nedenle Searle, hem indirgemeci hem de düalist yaklaşımları eksik ve sınırlayıcı bulur.

Searle'ün görüşüne göre, zihin ve beden ayrı ontolojik tözler değildir; zihinsel durumlar, beynin biyolojik özelliklerinden ibarettir. Bu yaklaşımıyla, zihin-beden

²⁹² A.g.e., s. 17.

²⁹³ Magee, Bryan, Büyük Filozoflar. (Çev. Ahmet Cevizci), (1. Basım), İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 360.

²⁹⁴ Searle, 2005a, s. 18.

ikiliğini reddederken bir yandan zihnin biyolojik temelini vurgular, diğer yandan da öznel deneyimlerin gerçekliğini korur. Böylece, hem materyalist indirgemeciliğin hem de geleneksel düalizmin eksikliklerini aşmayı hedefler.

Searle bu yaklaşımını temellendirirken şu soruyu sorar: “Beyinler düşüncelerin kaynağı ise, düşünceler de beyinlerin bir özelliği olabilir mi?”²⁹⁵ Ona göre, zihin-beden sorununun uzun süre çözülmemiş olmasının nedeni, bu iki önermenin aynı anda doğru olabileceğinin kavranamamasıdır. Bu iki düşünce arasında çeşitli karışıklıklar yaşanmıştır. Eğer zihinsel ve fiziksel gerçeklikler birbirini etkiliyorsa, biri diğerinin özelliği nasıl olabilir? Bu durum, “kendi kendisinin nedeni” (causa sui)²⁹⁶ anlamına gelmez mi? Searle’e göre, bu karmaşanın altında nedenselliğin yanlış anlaşılması yatmaktadır. A’nın B’nin nedeni olduğu varsayımında, iki farklı olayın olduğunu düşünmek cazip gelebilir; tıpkı çarpışan bilyardo topları gibi. Zihin ve beden arasındaki bu basit örnek, düalizmi kabul etmemize neden olur.²⁹⁷ Çünkü fiziksel olayların, zihinsel olayların nedenleri olduğuna inanma eğilimindeyiz. Ancak bu yaklaşım eksiktir ve bizi daha karmaşık bir nedensellik anlayışına yönlendirir.

Dolayısıyla, bilinç ve beyin ilişkisini incelerken doğadaki diğer nedensellikleri gözlemlemek gerekir. Fiziksel olayların temel özellikleri, mikro ve makro sistemlerin karakteristikleridir. Örneğin, masanın başında oturduğumda, masanın ve üzerindeki nesnelerin her biri mikro parçacıklardan oluşur. Bu parçacıkların atom altı düzeyde de kendine has özellikleri vardır; ancak her nesnenin, masanın sertliği ya da suyun sıvı olması gibi belirgin özellikleri de vardır. Bu özellikler, mikro düzeydeki davranışlarla açıklanabilir. Örneğin, masanın sertliği, moleküllerin yapı örgüsünden kaynaklanırken, suyun sıvı olması H₂O moleküllerinin etkileşimleriyle ilgilidir. Searle, bilinç ve beyin arasındaki bu ilişkileri açıklamak için sıradan bir örnek sunduğunda, yüzeysel özelliklerin mikro düzeydeki davranışlardan kaynaklandığını belirtir. Yüzeysel özellikler, mikro düzeydeki elementlerin oluşturduğu sistemde gerçekleşir. Bilinç durumlarına neden olan beyin işlevleri, suyun sıvılık özelliği gibi düşünülmelidir. Sinir hücrelerindeki süreçler bilinçli olgulara neden olurken, bu süreçler de sinir hücrelerinin oluşturduğu sistemde

²⁹⁵ A.g.e., s. 26.

²⁹⁶ Kendi kendisinin nedeni olmak. Kendi başına var olan, mutlak anlamda bağımsız ve nedensiz varlıktır.

²⁹⁷ Searle, 2005a, s. 26.

ortaya çıkar. Sonuç olarak, zihin ve beden birbirini etkiler, ancak zihinsel olgular beyin özellikleri olduğundan, bunlar iki ayrı varlık değildir.²⁹⁸

Ona göre bilincin sadece beynin bir özelliği olabileceğini kabul etmekte biraz güçlük çekeriz. Bunun nedeni kısmen düalist geleneğimizdir. Bir diğer neden ise, eğer bilinç bir nöral davranışa indirgenemiyorsa, o zaman nöral davranışın üstüne gelen ve ona eklenen bir şey olmalıdır görüşüdür. Oysa bilinç, sertlik gibi fiziksel özelliklere indirgenemez, çünkü öznel bir deneyimdir (birinci şahıs ontolojisine sahiptir) ve beyne dışarıdan eklenmiş bir özellik değildir.²⁹⁹ Searle'e göre eğer beyin süreçlerinin bilinçle sonuçlandığını görüyorsak bu bizi düalizme götürebilir. Bu nedenle durumu şu şekilde açıklamaktadır: Bir masanın bir kilime uyguladığı kuvvet, masanın bir özelliğinden kaynaklanır. Burada masa bir neden değildir. Aynı şekilde bilinç de beyin süreçlerinin bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bu şekilde bilinç durumu ile ona neden olan biyolojik süreçler arasındaki ilişkiyi anlayabiliriz.

Searle'ün zihin-beden problemine getirdiği çözüm, hem indirgemeci materyalizmin hem de geleneksel düalizmin sınırlarını aşan dengeli bir yaklaşım sunar. Ona göre zihinsel olgular, beynin biyolojik süreçlerinden ayrılamaz, ancak bu süreçlere indirgenemeyecek öznel bir niteliğe de sahiptir. Bu perspektif, bilincin doğasını anlamak için yalnızca nörobilimsel verilere değil, aynı zamanda birinci şahıs deneyimlerine de yer verir. Searle zihin felsefesindeki kısır ikilemleri aşarak daha bütüncül bir açıklama sunmaya çalışır. Ancak bu yaklaşım, hâlâ öznel deneyimlerin nasıl ortaya çıktığı sorusuna tam bir yanıt vermekten uzaktır. Bu nedenle, gelecekteki tartışmalar, bilincin öznel boyutu ile nöral temelleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına odaklanmalıdır.

2.4. Searle'ün Düalizme Yönelttiği Eleştiriler

Düalizm, uzun yıllar yaygın kabul gören bir görüş olsa da, özellikle 1950'lerden sonra artan eleştirilere maruz kalmıştır. Bilimsel çalışmalarla ulaşılan sonuçlar da bu duruma zemin hazırlamıştır. Bilimsel anlayışımızla çeliştiği için de son zamanlarda zihin felsefesi alanında düalizme olan ilgi azalmıştır. Bununla birlikte, düalist yaklaşımların,

²⁹⁸ Searle, 2005a, ss. 27-29.

²⁹⁹ Searle, 2019, s. 41.

öznel deneyimlere odaklanarak bilincin karmaşık sorununu açıklığa kavuşturduğu belirtilmektedir. Ancak bu yaklaşımlar, tatmin edici çözümler sunmaktan uzaktır; hatta bazıları bu karmaşık sorunun çözilemeyeceğini öne sürdükleri için mistik olarak değerlendirilmektedir.³⁰⁰ Düalizm bilinci açıklamada tarihsel olarak önemli bir rol oynamış olsa da, bilimsel gelişmelerle uyumsuzluğu nedeniyle çağdaş zihin felsefesinde etkisini yitirmektedir. Öznel deneyimleri ön plana çıkarsa da, çözüm sunmaktan çok sorunun çözümsüzlüğünü vurgulaması onu oldukça sınırlamıştır. Bu durum, düalizmin çağdaş zihin felsefesinde neden etkisini yitirdiğini daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Düalizmin etkisini kaybetmesinin bir diğer önemli nedeni ise, yalnızca bilincin doğasına değil, mental durumların fiziksel dünyada nasıl etkiler yarattığına dair sorunlara da kesin ve doyurucu bir çözüm sunamamasıdır. Düalistler, bilinç için ayrı bir varlık alanı önerirler, fakat bu, bilincin fiziksel dünya ile nasıl etkileşime girdiğini açıklamada yetersiz kalır. Karşılaştıkları temel sorun, fiziksel dünya ile etkileşimde bulunan her şeyin, birtakım fiziksel özelliklere sahip olması gerektiğidir. Bilinci, maddi olmayan bir esas ya da özellik olarak gören düalist yaklaşımlar, bu çıkmaz karşısında açıkça sıkışıp kalmaktadır.³⁰¹

Zihin-beden düalizmine yöneltilen eleştiriler yalnızca teorik düzeyle sınırlı değildir; aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik zorlukları da içermektedir. Bunların en önemlilerinden biri, düalist görüşün zihnin özünü anlamamıza hiçbir katkı sunmamasıdır. Bu görüşe göre, insanlarda düşünen, hayal kuran, isteyen vb. niteliklere sahip fiziksel olmayan bir tözün var olması gerekir. Ancak fiziksel olmayan bu zihnin bilimsel yöntemlerle doğrudan incelenmesi mümkün değildir. Her ne kadar bu sorunu içebakış yöntemiyle çözmeye çalışsalar da, başarılı olduklarını söylemek zordur. Dahası, bazı düalistler zihnin dünyaya yaptığı fiziksel etkiler yoluyla dolaylı biçimde araştırılabileceğini savunsa da, bu iddialar henüz güçlü bir temele oturmamıştır.³⁰²

Bu eleştirilerin yanında, düalizmin en çok tartışılan yönlerinden biri de zihin ve beden gibi iki tamamen farklı töz arasında nasıl bir etkileşim gerçekleştiğini açıklamakta yaşanan zorluktur. Bu durum, özellikle fizikalist kuramlar açısından ciddi bir problem

³⁰⁰ Kaya, 2021, s. 149.

³⁰¹ A.g.e., s. 149.

³⁰² Cevizci, 2005, s. 1796.

olarak görülmektedir. Fizikalistlere göre, evrendeki tüm değişimlerin ve olayların nedenleri fiziksel olmalıdır; dolayısıyla herhangi bir fiziksel olay, yalnızca kendisinden önce gelen başka bir fiziksel olayla açıklanabilir.³⁰³

Düalizm, zihinsel olanı kabul eder; ancak onun ne olduğunu açık bir şekilde tanımlayamaz. Genellikle, zihni ne olmadığı üzerinden tanımlamaya çalışır. Fiziksel olmadığı açıktır, fakat buna rağmen ne olduğu konusunda net bir açıklama getirmekte zorlanırlar. Peki, maddi ve fiziksel olmayan bu şey tam olarak nedir? Bilincin doğasına ilişkin bu ontolojik soruya düalistler tatmin edici bir yanıt verememiştir.³⁰⁴

Bu soruların yanı sıra, Descartes ve Galileo, bilimin çerçevesini fiziksel olanla sınırlamış; ruhu ve zihinsel gerçekliği bu çerçevenin dışında tutarak keskin bir ayrım yapmışlardır. Bu ayrım, dönemin bilimsel araştırmaları açısından faydalı olmuştur; çünkü bilimsel çalışmaların dini otoritelerin baskısından kurtulmasına imkân tanımış ve fiziksel dünyanın matematiksel yöntemlerle ele alınmasını sağlamıştır. Ancak düalizmin, zihinsel fenomenleri fiziksel dünyanın yani doğa bilimlerinin dışında konumlandırması, günümüzde bu yaklaşımın bir engel olarak görülmesine neden olmuştur.³⁰⁵

Searle'e göre, düalizm terk edilmeli ve bilinç, büyüme ya da sindirim gibi biyolojik bir fenomen olarak ele alınmalıdır. Ayrıca ona göre hâlâ geçerli olan bazı eski kategoriler ile dini ve felsefi geleneklerden aldığımız ön kabuller, tatmin edici bir bilinç açıklamasına ulaşmamızın önündeki en büyük felsefi engellerdir. Bu nedenle günümüzde “monizm”, “materyalizm” ve “idealizm” gibi kavramları, sorunlardan bağımsız ve kesin terimler olarak görmek ve bilinç problemini bu geleneksel terimler üzerinden çözmeye çalışmak doğru bir yaklaşım değildir.³⁰⁶

Searle için, bilinç ontolojik olarak beyin süreçlerine indirgenemez. Ona göre bu indirgeme zaten bir tür düalizm değil midir? Searle bu soruyu yanıtlarken, bilincin nedensel olarak indirgenebilir olduğunu ancak ontolojik olarak nöronal süreçlere indirgenemez olduğunu vurgular. Nedensel olarak indirgenebilir, çünkü nöronal süreçler tarafından nedensel olarak açıklanamayan hiçbir şey yoktur. Ancak bu nedensel

³⁰³ A.g.e., s. 1796.

³⁰⁴ Revonsuo, 2017, s. 36.

³⁰⁵ Searle, 2020a, s. 17.

³⁰⁶ A.g.e., s. 9.

indirgeme, bilincin birinci şahıs ya da öznel ontolojisini üçüncü şahıs ya da nesnel ontolojiye indirgemez; böyle bir indirgeme, bilincin öznelliğini dışarıda bırakır.

Bilincin ontolojik olarak indirgenemezliğini bir kez kabul ettikten sonra, neden bunun bir tür düalizm olduğunu söyleyip bununla yaşamayalım? Düalizmin nesi bu kadar kötü? Searle'e göre düalizme asıl itiraz, düalist varsayımlara dayanarak gerçekliği tutarlı bir şekilde açıklayamayacağımızdır. Düalizm iki farklı alan varsayar, ancak alanlar arasındaki ilişkiyi açıklayamaz. Bu tutarsızlığın bir dizi sonucu vardır.³⁰⁷ Bu yüzden Searle, hem nedenlere yer verir hem de öznel deneyimi korur. Böylece epistemik tutarlılığı sağlarken, felsefi bağlamda açıklık sunar.

Searle'e göre düalist varsayımlara dayanan gerçeklik açıklamaları tutarlı değildir. Çünkü düalizm, gerçek dünyanın bir parçası olan bilinçli deneyimlerimizi, geri kalan kısmıyla tutarlı şekilde açıklamamıza imkân vermez. Zira düalizm iki ayrı ontolojik alan öne sürer; ancak bu alanlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağını söyleyemez. Bu tutarsızlığın en önemli sonucu, bir ontolojik alandaki beyin süreçlerinin başka bir alandaki bilinçli durumlara nasıl neden olabileceğinin açıklanamamasıdır. Searle, bu yüzden tüm düalist yaklaşımların bilinci esrareniz ve açıklanamaz bir şeye dönüştürdüğünü ve bu yüzden bilinç ile fiziksel dünya arasında nedensel bir etkileşim öngöremediğimizi vurgular. Dolayısıyla, düalizmin hayatta kalmak için sahip olduğumuz en büyük dürtüyü (ölünce yalnızca bedenin yok olması) tatmin ettiğini, bu nedenle bize çekici geldiğini belirtir.³⁰⁸

Searle'e göre bilinç, fiziksel nedensel etkilere sahiptir ve bu durum gizemli bir olgu değildir. Bu bakış açısı, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi anlamamızda önemli bir ipucu sağlar. Bilincin birinci şahıs deneyimine indirgenemez bir ontolojik statüsü olduğunu kabul ederken, aynı zamanda onun nedensel olarak indirgenebilir olduğunu da vurgular. Bilincin nedensel gücü, nöronal ve nörobiyolojik süreçlerin işleyişiyle sınırlıdır; onları aşan bir etkiye sahip değildir.³⁰⁹ Bu ikilemi aşmanın yolu, hem düalizmi hem de katı materyalizmi reddetmek ve bilincin hem öznel bir deneyim hem de fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu kabul etmektir. Searle'ün bu yaklaşımı, zihin-beden probleminin

³⁰⁷ Searle, 2007, s. 175.

³⁰⁸ Searle, 2015, s. 59.

³⁰⁹ Searle, 2019, s. 41.

çözümünde, bilincin hem biyolojik temelini hem de öznel niteliğini koruyarak, devam eden tartışmaların ötesine geçmemizi sağlar.

Bilincin deneyimlenme biçimi bu tartışmada kritik bir önem taşımaktadır. Acı hissettiğimizde veya ekonomik kaygılar duyduğumuzda, bu deneyimler hem niteliksel olarak kendine özgü bir yapıya sahiptir hem de yalnızca öznel tarafından yaşandığı ölçüde varlık kazanır. Bu noktada düalizmin açıklamaları yetersiz kalmaktadır. Searle için bilincin içeriği *qualia*'dır ve bilinçli olmak demek zaten o *qualia*'yı yaşamak demektir. Searle, Descartes'ın iç gözlem anlayışını eleştirir; çünkü bu anlayış, bilinci sanki pasifçe gözlemlenebilen bir nesneymiş gibi konumlandırır. Oysa Searle'e göre bilinç, etkin ve özneye içkin bir deneyimdir. Üçüncü şahıs açısından dışarıdan gözlemlenemez, ancak bu durum onun birinci şahıs tarafından doğrudan, eksiksiz ve yanılmaz bir şekilde bilinebileceği anlamına da gelmez.

Bu perspektif, zihin-beden ilişkisini anlamamıza yardımcı olur: Bilinç, beyindeki mikro düzey süreçlerin makro düzeyde ortaya çıkardığı bir özelliktir. Bu biyolojik doğalcılığı kabul etmek için geleneksel kategorik ayrımları aşmamız gerekir.³¹⁰ Searle'ün bu yaklaşımı, bilincin karmaşık doğasını hem bilimsel hem de fenomenolojik açıdan kavrayabilmemizi sağlar. Böylece, indirgemeci olmadan bilimsel, düalist olmadan da öznel deneyime saygılı bir çerçeve sunar.

Birçok filozof, bilince gerçek bir varlık statüsü tanıdığımızda kaçınılmaz olarak bir tür düalizme düşeceğimizi savunur. Bu görüş, evrende birbirinden temelde farklı iki tür fenomenin (fiziksel ve zihinsel) var olduğu metafiziksel bir ikiliği gerektirir. Ne var ki, bu yaklaşım bilincin doğasını anlama çabalarımız önünde ciddi engeller oluşturur. Zira fiziksel ile zihinsel arasında keskin bir ayrım yapmak, bu iki alan arasındaki etkileşimi açıklamayı imkânsız kılar ki bu düalizmin en temel sorunudur.³¹¹

Düalist bakış açısı, gerçekliği iki uzlaşmaz kategoriye bölerek, bunlar arasındaki ilişkiyi açıklama olanağını ortadan kaldırır. Bu durum ise kaçınılmaz olarak şu kritik

³¹⁰ Searle, 2020a, s. 11.

³¹¹ Searle, 2020a, s. 10.

soruyu gündeme getirir: Birbirinden bu denli farklı iki töz arasındaki nedensel ilişki nasıl mümkün olabilir?³¹²

Descartes’a göre, bu sorunun cevabı sınırlar ile kurulan ilişkidir. Örnek olarak ağrıyı verir: hissettiğimiz ağrı önce beyne, oradan da ruha etki eder. Yani ruh, bedenden gelen uyarılara tepki verir.³¹³ Ancak Descartes’ın epifiz bezi üzerinden kurmaya çalıştığı açıklama, bu soruna tatmin edici bir çözüm sunmaktan uzaktır. Epifiz bezi, etkileşim nasıl mümkün oluyor? Sorusuna cevap vermez; yalnızca etkileşimin nerede gerçekleştiğini ileri sürer. Yani mekânsal bir konum belirlemekle yetinir, fakat ontolojik etkileşim sorununu açıklığa kavuşturamaz. Farklı tözlerin birbirini nasıl etkileyebileceği hâlâ belirsizdir. Bu yaklaşımı yetersiz bulan Searle ise, bu ikilemi aşmak için bilincin biyolojik temellerini vurgulayan yeni bir perspektif önerir.

Searle’e göre, bilinçli deneyimlerimiz mükemmel bir çeşitliliğe sahiptir. Bu çeşitlilik, bilincin zengin doğasını ortaya koyar. Örneğin bir gülü koklamak, bir şarabı tatmak veya bir vücut ağrısı ya da diğer insanların yaptıklarından dolayı ani olarak ortaya çıkan öfke hissi, bilincin biçimleridir.³¹⁴ Aslında bu radikal öznellik, bilinç çalışmalarındaki en büyük metodolojik zorluklardan birini oluşturur.

Özellikle bu çeşitliliğin yanında, tüm bilinç durumlarının üç ortak özelliği vardır: içsel olma, niteliksel olma ve öznel olma. İçsel olma, bilinçli durumların zihnin içinde meydana gelmesidir; yani bilinç, zorunlu olarak bir organizmanın veya başka bir sistemin içinde bulunur. Niteliksel olma, her bilinçli durumun kendisine özgü bir nitelik taşımasıdır. Öznel olma ise, bu durumların bir özne tarafından deneyimlenmesi anlamına gelir. Bu bağlamda, bilinçli durumlar birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Örneğin bir ağrı yalnızca bir özne tarafından deneyimlendiği sürece vardır. Oysaki ağaç gibi nesnel şeyler üçüncü şahıs varoluş kipine sahiptir; yani varlıkları bir öznenin deneyimine bağlı değildir. Bilincin bu öznelliği, onun bireysel doğasını vurgular ve deneyimlerin paylaşılabiliğini sınırlar. Öznelliğin bir sonucu olarak, benim bilinç durumlarım başkaları için doğrudan erişilebilir değildir. Örneğin, kendi ağrımı sizden çok daha farklı bir şekilde

³¹² Searle, 2005b, s. 77.

³¹³ Descartes, 2007, s. 80.

³¹⁴ Searle, 2015, s. 51.

deneyimlerim. Searle'e göre, bu erişim yalnızca epistemik bir farklılık değildir; ontolojik bir ayrımı da yansıtır.³¹⁵

Eğer bilinç, niteliksellik, öznellik ve yönelimsellik özelliklerine sahip fakat maddi veya fiziksel dünyanın bir parçası değilse, o zaman nasıl olur da fiziksel dünyada nedensel olarak işlev görebilir?³¹⁶ Bu sorunun yanıtı, bilincin fiziksel dünyadaki rolünü sorgulamakla başlar. Düalizmin standart versiyonlarında, zihinsel olayların fiziksel dünyada nasıl nedensel etki yaratabildiğini açıklamak teorik olarak büyük bir güçlük oluşturur. Ancak gündelik deneyimlerimiz, bilinçli niyetlerimizin fiziksel eylemlerimize yol açtığına dair açık kanıtlar sunar. Örneğin bir kitap okumaya karar veriyoruz, bilinçli bir şekilde okuma niyeti oluşturuyoruz, kitabı elimize alıp sayfaları çeviriyoruz ve sonra okumaya başlıyoruz.

Bu okuma eyleminin gerçekleşmesine bilinçli niyetimizin sebep olduğu açıktır. Bu zincirde, bilinçli niyetin fiziksel hareketin nedeni olduğu apaçıktır. Bu basit örnek bile, zihnin madde üzerindeki nedensel gücünü reddetmenin gündelik deneyimlerle çelişeceğini gösterir.

Bu sorunun yanıtında, düalizme göre dünyanın bir şemasını oluştururken, bilincin özelliklerini sol tarafta, fiziksel dünyanın özelliklerini ise sağ tarafta sıralayabiliriz. Bu çelişkiler, felsefi tartışmalar için bir zemin oluşturarak, bilinç ve beden arasındaki ilişkiyi daha da derinleştirir.

Bilinç	Fiziksel Dünya
Ontolojik öznellik	Ontolojik nesnellik
Nitelik	Nicel ölçülebilirlik
Yönelimsellik	İçsel Yönelimsellik yok
Mekânsal olarak konumlandırılmamış/uzamı yok	Uzamsal konum(lar)a/boyutlara sahip
Kuvvet, kütle vs. yok	Kuvvet, kütle, yer çekimi, elektrik yükü vs. var ³¹⁷

Searle'e göre, bilinç ile fiziksel dünyanın özellikleri arasında önemli bir karşılaştırma yapmak, bu iki alanın ilişkisini anlamamız açısından kritik öneme sahiptir.

³¹⁵ Searle, 2015, s. 52.

³¹⁶ Searle, 2007, s. 177.

³¹⁷ A.g.e., s. 175.

Fiziksel dünyanın bilinçle karşılaştırılabilecek pek çok başka özelliği de vardır. Örneğin, fiziksel dünyanın özellikleri arasında uzamsal konumlar ve boyutlar yer alırken, bilinç uzamsal olarak ne konumlandırılabilir ne de genişletilebilir. Ayrıca, fiziksel dünyada kuvvet, kütle, yerçekimi ve elektrik yükü gibi özellikler bulunurken, bilincin doğasında bunların hiçbiri yoktur.

İşte tam bu noktada, Searle'ün vurguladığı temel çelişki ortaya çıkar: Uzamsal olarak sınırlandırılmamış ve fiziksel ya da kimyasal güçleri bulunmayan bir şeyin elimizi hareket ettirmesi mümkün görünmez. Oysa deneyimlediğimiz üzere, bilinçli niyet ve eylemlerimiz elimizin hareketine neden olabilmektedir. Bu durum, bilincin fiziksel dünya ile olan karmaşık ilişkisini daha iyi anlamamıza olanak tanır. Böylece, bilinç ve beden arasındaki etkileşimi araştırmak, felsefi düşüncenin derinliklerinde yeni sorular ortaya çıkarır.³¹⁸

Bu durum, bilincin fiziksel dünya ile olan karmaşık ilişkisini daha iyi anlamamıza olanak tanır. Dolayısıyla, bilinç ve beden arasındaki etkileşimi açıklamak, yalnızca felsefi bir sorun değil, aynı zamanda bilimsel araştırmalar için de temel bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bu etkileşimin doğasına dair daha derin bir anlayış geliştirmek, hem zihin felsefesinde hem de doğa bilimlerinde yeni ufuklar açabilir.

Bu bağlamda, bilincin ve fiziksel dünyanın özelliklerini birlikte ele almak, görünen zıtlıkları aşmamıza yönelik bir çözüm yolu sunabilir. Bu noktada şu soru önem kazanır: Peki, bu bulmacanın çözümü nedir?

Searle'e göre çözüm oldukça açıktır: Sol taraftaki ontolojik olarak öznel özellikleri sağ tarafa aktarmak. Böylece, dünyanın fiziksel-maddi özellikleri arasında öznellik, niteliksellik ve yönelimselliği; kuvvet, madde, yerçekimi, elektrik yükü, katılık, akışkanlık ve pek çok diğer özelliklerle birlikte sayabiliriz.³¹⁹

Bu yaklaşım önemli bir zihinsel bariyerin aşılmasını gerektirir. Öznellik ve benzeri özellikler, gerçek dünyanın parçalarıdır. Ancak bu özneliliğin fiziksel ya da maddi olduğunu söylemekten çekiniriz; çünkü “fiziksel” ve “maddi” terminolojisi tam da bu tür

³¹⁸ A.g.e., s. 175.

