



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**BİLİNCİN ZOR SORUNUNA KARŞI BİR NÖROFENOMENOLOJİ
SAVUNUSU**

Özgür DEMİRCİ

Doktora Tezi

Ankara, 2024

BİLİNCİN ZOR SORUNUNA KARŞI BİR NÖROFENOMENOLOJİ SAVUNUSU

Özgür DEMİRCİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Özgür DEMİRCİ tarafından hazırlanan "Bilincin Zor Sorununa Karşı Bir Nörofenomenoloji Savunusu" başlıklı bu çalışma, 07.06.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan- Danışman)

Prof. Dr. Aziz Kurtuluş DİNÇER (Üye)

Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Üye)

Doç. Dr. Aret KARADEMİR (Üye)

Doç. Dr. Aziz Fevzi ZAMBAK (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet hakları bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Özgür DEMİRCİ

"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Özgür DEMİRCİ

TEŞEKKÜR

Bu doktora tezi, birçok kişinin değerli katkıları ve destekleri sayesinde tamamlandı. İlk olarak, bu süreçte bana yol gösteren, engin bilgi ve tecrübeleriyle tezime büyük katkıda bulunan, anlayışı ve sabrı ile her zaman yanımda olan değerli tez danışmanım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a içten teşekkürlerimi sunarım. Onun rehberliği olmadan bu çalışmanın tamamlanması mümkün olmazdı.

Ayrıca, doktora tez jüri üyelerim Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer, Prof. Dr. Cemal Güzel, Doç. Dr. Aret Karademir ve Doç. Dr. Aziz Zambak'a kıymetli önerileri ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.

Doktora sürecimde karamsarlığa düştüğüm anlarda beni her zaman motive eden Zeynep Taşan'a, desteğini sürekli yanımda hissettiren Elif Duran'a ve geri bildirimleri ve önerileriyle tezimde bana yol gösteren Doç. Dr. Özgür Aktok'a teşekkür ederim.

Ayrıca, bu noktaya gelmemde büyük pay sahibi olan sevgili anneme, babama ve ablama şükranlarımı sunuyorum. Onların varlığı ve desteği, bu zorlu yolculuğu daha anlamlı kıldı.

ÖZET

DEMİRÇİ, Özgür. *Bilincin Zor Sorununa Karşı bir Nörofenomenoloji Savunusu*, Doktora, Ankara, 2024.

Bilincin zor sorunu, zihin felsefesinin en temel problemlerinden biridir. David Chalmers'ın ortaya attığı ve René Descartes'ın zihin-beden etkileşimi sorununu fizikselci bir paradigma içinden tekrar gündeme getiren bu sorun, bilinçli deneyimi, fiziksel ve işlevsel bir yapıya indirgemeye çalışan fizikselci paradigmanın epistemolojik ve ontolojik açıdan karşılaştığı açmazlara işaret eder. Bu soruna yönelik hem teorik hem metodolojik olarak farklı yaklaşımlar getirilmekle birlikte, bu yaklaşımlara kuşbakışı bakıldığında, monist teoriler genellikle eleyici ve indirgemeci bir bilinç açıklaması getirmeye çalışırlar; bilincin gerçekliğini ve indirgenemezliğini kabul eden düalist teoriler ise bu indirgenemezliğin metodolojik sonuçları hakkında çoğunlukla sessiz kalırlar.

Bilişsel bilimler içerisinde yeni bir paradigma olarak ortaya çıkan enaktif yaklaşım, bilişsel bilimlerdeki "beyin merkezli" yaklaşımlara alternatif olarak bedenlenmiş bilinç projeksiyonu sunarken, aynı zamanda bilincin zor sorununu yaratan önkabülleri sorunsallaştırarak bu sorunun altını oymaya çalışır. Canlı bir varlık olmak için bedenlenmiş otonom bir organizasyona sahip olmayı bir kriter olarak ortaya koyan enaktif yaklaşım, bu organizasyonun ortaya çıkması ve sürdürülmesi için ondan ayrı olarak düşünülemeyecek ve ancak fenomenolojik bir kavrayışla ortaya çıkarılabilecek deneyimsel yapıların zorunluluğunu öne sürer. Evan Thompson tarafından yaşam-zihin sürekliliği olarak adlandırılan bu kavrayışın sonucunda, bilincin zor sorunu, ontolojik boşluğun olmadığı beden-beden sorunu olarak yeniden formüle edilir.

Francisco Varela, bu çalışmanın araştırma konusu olan nörofenomenolojinin bilincin zor sorununa getirdiği metodolojik çare önerisinde, vurguladığı "çare" kavramıyla, nörofenomenoloji ve enaktif yaklaşımın alternatif bedenlenmiş bilinç kavrayışı arasında süreklilik olduğuna örtük olarak işaret eder. Bu düşünce doğrultusunda, nörofenomenolojinin, bilincin zor sorununa karşı metodolojik

olarak öne sürdüğü karşılıklı kısıtlamalar kavramının işaret ettiği nörobilim ve fenomenoloji entegrasyonunun, Chalmers'ın formüle ettiği bilinçli deneyim ve onun fiziksel temeli arasındaki ontolojik boşluğu kapamak için iki alan arasında köprü kurma amacı taşımadığı; daha ziyade enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışının metodolojik olarak zorunlu bir sonucu olduğu ortaya çıkar. Nörofenomenolojinin merkezine yerleştirilen bedenlenmiş bilinç kavrayışı, onu sorunsuz bir metodoloji statüsüne yükseltmese de onun kuruluş amacı bağlamında sahip olduğu yapısının korunmasına ve sürdürülmesine olanak tanır.

Anahtar Sözcükler

Nörofenomenoloji, bilincin zor sorunu, enaktif yaklaşım, fenomenoloji, bilişsel bilim, bedenlenme, dinamik sistemler teorisi.

ABSTRACT

DEMİRÇİ, Özgür. *A Defense of Neurophenomenology against the Hard Problem of Consciousness*, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2024.