³¹⁹ A.g.e., s. 175

nitelikleri zihinsel ya da ruhsal olanla karşılaştırmak üzere tasarlanmıştır. Bu nedenle, Searle'e göre yapılması gereken, bu sınırlayıcı terminolojiden kurtulmak, görünürdeki zıtlıkları aşmak ve yalnızca niteliklerin, özelliğin ve birliğin de diğer her şeyle birlikte gerçek dünyanın parçaları olduğunu açıkça dile getirmektir.³²⁰

Sonuç olarak, bu tür bir dönüşüm, bilincin doğasını daha iyi kavramamıza yardımcı olabilir. Özellikle, bilincin hem öznel hem de fiziksel bir boyuta sahip olduğunu kabul etmek, zihin-beden tartışmalarına yeni ve daha bütüncül bir perspektif kazandırır. Böylelikle, felsefi ve bilimsel söylemlerde bilinç, yalnızca “öteki” değil, doğanın temel bir unsuru olarak yeniden değerlendirilebilir.

Searle'e göre, bilincin bedeni etkileyerek nedensel olarak nasıl işlediğini açıklayabiliriz; ancak burada sıkça yapılan bir hata bulunmaktadır. Bu hatanın kaynağı, Descartes'tan miras kalan zihin ve beden şeklindeki iki ayrı kategoriye dayalı düşünme biçimimizdir. Bu ikili kabul, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki etkileşimi anlamamızı zorlaştırmaktadır.

Bilinç, organlarımıza etki edebilmek için sanki çok hafif bir eteri andıran ve cisimsiz gibi görünen bir varlık olarak hayal edilir. Oysa Searle'e göre bilinç, beynin üst düzey bir biyolojik özelliğidir. Buradan hareketle, beynin bu üst düzey özelliğinin fiziksel özelliklere nasıl sahip olabildiğini anlamak için, daha önce metafizik açıdan daha az muamma olan diğer fenomenlerin bu tür özellikleri nasıl edindiği incelenebilir. Böylece, bilincin fiziksel dünyaya nasıl yerleştiğine dair daha tutarlı bir çerçeve oluşturmak mümkün olur.³²¹

Bu tartışma içinde, düalizmle ilgili yaygın bir argüman öne çıkar ki bu da Searle'e göre materyalizme yöneltilen en temel eleştirilerden biridir. Ancak Searle, bu argümanın daha sınırlı ve dikkatli bir versiyonunu kullanmaktadır.³²² Bu argüman şöyle işlemektedir: Tüm fiziksel gereksinimleri karşılayan, benim gibi görünen ve hareket eden ancak bilinçten yoksun bir sistem hayal edin. Bu örnek, “zombi argümanı”³²³ olarak

³²⁰ A.g.e., s. 176.

³²¹ Searle, 2019, s. 40.

³²² Searle, 2007, s. 177.

³²³ Chalmers, 1997. Felsefi zombi, zihin felsefesinde ortaya konan bir düşünce deneyidir. Bu senaryoda, fiziksel, sinirbilimsel ve fizyolojik olarak tipik bir insana tamamen benzeyen bir varlık hayal edilir. Ancak bu “zombi”de, normal bir insanın sahip olduğu qualia (niteliksel, öznel deneyimler) bulunmaz. Örneğin,

bilinir; çünkü böyle bir sistemin düşünülebilir olması, bilincin yalnızca fiziksel süreçlerle açıklanamayacağına işaret eder.

Bu düşünce deneyi, bilinç ve beden arasındaki ilişkiyi sorgulamak için önemli bir zemin hazırlar. Zombi argümanı, materyalizmin açıklamakta zorlandığı şu temel soruyu ortaya koyar: Gerçekte yalnızca üçüncü şahıs perspektifinden gözlemlenebilen fenomenler mi vardır, yoksa birinci şahıs deneyimleri (*qualia*) de bağımsız bir açıklamayı gerektirir mi?

Buraya kadar Searle, argümanın gücünü kabul eder. Ancak argümanın genişletilmiş hâlini, yani evrenin tüm fiziksel yapısı korunup sadece bilincin çıkarılabileceği düşüncesini yanlış bulur. Çünkü doğadaki yasalar, fiziksel yapının doğasını da belirler; tıpkı negatif yükün elektronun özsel bir niteliği olması gibi. Bilinç de biyolojik süreçlerin bir sonucu olarak doğanın içsel bir parçasıdır ve fiziksel dünyaya dışarıdan “eklenmiş” bir unsur değildir.³²⁴

Searle’e göre hem materyalizm hem de düalizm, bilincin doğasına ilişkin belirli doğruları barındırır, ancak her ikisi de tek başına yeterli değildir. Materyalizm, bilincin öznel ve niteliksel doğasını göz ardı ederken; düalizm, bilinci fiziksel dünyanın dışında metafizik bir alana yerleştirir. Oysa bilinç, nedensel olarak nöronal süreçlere bağlı, ancak ontolojik olarak indirgenemez bir özellik olarak sıradan fiziksel dünyanın bir parçasıdır.

Sonuç olarak, zombi argümanı, bilincin doğasına dair derinlemesine düşünmemizi sağlar ve bilinç ile fiziksel gerçeklik arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmemize imkân tanır. Ancak Searle’e göre bu argüman, bilinci fiziksel dünyadan ayırmak için değil, onun doğanın olağan bir bileşeni olduğunu kavramak için kullanılmalıdır.

Materyalizm ve düalizm, bilincin doğasını anlamak açısından önemli felsefi çerçeveler sunar. Her iki yaklaşım da kendi bağlamında belirli doğruluk payları taşır.

felsefi bir zombi bir çiviye bastığında, bir insan gibi acı çektiğini gösteren tüm davranışları sergiler: inler, bağırır ve refleks olarak ayağını geri çeker. Ne var ki, gerçek bir insanın hissettiği bilinçli deneyimlerin aksine, felsefi zombi bu acıyı zihninde deneyimlemez. Felsefi zombiler, bilinç sahibi olmaksızın bilinçliymiş gibi davranan mekanizmalar olarak düşünülebilir. Bu zombi kavramı, materyalizm, davranışçılık ve fonksiyonelizm gibi fizikalist görüşlere karşı zihin-beden düalizmini desteklemek amacıyla kullanılan önemli argümanlardan biridir.

³²⁴ Searle, 2007, s.177.

Materyalizm, evrenin yalnızca maddeden oluştuğunu savunurken; düalizm, bilinç durumlarının üçüncü şahıs bakış açısından tam anlamıyla açıklanamayacağını ileri sürer.³²⁵

Searle'e göre, materyalizm, bilincin niteliksel ve öznel doğasını yok sayarak hata yapar; buna karşın düalizm ise bilinci fiziksel dünyanın dışında indirgenemez bir metafizik alan yaratır. Oysa gerçeklik, fiziksel parçacıklar ve kuvvet alanlarından oluşur ve bu unsurların etkileşimleri sonucunda da öznel bilinç ortaya çıkar. Bilinç, nöronal süreçlere indirgenebilen neden sonuç ilişkileri çerçevesinde sıradan fiziksel dünyanın bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Bu noktada, düalist anlayışın bazı önemli sınırlılıkları daha açık biçimde görülür. Düalist yaklaşım zihni fiziksel olmayan bir töz olarak tanımlayarak zihnin doğasını anlamada ve bilimsel olarak incelemede yetersiz kalmaktadır. Bunun sonucunda zihinsel olguları bilimsel yöntemlerle doğrudan araştırmak da mümkün olmaz. Bu açığı kapatmak için düalistler içe bakış yöntemine başvursalar da bu yöntemin güvenilirliği tartışmalıdır. Ayrıca, zihnin dünyaya yaptığı fiziksel etkiler ve eylemler aracılığıyla dolaylı olarak araştırılabileceği iddia edilse de, bu yol da zihnin doğrudan anlaşılmasını sağlamaz. Dahası, düalist yaklaşım, zihin ve beden tamamen farklı tözler olduğunu ileri sürerken, bu iki farklı alanın nasıl karşılıklı etkileşim içinde olabildiğini tatmin edici biçimde açıklamakta güçlük çeker. Zira bir yanda uzamlı ve nedensel yasalarla belirlenen fiziksel bir töz olarak beden, diğer yanda uzamdan yoksun, düşünsel ve bilinçli bir varlık alanı olarak zihin yer almaktadır. Kartezyen düalizmin temel zorluğu, bu iki töz arasında ontolojik bir uçurum bulunmasına rağmen, aralarında karşılıklı nedensel etkileşim olduğunu öne sürmesidir. Ancak böylesi farklı varlık düzeylerine ait olanların birbirini etkileyebilmesi, yalnızca mekânsal bir temas noktasının (epifiz bezi) varlığıyla açıklanamaz. Descartes, etkileşimin nerede gerçekleştiğini belirlemeye çalışırken, etkileşimin nasıl mümkün olduğu sorusunu felsefi açıdan cevapsız bırakır. Tözler arasında köklü niteliksel ayrımlar varken, aralarındaki nedensel ilişkinin açıklanamaması, düalist çerçevenin hem metafizik tutarlılığını hem de açıklayıcılığını zayıflatır. Bu

³²⁵ A.g.e., s. 177.

nedenle zihin-beden problemini çözmekten ziyade, onu daha derinleştiren bir ontolojik paradoksa dönüşür.

Bu bağlamda, Searle, düalizmin yalnızca insan zihniyle ilgili değil, hayvan bilinci konusundaki sınırlayıcı etkilerine de dikkat çeker. Örneğin, Descartes, hayvanların düşünme yetisine sahip olduklarına dair herhangi bir kanıt bulunmadığını ileri sürer. Ona göre, insanlar ve hayvanlar arasında ortak eylemler bulunsa da, hayvanlar bu eylemleri bilinçli bir düşünceyle değil, içgüdüsel olarak gerçekleştirirler. Bu bağlamda, Descartes hayvanları adeta karmaşık otomatlar gibi görür.³²⁶

Oysa Searle, bu görüşe karşı çıkar ve birçok hayvan türünün bilinç, yönelimsellik ve düşünce süreçlerine sahip olduğunu savunur. Ona göre, bir köpeğin sahibini gördüğünde sevinmesi gibi davranışlar, hayvanlarda bilinçli bir deneyimin, belirli bir niyetin ve düşünceye dayalı bir tepkinin varlığını gösterir.³²⁷

Searle'e göre, zihinsel olgular hem insan hem de hayvan beyinlerindeki biyolojik süreçlerdir. Descartes'ın düalizmi ise hayvanların bilinçsiz olduğu fikrine yol açmış ve bu da hayvanların zihinsel yeteneklerinin tarih boyunca göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bunun temelinde, hayvanların bilincini kabul edersek onlara da ölümsüz bir ruh atfetmemiz gerektiği ve bunun Descartes açısından istenmeyen bir sonuç olduğu düşüncesi yatmaktadır. Searle bu görüşün, düalizmin kaçınılmaz ve hatalı bir sonucu olduğunu vurgular.

Sonuç olarak, Searle'ün düalizme yönelttiği eleştiriler, çağdaş zihin felsefesinde neden bu yaklaşımın etkisini kaybettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zihni fiziksel olmayan bir töz olarak konumlandıran düalist görüşler, bilincin doğasını bilimsel ve bütünlüklü biçimde açıklamakta başarısız olmaktadır. Dahası, zihin ile beden arasındaki nedensel etkileşimi tutarlı biçimde temellendiremeyen düalizm, bilincin doğal bir biyolojik fenomen olarak ele alınmasının önünde epistemik bir engel oluşturmaktadır. Searle, bu nedenle düalizmi terk ederek, bilincin biyolojik doğasını merkeze alan ve onu doğanın sıradan bir parçası olarak gören bir yaklaşımı savunmaktadır.

³²⁶ Descartes, 2023b, s. 62.

³²⁷ Searle, John R. "Animal Minds" *Midwest Studies in Philosophy*, 1994/19 (1), s. 207.

Bu doğrultuda, Searle'ün çözüm önerisi de dikkat çekici bir yaklaşıma dayanır. Bu alanlarda felsefi ve bilimsel ilerlemeye giden yolda atılacak ilk adım, Kartezyen düalizm geleneğini unutmak ve zihinsel olguların da fotosentez ya da sindirimle benzer, sıradan biyolojik olgular olduğunu kabul etmektir. Bilincin bu şekilde doğallaştırılması, hem düalizmin metafizik kalıntılarından kurtulmak hem de fizikselcilikle öznelliği birlikte düşünmek açısından önemli bir girişimdir.

Bu perspektif, zihin-beden probleminin çözümüne yeni bir yön vermektedir. Bilincin birinci şahıs deneyim olarak sahip olduğu ontolojik statüyü kabul ederken, onun nörobiyolojik süreçlere nedensel olarak bağlı olduğunu da vurgulamak, indirgemeci ya da düalist aşırılıklardan kaçınmayı sağlar. Böylece, bilinç hem bilimsel olarak araştırılabilir bir fenomen hâline gelir hem de öznel nitelikleri korunur. Searle'ün yaklaşımı, bilincin karmaşık doğasını anlamaya yönelik bütüncül ve açıklayıcı bir çerçeve sunarak, zihin felsefesindeki geleneksel düalizmi aşma yönünde önemli bir katkı sağlamaktadır.

2.5. Searle'ün Materyalizme Yönelttiği Eleştiriler

Searle, materyalizmi genel olarak ikna edici bulur. Ona göre bilim, son birkaç yüzyılda olağanüstü gelişmiştir; eğer “bir şey kesinse,” o da dünyanın fiziksel kuvvet alanlarındaki parçacıklardan oluştuğudur. Kendi varoluşumuzu bilimsel verilerle uyumlu şekilde açıklamanın tek yolu, her şeyin maddi doğasını kabul etmekten geçer. Maddi gerçeklikten başka gerçeklik yoktur; maddiyatı aşan ya da onun ötesinde hiçbir şey mevcut değildir.³²⁸ Ancak, Searle'e göre materyalistler, bilincin mevcudiyetini reddederek hataya düşerler. Bilinç konusu Searle için bu açıdan belirleyici hale gelmiştir.

Searle düalizmi reddederken, fizikalizme yönelik de eleştiriler getirir. Bilinci bir varlık olarak görse de kendini saf bir maddeci olarak tanımlamaz. Ona göre geleneksel materyalizm bilinci sıradan bir nesneye indirger. Oysa bilinç, geleneksel materyalizmin varsaydığı gibi diğer maddelerle özdeşleştirilemeyen, biyolojik olarak özgün bir olgudur. Searle'ün bu yaklaşımı, bilinci açıklarken bilimsel bulgulara dayanan bir yöntemle ilerler.

³²⁸ Searle, 2015, s. 59.

Bilinç üzerine düşünürken, geleneksel felsefecilerin aksine bilimsel bulgulardan da faydalanan Searle, yine de bilincin tam anlamını açıklığa kavuşturamamıştır. Ancak bu durumu bir sorun olarak görmemektedir; zira bilinç, epistemolojik olarak anlaşılabilir bir konudur. Başka bir ifadeyle, “bilinç nedir?” sorusunun sabit bir yanıtı bulunmaktadır. Bu nedenle bilinç, bilimsel araştırmalara uygun bir konudur. Searle için asıl hedef, bilincin mahiyetini belirlemekten çok, bilime aykırı düşmeyen ve bilimsel dayanaklara sahip bir kuram geliştirmektir.³²⁹ Kuramsal temelleri oluşturulduğunda Searle, bilinci katmanlı evren modeliyle açıklar.

Searle’ün bilinç kuramı, çok katmanlı evren teorisine dayanır. Bu teori, felsefe ve bilim alanlarında sıklıkla kullanılarak, evrenin alt ve üst düzey olarak adlandırılan farklı katmanlardan meydana geldiğini önerir. Searle, bu teoriye uygun olarak, bilinci temel bileşenlerin birbirleriyle olan etkileşimlerinin sonucu olarak ve beyin sisteminin bir bütün olarak sahip olduğu üst düzey bir özellik olarak açıklar. Bilinç, beyindeki temel nöral işlemlerden türetilmiş olsa da, tek başına nöronlar bilinçli değildir. Searle’ün ifadesiyle, bir nöronu işaret edip “bu nöron büyükannen hakkında düşünüyor” demek mümkün değildir. Bilinçli haller, nörolojik yapıların meydana getirdiği özelliklerin bütünüdür. Ortaya çıkan özellikler yeni ve indirgenemez niteliklere sahiptir.³³⁰ Böylece Searle, bilince doğada yer açar; ancak bunu indirgemeci olmayan bir materyalist bakışla yapar.

Searle bilince doğal bir yer açar ama bu yer beynin alt düzey faaliyetleriyle ilişkilidir. Ancak Searle’ün bilinci konumlandığı bu yer, diğer materyalist yaklaşımlarda olduğu şekilde beyindir. Ona göre bilinç, beynin alt seviyedeki faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan/beliren üst düzey bir özelliktir. Bu nedenle onun öne sürdüğü kuram, materyalist monist kuramlar altında görülür.³³¹

Bu anlamda Searle’ün bilinç teorisi materyalizmin indirgemeci olmayan bir çeşidi olarak tanımlanabilir.³³² Searle özellikle son dönem adından sıkça söz ettiren ve onun tanımlamasıyla güçlü yapay zekâ iddialarıyla karşımıza çıkan materyalizmin indirgemeci

³²⁹ Durakoğlu, Abdullah, Volkan Ay, “Descartes ve Searle’de Zihin Problemi” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012 (13), ss. 187-200, s. 199.

³³⁰ Kaya, 2021, s. 162.

³³¹ Çavuş, Beyza Nur. “Kimi nörolojik veriler ışığında beyin-bilinç ilişkisi II.” *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, 2020/33, ss. 56-61, s. 8.

³³² Özünur Ayben Ruba, “Evrimci Materyalist Bilim Anlayışı Açısından Bilinç Sorunu”, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Akdeniz Üniversitesi, Antalya (Türkiye), 2016, s. 33.

ve eleyici çeşitlerine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bununla ilgili olarak kendisi Çin odası adı verilen bir argüman dahi geliştirmiştir. Çünkü bu yaklaşımlar bilinci neredeyse inkâr eder. Bu noktada Searle, katı materyalizme yönelttiği eleştirilerine gelir.

Searle’e göre bilincin bilimsel bir çerçevede açıklanmasını engelleyen en temel sorunlardan biri, bilincin indirgenemezliğini reddeden “katı materyalist” yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar uzun yıllar boyunca bilinç çalışmalarının gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir. Materyalist çerçevede bilinç ya göz ardı edilmiş ya da dolaylı açıklamalarla geçiştirilmiştir. Bu süreçte, birçok bilim insanı ve filozof bilimin öznel nitelikleri açıklamakta yetersiz kalacağını savunmuştur. Hâlbuki Searle’e göre bu yaklaşım temelde yanlıştır. Bilincin öznel niteliği, bilimsel açıklamayı engellemez; bilimin sınırlarını genişletir. Bu eleştiri, öznellik ile nesnellik ayrımının hem epistemik hem ontolojik boyutlarını ele alır.

Bu itiraz, şu yanılgıya dayanır: “Bilim nesneldir, bilinçse öznel; bu nedenle bilinçle ilgili bilim olmaz.” Oysa epistemik nesnellikle ontolojik öznelliği birbirine karıştırmamak gerekir. Epistemik nesnellik, ifadelerin doğruluğunun gözlemciden bağımsız olarak belirlenebilmesi anlamına gelir. Örneğin, “Rembrandt 1606’da doğdu” epistemik olarak nesneldir; karşılaştırmalı değerlendirmelerse subjektiftir. Ontolojik anlamdaysa moleküller ya da galaksiler gözlemciden bağımsız var olurken; ağrı, kaşıntı gibi olgular ontolojik olarak öznel. Yine de epistemik nesnellik, ontolojik öznellik içeren bir alanın bilimselliğine engel değildir.³³³

Searle, epistemik nesnellik ile ontolojik nesnelliğin sıklıkla birbirine karıştırıldığını belirtir. Epistemik nesnellik, doğruluğun gözlemciden bağımsız ölçütlere göre belirlenebilmesi anlamına gelirken; ontolojik nesnellik, bir şeyin gözlemciden bağımsız bir varlığa sahip olmasını ifade eder. Bilimsel bilgi, bu bağlamda epistemik olarak nesneldir; çünkü doğruluğu kişisel yargılardan bağımsız olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, var olan şeylerin bazıları ontolojik olarak nesnelken, bazıları ise ontolojik olarak öznel. Moleküller, galaksi, tektonik plaka gibi şeyler gözlemciden bağımsız olarak var oldukları için ontolojik olarak nesneldir. Ancak acı, gıdıklanma ya da kaşıntı gibi deneyimler, yalnızca bir özne tarafından hissedildiklerinde var olabildikleri için

³³³ Searle, John R., “Biological Naturalism”, *The Blackwell Companion to Consciousness* (Ed. Max Velmans ve Susan Schneider), (Second edition), 2017, s. 327.

ontolojik olarak öznelirler.³³⁴ Bu ayrımı doğru kavramak, bilinç üzerine yapılacak bilimsel çalışmaları mümkün kılar. Searle, bilimin epistemik olarak nesnel olduğunu, ancak bunun, öznel bir alan olan bilinci araştırmanın önünde engel oluşturmadığını savunur. Bir alanın ontolojik olarak öznel olması, onun bilimsel olarak çalışılamayacağı anlamına gelmez. Bilinç de bu türden bir olgudur: Ontolojik olarak öznelir ama hakkında epistemik olarak nesnel bir bilim geliştirilebilir.

Searle'e göre, indirgemeciliğin yanlış anlaşılması hem materyalizmi hem de düalizmi yanlış yönlendirir. Nedensel indirgeme mümkündür, ancak bu durum her zaman ontolojik bir indirgemeyi zorunlu kılmaz. Örneğin sıvılık veya renk gibi bazı özellikler, bileşenlerine indirgenebilir şekilde açıklanabilir; fakat bilinç, bu anlamda ontolojik olarak indirgenemez. Ancak bu, bilinci fiziksel olmayan, gizemli bir kategoriye yerleştirmeyi de haklı çıkarmaz. Bilinç ayrı bir töz ya da metafizik alan değildir. Nasıl ki maddelerin moleküler yapıları kendi başlarına fazladan bir güç üretmiyorsa, bilinç de nöronal süreçlerin ötesinde bağımsız bir nedenselliğe sahip değildir. Böylece Searle, indirgemeciliğin yanlış kavranışını gözler önüne serer.

Bu noktada Searle, hem materyalist hem de düalist görüşlerin kısmen doğru, ama temelde eksik olduklarını savunur. Materyalist görüş, evrenin fiziksel parçacıklardan ibaret olduğunu doğru şekilde vurgular; ancak bilinç gibi indirgenemez deneyimlerin varlığını inkâr ettiği için eksiktir. Öte yandan düalist görüş, bilincin indirgenemezliğini isabetle saptar; fakat bunu, bilinci fiziksel gerçeklikten bağımsız bir töz olarak ele alarak yanlış bir sonuca ulaşır. Searle, bu iki yaklaşımın da temel kavramsal varsayımlarına meydan okunması gerektiğini belirtir. Geleneksel düşünce tarzı, bir şeyin bilinçli olmasıyla fiziksel olması arasında bir çelişki olduğunu varsayar. Oysa Searle'e göre bu bir yanılsamadır.³³⁵

Bu yanılsama ortadan kaldırıldığında, bilinçli olguların fiziksel dünyayla uyumlu bir şekilde açıklanabileceği görülür. Evren, nihai düzeyde fiziksel parçacıklardan oluşur. Bu parçacıklar sistemler oluşturur; bazı sistemler biyolojiktir ve bu biyolojik sistemlerin bazıları bilinçlidir. Bilinç, bu anlamda, fotosentez veya sindirim gibi bazı biyolojik

³³⁴ Searle, 2007, s. 169.

³³⁵ Searle, 2002, s. 61.

sistemlerin doğal bir özelliğidir. Bu yaklaşım, bilincin metafizik bir sorun değil, biyolojik bir fenomen olarak ele alınabileceğini gösterir.³³⁶

Ancak birçok bilim insanı, yalnızca fiziksel olarak nesnel görünen alanların bilimsel incelemeye elverişli olduğunu düşündüğü için bilinçten uzak durur. Bazı filozoflar da zihinsel süreçlerin fiziksel açıklamasının olanaksız olduğunu ileri sürer. Searle bu yaklaşımları eleştirerek, Einstein'ın uzay ve zaman arasındaki ayrımı yıkmak için yaptığı gibi, zihinsel ile fiziksel arasındaki yapay ikiliğin de kavramsal bir devrimle aşılması gerektiğini öne sürer.³³⁷

Searle'e göre, özellikle zihin kuramlarında işlevselcilik, davranışçılık ya da özdeşlik kuramları gibi yaklaşımlar, bilincin doğasına dair yanlış varsayımlar taşır. Bu yanlış varsayımların en uç örneği, ona göre zihnin hesaplamacı (computational) teorisidir. Bu teori, bilinçli olmanın bir tür yazılımı çalıştırmakla eşdeğer olduğunu öne sürer. Ancak Searle, bu görüşe iki ana eleştiri yöneltir: Birincisi, hiçbir hesaplama süreci, bilinçli bir deneyimin nitel özelliklerini (örneğin acıyı hissetmeyi) açıklayamaz. İkincisi, hesaplama temelli modellerin, nörobiyolojik süreçlerin yerini tutamayacağını belirtir. Örneğin, vestibüler oküler refleksin (VOR) bir hesaplama modeliyle açıklanması mümkün olsa bile, bu refleksin biyolojik alt yapısı yine de araştırılmak zorundadır.³³⁸

Bu bağlamda, öznel bilinç deneyimlerinin fiziksel dünyadan hareketle bütünüyle açıklanamayacağı yönündeki materyalist inanç sorgulanmalıdır. Searle, öznel deneyimlerin yalnızca o bireyin perspektifine ait olduğunu, bu yüzden evrende başka hiçbir şeyin onun yerine geçemeyeceğini savunur. Kişinin kendi bakış açısı, evrende eşsizdir ve dış dünyadaki herhangi bir fiziksel ya da zihinsel nesne, bu tikelliği açıklayamaz.³³⁹

Buna rağmen, bilinçli deneyimlerin öznel olması, onları bilimsel araştırmanın dışına çıkarmaz. Örneğin, bir kişinin yaşadığı sevinç ya da öfke, başka birinin duygularına benzemeyebilir; ancak bu farklılık, bu duyguların beyindeki nedenlerini bilimsel olarak incelemeyi imkânsız hale getirmez. Searle, mevcut bilgiyle bilinç

³³⁶ Searle, 2002, s. 61.