The hard problem of consciousness is one of the most fundamental problems of the philosophy of mind. The problem, introduced by David Chalmers reformulates René Descartes' mind-body problem from within a physicalist paradigm and addresses the epistemological and ontological challenges faced by the physicalist paradigm, which attempts to reduce conscious experience to a physical and functional structure. While there are different theoretical and methodological approaches addressing this problem, from a broad perspective, monist theories usually attempt to give an eliminative and reductionist explanation of consciousness, while dualist theories accepting the reality and irreducibility of consciousness, are mostly silent about the methodological implications of this irreducibility.

The enactive approach, which has emerged as a new paradigm in cognitive sciences, offers a conception of embodied consciousness as an alternative to the "brain-centered" approaches in cognitive sciences, while simultaneously problematizing the presuppositions that give rise to the hard problem of consciousness and endeavoring to undermine this problem. The enactive approach, which establishes the possession of an embodied autonomous organization as a criterion for being a living being, affirms the indispensability of experiential structures for the emergence and sustenance of this organization. These structures cannot be regarded independently from it; rather, they can only be elucidated through a phenomenological comprehension. The hard problem of consciousness is reformulated as the body-body problem, in which there is no ontological gap, as a result of this conception called by Evan Thompson called "the life-mind continuity".

Francisco Varela implicitly indicates a continuity between neurophenomenology and the alternative conception of embodied consciousness proposed by the enactive approach through the notion of "remedy" he emphasizes in his proposal of the methodological remedy that neurophenomenology offers for the hard

problem of consciousness, which constitutes the research topic of this dissertation. The preceding analysis indicates that the integration of neuroscience and phenomenology, as exemplified by the reciprocal constraints posited by neurophenomenology in response to the hard problem of consciousness, is not designed to bridge between the two fields with the aim of closing the ontological gap between conscious experience and its physical grounding as proposed by Chalmers. Rather, it is a methodologically inevitable consequence of the enactive approach's conception of embodied consciousness. While the conception of embodied consciousness situated at the center of neurophenomenology does not elevate it to the status of an unproblematic methodology, it does allow it to preserve and maintain its structure within the context of its initial objectives.

Keywords

Neurophenomenology, hard problem of consciousness, enactive approach, phenomenology, cognitive science, embodiment, dynamical systems theory.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar DİZİNİ	xii
ŞEKİLLER DİZİNİ	xiii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: ENAKTİF YAKLAŞIMIN BİLİŞSEL BİLİMLERDEKİ KONUMU VE BİLİNCİN ZOR SORUNU	15
1.1. ENAKTİF YAKLAŞIMIN BİLİŞSEL BİLİMLERDEKİ KONUMU	15
1.1.1. Bilişselcilik	16
1.1.2. Bağlantısalcılık	18
1.1.3. Bedenlenmiş Dinamik Yaklaşım.....	20
1.2. BİLİNCİN ZOR SORUNU	22
2.BÖLÜM: ENAKTİF YAKLAŞIM VE NÖROFENOMENOLOJİNİN FENOMENOLOJİK TEMELLERİ	31
2.1. HUSSERL FENOMENOLOJİSİ VE DOĞALLAŞTIRILMA OLANAĞI	31
2.1.1. Husserl'in Psikolojizm Karşıtlığı	31
2.1.2. Yönelimsellik Kavramı ve Temsiliyetçilik Eleştirisi	33
2.1.3. <i>Epokhé</i> ve Transsendental Fenomenoloji.....	36
2.1.4. Transsendental Fenomenoloji ve Fenomenolojik Psikoloji	38
2.1.5. Beden ve Bedenlenme.....	39

2.1.6. Solipsizm ve Öznelerarasılık.....	41
2.2. MERLEAU-PONTY FENOMENOLOJİSİ VE DOĞALLAŞTIRILMA OLANAĞI	45
2.2.1. Davranış, Form ve Döngüsel Nedensellik.....	45
2.2.2. Fizik, Yaşam ve İnsan Düzenleri	47
2.2.3. Davranış Yapısı Olarak Bilinç	50
2.2.4. Transsendental Felsefeyi ve Doğalcılığı Yeniden Düşünmek	53
3. BÖLÜM: ENAKTİF YAKLAŞIM VE BEDEN-BEDEN SORUNU	56
3.1. ENAKTİF YAKLAŞIM.....	56
3.1.1. Enaktif Otonomi ve Anlamlandırma.....	58
3.1.2. Merkezi Sinir Sisteminin Otonomisi.....	62
3.1.3. Bedenlenmiş Eylem Olarak Bilinç	65
3.1.4. Temsilcilik Karşıtlığı	69
3.1.5. Deneyimin Merkezi Konumu	73
3.2. ZOR SORUNU YENİDEN FORMÜLE ETMEK: BEDEN-BEDEN SORUNU	76
3.2.1. Yaşam-Zihin Sürekliliği Tezi.....	76
3.2.2. Enaktif Yaklaşımda Duyu-motor Öznellik Anlayışı	85
3.2.2.1. Düşünüm Öncesi Bedensel Ben Bilinci	85
3.2.2.2. Enaktif Duyu-Motor Öznellik	90
3.2.3. Zombi sorunu	97
3.2.4. Beden-beden Sorunu	102
4.BÖLÜM: NÖROFENOMENOLOJİ METODOLOJİSİ.....	108
4.1. NÖROFENOMENOLOJİ	108
4.2. NÖROFENOMENOLOJİNİN ÜÇ BİLEŞENİ	113
4.2.1. Birinci Şahıs Metodu ve Nörofenomenolojik İndirgeme ...	113
4.2.1.1. İçgözlem ve Fenomenoloji Metodu.....	114
4.2.1.2. Deneyim Verili Olduğu Şekliyle İncelenebilir Mi?	116

4.2.1.3. Nörofemenolojik Açıdan Birinci Şahıs Metodu....	118
4.2.2. Dinamik Sistemler Teorisi	121
4.2.3. Nörodinamik ve Büyük Ölçekli Entegrasyon	125
4.3. NÖROFENOMENOLOJİNİN ZAMAN ANALİZİ	129
4.3.1. Zaman Yapılarının Nörofenomenolojik İncelemesi	130
4.3.2. Zaman Düzeylerinin Nörofenomenolojik İncelemesi	136
4.4. KARŞILIKLI KISITLAMALAR	140
4.4.1. Karşılıklı Kısıtlamalar İçin Nörofenomenolojik Bir Deney .	142
5. BÖLÜM: NÖROFENOMENOLOJİ BİLİNCİN ZOR SORUNUNA BİR	
“ÇARE” OLABİLİR Mİ?	148
SONUÇ	174
KAYNAKÇA	180
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	191
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	193