³³⁷ Searle, 1999, s. 2074.

³³⁸ Searle, 2007, s. 175.

³³⁹ Syrakos, 2023, s. 11.

hakkında kapsamlı bir açıklamaya ulaşmanın zor olduğunu kabul eder. Ancak gelecekte bu soruların bilimsel olarak yanıtlanabileceğini savunur.

Searle'ün materyalizme yönelttiği temel eleştiri, bilincin indirgenemezliğini göz ardı eden katı materyalist anlayışa karşıdır. Ona göre bilinç, biyolojik sistemlerin olağan bir özelliğidir ve bu yüzden bilinç konusunda bilimsel açıklamalara yer vardır. Bu yaklaşım, bilincin hem ontolojik olarak doğada bir yerinin olduğunu hem de epistemolojik olarak bilimsel bir araştırma konusu olabileceğini öne sürer.

Searle, materyalizmden ve düalizmden alınması gerekenleri alırken, ikisinin aşırılıklarını reddeder. Bilinç özel, indirgenemez, ama aynı zamanda fiziksel dünyaya kök salmış bir özellik olarak anlaşılabilir. Bu da aslında indirgemeci olmayan materyalist bir çerçeveye sunar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMI: ELEŞTİRİLER VE SAVUNMALAR

Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bilincin biyolojik süreçlere bağlı olduğunu öne sürse de, bu görüşe birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştiriler genel olarak dört başlık altında toplanabilir. Bunlar; indirgemecilik sorunu, özel ontoloji eleştirisi, yapay zekâ eleştirisi ve beynin dışında bilinç varlığı, belirim (emergence) sorunu ve fenomenal bilinç (*qualia*) açıklaması yetersizliğidir.

3.1. İndirgemecilik Sorunu

Searle'ün yaklaşımı, bilinci temelde biyolojik bir olgu olarak ele alır. Searle her ne kadar düalizmin ve katı fizikalist yaklaşımların yetersizliklerine dikkat çekerek kendi teorisini zihin-beden problemini aşmaya yönelik bir alternatif olarak sunsa da, zihinsel süreçleri tamamen nörobiyolojik temellere dayandırması bazı eleştirileri beraberinde getirir. Bilinci sinirsel yapılarla açıklamaya çalışması, zihinsel olanın yalnızca fiziksel olana indirgenip indirgenemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Bu yönüyle, Searle'ün biyolojik doğalcılığının zihin-beden problemine sunduğu çözümün ne ölçüde kapsayıcı ve tatmin edici olduğu tartışmaya açıktır. Searle bilinci biyolojik süreçlerin bir ürünü olarak gördüğü için kimyasal ya da fiziksel süreçlere tamamen indirgenemeyeceğini savunur. Ancak bazı filozoflar, bu yaklaşımın çelişkili olduğunu öne sürerek, “Eğer bilinç biyolojik süreçlerden kaynaklanıyorsa, neden fiziksel süreçlere indirgenemez?” sorusunu sormaktadır. Biyolojik süreçler fiziksel süreçlerden oluştuğuna göre, Searle'ün pozisyonu bu filozoflara göre belirsiz görünmekte ve metafiziksel bir ayrım gibi durmaktadır. Bu durumu indirgemecilik sorunu olarak ele alabiliriz. Bu eleştiriye dile getiren filozoflar arasında Pierre Jacob, Brian J. Garrett, Daniel Dennett, Patricia Churchland, Paul Churchland ve Jaegwon Kim öne çıkmaktadır.

Jacob, Searle'ün eserinin provokatif bir üslup taşıdığını kabul etmekle birlikte, ileri sürdüğü tezlerin özgünlüğü konusunda kuşku duymaktadır. Ona göre, Searle'ün zihinsel fenomenleri nörofizyolojik süreçlerin bir sonucu ve bu süreçlerin kendine özgü nitelikleri olarak konumlandırması, felsefi literatürde hâlihazırda yaygın biçimde savunulan

fizikselci yaklaşımlardan temelde farklı değildir. Ona göre, Searle'ün zihin-beden ilişkisine dair çözümü, iddialı görünse de sıradan bir fizikalizmden öteye gitmez.³⁴⁰ Dolayısıyla, Searle'ün ortaya koyduğu görüşler, görüldüğü ölçüde yenilikçi ya da aykırı değildir; aksine, fizikalist geleneğin sınırları içinde değerlendirilebilecek klasik bir tutumu yansıtmaktadır.

Searle ise, Jacob'ın, görüşünü “oldukça standart bir fizikselcilik” olarak nitelendirmesini eleştirir ve bunun tarihsel ve kavramsal açıdan doğru olmadığını savunur. Ona göre, çağdaş fizikçilerin büyük bir kısmı, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenmesini savunur; oysa kendisi bu indirgemeci yaklaşımı reddeder.³⁴¹ Searle, birinci şahıs, öznel ve niteliksel bilinç durumlarının fiziksel dünyayla tutarlı olduğunu, fakat fiziksel olgulara indirgenemeyeceğini öne sürer. Bu yaklaşımı nedeniyle sıklıkla yanlış biçimde nitelik düalizmi ile özdeşleştirilse de, Searle hem indirgemeci fizikalizmi hem de klasik nitelik düalizmini reddettiğini açıkça belirtir.³⁴² Ona göre zihinsel durumlar, beynin daha üst düzey özellikleri olarak ortaya çıkmakta ve nedensel etkiye sahip olmaktadır; bu da bilinçli deneyimlerin fiziksel sistemler içinde mümkün olduğunu göstermektedir.

Garrett'a göre, Searle her ne kadar geleneksel düalizmi reddettiğini iddia etse de, bilinçli deneyimleri fiziksel süreçlere indirgenemez olarak görmesi onu nitelik düalizmine oldukça yaklaştırır. Çünkü bilincin özelliklerini fiziksel süreçlerle özdeş saymaz, fakat bu özelliklerin yine de yalnızca fiziksel sistemlerde ortaya çıktığını savunur.

Garrett'e göre, Searle'ün bilinci indirgenemez olarak tanımlaması, onu hangi kuramsal konuma yerleştirdiği konusunda bazı belirsizlikler doğurmaktadır. Nitelik (*property*) özdeşliği teorisini mi, yoksa nitelik düalizmini mi savunduğu net değildir. Her ne kadar geleneği reddettiğini söylese de, aslında geleneksel anlayışa oldukça yakındır.

³⁴⁰ Jacob, Pierre, “Consciousness, Intentionality and Function. What is The Right Order of Explanation?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995/ 55 (1), ss.195-200, s.195.

³⁴¹ Searle, John R., “Consciousness, The Brain and the Connection Principle: A Reply” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995/55 (1), s. 221.

³⁴² A.g.e., s. 221.

Çünkü bilincin fiziksel süreçlere indirgenemediğini, ancak tamamen fiziksel bir zeminde ortaya çıktığını savunmaktadır.³⁴³

Bu tutum, Garrett'a göre indirgenemez psikolojik özellikleri kabul eden ancak fizikselcilikten tümüyle kopmayan bir yaklaşımı yansıtır. Nitekim Searle, bilinci katılık gibi eğilimsel bir özellik olarak değerlendirir; katılık da farklı fiziksel yapılarda benzer şekilde ortaya çıkabilen, ancak fiziksel özelliklerle özdeş olmayan bir niteliklerdir. Bu anlamda, bilinci beynin üzerinde beliren bir özellik olarak tanımlaması, onu retorik düzeyde geleneğe karşı gibi gösterse de, aslında fizikalist bir indirgenemezlik çizgisinde konumlandırmaktadır. Ancak çağdaş felsefenin merkezi tartışma konularından biri olan indirgenemezliğin fiziksel öncelikle nasıl bağdaştırılacağı meselesine dair Searle'ün katkısı sınırlı kalmaktadır.³⁴⁴

Searle, Garrett'ın indirgenemezliğe yönelik eleştirisine yanıt olarak, meselenin bilinçten çok indirgenebilirlik kavramının doğasıyla ilgili olduğunu savunur. Ona göre, bilincin indirgenemezliği, indirgenebilirliğin ne anlama geldiğine dair kavramsal belirsizliklerden kaynaklanmaktadır. Bilinç, fiziksel süreçlere indirgenemez; ancak bu durum, zihin ile beden arasında düalist bir ayrım olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki para ekonomik bir kavram olarak fiziksel terimlerle indirgenemez ama fiziksel dünyayla çelişmeden varlığını sürdürebilirse, bilinç de fiziksel temele dayanmasına rağmen, fiziksel terimlerle tükenmez şekilde tanımlanabilir.³⁴⁵ Dolayısıyla, bilincin indirgenemezliği, düalizmi gerektirmez; yalnızca indirgeme modellerinin bilinç gibi öznel nitelikleri açıklamakta yetersiz kaldığını gösterir.

Van Gulick, Searle'ün bilinçli zihinsel durumların üçüncü şahıs verileriyle açıklanamayacağını savunmasını eleştirir. İşlevsel organizasyon ve davranışsal yapı üzerinden içerik ayrımı yapılabileceğini öne sürer; bu nedenle indirgenemezlik iddiasını zayıf bulur. Searle, bilinçli zihinsel durumları biyolojik temelli süreçlerle açıklamaya çalışırken, bu yaklaşımın indirgemeci riskler taşıdığını fark edememektedir. Bilinçli deneyimlerin özellikleri (örneğin fenomenal nitelikler) sadece nörofizyolojik terimlerle

³⁴³ Garrett, Brian J., "Non-reductionism and John Searle's The rediscovery of the Mind" *Phenomenological Research*, 1995/55 (1), s. 211.

³⁴⁴ A.g.e., s. 211.

³⁴⁵ Searle, 1995, s. 230.

açıklanamaz. Van Gulick, bilinçli deneyimin içerdiği zenginliklerin salt sinirsel süreçlerle indirgenemez olduğunu belirtir.³⁴⁶

Searle ise buna katılmayarak, biyolojik doğalcılığın indirgemeci bir teori olmadığını ısrarla vurgular. Bilinç sinirsel süreçlere indirgenemez ama onlara nedensel olarak bağlıdır. Yani bilinç, beynin yapısal biyolojisinden ortaya çıkan bir özelliktir. Bu nedenle bilinç hem fiziksel bir olaydır hem de fenomenal deneyimin tüm özelliklerine sahiptir.³⁴⁷ Bilincin, sinirsel aktiviteye tamamen indirgenemez olduğunu, yani bilinçli deneyimin öznel “hissini” nöronların fizyolojik süreçlerine tamamen eşitleyemeyeceğimizi ileri sürer. Örneğin, bir acı hissini, sadece nöronlardaki elektriksel veya kimyasal değişimlerle tam olarak açıklayamayız; acının “nasıl hissettirdiği” öznel bir niteliktir.³⁴⁸

Dennett, bilincin fiziksel süreçlerin bir sonucu olduğunu ve indirgemeciliğin kaçınılmaz olduğunu savunur. Ona göre zihinsel içerikler, beyindeki özel bir bölmeye girerek ya da ayrıcalıklı ve gizemli bir ortama aktarılmak suretiyle değil, davranış kontrolü üzerinde egemenlik kurarak ve dolayısıyla uzun süreli etkiler kazanarak bilinçli hâle gelir. Başka bir deyişle, zihinsel içerikler “belleğe girmek” için diğer zihinsel içeriklerle bir yarışa girer ve bu yarışta kazananlar bilinçli hâle gelir.³⁴⁹ Dennett buradan hareketle, Searle’ün bilinci bir yandan biyolojik süreçlere bağlarken bir yandan da tamamen fiziksel süreçlere indirgememesini çelişkili bulur. Searle ise Dennett’in bu eleştirisini, bilincin öznel deneyim boyutunu göz ardı etmekle suçlar ve salt davranışsal veya işlevsel açıklamaların *qualia*’nın gerçekliğini açıklayamayacağını savunur. Ona göre, bilincin biyolojik temeli, onun fiziksel dünyayla uyumunu sağlarken, öznel nitelikler de indirgenemez bir ontolojik gerçeklik olarak kalır.

Dennett için tüm bilişsel ve davranışsal işlevleri açıkladığımızda, “Bu işlevler neden deneyimle birlikte ortaya çıkıyor?” sorusu geçerliliğini yitirir. Eğer bilinci

³⁴⁶ Van Gulick, Robert, “Why the Connection Argument Doesn't Work” *Phenomenological Research*, 1995/55 (1), s. 206.

³⁴⁷ Searle, 1995, ss. 224-225.

³⁴⁸ Searle, 2001, s. 176.

³⁴⁹ Dennett, Daniel Clement, *Aklın Türleri: Bir Bilinç Anlayışına Doğru*, (Çev. Handan Balkara), (1. Basım), Varlık Yayınları, İstanbul 1999, s. 171.

oluşturan tüm işlevleri ayrıştırırsak, geriye hakkında merak edilecek hiçbir şey kalmaz.³⁵⁰ Bilinçteki “sihir” tıpkı sahne sihirbazlarının kullandığı hileler gibi, yalnızca onu yüzeysel olarak ele aldığımız sürece açıklanamaz görünür. Beynin zararsız “kullanıcı yanılsamaları” yaratabileceği tüm sıradan yolları anladığımızda, bilincin nasıl oluştuğunu hayal etmeye başlayabiliriz. Bilinç, sahne sihirbazlarının kullandığı hilelere benzer bir fenomen olarak görülebilir: Açıklanamaz görünür, ancak gerçekte tamamen fiziksel süreçlerden oluşur.³⁵¹ Bilinç, metabolizma, üreme veya kendini onarma gibi fiziksel ve biyolojik bir fenomendir; olağanüstü derecede karmaşıktır, ancak mucizevi ya da nihayetinde gizemli değildir.³⁵² Bu nedenle bilinç fiziksel süreçlerin bir sonucudur ve indirgemecilik kaçınılmazdır.

Patricia Churchland de bilinç konusunda sıkı bir indirgemecidir ve Searle’ün biyolojik doğalcılığının bilinç-beyin ilişkisini tam olarak çözemediğini savunur. Searle’ün bilinç açıklamasının bulanık ve belirsiz olduğunu öne sürerek daha net bir nörofizyoloji açıklamaya ihtiyaç olduğunu savunur.

Patricia Churchland, *Neurophilosophy: The Early Years and New Directions* (2007) adlı makalesinde Searle’ün indirgemecilik karşıtı pozisyonunu teorik ve metodolojik olarak eleştirir. Ona göre, zihinsel olayların beyinle açıklanamayacağını iddia eden görüşler, çoğunlukla bilimsel bilgi eksikliğine ve sezgisel yanılgılara dayanır. Bu düşüncesini şu ifadeyle belirtir: “Bilinçli olayların ‘sonsuz dek açıklanamaz’ statüsünün kanıtı olarak sağduyulu sezgilere sarılmak, bilimsel açıdan bakıldığında, uzun vadede zayıf bir stratejidir...”³⁵³ Bununla, bilincin nörofizyolojik temellerle açıklanamayacağını savunan sezgisel argümanların uzun vadede bilimsel geçerliliğini yitireceği vurgular. Churchland, Searle’ün görüşünü bir yanılsama olarak görür.

Searle, bilincin “öznel” niteliğinin bilimsel açıklamalara indirgenemeyeceğini savunur. Patricia Churchland ise bunun bir tür “epistemolojik özcülük” olduğunu ve bilimsel ilerlemeyle aşılabileceğini öne sürer: Searle, özneliğin nesnelliğe

³⁵⁰ Dennett, Daniel Clement, “Facing Backwards on the Problem of Consciousness” *Journal of Consciousness Studies*, 1996/3 (1), s. 2.

³⁵¹ Dennett, Daniel, “Explaining the Magic of Consciousness” *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology*, 2003/1 (1), s. 19.

³⁵² A.g.e., s. 13.

³⁵³ Churchland, Patricia Smith, “Neurophilosophy: the Early Years and New Directions” *Functional Neurology*, 2007/22 (4), ss. 185-195, s.3.

indirgenmesinin açıkça saçma olduğunu ve bu nedenle yanlış olduğunun bilinebileceğini iddia etti; bilinçlilik nöral olarak açıklanamaz. Bu görüş, Searle’ün durumunda özellikle garipti, çünkü düalizmi açıkça reddetti ve böylece tutarsızlık sorununu gündeme getirdi.³⁵⁴ Churchland’e göre, Searle bir yandan düalizmi reddederken, diğer yandan öznel deneyimi nesnel bir sistemle açıklamaya karşı çıkararak çelişkili bir tutum sergilemektedir.

Öte yandan Paul Churchland, bilinçli deneyimlerin fiziksel ve nöral süreçlerin doğrudan bir sonucu olduğunu ve beynin işlevsel bir ürünü olarak ortaya çıktığını savunur. Onun yaklaşımı, bilinç gibi fenomenleri açıklamak için nörobilimsel yöntemlerin kaçınılmaz olduğunu vurgular. Ona göre, bilinçli deneyimler, beyindeki nöral örüntülerin işlevsel ve fiziksel ürünleridir. Bunlar bağımsız ya da gizemli varlıklar değildir.³⁵⁵

Bu görüş, Searle’ün “öznel olan bilinç nesnelliğe indirgenemez” tezine doğrudan bir karşı çıkış niteliğindedir. Patricia ve Paul Churchland, Searle’ün bilinç konusundaki “biyolojik ama indirgenemez” yaklaşımını hem teorik hem de metodolojik olarak eleştirir. Onlara göre bilinç, nörobilimsel süreçlerle açıklanabilir; dolayısıyla özel bir ontolojik statüye sahip değildir ve ayrı bir varlık kategorisine yerleştirilmemelidir.

Patricia Churchland, beynin bilgiyi nasıl temsil ettiğini ve öğrendiğini sinirbilimin ilerlemesiyle daha iyi anlayabildiğimizi belirtir: “Herhangi bir şeyi biliyor olmam, nöronlarıma (yani beynimdeki hücrelere) bağlıdır. Daha kesin konuşmak gerekirse, ne bildiğim, trilyonlarca nöronum arasındaki bağlantıların özel düzenlenişine bağlıdır.”³⁵⁶

Bilinç, nörobilimsel süreçlerle açıklanabilir; ayrı bir varlık kategorisine yerleştirilmemelidir. Churchland’e göre, beyinde özel bir hafıza organı yoktur. Beynin işleyişi, bir dosya dolabı modeli ile açıklanamaz; çünkü bilgi nöronlar arasında dağılmış şekilde depolanır.³⁵⁷ Bilinç ve bilgi gibi zihinsel fenomenler, bağımsız varlıklar değil, doğrudan fiziksel süreçlerin ürünüdür.

³⁵⁴ A.g.e., s. 3.

³⁵⁵ Churchland, Paul M., *Matter and Consciousness*, (4 st edition), MIT press, London 2013, s. .

³⁵⁶ Churchland, Patricia Smith. “How Do Neurons Know?” *Daedalus*, 2004/133 (1), ss.42-50. s. 42.

³⁵⁷ A.g.e., s. 45.

Bu çerçevede, Churchland sinir sisteminin yalnızca bilgi depolamakla kalmadığını, aynı zamanda canlılara çevresel uyaranlara karşı tepki verme ve geleceği öngörme becerisi kazandırdığını savunur. Churchland'e göre sinir sistemi, hayvanlara öngörü kapasitesi kazandırır. Bitkilerin aksine, hayvanlar, geçmişteki deneyimlere dayanarak geleceği tahmin edebilirler.³⁵⁸ Bu ise bilincin ve bilgi edinmenin evrimsel ve sinirsel temellere dayandığını ve bu nedenle fiziksel olarak açıklanabilir olduğunu ortaya koyar.

Dolayısıyla, bilinç gibi karmaşık zihinsel deneyimlerin fiziksel süreçlerden ayrı bir temelde açıklanamayacağını savunan Churchland'ler, Searle'ün bilinçli deneyimi indirgenemez bulan görüşüne karşı, bilinç de dâhil olmak üzere tüm zihinsel süreçlerin sinir sistemindeki fiziksel süreçlere indirgenebileceğini ve bilimsel olarak açıklanabileceğini ileri sürmektedir.

Chalmers, Searle'ün bilinci biyolojik süreçlere dayandırırken bir yandan da onu fiziksel açıklamalara indirgenemez saymasını, kavramsal olarak sorunlu bulur. "Eğer bilinç biyolojik bir fenomense, neden fiziksel temellerine indirgenemez?" sorusu, bu yaklaşımın içsel tutarsızlıklar taşıdığını göstermektedir.

David Chalmers, *The Conscious Mind*'da Searle'ün "biyolojik doğalcılık" olarak anılan ve indirgenemeyen materyalizm olarak adlandırdığı görüşüne itirazlar getirir. Ona göre Searle'ün bilincin fiziksel işlemlere tabi olduğu ancak özü itibarıyla biyolojik bir olgu olarak kalması gerektiğini savunan görüşü çeşitli tutarsızlıklar taşır. Chalmers, Searle'ün savunduğu indirgenemeyen materyalizmin içsel problemlerle karşılaştığını ve çözümsüz biçimde nitelik düalizmine dönüşme eğiliminde olduğunu vurgular.³⁵⁹ Chalmers, Searle'ün bilinçli deneyimlerin beyinsel durumlara indirgenemez olduğunu savunduğunu ve zombi düşünce deneyimini kabul ettiğini belirtir. Bu durum, Chalmers'a göre, Searle'ü fiilen nitelik düalistine dönüştürür.³⁶⁰ Chalmers, Searle'ün yaklaşımının materyalist bir görüntü vermesine rağmen, aslında özcü (*essentialist*) bir tavır sergilediğini de ima eder. Çünkü deneyimin neden belli biyolojik yapılarda ortaya çıktığına dair açıklama sunmaksızın, bu yapılara bilinç üretme yetisi atfetmektedir.³⁶¹

³⁵⁸ A.g.e., s. 46.

³⁵⁹ Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford Paperbacks, Oxford 1995a, s.164.

³⁶⁰ A.g.e., s. 371.

³⁶¹ A.g.e., s. 130.

Dolayısıyla Chalmers’a göre Searle’ün biyolojik doğalcılığı, materyalist bir teori olmaya çalışsa da zihin ve beyin ilişkisine sınırlama koyan bir sorunla sonuçlanır.

Chalmers ayrıca Searle’ün görüşünü düalizmle ilişkilendirmemek için kullandığı benzetmeyi de eleştirir. Searle, bilincin ontolojik statüsünün sıvılık (H₂O’nun sıvı hali) gibi fiziksel özelliklere benzer olduğunu öne sürerek bunun düalizm olmadığını iddia eder. Yani Searle’e göre, tıpkı H₂O’nun temel bileşenlerinin sıvılığı zorunlu kılması gibi, beynin temel bileşenleri de bilinci zorunlu kılar; böylece bilincin ayrı bir varlık türü olarak görülmesi gerekmez. Chalmers bu analogiyi çürütür ve şöyle der: “Bunun açıkça yanlış bir benzetme olduğu ortadadır... Bilinç, ontolojik açıdan sıvılık özelliğine göre çok daha önemli bir biçimde yeni bir niteliktir.”³⁶²

Chalmers burada, H₂O örneğindeki sıvılığın mikrofiziksel gerçeklerle bütünleşik olduğunu (onları oluşturan atomlar sıvılığı zorunlu kılar) ama bilincin bu tür bir zorunluluğa tabi olmadığını vurgular. Yani, bilincin varlığı fiziksel işlemlere sıkı sıkıya bağlı gibi görünmeyip, Searle’ün söylediğinin aksine fizik yasalarının ötesinde bağımsız bir “yenilik” (*novelty*) arz eder. Bu nedenle Chalmers, Searle’ün sıvılığa dair analogisinin geçerli olmadığını, bilincin bu bağlamda daha karmaşık ve “ontolojik olarak farklı” bir statüye sahip olduğunu belirtir.³⁶³

Jaegwon Kim, Searle’ün zihinsel olaylarla sinirsel olaylar arasında kurduğu nedensellik ilişkisinin, aslında indirgemeci bir görüşe yol açabileceğini ima eder. Ancak Searle, zihinsel ve nöral olaylar arasında hiyerarşik bir ilişki değil, aynı sistemin farklı düzeylerdeki açıklamaları olduğunu savunur. Bu çerçevede, zihinsel olayların nöral temelli karşılıkları olduğu kabul edilir; ancak bu özdeşlik indirgemeciliğe yol açmaz. Searle, her ne kadar “farklı düzeylerde açıklamalar” dese de, Kim bunun zihinsel olayların sinirsel olaylara indirgenmesiyle sonuçlanabileceğini öne sürer.³⁶⁴

Kim bunu bir örnekle açıklar: Searle’e göre, diyelim ki senin acı duyma deneyimin var (M). Bu acıya, beyindeki belli bir nöral ateşleme (P) neden oluyor. Sonra bu acı, sende

³⁶² A.g.e., s. 130.

³⁶³ A.g.e., s. 131.

³⁶⁴ Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem And Mental Causation*. MIT press, Cambridge 2000, s.50.

aspirin alma arzusu (M^*) yaratıyor. Ama bu arzuya da, yine başka bir nöral ateşleme (P^*) neden oluyor. Bu durumda elimizde iki açıklama var:

Zihinsel düzeyde: M (acı) $\rightarrow M^*$ (aspirin arzusu)

Fiziksel düzeyde: P (nöral ateşleme) $\rightarrow P^*$ (başka bir nöral ateşleme).³⁶⁵

Searle bu ikisini aynı sistemin farklı düzeylerdeki açıklamaları olarak görür. Yani zihinsel olaylar ve nöral olaylar aslında aynı şeyin iki farklı açıklama biçimidir.³⁶⁶ Ancak Kim'e göre tam da burada bir sorun doğmaktadır: Nedensel aşırı belirlenim (*causal overdetermination*) riski.³⁶⁷ Şöyle ki: Eğer acı (M), arzuyu (M^*) doğuruyorsa ve aynı zamanda nöral ateşleme (P) de bir diğerini (P^*) doğuruyorsa, üstelik $acı = P$ ve $arzu = P^*$ ise, o zaman aynı olay hem zihinsel hem fiziksel olarak iki kez nedenlenmiş olur.³⁶⁸

Kim burada şu önemli soruyu sorar: Eğer “acı” ve “nöral ateşleme P ” aynı şeyse, o zaman “ P acıya neden oldu” demek anlamsızlaşır. Çünkü bir şeyin kendine neden olması saçma olur.³⁶⁹ Bu noktada acı ile nöral ateşleme özdeşse, nedensellik ilişkisi kurulamamış olur çünkü bir şey kendine neden olamaz. Ama eğer acı nöral ateşlemeden ayrı bir şeyse, o zaman acının nedenselliği fiziksel dünyada nasıl işler, etkisiz hâle mi gelir? Bu noktada Kim, indirgemeciliğin temel cazibesinin doğrudan ve basit bir çözüm vaadinde yattığını vurgular: Belki de gerçekten $acı = P$, $arzu = P^*$ şeklinde düşünerek indirgemeci bir yaklaşım benimsemek tek tutarlı yol olabilir.³⁷⁰ Böylece zihinsel olaylar tamamen fiziksel olaylara indirgenerek hem zihinsel olayların nedensel etkileri korunabilir hem de nedensel aşırı belirlenim gibi sorunlardan kaçınılabilir.³⁷¹

Searle, Kim'in zihinsel olayların aşırı belirlenmiş olacağı yönündeki eleştirilerine karşı kapsamlı bir yanıt sunar. Kim, Searle'ün yaklaşımının, bir zihinsel olayın hem fiziksel bir nedeni hem de zihinsel bir nedeni olduğu anlamına geldiğini ve bu durumun aşırı belirlenim sorununa yol açtığını ileri sürmektedir.³⁷² Buna karşılık Searle, moleküler

³⁶⁵ Searle, 1995, s. 219.

³⁶⁶ A.g.e., s. 219.

³⁶⁷ Kim, 2000, s. 48.

³⁶⁸ A.g.e., s. 49.

³⁶⁹ A.g.e., s. 49.

³⁷⁰ Kim, Jaegwon, “Mental Causation in Searle's “Biological Naturalism””, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995/ 55 (1), s. 194.

³⁷¹ Kim, 2000, s. 50.

³⁷² Kim, 1995, s. 192.

düzeyde açıklanabilen katılık ve akışkanlık gibi üst düzey özelliklere yaptığı benzetmeyle, aynı sistemin farklı seviyelerde tutarlı nedensel açıklamalara sahip olabileceğini savunur. Ona göre, üst düzey bilinç durumları alt düzey nöronal süreçlerden kaynaklanmakta olup, iki düzeyde yapılan açıklamalar birbirini dışlamaz ve bu durum aşırı belirlenim anlamına gelmez.³⁷³

Searle, Kartezyen düalizmin karşısına zihinsel ve fiziksel olguların bir hiyerarşik düzende konumlandığı çok katmanlı bir ontolojik model önerir. Bu modele göre, temel fiziksel parçacıklardan başlayarak daha karmaşık yapılar (atomlar, moleküller, hücreler, organizmalar) oluşur ve nihayetinde bilinçli varlıklara ulaşılır.³⁷⁴ Ancak Kim'e göre, Searle'ün bu yaklaşımı, zihinsel olguların fiziksel temelli yapılar içinde tamamen açıklanabilir olduğuna dair net bir yorum sunmamaktadır. Aksine, Searle zihinsel özelliklerin daha alt düzey fiziksel özelliklere indirgenemezliğini vurguladığı için, farkında olmadan nitelik düalizmine yaklaşmaktadır.³⁷⁵ Bu da Searle'ün fizikalizm iddiasına rağmen zihinsel ve fiziksel fenomenler arasında ontolojik bir ayrımı sürdürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, Searle'ün çok katmanlı modelinin zihinsel olguların fiziksel olarak temellendirilip temellendirilmediğini açıklığa kavuşturamadığı sonucuna varılmaktadır.

Bu bağlamda Kim'in analizi, Searle'ün çok düzeyli açıklamasını sorgularken, indirgemeciliğin nedensel etkinlik sorununa bir çözüm sunabileceğini ortaya koymaktadır. Searle zihinsel ve fiziksel olayları aynı sistemin farklı açıklamaları olarak görür; ancak bilinci indirgenemez bulduğu için bunların özdeşliğini reddeder. Öte yandan Kim, özdeşlik olmadığı takdirde ya zihinsel olayların etkisiz kalacağını ya da nedensellik ilkesinin çökeceğini savunmaktadır. Bu nedenle, zihinsel olayları fiziksel olaylarla özdeş kabul eden indirgemeci bir yaklaşımın daha tutarlı olduğunu savunmaktadır.

3.2. Özel Ontoloji Eleştirisi

İkinci olarak Searle, bilincin “birinci şahıs deneyimi” içeren özel bir ontolojiye sahip olduğunu savunur. Ancak, Pierre Jacob, Robert Van Gulick, Daniel Dennett,

³⁷³ Searle, 1995, ss. 218-219; Searle, 2013, s. 108.

³⁷⁴ Kim, 1995, s. 190.

³⁷⁵ A.g.e., s. 191.

Patricia Churchland, Paul Churchland, David Chalmers ve Jaegwon Kim gibi filozoflar bunun metafizik bir iddia olduğunu ve bilimsel olarak test edilemeyeceğini öne sürerek Searle'ü eleştirmişlerdir.

Searle'e göre, birinci şahıs ve üçüncü şahıs bakış açıları arasındaki farkın epistemik ve ontolojik anlamlarını ayırt etmeliyiz. Epistemik anlamda nesnel olan önermeler, gözlemcinin önyargı veya tutumlarından bağımsız olarak doğru ya da yanlış olabilir. Örneğin, "Van Gogh Fransa'da Auvers-sur-Oise'da öldü" ifadesi epistemik olarak nesneldir. Ancak, "Van Gogh, Renoir'dan daha iyi bir ressamdı" ifadesi epistemik olarak özneldir, çünkü doğruluğu gözlemcinin tutumlarına bağlıdır.³⁷⁶ Searle'e göre ontolojik bağlamda ise, bazı varlıklar (örneğin dağlar) özneye bağlı olmadan var olurken, acı gibi deneyimlerin varlığı bir özne tarafından hissedilmelerine bağlıdır ve bu nedenle ontolojik olarak özneldir. Bilimin amacı epistemik nesnelliktir; yani, özel tercihlerimizden bağımsız doğrulara ulaşmaktır. Ancak bu, konunun ontolojik nesnelliğini gerektirmez. Örneğin, acı deneyimleri epistemik olarak nesnel bir gerçektir, fakat varoluş biçimleri ontolojik olarak özneldir.³⁷⁷

Jacob'ın Searle'e yönelik "özel ontoloji" eleştirilerinden biri, işlev kavramının gözlemciye bağlı olarak tanımlanmasının, biyolojik işlevlerin nesnel bilimsel keşfiyle bağdaşmadığı yönündedir. Biyolojik işlevlerin gözlemciden bağımsız olması gerekirken, Searle bunları niyetli gözlemcilerin atfettiği normatif değerler olarak görür. Bu, biyolojideki bilimsel açıklamaları tehdit eder. Jacob'a göre, örneğin William Harvey'in kalbin işlevinin kan pompalamak olduğunu keşfetmesi, bu işlevin gözlemcinin niyet veya değer atıflarına göre değil, organizmanın biyolojik yapısı ve evrimsel bağlamı içinde nesnel olarak belirlenebileceğini gösterir.³⁷⁸ Ancak Searle, bu tür işlevlerin yalnızca yaşama değer atfeden teleolojik bir çerçevede anlaşılabilirliğini öne sürer. Jacob'a göre, işlevlerin bu şekilde normatif olarak temellendirilmesi, onların nesnel bilimsel statüsünü zayıflatmakta ve fizikalist doğa anlayışıyla bağdaşmamaktadır.³⁷⁹

³⁷⁶ Searle, 2020a, s. 93.

³⁷⁷ A.g.e., s. 93.

³⁷⁸ Jacob, 1995, s. 197.

³⁷⁹ A.g.e., s. 221.

Searle Jacob'ın eleştirisine kayıtsız kalmaz ve biyolojik işlevlerin anlaşılabilmesi için yalnızca nedensel veya yapısal açıklamaların yeterli olmadığını, bu işlevlerin yaşamın değeriyle ilişkili teleolojik bir çerçevede kavranması gerektiğini savunur. Örneğin kalbin kan pompalama işlevi gibi biyolojik özellikler, yalnızca fiziksel süreçler olarak değil, organizmanın bütünlüğü ve yaşamını sürdürme kapasitesi bağlamında değerlendirildiğinde anlam kazanır.³⁸⁰ Bu nedenle işlev kavramı, yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda normatif bir boyut taşır; çünkü bir işlevin varlığı, onun organizma için ne işe yaradığı ya da niçin önemli olduğu sorularıyla iç içedir. Bu yaklaşım, biyolojik açıklamalarda değer-yükümlü bir yorumun kaçınılmaz olduğunu öne sürerek, işlevselliği salt gözlemlenebilir olgulara indirgemeye çalışan natüralist anlayışlara karşı bir duruş sergiler.³⁸¹

Searle'ün birinci şahıs argümanına eleştiri getiren filozoflardan biri de Van Gulick'tir. Ona göre, bilinçli deneyimlere dair içerikler, uygun şekilde yapılandırılmış üçüncü şahıs açıklamalarıyla kavranabilir. İşlevselci modeller, davranışsal ve nörofizyolojik veriler temelinde niyetli içerikleri belirlemek için yeterlidir. Bilinçli deneyimin öznel doğası, fonksiyonel açıklamalarla dışlanamaz.³⁸²

Ancak Searle, bu görüşe kesin bir biçimde karşı çıkar. Ona göre bilinçli deneyimlerin temel yapısı, yalnızca birinci şahıs perspektifiyle kavranabilir; üçüncü şahıs açıklamaları bu öznel içeriği tam anlamıyla yansıtamaz. İşlevselci yaklaşımlar, niyetli içeriklerde eksik belirlenim sorununa yol açar. Aynı davranışsal ve nedensel yapı, farklı zihinsel içeriklerle uyumlu olabilir. Searle bu durumu, “bir tavşanı düşünmek” örneğiyle açıklar:³⁸³ Üçüncü şahıs verileri açısından, bir kişinin düşündüğü nesne bir tavşan, tavşan parçaları ya da tavşanlığın bir örneği olarak yorumlanabilir. Ancak kişinin kendi zihinsel durumunda neyi düşündüğü, yalnızca birinci şahıs deneyimiyle tam olarak belirlenebilir.

Bu bağlamda Searle, bilincin öznel ontolojisi olduğunu ve nesnel bilimsel yöntemlerle tam olarak açıklanamayacağını savunur. Buna karşılık Dennett, bilincin bu kadar özel olmadığını, onun da fiziksel dünyada incelenebilecek bir fenomen olduğunu

³⁸⁰ Searle, 1995, s. 221.

³⁸¹ A.g.e., s. 221.

³⁸² Van Gulick, 1995, ss. 204-206.

³⁸³ Searle, 1995, s. 228.

öne sürer. Dennett’a göre eğer bilinç bilimsel olarak incelenemezse, o zaman evrimsel süreçte nasıl ortaya çıktığı da açıklanamaz.

Bu tartışma, bilincin evrimsel işlevi konusuna da yansır. Searle, bilinçli olmanın, bilinçsiz mekanizmaların sağlayamayacağı bir ayırt etme gücü verdiğini savunur. Ona göre, bilincin evrimsel avantajlarından biri, çok daha büyük bir esneklik, duyarlılık ve yaratıcılık sağlamasıdır.³⁸⁴ Ne var ki, Dennett bu görüşün, Searle’ün kendi argümanlarıyla çeliştiğini ileri sürer. Dennett’a göre, eğer bilinç gerçekten bilimsel olarak açıklanamazsa, onun evrimsel işlevinden söz etmek de anlamını yitirir.³⁸⁵ Çünkü bilinç tamamen fiziksel süreçlerden bağımsız olsaydı, onun evrimsel süreç içinde nasıl ortaya çıktığını açıklamak imkânsız olurdu.

Searle, bu noktada zihinsel fenomenlerin bilinçle temelden bağlantılı olduğunu vurgular. Ona göre bilinç, öznel bir yapıya sahiptir ve bu nedenle zihinsel ontolojinin esasen birinci şahıs ontolojisi olduğu sonucu çıkar. Searle, bunu açıklamak için okuyucudan küçük bir deney yapmasını ister: Sağ elimizle sol kolumuzu çimdiklememizi önerir. Kolumuzu çimdiklediğimizde, girdi sinyalleri ağrıya neden olur ve bu ağrı, davranışsal bir eğilim geliştirmemize yol açar. Ancak, acının asıl özelliği, kendine özgü içsel ve niteliksel bir his olmasıdır. Ağrı, ontolojik olarak öznel bir niteliğe sahiptir. Searle’e göre, davranışsal eğilimler ise bilinçli deneyimin bir parçası değil, sonucudur.³⁸⁶

Searle, zihinsel süreçlerin bilinçle ilişkisini daha derinlemesine açıklamak için bir düşünce deneyi sunar. Buna göre, beyninizin zamanla bozulduğunu ve doktorların görme yetinizi korumak için beyninize silikon çipler yerleştirdiğini hayal etmenizi ister. Başlangıçta çipler başarılı olur ve görme yetinizi kaybetmezsiniz. Ancak süreç devam ettikçe, beyniniz tamamen silikon çiplerle değiştirilir. Bu noktada Searle tarafından üç ihtimal öne sürülür:

1. Bilinç aynen devam eder: Zihinsel yaşantınız eskisi gibi devam eder.

³⁸⁴ Searle, 2021b, s. 143.

³⁸⁵ Dennett, Daniel C. “The Rediscovery of the Mind by John Searle”, *The Journal of Philosophy*, 1993/90 (4), s. 203.

³⁸⁶ Searle, 2020a, s. 82.

2. Bilinç azalarak yok olur: İçsel deneyiminiz yavaş yavaş kaybolur, ancak dışarıdan bakanlar bunun farkına varmaz.
3. Bilinç devam eder ancak hareket yeteneği kaybolur: İçsel deneyiminiz korunur, ancak bedeniniz hareket edemez ve dış dünya sizi ölü sanır.³⁸⁷

Searle özellikle ikinci ihtimali vurgulayarak, bilinçli deneyimin yalnızca fiziksel yapılarla açıklanamayabileceğini ve bunun, işlevselci açıklamalara karşı ciddi bir sorun teşkil ettiğini savunur. Dennett ise, Searle’ün deneyini eleştirerek, onun ikinci senaryoda yaptığı çıkarımın bir hata olduğunu savunur. Çünkü ona göre Searle, silikon çiplerin yalnızca girdi-çıkı işlevlerini yerine getirdiğini ve bilinç üretmediklerini varsayar. Oysa Dennett’a göre, bu varsayım yanlıştır: Silikon çipler, beynin işlevlerini tam olarak yerine getiriyorsa, bilinç de üretilebilir.³⁸⁸

Bu noktada Dennett, Searle’ün öznel deneyime yaptığı vurguyu da sorgular. Dennett, bilinçli deneyimin üçüncü kişi perspektifinden de araştırılabileceğini savunur. Ona göre, bilinç yalnızca bireysel bir “birinci şahıs ontolojisi” meselesi değil, bilimsel olarak incelenebilir bir olgudur. Dennett, Searle’ün düşünce deneyinin aslında onun savunduğu görüşleri desteklemediğini, aksine bilişsel bilimin ve işlevselci yaklaşımların geçerliliğini gösterdiğini iddia eder.³⁸⁹

Searle ise bu görüşe sert bir biçimde karşı çıkar. Dennett’ın bilincin varlığını inkâr ettiğini belirterek, bu tutumu “entelektüel bir patoloji” olarak nitelendirir: “Dennett’ın bilincin varlığını inkâr etmesini yeni bir keşif ya da ciddi bir ihtimal olarak değil bir tür entelektüel patoloji olarak görüyorum.”³⁹⁰ Searle’e göre, Dennett’ın bu inkârı iki öncüle dayanır: Birincisi, bilimsel doğrulamanın her zaman üçüncü şahıs bakış açısını gerektirdiği; ikincisi ise bilimsel olarak doğrulanamayan hiçbir şeyin var olamayacağıdır. Searle, bu öncüllerin Dennett’ın en büyük yanılgılarından biri olduğunu ve diğer birçok hatasının da buradan kaynaklandığını savunur.³⁹¹

³⁸⁷ Searle, 2021b, s. 94-99.

³⁸⁸ Dennett, 1993, s. 198.

³⁸⁹ A.g.e., s. 199.

³⁹⁰ Searle, 2020a, s. 92.

³⁹¹ A.g.e., s. 93.

Dennett ise Searle'ü çağdaş bilim dünyasında egemen olan işlevselci materyalizme karşı yalnız başına mücadele eden bir “ikonoklast” olarak tanımlar.³⁹²

Bu bağlamda Dennett, bilincin öznel niteliğini merkeze alan yaklaşımları eleştirir ve David Chalmers'ın ünlü “bilincin zor problemi” (*the hard problem of consciousness*) kavramını yanıltıcı bulur. Chalmers'ın “bir şeyin neye benzediğini bilmek ne demektir?” gibi sorularla öznel deneyimi açıklamaya çalışması, Dennett'a göre bilimsel ilerleme açısından verimli değildir. Bunun yerine Dennett, “zor soru” (*the hard question*) adını verdiği alternatifi öne sürer: Bir içerik bilince ulaştığında, sonra ne olur?³⁹³

Dennett'a göre, bu soru bilincin nasıl çalıştığını anlamak açısından çok daha verimli, açıklanabilir ve bilimsel bir çerçeve sunar. Çünkü mesele, deneyimin neye benzediği değil, bu deneyimin beyinde hangi sonuçlara yol açtığı, hangi süreçleri tetiklediği, yani işlevsel olarak ne işe yaradığıdır. Ona göre, “zor problem” ayrımı vitalizmin tarihsel hatasını tekrarlar. Tıpkı vitalistlerin, yaşamı açıklamak için “hayatın özü”nü gereksiz yere mistikleştirmesi gibi, bilinç tartışmalarında da *qualia* merkezli bu yaklaşım, asıl bilimsel ilerlemeyi engellemektedir. Dennett, “tüm bilişsel ve davranışsal işlevleri açıkladığımızda, “Bu işlevler neden deneyimle birlikte ortaya çıkıyor?” sorusu geçerliliğini yitirir”³⁹⁴ diyerek, *qualia*'nın bağımsız bir gerçeklik değil, algısal süreçlerin işlevsel bir çıktısı olduğunu savunur.

Chalmers ise, Dennett'ın bu yaklaşımını reddeder. Bilinç araştırmalarında bilişsel ve davranışsal süreçlerin çözümlenebilir “kolay problemler” olduğunu kabul eden Chalmers, asıl önemli olanın “öznel deneyimin kendisi” olduğunu öne sürer. Ona göre “zor problem”, bir şeyin neye benzediğini bilmenin ne anlama geldiğini; başka bir deyişle, bilinçli olmanın öznel yönünü açıklama çabasını içerir. Chalmers, bu noktada Searle'ün bilinç kuramı olan biyolojik doğalcılığa da eleştiri yöneltir. Bu yaklaşımın, bilinçle ilgili temel metafizik soruyu, “Neden bazı fiziksel süreçler bilinç doğurur da bazıları doğurmaz?” sorusunu cevapsız bıraktığını savunur.³⁹⁵

³⁹² Dennett, 1993, s. 194.

³⁹³ Dennett, Daniel Clement, “Facing up to the Hard Question of Consciousness” *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2018/373.1755(20170342) , s. 1.

³⁹⁴ Dennett, 1996, s. 1.

³⁹⁵ Chalmers, 1995, s. 200.

Chalmers, bu soruyu zor problem (*hard problem*) olarak tanımlar ve Searle’ün yaklaşımının bu zorluğu yeterince ele almadığını ileri sürer. Bilinç üzerine düşünmeye başladığımızda, çok geçmeden en temel ve en şaşırtıcı sorunla yüzleşiriz: deneyimin doğası. Bilişsel sistemler bilgi işler, çevresel girdilere tepki verir, davranışlar üretir. Ancak tüm bunların ötesinde, bu sistemlerin içinde bir “şey gibi olma” hali vardır, bilinçli olmanın öznel yönü. Thomas Nagel’in (1974) ünlü makalesinde belirttiği gibi, bilinçli bir varlık olmak “bir şey gibi olma” anlamına gelir. İşte bu, deneyimdir.³⁹⁶ Bu, yalnızca işlemsel tepki değil, aynı zamanda içsel bir yaşantıdır. Renkleri gördüğümüzde yalnızca ışık dalga boylarını ayırt etmeyiz; kırmızının bir hissi vardır. Bir melodi yalnızca bir frekans dizisinden ibaret değildir. Naftalin kokusunun kendine has bir fenomenal karakteri, acının ya da bir duygusal çöküntünün içsel bir niteliği vardır.³⁹⁷

Görsel ve işitsel işlemeye eşlik eden bu zengin iç yaşam, bilinçli deneyimlerin temelini oluşturur. Fakat burada radikal bir açıklama boşluğu ile karşılaşırız. Neden bazı fiziksel sistemler (özellikle beyinler) deneyim üretir? Neden yalnızca bilgi işleme ile kalmazlar da, aynı zamanda derin bir içsel yaşantıya da sahip olurlar? Neden bir görsel sahnenin işlenmesi, kırmızının ya da mavinin öznel niteliğini üretir? Neden bir sesin analiz edilmesi, onun tınısını hissedilir kılar?³⁹⁸

Chalmers bu noktada Searle’ün yaklaşımının açıklama boşluğunu (*explanatory gap*) yeterince dikkate almadığını belirtir. Bilinçli deneyimin neden ortaya çıktığını açıklamak için yalnızca fiziksel veya biyolojik süreçlere başvurmak yetersizdir, çünkü bu süreçler deneyimin zorunlu sonucu gibi görünmemektedir.³⁹⁹ Sonuç olarak, Chalmers’a göre, Searle, bilinçli deneyimin fiziksel temellerini tartışırken “neden bu süreç bilinç doğuruyor?” sorusunu yeterince sormamakta ve bilinçle ilgili metafizik sorunu göz ardı etmektedir.

Öte yandan Searle, Chalmers’ ın bilinç yaklaşımını “tuhaf” olarak nitelendirir. Bu değerlendirmesini şöyle açıklar: Chalmers, bilince kadar olan açıklamalarında maddecidir ve zihne dair anlatının büyük kısmını, örneğin işlevselcilik çerçevesinde

³⁹⁶ A.g.e., s. 201.

³⁹⁷ A.g.e., s. 201.

³⁹⁸ A.g.e., s. 201.

³⁹⁹ A.g.e., s. 207.

yapılan açıklamaları, geçerli kabul eder. Ancak bilinç konusuna geldiğinde, bu yaklaşımın yetersizliğini teslim eder ve bilincin işlevsel bir analizle açıklanamayacağını söyler. Buna rağmen, işlevselciliğe olan bağlılığından ötürü, bilinci de bir şekilde teorik çerçevesine dâhil etmeye çalışır.⁴⁰⁰ Searle'e göre bu yaklaşım tuhaftır; çünkü işlevselcilik, bilinç ve diğer zihinsel fenomenlerin indirgenemez varlıklar olarak görülmesini engellemek ve böylece zihinsel olayları düalizmden uzak, fiziksel bir temelde açıklamak için geliştirilmiştir. Oysa Chalmers, hem işlevselciliği hem de düalizmi aynı anda benimsemektedir.⁴⁰¹ Chalmers ise bu durumu şu şekilde ifade eder: "Bilinç, işlevsel bir organizasyondan doğabilir; ancak kendisi bir işlevsel durum değildir. Bu görüş "indirgemeci olmayan işlevselcilik" olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşım, işlevselcilikle nitelik düalizmini birleştirmenin bir yolu olarak görülebilir."⁴⁰² Bu bağlamda, bilişsel süreçler işlevsel olarak açıklanabilirken, bilinç bu tür açıklamalara direnç gösterir.⁴⁰³

Bu açıklama direnci, Searle'ün "özel ontoloji" kavramıyla da yakından ilişkilidir. Searle'e göre bilinç, yalnızca özelliğin doğrudan yaşantılanmasıyla anlaşılabilir; dolayısıyla, üçüncü şahıs bakış açısından yapılacak açıklamalar, zihinsel olayların gerçek doğasını kavrayamaz.⁴⁰⁴ Bu bağlamda, bilinçli deneyimlerin "ontolojik özellik" taşıdığı ve bu yönüyle fiziksel dünyanın nesnel yapısına indirgenemeyeceği ileri sürülür.

Ancak bu yaklaşım, Kim tarafından çeşitli açılardan eleştirilir. Kim'e göre, Searle'ün bilinç, indirgenemez özellik ve yönelimsellik kavramlarına verdiği önem, zihinsel olguların fiziksel sistemler içindeki konumunu kavramsal olarak temellendirmeye yetmemektedir. Bu iddialar, yalnızca zihinsel fenomenlerin farklılığını ilan etmekte, fakat bu fenomenlerin fiziksel gerçeklik içerisinde nasıl konumlandığını

⁴⁰⁰ Searle, John R., "Consciousness and the Philosophers" *The New York Review of Books*, 1997/44(4), ss.43-50. s. 48.

⁴⁰¹ A.g.e., s. 48.

⁴⁰² Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford Paperbacks, (1st edition), New York 1997. s. 249.

⁴⁰³ A.g.e., s. 172.

⁴⁰⁴ Kim, 1995, s. 192.

ikna edici şekilde göstermemektedir.⁴⁰⁵ Kim'e göre bu açıklama eksikliği, özellikle Searle'ün öznel ontoloji anlayışında daha da belirginleşmektedir.