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1.	121
-----------------------	------------

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.	73
Şekil 2.	109
Şekil 3.	143
Şekil 4.	145
Şekil 5.	145

GİRİŞ

Sorular karşısında insan nasıl bir davranış örüntüsü sergiler? Örneğin, “ $2x+5=15$ ise x kaçtır?” gibi bir matematik sorusu, “meridyenler arasındaki zaman farkı dört dakika ise, üzerinde 19 meridyen bulunan Türkiye’nin doğusu ve batısı arasındaki zaman farkı ne kadardır?” gibi bir coğrafya sorusu, “20 kg kütleli cisim 20 m yüksekten serbest bırakıldığında, cismin yere çarpma hızı kaç m/s’dir?” gibi bir fizik sorusu sorulduğunda, doğru ve yanlış olmasından bağımsız olarak bu soruları okuyan sizlerin de muhtemelen sergilediği gibi kişi soruların cevabını düşünme eğilimi gösterir. İnsanın sorular karşısında çözüme odaklanma eğilimi, evrimsel, bilişsel, fenomenolojik alanlar içerisinde farklı açıklamalar getirilerek açıklanabilir fakat ne şekilde açıklanırsa açıklansın, sağduyusal olarak açık olan şey, insanın sorular soran ve bu sorulara cevaplar üreten bir varlık olduğudur. Bu bağlamda, Aristoteles’in dile getirdiği gibi “insan doğal olarak bilmek isteyen bir varlıktır” (Aristoteles, 2010: 980a-21).

Bu doğal yatkınlık zihinsel anlamda açıklık olarak tanımlanabilecek soruların bir cevabı veya bir çözümü olduğunda doyuma ulaşır fakat zihinsel doyum durumuna ulaşamayan yani sorulan soruların çözümsüz kaldığı durumlar vardır. Bu durumlar karşısında, umutsuzluğa kapılarak soruların mutlak anlamda çözümsüz veya mevcut zihinsel dünyamızın araçlarıyla çözülmesi zor olan, gelecekte çözülmesi umuduyla üzerinde daha fazla düşünsel işçilik gerektiren sorunlar olduğu yargısına varırız. Bununla birlikte, çözümsüz gibi görünen sorunların çözümüne yönelik üçüncü bir yol vardır; bu yol, sorunun, yapısal olarak işaret ettiği çözümden ziyade, doğru noktasının çekilmesiyle düğümü çözülen bir ipliğe benzer şekilde sorunu oluşturan yapının analiziyle çözüldüğü bir yoldur. Daha açık bir şekilde, bu yol, sorunun çözümsüz gibi görüldüğü durumlarda, onun çözümüne odaklanmak yerine sorunun kendisine veya soruyu ortaya çıkaran ön kabullerdeki yanlışlıklar ortaya çıkarılarak yani sorunun kendisinin hatalı olduğu gösterilerek gerçekleştirilir; böylelikle sorunun çözümü, sorunun kendisi ortadan kaldırılarak sağlanır.

Felsefe tarihine bakıldığında bu tarz bir çözümün en önde gelen temsilcilerinden birinin Ludwig Wittgenstein olduğu rahatlıkla söylenebilir. Wittgenstein, felsefi sorunların bir yanıtının olup olmadığını soruşturmaktan ziyade bu sorunların dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını iddia eder. Bu nedenle, sorunu çözmeye çalışmak yerine, sorunun kendisinin “anlam dışı” olduğunu göstererek sorunu ortadan kaldırmaya çalışır: “Filozofların soru ve cümlelerinin çoğu, dilimizin mantığını yanlış anlamamızın sonucudur. (...) Felsefe konuları hakkında yazılmış cümle ve soruların çoğu yanlış değil, fakat anlam dışıdır. Bu nedenle bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlamayız, fakat yalnızca onların anlam dışılığını belirleyebiliriz” (Wittgenstein, 2001: 4.003).

Öncelikle belirtilmelidir ki, bu çalışmanın merkezini oluşturan konu olan bilincin zor sorununa karşı bir çare arayışını, Wittgenstein’in felsefe sorunlarına karşı önerdiği dil analiziyle temellendirmek değildir; daha ziyade çalışmanın öznesi olan Francisco Varela’nın nörofenomenoloji metodolojisinde, David Chalmers’ın “fiziksel süreçlerin nasıl ve neden fenomenal bilince yol açtığı” (Chalmers, 2010: 105) sorusuyla tanımladığı bilincin zor sorununa karşı Wittgenstein’in felsefe sorunlarına karşı sergilediği tutuma benzer bir tutumu benimsediği gösterilerek bu soruna getirmeye çalıştığı çare önerisini temellendirmektir.

Zihin felsefesi alanında herhangi bir sorunu konu edinen bir çalışmanın, konu edildiği sorunun bağlamının anlaşılması amacıyla, onun tarihsel izlerini sürmesi gerektiği gibi, zihin felsefesi alanı kapsamı altına giren bu çalışmada odağa alınan Chalmers’ın bilincin zor sorununun da tarihsel izlerinin sürülmesi gereklidir. Fakat bu tarihsel iz sürüşünün yine Wittgenstein’in felsefe sorunlarına karşı sergilediği tutumdan ilham alınarak gerçekleştirilme olanağı ilerleyen paragraflarda değerlendirmeye alınacaktır.

Bilincin zor sorunu, David Chalmers tarafından tanımlanmış olsa da bu problemin ortaya çıkışının temel referans noktası, sorunun kesin sınırlarıyla belirlenmiş olması nedeniyle Rene Descartes ve felsefesidir.