Nitekim Kim, Searle'ün bu öznel ontoloji anlayışını çeşitli açılardan sorunlu bulur. Kim'e göre, Searle'ün bilinç ve zihinsel durumlar hakkındaki savunusu, bilincin dünyamızın "ontolojik öznelliğini" oluşturduğu iddiasına dayanmaktadır: "Bilincin dünyamızın 'ontolojik öznelliğini' oluşturduğu, kitabın ana temasıdır."⁴⁰⁶ Ancak Kim, bu iddianın zihinsel ve fiziksel olan arasındaki ilişkiyi açıklamada yetersiz kaldığını belirtir. Özellikle, "ağrı" ve "nöron ateşlemeleri" üzerine yapılan konuşmaların yalnızca aynı olgunun farklı düzeylerde anlatımları olduğunu kabul etmekle birlikte, Searle'ün bu çift yönlü yaklaşımında (zihinselliğin öznel ontolojisi ve bilincin indirgenemezliği doktrini arasında) nasıl bir tutarlılık kurduğunu yeterince açıklamadığını vurgular.⁴⁰⁷

Searle ise, bilincin fiziksel dünyaya ait olduğunu kabul etmekle birlikte, fenomenal niteliklerini vurgulayarak "bilinç, yalnızca öznelliğin doğrudan yaşantılanmasıyla anlaşılabilir; dolayısıyla, üçüncü şahıs bakış açısından yapılacak açıklamalar, zihinsel olayların gerçek doğasını kavrayamaz" diyerek ontolojik öznellik ilkesini savunur.⁴⁰⁸ Searle, bilinçli durumların her zaman "niteliksel" bir duyguya (örn. acının veya kırmızının nasıl hissettirdiği) ve "öznel" bir varoluş kipine sahip olduğunu, yani her zaman birine ait olduğunu vurgular. Bu, bilinci birinci şahıs ontolojisine sahip kılar.⁴⁰⁹

Searle, bilincin fiziksel dünyaya ait olduğunu kabul eder ancak onun yalnızca doğrudan yaşantılanarak anlaşılabilirliğini savunur. Üçüncü şahıs açıklamalarının eksikliğine dikkat çeker ve ontolojik öznellik ilkesini öne çıkarır. Bilinçli her durumun niteliksel bir yaşantıya ve öznel bir varoluşa sahip olduğunu vurgular; bu da bilinci birinci şahıs ontolojisine dayalı kılar. Ancak bir taraftan bilincin biyolojik süreçlere dayandığını savunup diğer taraftan öznelliğin bağımsızlığını vurgulaması Kim'e göre zihinsel fenomenlerin fiziksel gerçeklik içindeki yerine dair ikna edici bir açıklama sunmamaktadır.

⁴⁰⁵ A.g.e., s.192.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 192.

⁴⁰⁷ Kim, 2000, s. 50.

⁴⁰⁸ Searle, 1995, ss. 219-220.

⁴⁰⁹ Searle, 1991, s. 48; Searle, 2013, s. 106.

3.3. Yapay Zekâ Eleştirisi ve Beynin Dışında Bilinç Varlığı

Searle, 1980 tarihli “Minds, Brains, and Programs” adlı makalesinde, yapay zekâ tartışmalarında çığır açan Çin Odası Deneyi’ ni (*Chinese Room Argument*) ortaya koyar. Bu deney, güçlü yapay zekâ (strong AI) savunusunu hedef alır. Searle, makalesine zayıf (weak AI) ve güçlü olmak üzere iki tür yapay zekâyı ayırt ederek başlar. Ona göre, zayıf yapay zekâ zihni incelemek için bilgisayarları güçlü bir araç olarak görür; bu sayede daha iyi hipotezler kurup test etmek mümkün olur. Güçlü yapay zekâ ise bilgisayarların yalnızca bir araç olmadığını, doğru şekilde programlandıklarında gerçekten anlayışa ve bilişsel durumlara sahip olabileceklerini savunur. Bu yaklaşıma göre programlar, yalnızca psikolojik açıklamaları test etmekle kalmaz, aynı zamanda doğrudan zihni de açıklar. Searle, zayıf yapay zekâyı itiraz etmez; eleştirisi, yalnızca güçlü yapay zekânın “programlanmış bir bilgisayar gerçekten anlayabilir” iddiasıdır.⁴¹⁰

Searle’ün Çin Odası Deneyi yapay zekâ felsefesinin en çok tartışılan düşünce deneylerinden biridir. Searle, güçlü yapay zekâ savunusunun, bilgisayarların anlamlı düşünceler üretebileceği, yani gerçekten anlayabileceği iddiasını hedef alır. Çin Odası argümanının amacı bir programın sentaksının, Çince konuşan kişinin zihnindeki semantik içerik yani zihinsel içerik veya anlam için yeterli olmadığını bize hatırlatmaktır.⁴¹¹

Searle Çin Odası Deneyi ile güçlü yapay zekânın gerçekten bilinç üretemeyeceğini savunur. Ona göre bilinç yalnızca biyolojik süreçlerden kaynaklanır; yapay sistemler bilinç üretemez ve bilinç, özel bir ontolojik statüye sahiptir. Ancak birçok filozof, Searle’ün bu argümanının yapay zekânın bilinç geliştiremeyeceği sonucuna varmak için yeterli olmadığını ileri sürer. Bu eleştirilere geçmeden önce, Çin Odası Deneyi’ni daha yakından inceleyelim.

Searle, düşünce deneyinde kendisini şu şekilde konumlandırır: Çince bilmeyen bir kişi bir odanın içine kilitlenmiştir. Odada yalnızdır ve dış dünyayla tek iletişimi, yazılı semboller aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Elinde üç temel araç bulunur:

⁴¹⁰ Searle, 1980, s. 417.

⁴¹¹ Searle, 2020a, s. 90.

1. Bir grup Çince sembol (dışarıdan gelen sorular ya da metinler),
2. İngilizce yazılmış bir kural kitabı (bu sembollerin nasıl eşleştirileceğini veya nasıl yanıtlanacağını açıklayan yönergeler),
3. Boş kâğıt ve kalem (verilen sembollere karşılık gelen yanıtları yazmak için).⁴¹²

Bu kişi, kural kitabında verilen yönergeleri takip ederek, dışarıdan gönderilen Çince ifadelerle yine Çince yanıtlar üretir. Ancak burada belirleyici olan, kişinin bu süreci yürütürken Çinceyi hiç anlamamasıdır. O yalnızca sembollerin biçimsel yapısına, yani dış görünümüne odaklanır; anlamlarına, içeriğine veya bağlamsal işlevlerine dair hiçbir kavrayışı yoktur. Bu durumda içerideki kişi, yalnızca sentaktik düzeyde işlem yapan bir sistemin parçasıdır. Yani yaptığı şey, sembolleri belli kurallara göre dönüştürmekten ibarettir. Örneğin, belirli bir sembol dizisi gördüğünde, kitap ona hangi sembolleri hangi sırayla yanıt olarak üretmesi gerektiğini bildirir. Ancak bu süreçte kişinin zihninde bir “anlam dünyası” oluşmaz; hiçbir semantik veya zihinsel içerik işlenmez. Dışarıdan bakıldığında ise bu sistem olağanüstü bir başarı sergiliyor gibi görünür. Çünkü içeriden gelen yanıtlar, dışarıdaki Çinli bir gözlemciye göre son derece tutarlı, anlamlı ve akıcıdır. Öyle ki gözlemci, içerideki kişinin Çince bildiğine kolaylıkla kanaat getirebilir. Ancak bu yalnızca dışsal bir izlenimdir; içsel olarak herhangi bir “anlama” söz konusu değildir.

Searle bu noktada temel bir soru yöneltir: Bu kişi gerçekten Çince biliyor mudur? Diğer bir ifadeyle, yanıt üretme kapasitesi anlamayı garanti eder mi? Searle’ün yanıtı nettir: Hayır. Çünkü bu kişi, yalnızca sembolleri manipüle etmektedir. Anlamdan, bilinçten ya da kavrayıştan yoksundur.⁴¹³

Bu deney aracılığıyla Searle’ün ortaya koymak istediği tez açıktır: Bilinçli anlama, yalnızca biçimsel (sentaktik) işleme yoluyla açıklanamaz.⁴¹⁴ Anlam dediğimiz şey, yalnızca dıştan gözlemlenebilen çıktılarla değil, içeride yaşanan zihinsel süreçlerle ilgilidir. Ve bu süreçler, dijital bir program ya da yapay zekâ sistemi tarafından taklit edilebilir olsa da, aynı şekilde deneyimlenemez.

⁴¹² Searle, 1980, s. 417.

⁴¹³ Searle, 1980, ss. 417-419.

⁴¹⁴ Searle, 2005a, s. 43; Searle, 2020a, s. 21-23.

Searle, Çin Odası düşünce deneyinde okurları, bir yapay zekâ programını manuel olarak simüle eden kişinin yerine kendilerini koymaya davet ederek, anlamadan yanıt üretme durumunu deneyimlemelerini ister. Dennett’a göre bu, bilinçli olarak dikkatleri sistemin bütünsel karmaşıklığından uzaklaştırıp yalnızca bireysel işlem sürecine yönlendirmeyi amaçlayan stratejik bir yaklaşımdır. Oysa bu tür bir simülasyon, son derece karmaşık, zahmetli ve uzun süren bir işlemdir; Searle ise bu yönü göz ardı etmektedir. Argümanın kritik noktası, “anlamanın” bireysel bir işlemcide mi, yoksa işlem adımlarını, sembolleri ve yönergeleri içeren bütün bir sistemde mi ortaya çıktığıdır. Bu nedenle, bu argümana karşı öne sürülen temel itiraz, “Sistem Yanıtı”⁴¹⁵ olarak bilinir: Anlam, sadece işlem yapan bireyde değil; bireyin kullandığı yönergeleri, sembolleri ve tüm yapıyı kapsayan bütün sistemin kendisinde ortaya çıkar.⁴¹⁶

Searle, Sistemler Yanıtı’nı yetersiz bulur çünkü odadaki kişinin Çince anlamamasının nedeni, sembollerin anlamını hiç bilmemesidir. Yalnızca sentaks bilgisine sahiptir, ancak semantik yoktur. Bu kişi anlamı bilmiyorsa, onun parçası olduğu sistemin de anlamı bilemeyeceğini savunur; çünkü sistemin hiçbir bileşeni anlam atayacak yetiye sahip değildir. Searle, düşünce deneyini genişleterek okura o kişinin odadan çıktığını, açık alanda çalıştığını, tüm kuralları ve veri tabanını ezberlediğini hayal ettirir. Yine de Çince anlamadığını söyler. Çünkü ne kendisi ne de sistemin herhangi bir alt parçası, sembolleri anlamlı hâle getirecek bir şeye sahip değildir.⁴¹⁷ Sonuç olarak, sembolleri manipüle etmek bir şeydir; onların anlamını bilmek bambaşka bir şeydir. Bilgisayarlar yalnızca sembol manipülasyonu yaparlar. Ancak sembolleri işlemek, tek başına anlam yaratmaz ve anlamlılık için de yeterli değildir.⁴¹⁸ Sembolleri kurallara göre işlemek başka, onların anlamını bilmek başkadır.

Paul Churchland ve Patricia Churchland *Could a Machine Think?*⁴¹⁹ adlı makalelerinde, Searle’ün meşhur Çin Odası Argümanı’na yönelik kapsamlı eleştiriler

⁴¹⁵ Searle, 2021a, s. 102. Sistemler Yanıtı’nın temel fikri şudur: Odadaki adam Çince bilmiyor olsa da, aslında yalnızca daha büyük bir sistemin bir parçasıdır. Bu sistem; kural kitapları, pencereler, kutular, programlar ve benzeri öğelerden oluşur. Dolayısıyla, Çinceyi anlayan, adamın kendisi değil, bu bütün sistemin tamamıdır.

⁴¹⁶ Dennett, D. R. ve Hofstadter, D. C., *Aklın G’özü* (çev. Füsün Doruker), (1. Basım) Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008 İstanbul, s. 359.

⁴¹⁷ Searle, 2021a, s. 102.

⁴¹⁸ A.g.e., s. 103.

⁴¹⁹ Churchland, Paul M., Patricia Smith Churchland. “Could a Machine Think?” *Scientific American*, 1990/262 (1), ss. 32-39.

yöneltirler. Churchland’ler, Searle’ün argümanındaki üçüncü aksiyom olan “Sadece sözdizimi, anlam için ne yeterlidir ne de yapısal olarak anlamı oluşturur.”⁴²⁰ önermesinin aslında bir ön kabul olduğunu ve argümanın sonucunu baştan varsaydığını savunurlar. Bu nedenle, Çin Odası düşünce deneyi, bu aksiyomu kanıtlamaktan ziyade onu varsayarak sonuca ulaşmaktadır.⁴²¹ Bu bağlamda Çin Odası düşünce deneyi, üçüncü aksiyomu desteklemek yerine, zaten onun varsayımıyla sonuca ulaşmakta ve dolayısıyla ikna edici olmaktan uzak kalmaktadır.

Churchland’ler ayrıca, Searle’ün Çin Odası’na benzer ancak açıkça hatalı sezgisel bir karşı örnek olarak “Aydınlık Oda” (*Luminous Room*) düşünce deneyini sunar. Bu örnek, elektromanyetik dalgaların ışık olmadığı sonucuna varmanın, bu dalgaları yetersiz koşullarda üretmeye çalışmakla temellendirilmesinin yanlış olduğunu gösterir.⁴²² Örneğin, bir miknatısı elektromanyetik dalgalar yoluyla çok yavaş hareket ettirirsek ışık oluşmaz. Ancak bu durumdan yola çıkarak “elektromanyetik dalgalar ışık değildir” sonucuna varmak bilimsel olarak hatalıdır. Aynı şekilde, Searle’ün, sembolleri anlamadan işleyen bir sistemden yola çıkarak “programlar anlam içermez” demesi de aynı türden hatalı bir sezgisel çıkarımdır.⁴²³ Churchland’lere göre, tıpkı yetersiz koşullarda üretilmeyen ışığın, elektromanyetik dalgaların doğasına dair bir şey söylememesi gibi, sembolleri anlamadan işleyen bir sistemin de anlamın doğası hakkında güvenilir bir temel oluşturması mümkün değildir.

Searle’e göre, Çin Odası’ndaki kişi Çince’den hiçbir şey anlamaz, dolayısıyla sistem de anlamaz.⁴²⁴ Ancak Churchland’ler bu argümana da karşı çıkarak şunu belirtir: “Sistemdeki hiçbir birimin Çince’yi anlamıyor olması önemsizdir; çünkü aynı şey sinir sistemimiz için de geçerlidir: beynimdeki hiçbir nöron İngilizce’yi anlamaz ama tüm beynim anlar.”⁴²⁵ Bu görüş, anlamın parçaların değil, sistemin işleyişinden doğduğu fikrine dayanır. Churchland’lere göre, bir bilgisayar sisteminde parçalar anlamdan yoksun olabilir; ancak bu durum, sistemin bütün olarak anlamdan yoksun olduğu

⁴²⁰ Searle, 1980, s. 417-417.

⁴²¹ Churchland, Paul M., and Patricia Smith Churchland, 1990, s. 34.

⁴²² A.g.e., s. 34.

⁴²³ A.g.e., s. 35.

⁴²⁴ Searle, 1980, s. 417-419.

⁴²⁵ Churchland, Paul M., and Patricia Smith Churchland, 1990, s. 36.

anlamına gelmez.⁴²⁶ Sinir sisteminde hiçbir bireysel nöronun dilsel anlamı kavramaması gibi, sembol işleyen bir yapay sistemin de parçalarının anlam üretmemesi, bütünün anlam oluşturamayacağını göstermez. Parçalar anlamasa da, doğru şekilde organize olmuş bir sistem anlam oluşturabilir.

Sonuç olarak, Churchland'ler Searle'ün argümanının hem mantıksal yapısını hem de dayandığı sezgisel varsayımları sorgulamakta ve klasik yapay zekâ araştırmalarını savunmaktadırlar. Searle'ün anlamı yalnızca biyolojik temelli varlıklara özgü görmesi, onlara göre bilimsel ilerlemenin önünde bir sezgisel engel oluşturmaktadır.

Chalmers da Searle'ün yapay zekâ ve hesaplamanın bilinç oluşumundaki yeri konusundaki şüphelerini eleştirir. Searle, hesaplamanın uygulanmasının nesnel bir süreç değil, “gözlemciye göreceli” olduğunu öne sürer: Teorik olarak uygun yorumlarla her türlü fiziksel sistemin herhangi bir hesaplamayı yerine getirmiş gibi görülebileceğini iddia eder.⁴²⁷ Chalmers bu görüşü şöyle aktarıyor: “Searle uygulamanın nesnel bir konu olmadığını, aksine ‘gözlemciye göreceli’ olduğunu ileri sürer: Uygun şekilde yorumlandığında herhangi bir sistem herhangi bir hesaplamayı gerçekleştirmiş gibi görülebilir.” Chalmers bu iddiayı aşırı karamsar bulur ve reddeder.⁴²⁸ Chalmers, Searle'ün hesaplama ve yapay zekâ ilişkisi konusundaki kuşkularını önemsemez; tersine, uygun bir tanımlamayla herhangi bir uygulamanın nesnel şekilde değerlendirilebileceğini savunur.

Chalmers, Searle'ün “programlar yalnızca sentaktiktir, semantik içeremez” savının uygulamaları göz ardı ettiğini belirtir.⁴²⁹ Ona göre, bir program yalnızca soyut bir yapı olabilir; ancak bu programın fiziksel bir sistemde uygulanması –örneğin beynin nedensel yapısıyla– bilinç doğurabilir. Bu doğrultuda Chalmers, yapay zekânın bilinç geliştirmesinin önünde ilkesel bir engel olmadığını savunur. Dışsal eleştiriler bu noktada zayıf kalırken, içsel eleştiriler daha ciddi görünse de sonuçta ikna edici değildir. Bu

⁴²⁶ A.g.e., s. 36.

⁴²⁷ Searle, John R., “Is the Brain a Digital Computer?” *American Philosophical Association*. 1990/64 (3), ss. 21-37. s. 35.

⁴²⁸ Chalmers, 1997. s. 316.

⁴²⁹ A.g.e., s. 327.

nedenle, pratikte henüz gerçekleşmemiş olsa da, ilkesel olarak makine bilinci mümkündür.⁴³⁰

Ancak burada temel sorun, hangi tür hesaplamaların bilinç için yeterli olduğunun hâlâ bilinmiyor oluşudur. Beyin simülasyonları örnek olarak verilmiş olsa da, daha basitleştirilmiş veya farklı nedensel organizasyonlara sahip hesaplamaların da bilinçli deneyim üretebilmesi mümkündür. Bu durum, hem sembolik hem de bağlantıcı (*connectionist*) bilişsel yaklaşımlarla uyumludur.⁴³¹ Chalmers, hesaplamalı sistemlerin esnekliğinin ve nedensel organizasyonları ifade etme kapasitesinin, bilişsel süreçleri açıklamada onları güçlü kıldığını savunur. Bu esneklik sayesinde, farklı türde hesaplamalar da bilinçli deneyime yol açabilir. Yapay zekâ savunucuları belli bir hesaplama türüne bağlı değildir; zira zihinsel durumları üretme potansiyeline sahip geniş bir hesaplama sistemleri yelpazesi vardır. Bu nedenle, insan zihnini çoğaltmak için hangi hesaplama sınıfının yeterli olduğu hâlâ bilinmese de, böyle bir sınıfın var olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler vardır.⁴³²

Bu bağlamda Chalmers, Searle'ün sözdizimi ve anlambilim arasında yaptığı ayırım üzerine kurduğu ikinci argümana da karşı çıkar. Searle bu argümanı şöyle formüle etmişti:

1. Bir bilgisayar programı sözdizimseldir.
2. Anlambilim için sözdizimi yeterli değildir.
3. Zihinlerin anlambilimi vardır.
4. Bu nedenle, bir programı uygulamak zihin olmaya yeterli değildir.⁴³³

Chalmers ise bu argümanın programların yalnızca soyut yapısına odaklandığını, asıl önemli olanın bu programların fiziksel olarak uygulanması olduğunu savunur. Ona göre bilinç ve anlam, sadece sözdizimsel yapıdan değil, bu yapının fiziksel uygulamasındaki nedensel örgüden ortaya çıkar. Dolayısıyla, yalnızca programın kendisine bakarak zihinsel özellikleri reddetmek hatalıdır.⁴³⁴

⁴³⁰ A.g.e., s. 327.

⁴³¹ A.g.e., s. 332.

⁴³² A.g.e., s. 332.

⁴³³ Chalmers, 1997. s. 326.

⁴³⁴ A.g.e., s. 326.

Bu noktayı vurgulamak için Chalmers, Searle’ın argümanını bir parodiyle yeniden ifade eder:

1. Tarifler sözdizimseldir.
2. Sözdizimi kısıntı için yeterli değildir.
3. Kekler ufalanır.
4. Bu nedenle, bir tarifi uygulamak kek yapmaya yeterli değildir.⁴³⁵

Bu örnekteki hata hemen göze çarpar. Tarifler gerçekten de soyut, sözdizimsel nesnelerdir; ancak bu tariflerin uygulanması fiziksel dünyada gerçekleşir ve sonuçta ortaya çıkan sistem (bir kek) kısıntı gibi fiziksel özelliklere sahip olur. Burada kilit rolü oynayan şey, soyut ile somut arasında bağlantı kuran “uygulama ilişkisi”dir. Bir tarif, kendisinin uygulanması sayılabilecek fiziksel sistemler sınıfını belirtir; bu sistemler fiziksel özellikler taşır. Aynı biçimde, bir program da kendisinin uygulanması sayılabilecek fiziksel sistemler sınıfını ima eder ve bu sistemlerde zihne özgü özellikler belirebilir.⁴³⁶

Searle, bir programın salt sözdizimsel (sentaktik) olduğuna, oysa zihnin anlamsal özellikler taşıdığına dikkat çeker ve bu nedenle “bir programın yürütülmesi zihni oluşturmak için yeterli değildir” sonucuna varır.⁴³⁷ Chalmers ise bu argümanın program ile onun fiziksel uygulaması arasında bir yanıltma/anlam kaydırması (*equivocation*) yaptığını belirtir.⁴³⁸ Yani program yazılım düzeyinde soyut bir sözdizimsel nesne iken, uygulama gerçek bir fiziksel sistemdir ve karmaşık nedensel (sebeup-sonuç) organizasyon içerir. Chalmers’a göre bu nedensel örgü, uygulamanın anlamsal özelliklere sahip olmasını sağlar. Ona göre program sözdizimseldir; fakat uygulama anlamsal içeriğe sahiptir.⁴³⁹ Dolayısıyla, sözdiziminde bir eksiklik olabilir ama uygulamadaki fiziksel nedensel yapı, zihinsel özelliklere yol açabilir.

Bu farkı vurgulayan Chalmers, Searle’ün yalnızca formel simülasyonlara odaklandığını ve fiziksel nedenselliği göz ardı ettiğini belirtir. Searle, “güçlü yapay zekâ”

⁴³⁵ A.g.e., s. 327.

⁴³⁶ A.g.e., s. 327.

⁴³⁷ Searle, 1980, s. 41

⁴³⁸ Chalmers, David J. “A Computational Foundation for the Study of Cognition” *Philosophy-Neuroscience-Psychology Technical Report*, 1994/94 (03), s. 16.

⁴³⁹ A.g.e., s. 16.

görüşünü bilgisayarın doğru programla gerçekten bir zihne sahip olabileceği iddiası olarak tanımlar.⁴⁴⁰ Searle'e göre bu imkânsızdır; bilgisayarın bir zihni simüle etmesi yeterli değildir. Chalmers bu noktada örgütsel korunum (*organizational invariance*) ilkesini öne sürer. Yani zihinsel özellikler bir sistemin ayrıntılı nedensel örgüsüne bağlıdır.⁴⁴¹

Chalmers'a göre, insan beyninin ince ayarlı nedensel yapısı bir hesaplama yapısıyla tanımlanabilir. Örneğin bir “computation state automaton” (CSA) belirtilebilir. Ve bu hesaplamayı gerçekleştiren her uygulama, aynı nedensel örgüyü paylaştığı süreçte aynı zihinsel özellikleri taşır. Böylece gerçek bir beyinle aynı örgütsel yapıya sahip her sistem aynı zihinsel özellikleri barındırır.⁴⁴² Bu durumda Searle'ün kullandığı “kasırğa modeli gerçek bir kasırğa mı?” benzetmesi tutarsızlaşır, çünkü kasırğa gibi fiziksel süreçlerde belirli maddi öğeler (rüzgâr, su buharı) kritikken, zihin için asıl gerekli olan soyut nedensel yapıdır.

Sonuç olarak, Chalmers Searle'ün “bilgisayar yalnızca simülasyon yapar, gerçek zihni oluşturmaz” eleştirisine şu karşılığı verir:

Bu görüş, örgütsel korunum ilkesini göz ardı ediyor. Hesaplamalı bir simülasyon yalnızca soyut bir model değildir; uygun biçimde tasarlandığında, simüle ettiği sistemin nedensel topolojisini paylaşır ve bu nedenle yalnızca zihinsel özellikleri simüle etmez, onları gerçekten üretir.⁴⁴³

Sonuçta Chalmers, doğru hesaplama yapısına sahip bir simülasyonun gerçek zihni de taşıyacağını öne sürer.

Searle önemsiz uygulama (*trivial implementation*) eleştirisi yaparak, her fiziksel sistemin uygun bir yorumla herhangi bir hesaplamayı gerçekleştirmiş gibi görünebileceğini öne sürer. Örneğin Searle, bir tuğlanın bile uygun yorumla bir kelime işlemci programını çalıştırıyor gibi görülebileceğini iddia etmiştir.⁴⁴⁴ Chalmers bu hesaplama iddiasına karşı çıkar. Karmaşık bir hesaplamayı gerçek anlamda yapabilmek için çok sıkı nedensel koşullar gerektiğini, dolayısıyla rastgele sistemlerin bu koşulları sağlamasının son derece olasılık dışı olduğunu savunur. Örneğin, bin birimlik bir

⁴⁴⁰ Searle, 1980, s. 417.

⁴⁴¹ Chalmers, 1994, s. 15.

⁴⁴² A.g.e., s. 14.

⁴⁴³ A.g.e., s. 15.

⁴⁴⁴ Searle, 1990, s. 35.

hesaplama sisteminde, yalnızca bir geçişi güvenli bir şekilde gerçekleştirmek için 10^{1000} 'den fazla olasılık gerekebilir.⁴⁴⁵ Bunların tesadüfen bir araya gelmesi son derece olasılık dışıdır. Sonuçta “Searle’ün duvarı” gibi rastgele bir sistemin bu kısıtları sağlaması beklenemez. Maddenin temel bileşenleri hakkında kesin bilgiye sahip olmasak da, keyfi nesnelerin her türlü hesaplamayı gerçekleştirebileceğini kanıtlamak imkânsızdır (belki de her protonun sonsuz derecede zengin bir içyapısı vardır). Ancak bu sonuca katılmayan herkesin, aksini gösterecek derecede güçlü bir argüman sunması gerekecektir.⁴⁴⁶ Bu nedenle, tüm sistemlerin her hesaplamayı gerçekleştirebileceği iddiasını geçersiz görmektedir.

Searle’e göre bir insanın anlamadığı sembolleri kurallara göre işlemesi, anlam üretmeye yetmez. Searle, sembolleri işleyen (odadaki kişi) anlamadığını öne sürerek sistemin de anlamadığını savunur.⁴⁴⁷ Ancak Chalmers, anlamın bireysel bileşenlerde değil, tüm sistemin bütünlüğünde ortaya çıktığını savunur. Anlam eksikliği bireyde olabilir, ama bu sistemin anlamdan yoksun olduğu anlamına gelmez. Ona göre “sistem yanıtı” geçerlidir: Kâğıt, kalem ve insanın oluşturduğu sistem, eğer beynin nedensel yapısını yansıtıyorsa, anlamlı zihinsel durumlar da üretebilir.⁴⁴⁸ Chalmers, Searle’ün Çin Odası senaryosunda insanı ve tüm sistemi ayırt edememesini eleştirir. Searle, insanın Çince anlamadığını belirttikten sonra bu insanın kullandığı programı yürüten bilgisayarın da anlamayacağını savunur. Ancak birçok eleştirmene göre bir bütün olarak sistem (insan, kâğıt, kurallar) Çinceyi anlayabilir. Searle bu “sistem yanıtı”nı saçma bularak reddeder; Chalmers ise Searle’ün bu tavrını şöyle özetler: “Birçok kişinin görüşüne göre Searle, aynı mekânda bulunan iki farklı sistemi karıştırma hatası yapmaktadır.”⁴⁴⁹

Chalmers’a göre zihinsel durumlar, belirli bir fiziksel yapıya değil, o yapının nedensel organizasyonuna bağlıdır. Eğer bir sistem beynin nedensel yapısını koruyorsa (ister nöronlar, ister sembollerle olsun) o zaman bilinçli deneyimlere de sahip olabilir.

⁴⁴⁵ Chalmers, 1994, s. 7.

⁴⁴⁶ A.g.e., s. 7.

⁴⁴⁷ A.g.e., s. 16.

⁴⁴⁸ A.g.e., s. 16.

⁴⁴⁹ Chalmers, David J., “Subsymbolic Computation And The Chinese Room”, *The Symbolic And Connectionist Paradigms*, Psychology Press, 2014, s. 4.

Searle yalnızca sembol işleme düzeyine odaklanırken, Chalmers sistemin nasıl organize edildiğini temel alır.⁴⁵⁰

Searle’ün eleştirileri, belirli kurallara göre ayırık sembolleri işleyen klasik sembolik sistemleri hedef alır. Ancak günümüzdeki yapay zekâ yaklaşımlarının çoğu, ayırık sembollere dayanmayan, bağlantısalcı ağlar gibi altsimgesel sistemleri içermektedir. Bu noktada Chalmers, Searle’ün argümanının güncel yapay zekâ yaklaşımlarına doğrudan uygulanamayabileceğini öne sürer.⁴⁵¹ Ona göre Searle, aynı dışsal işlevi yerine getiren ancak farklı içsel yapıya sahip iki sistemi birbirine karıştırma hatası yapmaktadır.⁴⁵²

Bu tür klasik sistemlerde zihinsel süreçler, ayırık ve anlamsız “token”ların belirli sözdizimsel kurallara göre işlenmesine dayanır. Searle, bu “token”ların içsel anlam taşımadığını ve bu nedenle yalnızca sözdizimsel işlemlerle anlambilim üretilmeyeceğini savunur.⁴⁵³

Oysa modern yapay zekâ modelleri, ayırık semboller yerine dağıtık temsillere dayanan bağlantısal (subsembolik) sistemlerdir. Bu sistemlerde, sözdizim düzeyi daha alt katmanlara dağılır ve anlam, sistemin genel nedensel ve yapısal organizasyonundan ortaya çıkar. Dolayısıyla “token’lar anlamsızdır” biçimindeki Searle eleştirisi, bu bağlamda geçerliliğini yitirir; çünkü bağlantısalcı modellerde “token” kavramı zaten çözülmüş ve anlam doğrudan örgütsel yapıdan türetilmiştir.⁴⁵⁴

Bu çerçevede Chalmers, Searle’ün temel varsayımı olarak ortaya koyduğu “Sözdizimi anlambilim için yeterli değildir” aksiyomunu doğrudan sorgular. Ona göre bu görüş, insan beyni örneği karşısında geçerliliğini yitirir. Chalmers, beynin en temel düzeyde fizik yasalarına tabi olan ve tamamen sözdizimsel kurallar uygulayan bir aygıt olduğunu; buna rağmen anlambilimsel içerik barındırdığını vurgular. Bu nedenle Searle’ün “aksiyomu” geçersizdir. Chalmers’in ifadesiyle:

⁴⁵⁰ Chalmers, 1994, s. 16.

⁴⁵¹ Chalmers, 2014, s. 3.

⁴⁵² A.g.e., s. 4.

⁴⁵³ A.g.e., s. 15.

⁴⁵⁴ Chalmers, 2014, s.16.

Bir noktada beyin, kurallara bağılı çalışan, sözdizimsel bir aygıttır. Ancak buna karşın kesinlikle içsel bir anlambilime sahiptir; bu nedenle Searle'ün 'aksiyonu' yanlıştır. Sonuç olarak, hiçbir sözdizimsel sistemin anlambilime sahip olamayacağı iddiası tümüyle yanlıştır.⁴⁵⁵

Chalmers burada, insan beyninin düşük düzeyde tamamen sözdizimsel işlemlerle işlediğini; fakat buna rağmen içsel bir anlambilime sahip olduğunu belirtir. Bu gözlem, Searle'ün "sözdizimi hiçbir zaman anlambilim için yeterli olamaz" önermesini temelden sarsar. Chalmers, Searle'ün bu aksiyomunu fazla kesin ve katı bulur; sözdizimsel bir sistemin anlambilim barındıramayacağı yönündeki iddianın yanlışı olduğunu savunur.

Bu eleştirilere benzer biçimde, Van Gulick de, Searle'ün işlevselciliğe yönelik eleştirilerini aşırı genelleşici bulur. Ona göre, Searle'ün yaklaşımı tüm işlevsel sistemleri bilinçsiz sayarak, zihinselliği yalnızca belirli biyolojik yapılara indirger. Oysa işlevselci modellere göre zihinsel içerikler, belirli fiziksel yapılarla sınırlı değildir; farklı türden sistemler (örneğin sindirim sistemi ya da yapay zekâ sistemleri) karmaşık bilgi işleme süreçlerini gerçekleştirdikleri ölçüde zihinsel özellikler taşıyabilir. Bu sistemlerde niyetliliğe benzer işleyişlerin bulunması, onlara gerçek anlamda zihinsel durumlar atfetmeyi mümkün kılar.⁴⁵⁶

Searle ise bu görüşe kesin biçimde karşı çıkar. Ona göre, ister yapay sistemler ister biyolojik olmayan yapılar olsun, bilgi işleme yetilerine sahip olmaları onların zihinsel içerik taşıdığı anlamına gelmez. Bu süreçler, yalnızca "eğer-ise" türünden mekanik işlemlerdir ve gerçek anlamda bilinçli ya da bilinçsiz zihinsel durumlara sahip değildirler. Searle, böyle bir kabulün bizi "midelerin zihinsel yaşamı vardır" gibi absürt sonuçlara götürdüğünü vurgular. Ona göre gerçek yönelimsellik ve bilinç, yalnızca canlı biyolojik beyin yapılarında ortaya çıkabilir; dolayısıyla işlevsel benzerlik, zihinselliğin varlığı için yeterli değildir.⁴⁵⁷

Buna bağılı olarak, Searle bilinçli deneyimin yalnızca biyolojik süreçlerden kaynaklandığını savunur ve beyin dışında bilinçli varlıkların bulunabileceği olasılığını dışlar. Bu görüş, başka düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Robert Van Gulick, Searle'ün bilinci yalnızca biyolojik beyin süreçleriyle sınırlandırmasını eleştirerek, bilinçli deneyimlerin yalnızca belirli bir fiziksel yapıda ortaya çıkabileceğini savunmak

⁴⁵⁵ A.g.e., s.16.

⁴⁵⁶ Van Gulick, 1995, s. 203.

⁴⁵⁷ Searle, 1995, s. 224.

için yeterli gerekçe bulunmadığını belirtir.⁴⁵⁸ İşlevselci yaklaşımlar, bilincin farklı fiziksel sistemlerde de (yeterince karmaşık bilgi işleme kapasitesine sahip olmaları durumunda) ortaya çıkabileceğini savunur.⁴⁵⁹ Bu bakış açısına göre bilinç, belirli bir madde türüne değil, bir sistemin gerçekleştirdiği işlevsel yapıya ve bilgi işleme özelliklerine bağlı olarak değerlendirilmelidir.

Ancak Searle, bu olasılığı yalnızca teorik değil, ampirik temelde de reddeder. Ona göre, bilinçli deneyimlerin şimdiye kadar yalnızca belirli nörobiyolojik yapılarda gözlemlenmiş olması, bu tür bir yapının bilincin beliriimi için zorunlu olduğunu gösterir. Bilinçle ilgili mevcut bilimsel veriler yalnızca bu tür yapılarda geçerlidir. Bu nedenle, başka fiziksel sistemlerde de bilincin ortaya çıkabileceği yönündeki iddialar şu anda sadece varsayımdan ibarettir. Searle bu noktada sınırın teorik değil, gözleme dayalı (ampirik) olduğunu vurgular.⁴⁶⁰

Searle’e yöneltilen eleştiriler arasında Daniel Dennett’in yaklaşımı özellikle dikkat çekicidir. Dennett’a göre, bilinç, belirli bir fiziksel maddeye bağlı değil, işlevsel süreçlere bağlıdır. Dennett’a göre, bilinci anlamamanın yolu onun biyolojik özüne değil, işlevsel yapısına odaklanmaktan geçer. Bilinç, yazılımsal yapılara benzeyen ve amaç doğrultusunda bilgi işleyen sistemlerle açıklanabilir. Bu bağlamda, zihinsel süreçler yalnızca fiziksel beyin dokusuna indirgenemez; bunun yerine zihin, karmaşık, etkileşimli ve sürekli evrim geçiren bir sanal makine (*virtual machine*) olarak işlev görür.⁴⁶¹

Dennett’in yaklaşımında, bilinçli deneyimler bu sanal makinelerin farklı bilgi işleme katmanlarında ortaya çıkan dinamik örüntüler olarak görülür. Yani bilinç, özünde çok katmanlı bir bilgi akışı ve bu akışın organizasyonudur. Bu nedenle, bilinçli zihin yalnızca biyolojik kökenli değil, işlevsel olarak tasarlanmış yapay sistemlerde de ortaya çıkabilir.⁴⁶² Dennett’a göre bilinç, yalnızca biyolojik süreçlere indirgenemez; bu nedenle Searle’ün bilinç için öne sürdüğü biyolojik temellilik şartını reddeder. Ayrıca, anlamın ortaya çıkması için bilinçli bir niyetliliğin zorunlu olmadığını öne sürer. Beyinde her şeyi gözleyen bir “homunculus” (mini ben) yoktur. Deneyimler, bir merkezin değil, nöral

⁴⁵⁸ Van Gulick, 1995, s. 202.

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 202.

⁴⁶⁰ Searle, 1995, s. 226.

⁴⁶¹ Dennett, 2018, s. 6.

⁴⁶² A.g.e., s. 6.

düzeydeki karmaşık etkileşimlerin ürünüdür. Bu nedenle bilinç, bir “içsel sinema” değil; organizasyonel olarak dağılmış bir süreçtir.⁴⁶³

Searle’ün sözdizimi-semantik ayrımı çok önemli bir uyarıdır ve “anlaman” sadece dışarıdan işlenen bir dizi sembol değil, içeriden deneyimlenen bir olgu olduğunu vurgular. Öte yandan, mevcut yapay zekâ modelleri, bu anlaman sadece tek tek bileşenlerde değil, büyük ölçekli bilgi işleme ağlarının etkileşimi ve bütünsel organizasyonu sonucunda ortaya çıktığını savunmaktadır. Searle’ün anlamı tamamen biyolojik süreçlerle sınırlayan yaklaşımı bu nedenle “sistem yanıtı” ve “örgütsel koruma” gibi argümanlarla eleştirilmektedir. Buna göre, eğer beyin basit bir “token” işlemcisi değil de karmaşık bir nedensel organizasyon ise, benzer yapısal ve işlevsel organizasyona sahip yapay sistemlerin de bilinç üretebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Searle, Çin Odası argümanı ile yapay zekânın yalnızca sembol işleme yoluyla “anlayış” elde edemeyeceğini savunurken, aynı zamanda bilincin biyolojik bir temele dayandığını vurgular. Ona göre zihin, yalnızca belirli bir fiziksel yapıya (beyne özgü özelliklere, öznel deneyimler de dâhil olmak üzere) sahip organizmalarda ortaya çıkabilir; dolayısıyla biyolojik süreçlerin dışında bilinç mümkün değildir. Bu bakış açısı, Descartes’ın zihni maddeden ayrı bir töz olarak ele almasına kıyasla farklı bir biçim taşısa da, yine de zihin ile madde arasında keskin bir ayrım kurduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bazı düşünürler ise Searle’ün bu biyolojik kısıtlamasına karşı çıkarak, bilincin fiziksel süreçlerden doğduğunu, ancak onlara bütünüyle indirgenemeyeceğini ileri sürer.

3.4. Belirim Sorunu ve Fenomenal Bilinç Açıklaması Yetersizliği

Searle, bilincin beynin karmaşık nörobiyolojik süreçlerinden “beliren” (*emergent*) bir özellik olduğunu savunur. Ona göre bilinç, tamamen fiziksel olan beyin süreçlerinin yüksek düzeyli ancak indirgenemez bir sonucudur. Ancak bu görüş, birçok çağdaş filozof tarafından eleştirilmiştir. Pierre Jacob, Robert Van Gulick, Brian Garrett ve Jaegwon Kim gibi düşünürler, Searle’ün belirim anlayışının nasıl gerçekleştiğine dair detaylı ve tutarlı bir açıklama sunmadığını öne sürerler.

Bu çerçevede, her ne kadar Searle, bilincin biyolojik bir olgu olduğunu vurgulasa da, söz konusu filozoflara göre, öznel deneyimlerin (*qualia*) doğasının açıklaması

⁴⁶³ A.g.e., s. 6.

belirsizdir. Bilincin nasıl fiziksel bir sistemde ortaya çıktığına, bu deneyimlerin neden belirli bir şekilde hissedildiğine (örneğin kırmızının kırmızı olarak algılanması gibi) dair açıklamalar ya eksik bırakılmakta ya da yalnızca fenomenin gerçekliği varsayılmaktadır. Bu nedenle, Searle’ün yaklaşımı, bazı filozoflar tarafından bilincin fenomenal yönünü yeterince temellendiremeyen bir model olarak görülmektedir.

Searle, bilincin fiziksel bir olgu olarak beynin bir özelliği olduğunu, ancak indirgenemez olduğunu ileri sürer. Bu görüş, bilinç gibi üst düzey fenomenlerin alt düzey biyolojik süreçlerden “ortaya çıktığı” düşüncesine dayanır. Ancak bu “belirim” anlayışı, felsefi literatürde “emergence” kavramıyla özdeşleştirilmiş olup ciddi eleştirilere konu olmuştur.

Bu bağlamda, Kim, Searle’ün belirim anlayışını eleştirir ve bunun kavramsal sorunlar içerdiğini savunur. Kim’e göre, Searle zaman zaman ‘türemişlik’ (*supervenience*) ve ‘belirim’ (*emergence*) kavramlarını kullansa da, onlara oldukça kendine özgü nedensel anlamlar yükler.⁴⁶⁴ Searle’ün “belirim” (*emergence*) kavrayışı, geleneksel felsefi literatürdeki anlamından saparak özgün bir nedensel bağlamda kullanılmakta ve bu durum çeşitli sorunlar yaratmaktadır.⁴⁶⁵ Kim’e göre Searle’ün *emergence* anlayışı, hem kavramsal tutarsızlıklara hem de nedensel açıklamada önemli boşluklara yol açmaktadır.

Ayrıca Searle, zihinsel olayların biyolojik süreçler üzerinde nedensel bir üstünlük sergilediğini iddia ederken, her zihinsel olayın biyolojik bir yeterli nedeni bulunduğunu da kabul eder.⁴⁶⁶ Kim için, bu ikili yaklaşım, zihinsel nedenselliği açıklamaya çalışırken bir tür nedensel aşırı belirlenim sorununa yol açmakta ve zihinsel nedenlerin açıklayıcı değerini belirsiz kılmaktadır.

Kim için özellikle Searle’ün “emergence” kavramına yaklaşımı, İngiliz belirimcileri tarafından geliştirilen geleneksel görüşlerden önemli ölçüde farklıdır. Geleneksel belirimciler, üst düzey özelliklerin alt düzey özelliklerden türemeyecek niteliksel yenilikler taşıdığını ve özgün nedensel etkiler yaratabildiğini savunurken,

⁴⁶⁴ Kim, 2000, s. 47.

⁴⁶⁵ Kim, 1995, s. 193.

⁴⁶⁶ A.g.e., s. 192.

Searle üst düzey özelliklerin yalnızca alt düzey biyolojik süreçlerden türediğini ve bağımsız bir nedensel güce sahip olmadığını vurgular.⁴⁶⁷

Ancak bu yaklaşım, Kim'e göre zihinsel olayların gerçekten nedensel bir rol oynayıp oynamadığı sorusuna net bir yanıt sunmamaktadır. Kim, Searle'ün başvurduğu nedensel belirim kavramını hem açıklayıcı olmaktan uzak bulur hem de içsel tutarlılık açısından problemli görür.

Searle, Kim'in belirim eleştirilerine karşılık olarak, bilincin doğasını açıklamak amacıyla fiziksel sistemlerin çok düzeyli yapısına dayalı bir model sunar. Bu yaklaşımda zihinsel olaylar, beynin fiziksel yapısında ortaya çıkan üst düzey özellikler olarak görülür. Searle'e göre bilinçli deneyimler, yalnızca beyindeki nöron aktivitelerinin bir sonucu değil, aynı zamanda bu sistemin bir "gerçekleşim" biçimidir. Bu anlayışta "emergence" kavramı, açıklayıcı bir çerçeve değil, nedensel olarak işlerliğe sahip bir fiziksel sistemler düzeylemesi içinde konumlanır.⁴⁶⁸

Searle bu düşüncesini açıklamak için fiziksel dünyada sıkça karşılaşılan bir örnekten, buzun katı hali ve suyun sıvı halinden yararlanır. Katılığın (*solidity*) ve akışkanlığın (*liquidity*) fiziksel moleküler davranışlarla açıklanabileceğini savunur. Bu durumlarda nedensellik yalnızca zaman sıralı olaylar arasında değil, aynı zamanda sistemin farklı açıklama düzeyleri arasında da işler. Katılık, moleküllerin kristal örgü biçiminde titreşim göstermesi ile nedensel olarak açıklanabilir; fakat bu katılık, moleküllerin bir parçası değil, sistemin üst düzey bir özelliğidir.⁴⁶⁹

Bu noktada Searle, üç tür nedensel ilişki olduğunu öne sürer:

1. **Top-down (üstten alta) nedensellik:** Örneğin, bir kişinin kolunu kaldırma isteği, sinir uçlarında asetilkolin salgılanmasına neden olur.
2. **Bottom-up (alttan üste) nedensellik:** Nöronal aktivitelerin bilinçli deneyimleri doğurması gibi süreçler.

⁴⁶⁷ Kim, 1995, ss.192-193.

⁴⁶⁸ Searle, 1995 s. 218.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 218.

3. **Same-level (aynı düzeyde) nedensellik:** Bir bilinç durumunun başka bir bilinç durumuna neden olması (örneğin, acı hissinin ağrı kesici alma isteğine yol açması).⁴⁷⁰

Searle, Kim'in iddia ettiği gibi bu açıklamaların “nedensel kapalılığın ihlali” (*violation of causal closure*) gibi sorunlar doğurmadığını savunur.⁴⁷¹ Aksine, ona göre bu farklı açıklama seviyeleri, tek bir sistemin farklı perspektiflerden anlatılmasıdır ve çelişik değil tamamlayıcıdır.

Kim, Searle'ün biyolojik doğalcılık yaklaşımında bilincin fenomenal yönüne (*qualia*) dair açıklamanın eksik olduğunu savunur. Kim'e göre Searle, bilinçli deneyimlerin gerçekliğini sıkça vurgulasa da, bu deneyimlerin nasıl mümkün olduğuna veya nasıl nedensel işlev gördüğüne dair tatmin edici bir açıklama sunmamaktadır. Bu nedenle Searle'ün yaklaşımı, bilinçli deneyimi (örneğin ağrının nasıl hissedildiğini) yalnızca varsayılmış bir olgu olarak ele almakta, onun doğasını açıklama görevinden kaçınmaktadır.⁴⁷²

Kim, özellikle bilinçli deneyimlerin (*qualia*) nedensel rol oynayıp oynamadığı ve fiziksel sistemler içerisinde nasıl gerçekleştiği sorularına dikkat çeker. Ona göre, eğer bu deneyimler fiziksel beyin durumlarının bir sonucuysa, bu durumların nedensel etkilerinin açıkça ortaya konması gerekir. Ancak Searle'ün yaklaşımında, bilinçli deneyimlerin fiziksel karşılıkları olsa da, bu deneyimlerin nedensel gücü hâlâ belirsizdir.⁴⁷³

Searle ise bu eleştiriye cevaben, fenomenal bilinç durumlarının gerçekten var olduğunu ve biyolojik sistemlerin (özellikle beynin) fiziksel özellikleri olduklarını vurgular. Ancak bu tür bilinç durumlarının indirgenemez olduğunu da açıkça belirtir: “Aslında demek istediğim şu: Bilinç, bilinç olarak, zihinsel olarak, öznel olarak, niteliksel olarak fizikseldir; fizikseldir çünkü zihinseldir.”⁴⁷⁴

Searle'ün yaklaşımında bilinç, beynin yüksek düzeyli ama fiziksel bir özelliğidir. Ona göre bu özellikler, indirgenemez nitelikte olmalarına rağmen fiziksel evrende

⁴⁷⁰ A.g.e., s. 219.

⁴⁷¹ A.g.e., s. 219.

⁴⁷² Kim, 1995, s. 194.

⁴⁷³ A.g.e., s. 194.

⁴⁷⁴ Searle, 1995, s. 219.

nedensel işlev üstlenirler. Searle, bu noktada fenomenal bilinç ile ilgili indirgemeci açıklamaların, deneyimin öznel niteliğini yok saydığını savunur. Bilincin indirgenemezliğini ise şöyle temellendirir: “Gerçekten var olan hiçbir şeyi indirgemek mümkün değildir... Ve bilinç gerçekten var olduğuna göre, indirgenemezdir.”⁴⁷⁵

Ayrıca fenomenal deneyimin indirgenemezliği, Searle için bilimsel açıklamadan kaçmak anlamına gelmez. Tam tersine, açıklama çabasının “eliminatif” değil, “tanılayıcı ve gerçekliğe sadık” olması gerektiğini ileri sürer. Bilincin fiziksel sistemde nasıl ortaya çıktığı, ona göre ampirik bir sorudur; bu yüzden metafizik bir çelişki değil, bilimsel araştırma konusu vardır: “Elbette beyin süreçlerinin zihinsel durumları nasıl oluşturduğunu detaylıca bilmiyoruz... Ancak bu gizemler metafizik değil, ampiriktir.”⁴⁷⁶

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Searle, bilinçli deneyimlerin doğrudan bilimsel olarak açıklanabilirliğinden çok, onların bilimsel dünyaya nasıl yerleştirileceğiyle ilgilenmektedir. *Qualia*’nın indirgenemezliği onun ontolojik gerçekliğini ortadan kaldırmaz, aksine, bu gerçeklik onun bilimsel bir araştırma nesnesi olmasını gerektirir.

Ancak bu yanıtlar, Kim’in eleştirisini tam anlamıyla karşılamayabilir. Çünkü Searle, fenomenal deneyimi tanımlar ve savunur; fakat deneyimin neden bu şekilde hissedildiğine, örneğin kırmızının neden kırmızı olarak deneyimlendiğine dair detaylı bir açıklama sunmaz. Bu yönüyle Searle’ün yaklaşımı, Kim için, fenomenal bilinç açısından açıklayıcı olmaktan çok gerçekliği varsayan bir tavidir.

Bu bağlamda, Kim’e göre Searle’ün belirme (*emergence*) modeli, geleneksel anlamda felsefi olarak savunulan “emergence” kavramıyla tam olarak örtüşmemektedir. Özellikle zihinsel nedensellik ile biyolojik nedenlilik arasındaki kavramsal ayrımı yeterince yapmaması, bilinç ve *qualia* gibi fenomenlerin doğasına dair açıklamalarda önemli boşluklar yaratmaktadır. Kim’in vurguladığı üzere, zihinsel olayları yalnızca biyolojik süreçlerin üst düzey özellikleri olarak değerlendirmek, bu olayların özgün fenomenolojik karakterini ve deneyimsel yönünü ihmal etmek anlamına gelir; dolayısıyla zihin-beden sorununa kapsamlı ve tatmin edici bir çözüm sunamaz.⁴⁷⁷ Bu bağlamda Kim

⁴⁷⁵ A.g.e., s. 220.

⁴⁷⁶ A.g.e., s. 219.

⁴⁷⁷ Kim, 1995, s. 194.

için, bilinçli deneyimin öznel doğasını açıklayamayan bu yaklaşım, *qualia* sorununda da aynı açıklama yetersizliğini sürdürmekte ve zihinsel olanı bilimsel olanla ilişkilendirme çabasında kavramsal tutarsızlıklar barındırmaktadır.

Benzer şekilde, Jacob'ın Searle'e yönelttiği önemli eleştirilerden biri de fenomenal bilince açıklayıcılık açısından gereğinden fazla işlev yüklenmesidir. Ona göre, Searle görünüşsel nitelikler gibi içeriksel farkları açıklamak adına bilinç kavramına aşırı sorumluluk atfetmektedir; ancak bilinç bu açıklayıcı rolü taşıyabilecek kapasitede değildir. Özellikle su ile H₂O' ya ilişkin düşünceler arasındaki ayrım gibi örneklerde, farkı belirleyen şeyin bilinçli deneyim değil, düşüncenin taşıdığı yapısal ve kavramsal içerik olduğunu savunur. Aynı şekilde, belirli bir tat ya da görsel deneyim yaşantısının, söz konusu görünüşsel farkları açıklamakta yetersiz kaldığını ileri sürer.⁴⁷⁸ Bu çerçevede, bilince yüklenen bu aşırı işlevsel rol, hem teorik olarak sorunludur hem de bilinçle ilgili açıklamaların sınırlarını aşmaktadır.