Rene Descartes 17. yüzyılda Tanrı’nın kendisi dışında var olan her şeyi *res extensa* ve *res cogitans* olarak iki tür töze ayırmıştır. *Res extensa*, uzayda uzanımlı canlı ya da cansız varlıklardan oluşurken, *res cogitans* düşünen öznelerin ruhu, zihni ya da bilinciyle özdeşleştirilebilir. Descartes, canlı varlıkları,

onların fizyolojisi ve işlevleriyle tanımlamaya başlayan mekanistik açıklamalara indirgemeye çalışmıştır. Bununla birlikte, insan bilinciyle ilgili her şeyi bu tür açıklamalara indirgenemez bir töz türünün kurucu unsuru olarak kabul etmiştir (Descartes, 2007: 26).

Descartes'ın bu belirlemesi, insanın hem bedene hem de bir ruha veya bilince sahip olmasıyla iki tözün taşıyıcısı olduğu anlamına gelir. Bu belirlemeye karşı Pierre Gassendi sağduyusal olarak etkileşim içinde görünen, fakat Descartes'ın birbirinden bağımsız olarak belirlediği beden ve zihin arasındaki ilişkinin nasıl mümkün olduğunu gündeme getirerek, zihin ve beden arasındaki etkileşim sorununu ortaya atmıştır (Gassendi, 2007: 154–156).

Gassendi'nin Descartes'a yönelttiği eleştiriyile su yüzüne çıkan bu sorun günümüzde hala çözülmemiş bir sorun olarak kalmış olsa da hem Descartes'ın kendisinin zihin ve beden arasındaki bağlantıyı sağlayabilecek epifiz bezi önerisi hem de onun ardından gelen filozofların bu soruna karşı getirdiği çözüm önerileri düşünüldüğünde, bu sorunun, zihin veya bilinç çalışmaları üzerine yoğunlaşılmasını sağlayan tetikleyici bir unsur olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Zihin beden düalizmi sorununa karşı getirilen çözüm önerilerini çözüm yöntemlerine göre kategorize etmek, getirilen önerilerin çeşitliliği nedeniyle oldukça zordur ve kapsamlı bir şekilde tartışmak bu çalışmanın amacı dışındadır. Fakat daha önceden belirtildiği gibi Wittgenstein'in felsefe sorunlarına karşı takındığı tutumu benimsemek bilincin zor sorununa karşı zihin kuramlarının tutumunu kategorize etmeye yardımcı olabilir. Bu bağlamda, bilinç sorununa karşı tutumlarını, sorunu oluşturan formülasyonu kabul edip soruna çözüm getirmeye çalışan teoriler ile meselenin, sorunun formülasyonundan kaynaklandığını iddia ederek buna çare bulmaya çalışan teoriler olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Birinci kategori altında toplanan teoriler ya Descartes'ın ontolojik düalizmi içerisinde kalarak etkileşim sorununu çözmeye çalışırlar ya da kavramsal olarak Descartes'ın zihinsel ve fiziksel olanın birbirinden dışlayışını örtük olarak devam ettirip birini diğerine indirgeyerek veya birini ortadan kaldırarak çözmeye çalışırlar. John Rogers Searle'ün bu bağlama uygun olarak belirttiği gibi düalist kavramlar ciddi bir şekilde dikkate alınmaya başlandığında fiziksel olan zihinsel olmayanı, zihinsel olan ise fiziksel olmayanı örtük olarak

içerir (Searle, 2014: 45). Bu çerçevede düalist zihin kuramları kadar ona karşı gelen monist zihin kuramları da düalist geleneğin devamı olarak kabul edilebilirler.

İkinci kategori altına ya kavramsal analiz yoluyla bu sorunun kategorik olarak hatalı olduğunu ya da bir tözü diğerine indirgmeden, zihinsellikten yoksun materyalist ve mekanistik dünya görüşünün altını oyarak bu soruna çare bulmaya çalışan zihin teorileri alınacaktır. Bu kategori altına giren zihin kuramlarından bazılarının materyalist dünya görüşünün birer temsilcisi olduğu ve bu bağlamda monist zihin kuramları olarak ilk kategoriye girmesi gerektiği düşünülebilir fakat bu zihin kuramları, bilinç sorununa karşı tutumlarının Wittgenstein'in felsefe sorunlarına karşı tutumlarına benzer ve / veya Searle'ün kavramsal düalizmini aşmaya çalışan zihin kuramları olup olmadığı dikkate alınarak bu kategori altına yerleştirilecektir.

Zihin ve bedeni tözsel olarak ayrı kavramsallaştıran bütün düalist zihin kuramları birinci kategori altına girerler çünkü Descartes'ın varsaydığı sorunu miras alarak bu soruna çözüm üretmeye çalışırlar. Gottfried Wilhelm Leibniz, saat analogisiyle Tanrı'nın ruhu ve bedeni iki farklı saat gibi başlangıcından itibaren uyum içinde hareket edecek şekilde kurduğu belirlemesini yapar (Leibniz, 1998: 182). Tanrı monadları kendi yasalarına göre faaliyette bulunma yetkinliğiyle öyle yaratmıştır ki, monadların kendi arasındaki ilişkilere müdahil olması gerekmez. Bu metafiziksel arka plan, fenomenal alanda bir sorun olarak görünen ruh ve beden etkileşimi için de geçerlidir. Ruh kendisine özel yasalar olan erek nedenlerin yasasına göre, beden ise maddenin yasası olan fail nedenlerin yasasına göre değişir fakat önceden kurulmuş ahenge göre iki ayrı alan arasındaki değişimler birbiriyle örtüşür (Boutroux, 2017: 61). Nicolas Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler*'de (1992) ruh ve beden arasındaki etkileşim sorununu merkeze çeker. Aristes ve Theodore arasında geçen diyalogda, Aristes'in beden ve zihin arasındaki nedensellik sorunsallaştırdığı zihin beden etkileşimi sorununu, Theodore yani Malebranche, böyle bir nedensel etkileşimin olmadığını, bu varsayılan etkileşimin Tanrı'nın sürekli olarak bu etkileşime müdahil olmasından başka bir şey olmadığını savunarak zihin ve beden etkileşimi sorununu çözmeye çalışır (Malebranche, 1992: 234). Çizilen bu çerçevede,

Leibniz'in paralelizm görüşünün ve Malebranche'ın aranedenciliğinin birinci kategori içerisinde yer alması gerektiği söylenebilir.