Searle ise Jacob'ın bilinç anlayışını eleştirerek, onun bilinci yalnızca algısal deneyimlerle sınırlı bir biçimde tanımlamasını yetersiz bulur. Searle'e göre bilinç, yalnızca dış dünyaya ilişkin algılardan ibaret değildir; düşünme, planlama, hatırlama gibi zihinsel etkinlikler de bilinçli bir yaşantı biçimi olarak değerlendirilmelidir.⁴⁷⁹ Bu bağlamda, bilinci salt algıya indirgemek, onun kapsamını daraltmak anlamına gelir.

Ayrıca Searle, üçüncü şahıs perspektifinden yapılan bilimsel ya da betimleyici açıklamaların, bilinçli deneyimin birinci şahıs ontolojisini tam olarak yakalayamayacağını savunur. Üçüncü şahıs açıklamaları birinci şahıs ontolojisini hiçbir zaman tam açıklayamaz. Ona göre, öznel yaşantının içkin doğası, dışsal gözlem ve açıklamalarla bütünüyle kavranamaz; bu da bilinç fenomenine ilişkin indirgemeci yaklaşımların temel sınırlarından biridir.⁴⁸⁰

Bu tartışmaların bir devamı olarak, Van Gulick, Searle'ün "yönsel biçim"⁴⁸¹ (*aspectual shape*) kavramını fazlasıyla dar ve sınırlayıcı şekilde tanımladığını ileri sürer. Searle'ün bu kavramı doğrudan fenomenal bilinçle ilişkilendirmesi ve yalnızca bilinçli

⁴⁷⁸ Jacob, 1995, s.199.

⁴⁷⁹ Searle, 1995, s. 223.

⁴⁸⁰ A.g.e., s. 227.

⁴⁸¹ Zihnin yeniden keşfi çevirisi temel alınmıştır. Searle, 2021b, s. 199.

deneyimlere özgü bir özellik gibi sunması, işlevselci açıklamaları dışlayan bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Oysa Van Gulick'e göre, yönsel biçim işlevsel analizler aracılığıyla da açıklanabilir. Bir zihinsel durumun belirli bir nesneyi nasıl temsil ettiğini ya da kavradığını anlamak için, sistemin davranışsal örüntüleri ve içsel nedensel yapıları dikkate alınabilir.⁴⁸² Van Gulick'e göre Searle'ün yönsel biçim tanımı, işlevsel ve davranışsal düzeyde açıklamaya kapalı kaldığı için, fenomenal bilinç şartı getirme bakımından gereksiz yere kısıtlayıcıdır. Bu yaklaşım, yönsel biçimi anlamak için fenomenal bilinç şartı olmadığını gösterir.

Ayrıca Van Gulick, yönsel biçimin yalnızca bilinçli deneyimlerle özdeşleştirilmesinin, fenomenal içeriğin açıklanmasında felsefi sorunlar doğurduğunu savunur. Özellikle Searle'ün sıkça başvurduğu “su” ve “H₂O” örneği üzerinden, bu iki içerik arasındaki farkın sadece öznel deneyime indirgenemeyeceğini belirtir. Kişinin bilgi düzeyi, kavramsal yeterliliği, dilsel yanıtları ve işlem süreçleri dikkate alınarak, hangi kavramı temsil ettiği işlevsel olarak da ayırt edilebilir.⁴⁸³ Bu nedenle yönsel biçimin açıklaması için fenomenal bilince başvurmak zorunlu değildir; işlevsel ve davranışsal açıklamalar da yeterli olabilir.

Searle ise bu eleştirilere karşılık olarak, yönsel biçimin yalnızca üçüncü şahıs gözlemleriyle açıklanamayacağını ileri sürer. Ona göre, birinci şahıs deneyimler, üçüncü şahıs perspektifinden yapılan hiçbir açıklamayla tam olarak temsil edilemez.⁴⁸⁴ Çünkü yönelimsel içerikler, yalnızca bilinçli bir öznenin deneyimlediği şekilde ve onun bakış açısından yaşanır. Davranışsal ya da nörofizyolojik düzeyde sunulan açıklamalar, bu öznel deneyimin içeriğini tam olarak yakalayamaz; her zaman bir eksik belirlenim sorunu ortaya çıkar. Aynı dışsal davranışsal örüntüler, farklı zihinsel içeriklerle uyumlu olabilir, bu nedenle niyetli içerikler yalnızca birinci şahıs perspektifiyle tam anlamıyla anlaşılabilir. Örneğin, bir kişinin “su” istemesi ile “H₂O” istemesi davranışsal olarak aynı şekilde görünebilir, ancak bu iki istek arasında zihinsel düzeyde deneyimlenen yönsel

⁴⁸² Van Gulick, 1995, s. 204.

⁴⁸³ A.g.e., s. 205.

⁴⁸⁴ Searle, 2021b, s. 198.

biçim açısından belirgin bir fark vardır. Bu fark, yalnızca bireyin birinci şahıs deneyimiyle ortaya çıkar ve üçüncü şahıs bakış açısıyla tam olarak temsil edilemez.⁴⁸⁵

Öte yandan Garrett, Searle'ün yönelimsel biçim ilkesinin açıklayıcılığını sorgular. Ona göre, bu kavramın özellikle dilsel olmayan varlıklarda (örneğin hayvanlar ya da konuşma yetisi olmayan bireylerde) nasıl işlediği belirsizdir. Yönelimsel içeriklerin yalnızca dile dayalı bir biçimde mi ortaya çıktığı, yoksa dil öncesi bilişsel süreçlerde de var olup olamayacağı sorusu açıkta kalmaktadır.⁴⁸⁶ Bu da, yönelimsel biçim ilkesinin kapsamını ve geçerliliğini tartışmalı hâle getirir.

Searle ise bu eleştirileri karşılayarak, yönelimsel biçimlerin yalnızca dile özgü bir özellik olmadığını, aksine bilinçli düşüncenin temel bir yapısal niteliği olduğunu savunur. Ona göre, yönelimsel içerikler, dilsel ifadelerin ötesinde, bilinçli zihnin nesneleri belirli açılardan kavrama biçimini yansıtır. Hayvanlar gibi dilsel kapasitesi olmayan varlıklarda yönelimsel içeriklerin olup olmadığı konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığımızı kabul eder. Ancak insan zihninde bu içeriklerin, birinci şahıs bilinçle doğrudan ilişkili olduğunu ve zihinsel durumların anlamlı bir şekilde yönelmişlik taşımasının, bu bilinç yapısıyla mümkün olduğunu ileri sürer.⁴⁸⁷

Bu tartışmanın bir başka boyutunu ise Garrett'ın getirdiği “katmanlı açıklama” (*layered explanation*) eleştirisi oluşturur. Garrett, Searle'ün bu modelde nedenselliği yanlış yorumladığını ileri sürer. Özellikle moleküler yapı ile katı hal arasındaki ilişkiyi örnek göstererek, bu tür ilişkilerin nedensel değil, açıklayıcı olduğunu savunur. Yani moleküler yapı katılığı *açıklar*, ancak onu *nedensel olarak üretmez*. Bu ayrımı göz ardı etmek, bilinçli süreçlerin fiziksel bir temele dayandığını ortaya koymak yerine, ontolojik düzeyleri karıştırmak anlamına gelir.⁴⁸⁸ Garrett'a göre Searle'ün katmanlı açıklama modeli, üst düzey özelliklerin alt düzey süreçlerden nasıl bağımsız nedensel etki üretebildiğini göstermekte yetersiz kalmaktadır. Searle'ün modelinde bu fark yeterince dikkate alınmadığı için, bilinçle fiziksel süreçler arasındaki ilişki yanlış biçimde kurulmaktadır.

⁴⁸⁵ Searle, 1995, s. 227.

⁴⁸⁶ Garrett, 1995, s. 214.

⁴⁸⁷ Searle, 1995, s. 228.

⁴⁸⁸ Garrett, 1995, s. 211.

Searle ise bu eleştiriye karşı çıkararak, fiziksel sistemlerdeki mikro-makro ilişkilerin yalnızca açıklayıcı değil, aynı zamanda nedensel olabileceğini savunur. Ona göre, katılık gibi üst düzey özellikler, moleküler yapılar tarafından nedensel olarak belirlenir; bu, sadece betimleyici bir ilişki değil, gerçek bir nedensel bağıntıdır. Aynı şekilde, bilinçli zihinsel durumlar da alttaki nörofizyolojik süreçler tarafından nedensel olarak belirlenir. Bu nedenle, zihinsel olayların fiziksel olaylara etkide bulunmadığı yönündeki epifenomenalist yaklaşımlar geçersizdir.⁴⁸⁹ Searle'e göre, bilinç hem fiziksel temele dayanır hem de nedensel güce sahiptir.

Revonsuo'ya göre bilinçli deneyimler, beyin süreçlerinin doğrudan bir sonucu ya da onlardan ayrı olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Bilinç, bu süreçlerin daha üst düzeydeki bir görünümüdür. Bu nedenle aradaki ilişki nedensel değil, kurucu bir ilişkidir. Yani parçaların bir araya gelerek bütünü oluşturması gibi düşünülebilir. Revonsuo ayrıca, nedensel bir ilişki kurmanın o kadar basit olmadığını, özellikle ölçülemeyen bir sistem söz konusu olduğunda bu ilişkinin kurulmasının oldukça güç olduğunu vurgular.⁴⁹⁰ Searle'ün verdiği su örneğini hatırlayalım: H₂O molekülleri suyun akışkanlığını ortaya çıkarır ve onu gerçekleştirir. Ancak Revonsuo, bu örneğin bilinç için uygun olmadığını savunur. Ona göre daha uygun örnek, milyonlarca su molekülünün bir su damlasının yuvarlak şeklini oluşturmasıdır. Bu durumda damla, parçaların etkisiyle ortaya çıkan ayrı bir şey değil, doğrudan o parçaların birlikte oluşturduğu yapıdır. Bu bakış açısı, Searle'ünkiyle karşılaştırıldığında bilinci daha güçlü bir şekilde fiziksel sistemin kendisi olarak görür.

Searle'ün belirim modeli, töz düalizmini reddederek, ona alternatif olarak özgün bir üst düzey katman önerir. Ancak bu katmanın yapısı, Kim, Jacob, Van Gulick ve Garrett gibi eleştirmenlere göre, epistemik ve metafizik açıdan zihinsel ile fiziksel arasındaki ayrımı sürdürür. Bu nedenle tartışmalar, Searle'ün modelinin düalizmi gerçekten aştığı mı yoksa nitelik düalizminin farklı bir biçimini mi sürdürdüğü sorusu etrafında yoğunlaşır.

⁴⁸⁹ Searle, 1995, s. 230; Searle, 2013, s. 108.

⁴⁹⁰ Revonsuo, 2017, s. 265.

Eleştirmenler, ontolojik ara katmanın nihayetinde bir tür nitelik düalizmi anlamına gelebileceğini savunur. Searle ise asıl amacının, zihin-beden sorununu metafizik spekülasyondan çıkarıp bilimsel araştırmanın alanına taşımak olduğunu vurgular. Fakat bu hamle, eleştirmenlere göre, düalizmin temel sorunlarını tamamen bertaraf etmekte yetersiz kalmaktadır.

Bu bağlamda Searle'ün biyolojik naturalizm yaklaşımı, bilinci somut nörobiyolojik süreçlerle ilişkilendirerek metafizikten kaçınır ve bilincin varlığını ontolojik bir ön kabul olarak alır. Bu yaklaşım, fenomenal deneyimin bilimsel araştırma alanına dâhil edilmesini kolaylaştırır. Ancak, belirim yapısının nasıl ve neden belirli niteliklerde oluştuğunu gösteren ara basamaklar yeterince net değildir. Bu açıklama boşluğu, eleştirmenler tarafından fenomenal bilincin zor problemini daha da derinleştirdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Ayrıca Searle'ün, üst düzey ve alt düzey süreçler arasında kurduğu nedensel hiyerarşi belirsizlikler içerir; zihinsel nedenlerin hem biyolojik süreçlere bağlı hem de onlardan bağımsız etkili olduğunu öne sürmesi, kavramsal çelişki riski doğurur.

Sonuç olarak, Searle'ün belirim ve *qualia* açıklaması, filozoflarca bilincin varlığını güvence altına alsa da, bu bilincin nasıl ortaya çıktığına ve fenomenal içeriğin özgün doğasına dair tatmin edici bir çözüm sunamamaktadır. Bu nedenle Searle'ün modeli, fenomenal bilinci bilimsel bir problem olarak ele almak açısından önemli bir adım olmakla birlikte, nasıl sorusuna yanıt verebilmek için daha derinleştirici açıklamalara ihtiyaç duymaktadır.

SONUÇ

Bu tezde, John Searle'ün bilinç kuramının, zihin felsefesindeki geleneksel düalizm-fizikalizm ayrımını aşma potansiyelinin ve bu girişimin karşılaştığı felsefi engellerin derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır.

Searle, bilinç sorununu ele alırken zihinsel ve fiziksel açıklamaların bütünleşik bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bilim tarihine bakıldığında, 17. yüzyıldan itibaren bilim insanlarının katkıları, evreni anlama biçimimizi derinleştirmiştir. Ancak modern anlamda zihin-beden ayrımının kökeni Descartes dönemine dayanır ve bu ayrım, bilinci metafiziksel gizemli bir alan haline getirmiştir. Bilinci tamamen maddi gerçeklikten koparmak, düalizme zemin hazırlar; öte yandan katı materyalist yaklaşımlar da bilinçli deneyimlerin öznel yönlerini göz ardı ederek eksik kalır. Dolayısıyla Searle, bu tarihsel arka planı dikkate alarak bilinci kavramsal olarak netleştirmeyi ve fiziksel süreçlerle olan ilişkisini ortaya koymayı hedefler. Onun önerisi, hem felsefi analiz yoluyla kavramsal bir temizlik yapmak hem de nörobiyolojik araştırmalarla bilincin doğasını anlamaya çalışmak şeklinde iki yönlü bir yaklaşımdır.

Günümüzde düalizmin hem bilimsel hem de felsefi açıdan ciddi açmazlarla karşı karşıya olduğu açıktır. Zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz kalması, zihnin doğasına dair yeterli kavrayış sunamaması ve bilimsel yöntemlerle uyuşmayan varsayımlara dayanması, düalizmin çağdaş zihin felsefesinde neden geri planda kaldığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle, günümüzde zihin-beden problemini anlamada fizikalist ve bütüncül yaklaşımlar daha fazla ilgi görmektedir.

Searle, bilincin alt düzey biyolojik süreçler aracılığıyla tamamen nedensel olarak açıklanabileceğini savunur. Bu görüş, onun bilinci doğalcı bir zeminde ele alma çabasının temelini oluşturur. Bilinç, Searle'e göre, beynin nörofizyolojik aktiviteleri gibi alt düzey biyolojik süreçlerin neden-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya çıkan bir özelliğidir. Searle'e göre bilinç, ampirik bilimlerin konusu haline getirilebilecek bir olgudur; felsefenin görevi ise kavramsal karışıklıkları ortadan kaldırarak bilimsel araştırmalara uygun bir biçimde problemi netleştirmektir.

Searle, kuramını geliştirirken pek çok eleştiriyle karşı karşıya kalmıştır. Hatta bazı eleştirmenler, çözmeye çalıştığı problemin kendi kuramının içine sızdığını ve Searle'ün

bundan bütünüyle kurtulamadığını öne sürmektedir. Bu durum, Searle'ün kuramının zihin-beden problemine yönelik önemli bir katkı olmakla birlikte, bu katkının sınırları ve tartışmaya açık yönlerinin dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Bu çerçevede, öncelikle Searle'ün kuramının temel iddialarını değerlendirmek yerinde olacaktır. Searle, bilincin biyolojik bir fenomen olduğunu ve beyindeki nörofizyolojik süreçlerle açıklanabileceğini savunur. Zihnin öznel niteliğinin temel kaynağı olarak bilinci görür. Ona göre bilinç, tıpkı katılık ya da sıvılık gibi, belirli fiziksel sistemlerin (nöral sistemlerinin) nedensel olarak ortaya çıkan bir özelliğidir. Bu yaklaşım, zihinsel olanın, bazı biyolojik organizmalarda kendiliğinden ortaya çıkan daha üst düzey bir özellik olduğunu öne sürer. Searle, zihnin beyindeki alt düzey nörofizyolojik süreçlere bağlı olarak ortaya çıktığını ve bütünüyle bu süreçler aracılığıyla açıklanabileceğini savunur.

Bilinç, ontolojik olarak öznel niteliğini korumakla birlikte, fiziksel dünyanın bir bileşeni olarak kabul edilmeli ve biyolojik süreçlerin üst düzey bir özelliği şeklinde değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, düalizm ile indirgemeci materyalizm arasındaki geleneksel ikilemi aşabilmek için kavramsal çerçevenin yeniden düzenlenmesini gerektirir.

Searle, bilincin epistemik olarak nesnel bir şekilde incelenebileceğini öne sürerken, felsefenin rolünü bu kavramsal netleştirmeyi sağlamak olarak tanımlar. Nörobilimlerin görevi ise bilincin altında yatan biyolojik mekanizmaları ortaya çıkarmaktır. İşte tam bu noktada Searle'ün özgün yaklaşımı devreye girer. Bu çerçevede, bilinç çalışmaları için önerilen yol, felsefi kavram temizliğiyle nörobiyolojik incelemeyi birlikte yürütmektir. Peki, bu perspektif hangi temel ilkeler üzerine kuruludur? Bu perspektif, dört temel ilkeyi birleştirmeyi hedefler:

1. Öznel deneyimlerin varlığını kabul etmek
2. Bunları metafiziksel bir alana yerleştirmemek
3. Bunları indirgememek
4. Bilinci bilimsel araştırmaların meşru konusu haline getirmek

Bu görüşleriyle Searle, zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olan fizikalizm-düalizm tartışmasında bir ara model geliştirmeyi hedeflemektedir. Ancak bu iddialar ne kadar tutarlıdır?

Ne var ki bu iddiaların birbiriyle ne ölçüde tutarlı olduğu, felsefi tartışmalarda sıkça sorgulanmaktadır. Searle'ün bilinci hem indirgenemez bir zihinsel özellik hem de beynin fiziksel, yani biyolojik bir özelliği olarak tanımlaması, kuramının *örtülü bir nitelik düalizmine* yaklaştığı yönündeki eleştirileri gündeme getirmiştir. Bu eleştirinin temelinde yatan sorun şudur: Her ne kadar bilinci biyolojik temellere dayandırarak düalizmi reddetse de, fenomenal bilinç ve indirgenemez öznellik vurgusu, zihin-beden problemine dair düalist soruların hâlâ geçerliliğini koruduğunu düşündürmektedir.

Searle'ün bu ikileme verdiği yanıt oldukça nettir. Searle'e göre, zihinsellik, insanın fiziksel niteliklerinin en üst düzeydeki bir düzenlenmesinden ortaya çıkar. Daha açık ifade etmek gerekirse bilinç, beynin ideal koşullar altında gerçekleştirdiği fiziksel bir özelliktir. Bu yaklaşımla Searle, zihinsel olanı fiziksel temele indirger; ancak onu tümüyle dışlamaz. Aksine, zihinsel olanı fizikselin bir ürünü olarak kabul eder ve onun doğalcı bir açıklamasını sunmaya çalışır.

Bilincin hem zihinsel hem de fiziksel bir özellik olduğu yönündeki görüş, Searle'ün kuramının temel noktalarındandır. Searle'ü bu eleştirilerden koruyan temel unsur, onun felsefesinde fiziksel olmayan hiçbir özelliğe yer vermemesidir. Nasıl mı? Zihinsel özellikler, biyolojik bir sistem olan beynin tamamen fiziksel özellikleri olarak görülür; ayrı bir töze ya da fizikselin ötesinde bağımsız bir kategoriye ait değildir.

Bunun yanı sıra, Searle, bilincin yalnızca öznenin erişebileceği birinci şahıs ontolojisine sahip olduğunu vurgular. Ancak fiziksel bir özellik olan beyin durumlarının nasıl olup da üçüncü şahıs gözlemine kapalı olabileceğini açıklığa kavuşturamaz. Bu belirsizlik, Searle'ün kuramının tartışmalı yönlerinden birini oluşturur.

Searle, bilinci ısı ya da renk gibi indirgenemez bir fenomen olarak görür; çünkü ona göre bilinç yalnızca öznel deneyim yoluyla anlaşılabilir. Ancak burada kritik bir soru ortaya çıkar: Eğer bilinç gerçekten indirgenemezse, nasıl oluyor da tamamen biyolojik süreçlerle açıklanabiliyor? Bu görünürdeki çelişki, Searle'ün kuramının eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Chalmers, biyolojik süreçlere yapılan vurgunun, öznel

deneyimlerin (*qualia*) neden ve nasıl oluştuğunu açıklayamadığını savunur. Bu eleştirisi aslında zihin felsefesindeki en temel ayrımlardan birine işaret eder: Fiziksel süreçlerle açıklanabilen kolay problemler ile açıklanamayan zor problem arasındaki fark.

Bu noktada Searle'ün tepkisi oldukça sert olmuştur. Chalmers'ı mistik olmakla suçlamış ve bilincin biyolojik temelli ancak ontolojik olarak özel bir fenomen olduğu görüşünü savunmaya devam etmiştir. Peki, ama bu savunma ne kadar tutarlıdır? Searle, ontolojik öznel ile epistemolojik nesnellik arasında ayrım yapar. Fenomenal deneyimi ontolojik olarak öznel kabul ettiği için, bilincin bilimsel olarak gözlemlenemeyeceğini ve üçüncü şahıs açıklamalarıyla tam anlamıyla temsil edilemeyeceğini savunur. Bu argüman ilk bakışta ikna edici görünse de, önemli bir açmaz içerir.

Tam da bu noktada Chalmers ve Kim gibi düşünürler devreye girer. Onlara göre Searle'ün yaklaşımı zihin-beden problemini çözmek yerine yeni bir düalist yapı ortaya koymakta ve indirgenemezlik savı aslında metafizik bir ayrıcalık talebi içermektedir. Bu eleştirinin özü şudur: Eğer bilinç fiziksel olmayan bir ontolojik statüye sahipse, bu durum onu doğa yasalarının dışına mı çıkarır? Daha da önemlisi, Searle'ün “biyolojik doğalcılık” yaklaşımı gerçekten doğalcı bir çerçevede kalabilir mi? Çünkü Searle, bilinci açıklamak için ayrı bir ontolojik statüye başvurmaktadır. Bu bize şu önemli soruyu sordurur: Acaba bilinç gibi karmaşık bir fenomeni açıklamak için yepyeni bir ontolojik çerçeveye mi ihtiyaç var? Yoksa mevcut fizikalist paradigma içindeki bir yaklaşımla bu açmaz aşılabilir mi?

Bu sorulara Searle'ün verdiği yanıt oldukça açıktır. Ona göre yalnızca “beyin süreçleri zihinsel durumlara neden olur” demek, yetersiz ve hatta yanıltıcıdır. Çünkü nedensellik ilişkisi, genellikle birbirinden ayrı iki varlık ya da süreç arasında kurulur. Bu nedenle, “beyin zihinsel durumlara neden olur” ifadesi, zihinsel durumların beyinden bağımsız, ayrı bir varlık gibi olduğu izlenimini yaratabilir. Oysa Searle için bilinç, beyinden ayrı değil, doğrudan beynin işlevinin bir biçimidir.

Bu durum, Searle'ün teorisinin karşı karşıya kaldığı temel bir ikilemi ortaya koymaktadır: Bir yandan zihinsel olanı fiziksel olmayan bir şey olarak konumlandırmamak, diğer yandan da onu salt fiziksel süreçlere indirgememek. Bu ise nitelik düalizmine kapı aralayabilir. Searle bu tehlikeyi önlemek amacıyla belirim kavramını devreye sokar. Onun kullandığı klasik örnek oldukça açıklayıcıdır. Örneğin,

suyun akışkanlığı H₂O moleküllerinden ortaya çıkar ama bu moleküllerden farklı bir özelliktir. Ancak burada dikkat çekici olan şudur; akışkanlığın var olması için H₂O dışında başka bir töze ya da öze ihtiyaç yoktur. Bu analogiyle Searle, bilincin de tıpkı akışkanlık gibi temel fiziksel bileşenlerden (nöronal aktivitelerden) ortaya çıktığını, ancak bunun onun indirgenemez bir fenomen olduğu gerçeğini ortadan kaldırmadığını savunur.

Searle'ün bilinç kuramının en özgün yönlerinden biri, zihinsel durumların (örneğin arzular ve inançlar) hem diğer zihinsel durumlara hem de fizyolojik olaylara nedensel etkide bulunabileceği iddiasıdır. Bu, onun “yukarıdan-aşağı nedensellik” argümanını oluşturur. Ancak bu iddia, önemli eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Kim, Searle'ü fiziksel dünyanın nedensel kapalılığını ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Peki, bu eleştiri ne anlama gelir?

Kim'in temel itirazı şu soruya dayanır: Her fiziksel olayın zaten fiziksel bir nedeni varsa, zihinsel nedenlere neden ihtiyaç duyulur? Eğer fiziksel dünya nedensel olarak kapalıysa (yani her fiziksel olayın nedeni yine fiziksel bir olaysa) o zaman zihinsel nedenlerin fiziksel süreçleri etkilemesi mümkün değildir. Bu durumda, Searle'ün “yukarıdan-aşağı nedensellik” iddiası ya gereksiz bir açıklama olarak kalır ya da fiziksel dünyanın nedensel bütünlüğünü zedeler.

Searle bu soruya, zihinsel nedenselliğin fiziksel süreçlerin organizasyon düzeyiyle ilişkili olduğunu vurgulayarak yanıt verir. Ona göre bu ilişki, bir yazılımın donanımı düzenlemesine benzer biçimde, bilincin nöronal aktiviteyi anlamlı bir şekilde organize etmesiyle açıklanabilir. Ancak, Yazılım-donanım analogisi, zihinsel olayların nasıl fiziksel etkiler yarattığını mekanik olarak açıklamaz. Organizasyon düzeyi açıklaması ise, indirgenemezlik savı ile nedensel bütünlük arasında hâlâ bir boşluk bırakır.