Zihin beden düalizmi sorununu, uzamsal tözü ortadan kaldırarak çözmeye çalışan ve bu tutumuyla günümüz zihin felsefesi kuramlarının zemin bulduğu materyalist düşüncenin tam karşısında monist zihin kuramları yer alır; bu zihin kuramlarının en ünlü temsilcisinin George Berkeley ve onun immetaryalizmi olduğu söylenebilir. Berkeley, John Locke'un birinci ve ikinci nitelikler ayrımını sorunsallaştırarak maddesel tözün algıda verilmediği ve hatta maddesel tözün kendisinin kendi içinde bir çelişki barındırdığını savunur (Berkeley, 1996: 2). Bu savunu üzerine, dış dünyanın varlığını algılama temelinde düşünerek "var olmak algılanmış olmaktır" düşüncesini ve nihayetinde Tanrı'nın bu algılanan dünyanın ontolojik garantörü olduğu tezini öne sürer (Priest, 2018: 125) böylelikle maddi tözü tamamen ortadan kaldırmaya çalışır. Bu bağlamda, Berkeley, maddesel tözün varlığını reddederek, düalizm sorununu çözmek yerine sorunu ortadan kaldırıyor ve ikinci kategori içerisinde yer alıyor gibi görünür fakat Berkeley'in maddesel töze saldırması ve "ruhtan veya algılayandan başka hiçbir tözün bulunmadığı" (Berkeley,1996:2) belirlemesiyle dış dünyayı zihinsel töz üzerine kurması, onun kavramsal olarak zihinsel olanın fiziksel olmayan olduğu düşüncesini örtük olarak devam ettirdiğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda, o, Descartes'in sorununa çare değil çözüm üretir; bu nedenle birinci kategori içerisinde değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir.

Berkeley'in zihin-beden sorununa karşı sergilediği tutumla benzerlik gösteren fakat onunla taban tabana zıt bir sonuca varan kuramlar arasında epifenomenalizm ve özdeşlik zihin kuramları yer alır. Bu zihin kuramları, var olan her şeyin fiziksel olduğu düşüncesi üzerinde birleşirler. Dolayısıyla bu zihin kuramları için ispat edilmesi gereken şey, zihni, fiziksel düzlemde ona neden olabilecek beyin gibi bir fiziksel organın fizyokimyasal süreçlerinin bir yan ürünü olduğunu veya beynin belirli bölgesel faaliyetleriyle özdeşleştirilebileceğini göstermektir. Thomas Henry Huxley'in epifenomenalizmi (Huxley, 1898: 365), Ullin Thomas Place (Place, 1956:44) ve John Jamieson Carswell Smart'ın özdeşlik kuramı (Smart, 1959:142), Donald Herbert Davidson'ın aykırı monizmi (Davidson, 1980: 208) sırasıyla zihni beynin bir yan ürünü, beynin fizyokimyasal

süreçleriyle özdeş ve bu süreçlerle nedensel olarak çelişmeyecek şekilde kavramsallaştırır. Kategorize etme bağlamında Berkeley için dile getirilen düşüncelerden sezinlenebileceği gibi, bu zihin kuramları, varlığı çift düzlemde tek düzleme indirgeyerek soruna çare bulmaya çalışsalar da düalist ontolojinin mirasını yani fiziksel olanın zihinsel olmayan kavramsal düalizmini koruyarak zihne, ancak fiziksel yasalarla ters düşmeyecek şekilde bir alan yaratarak yer açabilirler.

İşlevselcilik zihinsel süreçleri işlevsel süreçlerle eşitler ve zihni bu işlevsel süreçlerin bir bütünü olarak kabul eder. Bu bütünlük içerisinde zihinsel durumlar sahip olduğu işlevsel veya nedensel rollerle birbirlerinden ayrılırlar. Bu bağlamda zihinsel bir durum, belirli bir duyuşal girdinin, belirli bir davranışsal çıktıya neden olmasıyla gerçekleşen sürecin kendisidir. Dolayısıyla, işlevselcilik, zihni onu oluşturduğu düşünülen maddesel temelleri veya fiziksel özellikleri açısından değil, işlevleri veya nedensel ilişkileri açısından tanımlayarak onu ne maddesel ne de maddesel olmayan töze dayandırarak açıklar böylece zihin-beden probleminin üzerinden atlıyor gibi görünür (Priest, 2018: 197). Hilary Putnam, ağrı gibi zihinsel bir durumun, beyin durumuyla *a priori* olarak özdeş olmadığını aksine işlevsel bir durum olduğunu ileri sürer; Turing Makinelerinin, onun tanımıyla olasılıkçı otomatların işleyiş modelinin, zihinli varlıkların ontolojik yapısından bağımsız olarak zihnin işleyişini açıklayabildiğini savunur (Putnam, 1975: 362). David Lewis, Putnam'ın ortaya koyduğu bir zihinsel durumu, başka bir zihin durumuyla açıklamanın döngüsellik sorunu yarattığı belirlemesini yapar; bu sorunu "Delinin Ağrısı ve Marslının Ağrısı" düşünce deneyinde, zihinli varlıkların fiziksel yapılarının olumsal olarak zihnin işlevsel-nedensel süreçlere dahil olduğunu vurgulayarak aşmaya çalışır. Ağrı örneğini merkeze alarak Lewis'in ifade etmek istediğini kısa bir biçimde özetlemek gerekirse, ağrı zorunlu bir şekilde işlevsel olarak tanımlanır fakat olumsal bir biçimde fiziksel olarak gerçekleşir (Lewis, 1980: 20). Bu bağlamda, işlevselcilerin genellikle materyalist bir eğilime sahip olduğu veya David Lewis'in güncellemesinin işlevselciliği bu yöne evrildiği ve bu yönüyle indirgemeci zihin kuramlarından özdeşlik kuramına yakın olduğu açıktır fakat zihinsel varlıkların zihinselliğinin, fiziksel yapılarıyla zorunlu olarak nedensel bağlılığının altını oyduğu ve bilinç sorununa karşı

tutumlarında sorunu çözmek yerine ortadan kaldırma eğiliminde oldukları için bu zihin kuramının ikinci kategori kapsamı altına alınması daha uygun görünmektedir.

İkinci kategori altında değerlendirilen teoriler içerisinde mantıksal davranışçılık da yer alabilir. Carl Hempel'in psikolojik ifadelerin anlamlarına ilişkin getirdiği doğrulanabilirlik kriteri (Hempel, 1980: 20), Gilbert Ryle'in Descartes'in zihin kavramsallaştırmasını makinedeki hayalet analogisiyle kategorik bir hata olarak değerlendirmesi (Ryle, 1984: 20), Wittgenstein'in özel dil argümanı (Wittgenstein, 1969: 243) Descartes'in zihnin öznelliğine ve birinci şahıs erişimin önceliğine karşı geliştirdiği argümanı, zihin beden sorununa karşı kavramsal bir analizle yaklaşarak ve sorunun formüle edilmesine saldırarak ikinci kategori altında yer alırlar.

Bilincin fiziksel olana indirgenmesine karşı olanlar da ikinci kategori içerisine alınabilir. Bu kategori içerisinde değerlendirilen filozoflar, bilinç sorununa karşı, çözüm önerilerinden ziyade bilinç sorununun içeriğini değiştirme veya bu sorun bağlamında indirgemeci bilimsel tutumun yarattığı çözümsüzlüğe işaret ederek bilimsel dönüşüme işaret etme veya sorunun çözümsüz olduğunu savunarak dolaylı olarak sorunun çözümünden çok kendisine odaklanılmasını sağlama tutumu sergilerler. Thomas Nagel'in deneyimin öznel karakterini açıklayamadığı gerekçesiyle fizikalist bilim kuramlarına getirdiği eleştirisiyle (Nagel, 1974: 43), Frank Jackson'ın Mary düşünce deneyiyle fizikalizmin deneyimi açıklayamadığına yaptığı vurguyla (Jackson, 1986: 293), Joseph Levine'in açıklama boşluğuyla bilimsel açıklamaların fenomenal deneyimler söz konusu olduğunda karşılaştığı kavramsal açıdan yetersizliğini savunmasıyla (Levine, 1983: 360), Colin McGinn'in insanın bilişsel sınırları göz önüne alındığında açıklama boşluğunun asla kapatılmayacağını iddia etmesiyle (McGinn, 1999: 43), temel olarak bilinç sorunu merkezinde dolaylı veya doğrudan mevcut bilimsel dünya görüşünde, yöntemlerde, kavramsal yapıda dönüşümün gerekliliğine işaret etmişlerdir.

Elemecilerin bilinç sorununa karşı tutumu mantıksal davranışçılarla benzer çizgide ilerler. Tutum olarak indirgemeci fizikalist zihin kuramlarına yakın olduğu için birinci kategori altında kabul edilmesi gerekiyormuş gibi görünseler de bilinç

sorununun kurgusal veya dilsel bir sorun olduğunu ve gelişmiş bir nörobilim şemsiyesi altında ortadan kalkacağını savunurlar. Bu savununun önde gelen temsilcisi olan Paul Montgomery Churchland, bilinç ve zihin gibi kavramların halk psikolojisinin yani gündelik dil ve düşünüş formlarının bir ürünü olduğu ve bu kavramların, nasıl ki bilim tarihinde eskiden doğru olduğu kabul edilen filojiston teorisinin günümüzde geçerliliğini yitirmesi gibi gelişmiş bir nörobilimle gelecekte geçerliliğini yitireceğini veya ortadan kalkacağını iddia eder (Churchland, 2013:84). Daniel Clement Dennett, çoklu taslak kuramı ve heterofenomenoloji yöntemiyle beynimizde spesifik bir bölgenin bilinçli deneyimi oluşturduğu ve bu deneyimlerin izleyicisi olan bir Kartezyen ben tasarımını reddeder. Çoklu taslaklar kuramına göre, zihinsel etkinlik, duyuşal girdilerin sinir sisteminin editöryal düzeltmeleri altında yorumlanmasının ve detaylandırılmasının çok kanallı süreçleriyle paralel bir şekilde beyinde gerçekleştirilir (Dennett, 2017: 137). Dolayısıyla, heterofenomenolojinin dikkate aldığı birinci şahıs anlatıları, öznenin fenomenal dünyasının verileri değil, beynin alt sistemlerinin gözlemlenebilir olarak davranışta ve dilsel olarak konuşmada tutarlı bir davranış ve anlatı şeklinde kendini gösteren, gelişmiş bir nörobilimde başvurulmaya ihtiyaç olmayacak kurgusal verilerdir (Revonsuo, 2016: 273).

Descartes'ın tözsel olarak fiziksel ve zihinsel ayrımının hatalı olduğunu, varlıkların en temel düzeyinde bile her iki düzeyin bulunabileceğini savunarak bu ayrımın ötesine geçmeye çalışan monist zihin kuramlarından Bertrand Arthur William Russell'ın nötr monizmi, Peter Frederick Strawson'un gerçekçi monizmi, Baruch Spinoza'nın çift yüz kuramı ikinci kategori içerisine alınabilir. Bu filozoflardan daha maddeci olan Strawson (Strawson, 2006:47) ve Russell (Russell,1951: 303), sıçrama tahtası olarak fiziksel olanın içsel doğasını sorunsallaştırıp bu sorunsallaştırmanın sonucunda fiziksel olanın zihinsellikten dışlanmak yerine onunla birlikte tekrar düşünülmesi gerektiği yargısına varırlar. Panteist bir dünya görüşüne sahip olan Spinoza ise, zihin ve maddeyi mutlak töz olan Tanrı'nın nitelikleri olarak kavrar (Spinoza, 2009: 37).