Searle'e göre, bilinç gibi üst düzey fenomenler yalnızca beyindeki nöronal aktivitenin bir sonucu değil, aynı zamanda bu aktiviteyi şekillendiren nedensel güçlerdir. Örneğin, bilinçli olarak bir bardak su almayı istemek, belirli nöronları harekete geçirir ve kolun hareket etmesini sağlayan kaslara sinyal gönderilmesine yol açar. Bu durumda üst düzeydeki yönelimsellik/niyet, alt düzeydeki fiziksel süreçleri belirler. Searle, zihinsel

nedenlerin biyolojik bir sistem olan beyin tarafından üretildiğini ve dolayısıyla fiziksel dünyanın nedensel kapalılığını ihlal etmediğini savunur.

Ancak Searle'ün yaklaşımının temel sınırı tam da bu noktada açığa çıkar. Üst düzey zihinsel durumların alt düzey fiziksel süreçleri nasıl etkilediğine dair tam bir açıklama sunamaz. Böylece, “niyetin nöronları nasıl etkilediği” sorusu belirsizliğini korur.

Searle'ün bu argümanının güçlü yanı ise, bilincin nedensel etkinliği iddiasını zihin-beden düalizmine düşmeden koruyabilmesidir. Zayıf yanı ise, üst düzey ile alt düzey fiziksel süreçler arasındaki nedensel ilişkinin ontolojik statüsünü net bir şekilde belirleyememesidir. Bu açıklama boşluğu, Kim'in nedensel kapalılık eleştirisinin teorik açıdan güçlenmesine imkân tanır.

Bununla birlikte, Searle'ün bilinç sorununa çözüm arayışında karşılaştığı temel felsefi engeller önemini korumaktadır. Bunların en başında zihin-beden, madde-ruh, zihinsel-fiziksel gibi geleneksel ama eskimiş ayrımların hâlâ düşünsel olarak etkili olması gelir. Searle'e göre, zihinsel ve fiziksel olanın ayrı metafiziksel dünyaları gibi düşünülmeye devam etmesi, beynin bilinçle ilişkisini sonsuza kadar gizemli gösterecek ve nöronların ateşlenmesi ile bilinç arasındaki ilişkiyi açıklamayı zorlaştıracaktır.

Aslında, Searle'ün eskimiş terimlerin ve zıtlıkların terk edilmesi gerektiği yönündeki görüşü yerindedir. Bu yaklaşım, çağdaş zihin felsefesi tartışmalarına daha tutarlı ve güncel bir çerçeve sunabilir. Çünkü bu tür kavramlar ve tanımları, günümüzde ortak bir uzlaşıya dayanmamaktadır. Örneğin, fizikselcilikten söz edildiğinde “fiziksel”in ya da “zihinsel”in ne olduğu konusunda kesin bir görüş birliği yoktur. Bu belirsiz terimleri katı karşıtıklara indirgeme çabaları ise Searle'ün eleştirisini haklı çıkarır. Nitekim açık biçimde tanımlanmamış kavramlara dayalı çıkarımlar, yanıltıcı metafizik varsayımlara yol açabilir. Searle'ün bu analizi, sorunu doğrudan çözmek yerine kavramsal bir yeniden yapılanma önerdiği için önem taşır.

Sadece kavramlardan yola çıkarak ve bu kavramların tartışılmasıyla zihin felsefesindeki çıkmazların aşılması da mümkün değildir. Bunun yanında, nörobilimsel çalışmaların da takip edilmesi ve buradan elde edilen verilerle teorik çalışmaların güncellenmesi gerekmektedir.

Bilinç araştırmalarındaki güncel eğilimler ve Searle’n bu bağlamdaki konumu göz ardı edilmemelidir. Son yıllarda bilinç üzerine yürütülen araştırmalar sadece felsefede değil, aynı zamanda fizyoloji, psikoloji ve nöroloji gibi alanlarda da giderek artan bir yoğunlukta sürdürülmektedir. Ne var ki bilincin tam olarak nasıl ortaya çıktığı ve fiziksel dünya/beyin ile olan ilişkisi henüz açıklığa kavuşmamıştır.

Searle’n birçok çalışmasında da vurguladığı üzere, yirminci yüzyılın sonlarına doğru ve yirmi birinci yüzyıla geçiş sürecinde zihin felsefesinde en etkili yaklaşımlar materyalizm çatısı altında toplanmıştır. Ancak Searle, kendi yaklaşımının birçok açıdan geleneksel materyalist perspektiflerden farklılaştığını ve bu yaklaşımlara alternatif çözüm yolları sunduğunu savunur. Yine de onun düşüncesinde, materyalizmin temel unsurlarını görmek mümkündür.

Bununla birlikte, Searle’n ortaya koyduğu kuramsal ereve, zihin felsefesi içinde materyalist ve düalist yaklaşımlar arasında köprü kurmaya çalışan önemli bir girişimdir. Yine de bu yaklaşım, bilincin epistemolojik yönünü, özellikle bilinçli deneyimin nasıl bilinebileceğini ve bilimsel olarak nasıl açıklanabileceğini yeterince tartışmaya amamaktadır.

Searle’n biyolojik doğalcılık yaklaşımı, zihin-beden problemine getirdiği “nedensel indirgenebilirlik ama ontolojik indirgenemezlik” ayrımıyla, tz düalizmini aşma yönünde önemli bir girişimdir. Geleneksel düalizmin, zihni ve bedeni ayrı tözler olarak görme sorununu, bilinci beynin bir özelliği olarak konumlandırarak çözmeye çalışır. Ancak bu çözüm, tam anlamıyla başarılı olamamış ve özellikle nitelik düalizmi eleştirileriyle karşılaşmıştır.

Bu bağlamda, Searle’ın yaklaşımı zihin-beden ikiliğine yeni bir perspektif getirse de, geleneksel düalizm ile fizikalizm arasında ara bir konumda yer alır. Ona göre bilinç, “suyun ıslaklığı gibi” beyinden ayrılamaz ve üst-düzey bir özelliktir. Ancak bu analogi, bilinç ile ıslaklık arasında niteliksel bir fark olduğu için sınırlı bir açıklama gücüne sahiptir. Islaklık, nc şahıs gözlemiyle fiziksel olarak açıklanabilirken; bilinç, birinci şahıs deneyimini zorunlu kılar ve yalnızca deneyimleyen kişi tarafından doğrudan bilinebilir.

Dolayısıyla Searle, töz düalizmini reddetse de, bilincin ontolojik statüsünü açıklamada tam bir başarı sağlayamaz. Bilinci “ontolojik olarak özel ama nedensel olarak fiziksele bağımlı” bir konumda tanımlaması, teorisinde içsel bir gerilim yaratır. Eğer bilinç gerçekten indirgenemezse, nedensel gücünü tamamen fiziksel süreçlerden nasıl alır? Bu soru, onun yaklaşımını nitelik düalizminin sınırlarına yaklaştırmakta ve felsefi tutarlılığı açısından tartışmalı kılmaktadır.

Suyun ıslaklığı analojisi ilk bakışta güçlü görünse de, öznel bir varlık alanı olan bilinç ile herkes tarafından gözlemlenebilen nesnel bir özellik olan ıslaklık arasında temel bir fark bulunur. Bu erişim farkı, ıslaklık analojisinin bilinç gibi öznel bir fenomeni tam olarak açıklamakta yetersiz kalmasına neden olur.

Ayrıca bu analogi, nörobiyolojik süreçlerden öznel deneyimin nasıl ortaya çıktığına dair “açıklayıcı boşluğu” da kapatamaz. Islaklık moleküler hareketlerle açıklanabilirken, nöronal ateşlemelerden “kırmızı görme” gibi deneyimlerin nasıl türediği hâlâ cevaplanamayan bir sorudur. Üstelik bazı görüşlere göre ıslaklık tamamen fiziksel terimlerle indirgenebilir bir özellikken, bilinç için Searle indirgenemez olduğunu savunur. Bu durumda, kurduğu analogi indirgenemezlik savını desteklemekten çok zayıflatabilir.

Zihin felsefesinde sadece kavramsal analizlerle yetinmek yeterli değildir; bilincin doğasını anlamak için salt felsefi düşünceler yetersiz kalır. Bu nedenle, beyinle ilgili bilimsel veriler, teorik tartışmalara katkı sağlamalı ve onları yönlendirmelidir. Bu da, nörobilimle desteklenen disiplinlerarası bir yaklaşımın zorunlu olduğunu gösterir.

Bu bağlamda Searle’ün geleneksel ontolojik kategorileri reddederek bilinci doğrudan deneyimsel ve biyolojik bir fenomen olarak ele alma önerisi, zihin felsefesindeki çıkmazları aşmak adına umut vericidir. Ancak bu yaklaşımın başarısı yalnızca felsefi tutarlılığa değil; nörobilim, bilişsel bilim ve yapay zekâ gibi alanlardaki somut gelişmelere de bağlıdır. Özellikle yapay zekâ alanındaki ilerlemeler, bilincin yalnızca biyolojik temelli olup olmadığı sorusunu daha da karmaşık hâle getirmiştir. Searle’ün kuramı, bilinci üst düzey bir biyolojik fenomen olarak tanımlasa da; yapay zekâda bilinç olasılığı, *qualia*’nın nedensel etkinliği ve nöral süreçlerle fenomenal deneyim arasındaki “açıklayıcı boşluk” gibi kritik sorunlara net çözümler sunamamaktadır. Ayrıca, zihinsel süreçlerin doğrudan gözlemlenememesi ve öznel

deneyimlerin nesnel bilimsel açıklamalarla nasıl bağdaştırılacağı konusundaki belirsizlikler, kuramın açıklayıcı gücünü sınırlamaktadır. Bu nedenle, fenomenoloji, bilişsel bilim ve yapay zekâ etiği gibi alanların katkısıyla çok boyutlu açıklamaların geliştirilmesi, bilinç sorununa daha bütüncül bir bakış sağlayabilir.

Bu sınırlılıklar, kuramın hem felsefi tutarlılık hem de bilimsel uygulanabilirlik açısından yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bir diğer sınırlılık, bilincin nasıl ortaya çıktığına dair detaylı bir mekanizma sunmaktan ziyade, onun varlığını ve konumunu belirlemesidir. Bu belirsizlikler, Searle'ün yaklaşımının kavramsal netlikten uzak ve yorumlara açık olmasına neden olur.

Bu çalışmada, zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ilişkinin doğasını Searle'ün bilinç kuramı bağlamında inceleyerek, töz düalizminin aşılabilirliğini değerlendirmek amaçlanmıştır. Özellikle birinci şahıs ontoloji kavramı, indirgenemezlik savı ve öznel deneyimin doğasına ilişkin vurgular, Searle'ün yaklaşımını geleneksel materyalizmden farklılaştırmakta ve bilinçli deneyimi biyolojik bir olgu olarak kavramaya olanak tanıyarak belirimci bir yaklaşım sunmaktadır.

Sonuç olarak, Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bilinç tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırsa da, öznel deneyimin tam olarak nasıl ortaya çıktığı ve bu tür deneyimlerin yapay sistemlerde mümkün olup olamayacağı gibi temel sorular, bu teorinin gelecekte revize edilmesini gerektirmektedir.

Dolayısıyla zihin-beden problemine yönelik kapsamlı bir çözüm ancak felsefi analizlerle, deneysel araştırmaların organik bütünleşmesiyle mümkün olabilir. Searle'ün önerdiği biyolojik temelli çerçevenin gelecekteki çalışmalarda, güncel nörobilim bulguları ve bilişsel bilim modelleriyle desteklenerek daha tutarlı bir teori haline gelebileceği öngörülebilir.

Bu soruna nispeten tatmin edici bir çözüm sunması muhtemel olan yaklaşım, öznel süreçleri de hesaba katan kapsayıcı bir materyalist kuramdır. Şu unutulmamalıdır: İnsan, doğal ve biyolojik bir sürecin ürünüdür. Kültürel değerler, anlam dünyaları ve sembolik yapılar da bu doğal varoluşun bir uzantısı olarak ortaya çıkar. İnsan, yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda anlam üreten bir varlık olarak da, doğanın sürekliliği içinde

değerlendirilmelidir. Ürettiği tüm düşünsel ve kültürel öğeler, bu kökensel sürecin devamı niteliğindedir.

Bu noktada Searle'ün yaklaşımı, düalizm ile fizikalizm arasındaki temel gerilimi bütünüyle giderememekte; aksine, zihin-beden tartışmasının merkezinde yer almaya devam etmektedir.



KAYNAKÇA

- Ağırman, F. (2018). “Descartes’ın Şüpheli Hipotezleri”. *Felsefe Dünyası*, (67), 55-65.
- Altınörs, S. A. (2020). “Descartes’ın Felsefesinde Zihin İle Beden Arasındaki İrtibat”. *Felsefe Dünyası*, 1(71), 79-90.
- Annas, J. (2003). *Plato, A Very Short Introduction*. (1. Basım). Oxford University Press, New York.
- Atış, N. (2015). “Descartes Felsefesinde Cogito Ve Tanrı’nın Konumunun Bilgi Ve İnanç Konusuna Etkisi”. *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy*, 5(1), 8.
- Beorlegui, C. (2009). “Emergentism”. *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, 65(246), 898.
- Berke, Z. (2023). “Kartezyen Metafiziğin Kurucu İlkeleri”. *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22(1), 381.
- Beşer, A. S. (2024). “Descartes’ın Birinci Meditasyon’unda Yöntem, Şüphesiz Bilgi Arayışı ve Şüpheciliğinin Anlamı Üzerine”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 988-1009.
- Beyssade, J.-M. (1997). “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”. (çev. Tülin Bumin). *Cogito*, (10), 80.
- Blackmore, S. (2018). *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. (Çev. Oğuz Akçelik). (1. Basım). İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Broad, C. D. (2014). *The Mind and Its Place in Nature*. Routledge Kegan Paul Ltd, London.
- Büyük, C. (2013). “Düalizm, Bilinç Ve Tanrı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 137.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. (6. Basım). Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. (1. Basım). Say Yayınları, İstanbul.

- Cevizci, A. (2001). *Metafiziğe Giriş* (1. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Chalmers, D. J. (1994). "A Computational Foundation for the Study of Cognition". *Philosophy-Neuroscience-Psychology Technical Report*, 94(03), 16.
- Chalmers, D. J. (1995). "Facing up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chalmers, D. J. (1997). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, (1st edition), Oxford Paperbacks, New York.
- Chalmers, D. J. (2014). "Subsymbolic Computation and The Chinese Room". *The symbolic and connectionist paradigms*. Psychology Press.
- Chalmers, D. J. (1995a). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford Paperbacks, Oxford.
- Chambliss, B. (2018). "The Mind–Body Problem". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 9(4), 1-14.
- Churchland Paul M. (2016). *Madde ve Bilinç*, (Çev: Berkay Ersöz), (1. Basım) Alfa Yayınları, İstanbul.
- Churchland, P. S. (2002). "Self-Representation in Nervous Systems". *Science*, (296), 308-310.
- Churchland, P. S. (2007). "Neurophilosophy: The Early Years and New Directions". *Functional Neurology*, 22(4), 185-195.
- Churchland, P. S. (2004). "How Do Neurons Know?" *Daedalus*, 133(1), 42-50.
- Churchland, P. M. (1981). "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67.
- Churchland, P. M. (2013). *Matter and Consciousness*, (4 st edition), MIT press, London.
- Churchland, P. M., & Churchland, P. S. (1990). "Could a Machine Think?" *Scientific American*, 262(1), 32-39.
- Cornman, J. W. (1968). "On the Elimination of 'Sensations' and Sensations". *The Review of Metaphysics*, 22(1), 15-35.

- Çakmak, C., Yıldız, N., & Uslu, S. (2012). İlkçağ Felsefesi, (1. Basım), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Çavuş, B. N. (2020). "Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi II." Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji, (33), 56-61.
- D'Angiulli, A., & Sidhu, K. (2025). "Functionalist Emergentist Materialism: A Pragmatic Framework for Consciousness". Imagination, Cognition and Personality, 7.
- Demirli, S. (2019). "Hume's Response to Mind-Body Problem". Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 6(1), 238-259.
- Dennett, D. R., & Hofstadter, D. C. (2008). Aklın G'özü (çev. Füsün Doruker), (1. Basım) Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Dennett, D. C. (1993). "The Rediscovery of the Mind by John Searle". The Journal of Philosophy, 90(4), 203.
- Dennett, D. C. (1996). "Facing Backwards on the Problem of Consciousness" Journal of Consciousness Studies, 3(1), 2-14.
- Dennett, D. C. (2018). "Facing up to the Hard Question of Consciousness". Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 373.1755(20170342), 1.
- Dennett, D. C. (1999). Aklın Türleri: Bir Bilinç Anlayışına Doğru, (Çev. Handan Balkara), (1. Basım), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Dennett, D. (2003). "Explaining the Magic of Consciousness". Journal of Cultural and Evolutionary Psychology, 1(1), 19.
- Derbeder, F. (2007). Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli (Türkiye).
- Descartes, R. (2008). Meditations On First Philosophy: With Selections From The Objections And Replies. (çev. Michael Moriarty). Oxford University Press, New York.

- Descartes, R. (2007). Felsefenin İlkeleri. (Çev. Mesut Akın). (10. Basım). Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1998). İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, (çev. Mehmet Karasan), (3. Basım), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2023a). Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler, (çev. Çiğdem Dürüşken), (5. Basım), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Descartes, R. (2013). Ruhun İhtirasları, (çev. Mahmut Özdil), (1. Basım), Sayfa Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2018). Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı, (çev. İsmet Birkan), (4. Basım), BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Descartes, R. (1995). The Philosophical Writings of Descartes, (ed. John Cottingham et al.). (2 vols.). Cambridge University Press, Cambridge.
- Descartes, R. (2023b). Yöntem Üzerine Konuşma, (Çev. Murat Erşen), (5. basım) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Doğan, M. (2023). "Zihin Felsefesinde Düalizmin Çağdaş Kalesi Olarak Nitelik Düalizmi: Töz Düalizmi ile Nitelik Düalizmi Arasında Çok Yönlü Bir Karşılaştırma". Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 13(3), 42.
- Durakoğlu, A. & Ay, V. (2012). "Descartes ve Searle'de Zihin Problemi". FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (13), 187-200.
- Eyim, A. (2016). "Qualia/ İç-Nitelik Tartışması ve Feyerabend'in Materyalizm Savunması", *Felsefe Logos Dergisi*, 1(60), ss. 147-159.
- Eyim, A. (2022). "Ayna Nöronlar ve Onların Zihin Felsefesindeki Yansımaları Üzerine Bir İnceleme". 15. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi (pp.1355-1362). İstanbul, Türkiye.
- Fogelin, R. J. (1971). "Three Platonic Analogies". The Philosophical Review, 80(3), 379.

- Foss, J. E. (1995). "Materialism, Reduction, Replacement, and the Place of Consciousness in Science". *The Journal of Philosophy*, 92(8), 401.
- Garrett, B. J. (1995). "Non-Reductionism and John Searle's The rediscovery of the Mind". *Phenomenological Research*, 55(1), 211.
- Gödelek, K. (2013). *Zihin Felsefesi*. (1. Basım). Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe Tarihi*. (6. basım). Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Günday, Ş. (2003). *Zihin Felsefesi*. (1. Basım). Asa Kitabevi, Bursa.
- Güven, Ö. (2023). *Çağdaş Zihin Felsefesi Tartışmaları*. (1. Basım). Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. (1. Basım). Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hwang, J. W. (2016). "Descartes on Body-to-Mind Causation in the Sixth Meditation". *철학사상*, (60), 147-166.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly*, 32(127), 127.
- Jacob, P. (1995). "Consciousness, Intentionality and Function. What is The Right Order of Explanation?". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 195-200.
- Kaya, A. Ü. (2021). "Bilincin Zor Problemi". *Felsefe Dünyası*, (74), 138.
- Kim, J. (2000). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. MIT press, Cambridge.
- Kim, J. (1995). "Mental Causation in Searle's "Biological Naturalism"". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 189-194.
- Lycan, W. G., & Pappas, G. S. (1972). "What is Eliminative Materialism?". *Australasian Journal of Philosophy*, 50(2), 150.
- Lyons, W. (2021). "Gilbert Ryle ve Mantıkçı Davranışçılık". *Zihin Felsefesi*. (ed. Andrew Bailey). (çev. Füsün Doruker). (2. Basım). Fol Yayınları, Ankara.

- Magee, B. (2000). Büyük Filozoflar. (Çev. Ahmet Cevizci). (1. Basım). Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Matoso, R. (2021). "Cognition, Objects, and Proportions in the Divided Line". Plato Journal, (22), 19.
- McAleer, S. (2020). Plato's 'Republic' An Introduction. (1st edition). Open Book Publishers, Cambridge, 190-210.
- Nagel, T. (1974). "What is it to be a Bat". Philosophical Review, 83(4), 435-450.
- Özel Öztanrıkulu, N. (2019). "Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?". Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 9(2), 419-436.
- Özgökman, F. (2023). "Descartes'ta "Düşünüyorum" ve Ruhun Varlığının Argümanları". Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10(19), 185-204.
- Ozunur, A. R. (2016). Evrimci Materyalist Bilim Anlayışı Açısından Bilinç Sorunu. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Akdeniz Üniversitesi, Antalya (Türkiye).
- Patterson, S. (2012). "How Cartesian was Descartes". History of the Mind-Body Problem. (Ed. T. Crane; S. Patterson). (1. Basım). Routledge, London, 70-110.
- Platon. (2016). Devlet. (çev. Furkan Akderin). (2. Basım). Say Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2015). Phaidon. (çev. Furkan Akderin). (2. Basım). Say Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2017). Phaidros. (çev. Furkan Akderin). (1. Basım). Say Yayınları, İstanbul.
- Popkin, R. H. (1954). "Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt". The Journal of Philosophy, 51(25), 831-837.
- Ramsey, W. M. (2021). "What Eliminative Materialism Isn't". Synthese, 199(3), 11709.
- Revonsuo, A. (2017). Bilinç Öznelliğin Bilimi. (çev. Selim Değirmenci). (1. Basım). Küre Yayınları, İstanbul.
- Rorty, R. (1997). "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi". (Çev. Doğan Şahiner). Cogito Dergisi, (10), 1-289.

- Rorty, R. (1970). "In Defense of Eliminative Materialism". *The Review of Metaphysics*, 24(1), 112-121.
- Rorty, R. (1965). "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories". *The Review of Metaphysics*, 19(1), 24-54.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. 60th anniversary edition, Routledge.
- Saz, M. A. (2021). "Hume'un Algılar Demeti Kuramı ve Zihin Felsefesi Tartışmalarına Etkisi". *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 4(7), 105.
- Searle, J. R. (1980). "Minds, Brains, and Programs". *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.
- Searle, J. R. (1990). "Is the Brain a Digital Computer?". *American Philosophical Association*, 64(3), 21-37.
- Searle, J. R. (1991). "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality". *Philosophical Issues*, 1, ss. 45-66.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. (1st. edition). M.I.T. Press, Cambridge.
- Searle, J. R. (1994). "Animal Minds" *Midwest Studies in Philosophy*, 19 (1), ss. 206-219.
- Searle, J. R. (1995). "Consciousness, The Brain and the Connection Principle: A Reply". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 221-231.
- Searle, J. R. (1997). "Consciousness and the Philosophers". *The New York Review of Books*, 44(4), 43-50.
- Searle, J. R. (1998). "How to Study Consciousness Scientifically". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 353(1377), 1935-1942.
- Searle, J. R. (1999). "The Future of Philosophy". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 354(1392), 2069-2080.
- Searle, J. R. (2001). "Meaning, Mind And Reality". *Revue Internationale de Philosophie*, 02, ss. 173-179.

- Searle, J. R. (2002). “Why I Am Not a Property Dualist?”. *Journal of Consciousness Studies*, 9(12), 57.
- Searle, J. R. (2003). “Philosophy in a New Century”. *Journal of Philosophical Research*, 28, 9.
- Searle, J. R. (2005a). *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. (çev. Kemal Bek). (1. Basım). Say yayınları, İstanbul.
- Searle, J. R. (2005b). *Bilinç ve Dil*. (çev. Muhitin Macit, Cüneyt Özpilavcı). (1. Basım). Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Searle, J. R. (2005c) “Consciousness: What We Still Don’t Know”, *The New York Review of Books*, 52 (1), ss. 36-39.
- Searle, J. R. (2007). “Dualism Revisited”. *Journal of Physiology*, 101(4-6), ss.169-178.
- Searle, J. R. (2013). “The Problem of Consciousness”. *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*. Psychology Press, ss. 105-116.
- Searle, J. (2015). *Zihin Dil ve Toplum*. (çev. Alaattin Tural). (2. Basım). Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Searle, J. R. (2017). “Biological Naturalism”. *The Blackwell Companion to Consciousness* (Ed. Max Velmans ve Susan Schneider). (Second edition).
- Searle, J. R. (2019). *Özgürlük ve Nörobiyoloji*. (çev. Zeki Özcan). (1. Basım). Sentez Yayıncılık, Bursa.
- Searle, J. R. (2020a). *Bilincin Gizemi*. (çev. İlknur Karagöz). (2. basım). Küre Yayınları, İstanbul.
- Searle, J. R. (2021a). *Zihin Kısa Bir Giriş*. (çev. Deniz Saraç). (1. Basım). Albaraka Yayınları, İstanbul.
- Searle, J. R. (2021b). *Zihnin Yeniden Keşfi*. (çev. Muhittin Macit). (2. Basım). Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Sevimli, M. A., & Serarslan, M. (2021). “Yapay Zekâ Düalizminde Özbilinçlilik Halinin Varlığı ve Yıkımı Üzerine”. *SineFilozofi*, 6(12), 1014.

- Shagrır, O. (2021). “Hilary Putnam ve Bilgisayımşal İşlevcilik”. Zihin Felsefesi. (ed. Andrew Bailey). (çev. Füsun Doruker). (2. Basım). Fol Yayınları, Ankara.
- Smart, J. J. C. (1959). “Sensations and Brain Processes”. The Philosophical Review, 68(2), 146-147.
- Syrakos, A. (2023). “Hard problems in the Philosophy of Mind”. Qeios, 10.
- Turing, A. M. (1950). “Computing Machinery and Intelligence”. Mind, 59(236), 433-460.
- Van Gulick, R. (2001). “Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem: A Philosophic Overview”. Journal of Consciousness Studies, 8(9-10), 16.
- Van Gulick, R. (1995). “Why the Connection Argument Doesn't Work”. Phenomenological Research, 55(1), 206.
- West, D. (1998). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş. (çev. Ahmet Cevizci). (1. Basım). Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Wilson, M. (1976). “Descartes: The Epistemological Argument For Mind-Body Distinctness”. Noûs, 10(1), 5.
- Zeman, A. (2006). Bilinç Kullanım Kılavuzu. (çev. Gürol Koca). (1. Basım). Metis Yayıncılık, İstanbul.