Son olarak incelenecek zihin teorileri arasında, bilinç sorunu söz konusu olduğunda fiziksel varoluşumuz yerine biyolojik varoluşumuzu merkeze koyan, bilinçli deneyimin indirgenemezliğini savunan ve bu savunuyu hem Kartezyen

düşüncenin mekanistik dünya görüşünde hem de onu sahiplenen bilimsel düşüncede bir dönüşümün gerekliliğine vurgu yaptığı için ikinci kategorinin altında değerlendirilen biyolojik doğalcılık ve enaktif yaklaşım yer alır. Biyolojik doğalcılık kuramıyla bilincin indirgenemezliğini savunan Searle, bu savunusunu kavramsal düalizme ve zihinsel olanın gerçeklikten çıkarılmasına getirdiği itirazlarla temellendirir. Searle, kavramsal düalizm eleştirisiyle düalist zihin teorilerinin yanında monist zihin teorilerinin de düalist bir tutum içinde değerlendirilebileceğini savunur. Bu savunusunun altında yatan temel düşünce, monist zihin teorilerinin, “zihinsellik” ve “fiziksellik” gibi kavramların Kartezyen geleneğinde olduğu gibi birbirlerini dışlayan biçimde kullanımını sahiplenmesine dayanır (Searle, 2014:46).

Bilincin indirgenemezliğini, bilincin, üçüncü şahıs gözlemine direnen sahip olduğu içsel, niteliksel ve öznel özellikleri temelinde gerekçelendiren Searle, bilincin zor sorununu çözmek için onun fiziksel dünyadan nasıl ortaya çıktığını araştırmak yerine bu soruna neden olan gerçeklik kavrayışımızın değişmesi gerektiğini iddia eder: “Gerçekliğin tümü nesnel değildir, bir kısmı öznedir” (Searle, 2014: 46) diyerek üçüncü şahıs bakış açısıyla gözlemlenebilir olmayanın veya nesnel olmayanın gerçek olmadığı yargısına varmanın büyük bir yanlış olduğunu vurgular. Francisco Varela ve Evan Thompson tarafından ortaya atılan enaktif yaklaşım ve onun metodolojik uzantısı olan nörofenomenoloji bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. İlerleyen paragraflarda enaktif yaklaşım ve nörofenomenolojiden bahsedileceği için tekrara düşmemek adına burada şimdiye kadar çizilen çerçevenin toparlayıcı nitelikte bir sonucunu göstermek yerinde olacaktır.

Descartes felsefesiyle ortaya çıkan zihin-beden etkileşimi sorunu, ondan sonra gelen filozofların bu sorunu merkeze alarak oluşturdukları zihin kuramlarıyla günümüzde zihin felsefesi olarak adlandırılan bir alanın oluşmasına yol açmıştır. Zihin felsefesi üzerine çalışmalar yapan zihin felsefesi tarihçileri, literatür incelendiğinde burada çözüm ve çare öneriyle iki kategori altında değerlendirilen zihin kuramlarını daha farklı şekilde kategorize ederek farklı bir zihin felsefesi tarihi okuması yapmışlardır ve yapabilirler. Bu çalışmadaki amaç, zihin kuramlarının bir tasnifini yapmak değildir. Ancak, zihin felsefesi alanında yapılan

bir çalışmanın tarihsel sürecini göz ardı etmek uygun görülmediği için, çalışmanın amacı doğrultusunda bu tarz bir kategorizasyonla zihin felsefesi tarihini okumanın bir olanağı sunulmuştur. Bu tarz bir kategorizasyonla zihin felsefesi üzerine daha derinlikli bir değerlendirme elbette yapılabilir fakat belirtildiği gibi bu çalışmanın amacı dışında kaldığı için burada yapılan değerlendirmenin, zihin felsefesi alanındaki tarihsel sürecin farklı bir şekilde ve genel olarak kavranması açısından yararlı olacağı umut edilmektedir. Buna karşın yukarıda Wittgenstein'dan ilham alınarak yapılan kategorizasyonun zihin kuramları içerisinde zaman zaman indirgemeci tutum sergileyenler ile sergilemeyenleri aynı kategori altına yerleştirdiği için sezgisel olarak hatalı olduğu gerekçesiyle eleştirilebilir. Potansiyel olarak getirilebilecek bu eleştiriyle birlikte, bu çalışmada nörofenomenolojinin bilincin zor sorununa karşı getirdiği "çare" önerisinin içeriği anlaşıldığında ve yapılan bu kategorizasyon bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde kabul edilebilir bulunacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmanın merkezini oluşturan nörofenomenolojiden bahsedildiğinde ondan ayrı olarak düşünülemez bir alanı, enaktif yaklaşımı açıklamak gerekir. Bunun temel nedeni, hem nörofenomenolojinin enaktif yaklaşımın metodolojik uzantısı olarak tanımlanması hem de her iki alanın merkezinde Varela'nın yer almasıdır. Enaktif yaklaşım, bilişsel bilimlerin bir dalıdır, nörofenomenoloji ise enaktif yaklaşımın bilinç kavrayışı üzerine inşa edilmiş bir araştırma metodolojisidir.

Nörofenomenolojinin enaktif yaklaşımdan kopuk olarak değerlendirilmeye alınması, nörofenomenolojinin taahhüt etmediği iddiaların ona yüklenmesine yol açmıştır. Bu noktada, enaktif yaklaşımın nörofenomenolojiyle olan bağıntısını incelemek hem bu eleştirilerin temelden yoksun olduğunu göstermek için hem de nörofenomenolojinin metodolojisini anlamak için gerekli görünmektedir.

Bu ilişkiyi anlamanın gerekliliğinin diğer bir nedeni ise, nörofenomenolojinin problem olarak aldığı referans noktasının, Chalmes'in tanımladığı haliyle bilincin zor sorunu olmasına rağmen araştırma alanının Chalmers'in bilinç kavrayışla aynı olup olmadığının soruşturmaya açık olmasıdır. Varela'nın Chalmers'a sıklıkla referans vermesinin nedeni, onun zihin felsefesi alanında diğer filozoflardan çok farklı bir çerçeveye çizmesinden ziyade, ilk bölümde gösterileceği

gibi hem zihin felsefesindeki bilinç sorununu bütünsel bir şekilde diğer filozoflara referansla açıklayarak bu alandaki problemi göstermek için uygun bir bağlam oluşturması hem de bilincin indirgenemezliğini savunarak nörofenomenolojiyle aynı safta yer almasıdır. Genellikle, bilince indirgemeci olmayan bir bakış açısı, bilinci bilimsel bir çerçevede inceleme becerisine yönelik kötümser bir tutumla çakışır. Chalmers'ın zor sorunu bu kötümser tutumun klasik bir formülasyonudur. Program bildirisinin başlığından da anlaşılacağı üzere Varela, nörofenomenolojiyi zor soruna metodolojik bir çare olarak sunmaktadır. Nörofenomenoloji, fenomenolojik bir yaklaşımı bilişsel bilimlerde geleneksel olarak kullanılan yöntemlerle birleştirerek, öznel deneyimler ile fiziksel süreçler arasında anlamlı bağlantılar bulmayı amaçlar. Bu bağlamda nörofenomenoloji, indirgemecilik ve kötümserliğin yanında alternatif üçüncü bir yol sunar (Varela, 2009: 207). Nörofenomenolojinin bu üçüncü yola yönelişinin, bilincin zor sorununun çözümsüzlüğüne karşı el altında bulunan her aracı kullanmaya çalışan sentezci bir metodoloji olmadığı, üçüncü bölümde ortaya konan enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç görüşünün zorunlu bir sonucu olduğu gösterilecektir.

Çizilen bu çerçeve doğrultusunda, enaktif yaklaşım ve nörofenomenoloji arasında yakın bir bağın olduğu açık olmakla birlikte, enaktif yaklaşımı kendi başına incelemek veya sınırlarını çizmek oldukça zordur. Enaktif yaklaşımın hem kendi içerisinde farklı dallara ayrılması hem de bu tezde izleyeceğimiz versiyonundaki gelişimler onun yapısını açığa çıkarmayı güç hale getirmektedir.

Enaktif yaklaşım, Francisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch tarafından *The Embodied Mind* (1991) adlı kitapta geliştirilmiştir. Onlar bu kitapta bilişsel bilim, fenomenoloji, ikinci dereceden sibernetik ve Budist felsefe gibi çok sayıda disiplinden esinlenen bedenlenmiş ve enaktif bir zihin anlayışı sunmuşlardır. Enaktif yaklaşımın amacı, birinci bölümde açıklanan bilişsel bilimdeki hakim eğilimlere, özellikle de kompütasyonalizm ve bağlantısalcılığa alternatif bir yol sunmaktır.

The Embodied Mind'da temel çerçevesi oluşturulmasından bu yana, enaktif yaklaşım farklı alt dallara ayrılmıştır (Ward, Silverman ve Villalobos, 2017: 373-374). Enaktif yaklaşımın, *otopoietik* enaktivizm, duyu-motor enaktivizm ve radikal enaktivizm olmak üzere üç farklı dalı ortaya çıkmıştır. Radikal varyantın temel

çalışması Daniel D. Hutto ve Erik Myin tarafından yazılan *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*'de (Hutto ve Myin, 2013); duyu-motor varyantı ise O'Regan ve Noë tarafından yazılan *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*'da (O'Regan ve Noë, 2001) ortaya konmuştur. Bu çalışmanın amaçları doğrultusunda, enaktif yaklaşımın *otopoietik* varyantına odaklanılacaktır. Bu bağlamda, enaktivizmin *otopoietik* dalına atıfta bulunmak için "enaktif yaklaşım" sözcüğü kullanılmıştır. Bu belirlemeyle birlikte, enaktif yaklaşımın kendi içerisinde de gelişmeler olduğunu vurgulamak gerekir. *The Embodied Mind* kitabı yazıldıktan tam 16 yıl sonra bu kitabın yazarlarından olan Evan Thompson, *Mind in Life* (2007) kitabını yayınlayarak bu kitabın *The Embodied Mind* kitabında başlatılan projenin devamı niteliğinde olduğunu vurgulamıştır.

Evan Thompson, bu kitabında yaşam-zihin sürekliliği tezini ortaya atar fakat bu tezi ortaya atmadan önce Thompson, enaktif yaklaşımın genel karakteristiğini belirlemedeki zorluktan hareketle üçüncü bölümde izi sürülen birbiriyle ilişkili beş temel özelliğini ileri sürer. Beşinci özellik olan deneyimin indirgenemezliği, enaktif yaklaşım ve fenomenoloji arasındaki kesişim noktasının en açık şekilde ortaya çıktığı yeri temsil eder. Bu kesişim noktası, Chalmers'ın zor sorunuyla ortaklığa işaret etmenin yanı sıra, aynı zamanda enaktif yaklaşım ve nörofenomenolojide ortak tema olan çarenin anlamına gönderim yapar.

Çare sözcüğü burada gelişigüzel kullanılan bir sözcük değildir. Varela'nın nörofenomenolojide kullandığı çare sözcüğü bilişsel bilimlerde topyekün bir dönüşümün gerekliliği için kullanılır. Deneyimin indirgenemez olması Chalmers için bir soruna işaret ederken, Varela için bir dönüşüme işaret eder:

"Nörofenomenoloji hakkındaki 1996 tarihli orijinal makalesinin alt başlığında 'çare' sözcüğünün kullanılması, Varela'nın (en azından) zor sorunun 'çözülmesini' ya da 'çözüm' arayışını geçersiz kılacak daha da kesin bir şey aradığını açıkça göstermektedir. 'Çare' sözcüğü Wittgenstein'in felsefi 'hastalıklar' için kullandığı 'tedavi' kavramını çağrıştırmaktadır. Felsefede tedavi, algılanan bir 'soruna' yol açan ön kabullerin yanlışlığını ortaya çıkaran ve kişiyi bu sorunu tamamen aşmaya davet eden bir prosedür, bir bakış açısı değişikliğidir" (Bitbol ve Antonova, 2016: 354- 354).

Varela'nın bu "çare" referansı onun zor soruna yaklaşımını anlamak için kesinlikle çok önemlidir, ancak genelde göz ardı edilmiştir (Bitbol ve Antonova, 2016: 354).

Varela'nın çare önerisinin sadece nörofenomenolojiyle sınırlı olmadığı, aynı zamanda enaktif yaklaşımın beş temel özelliği ve yaşam-zihin sürekliliği tezi göz önüne alındığında, Chalmers'ın zor sorununa yönelik bakış açısını değiştirme çabası daha net bir şekilde anlaşılabilir. Thompson'ın yaşam-zihin sürekliliği tezini enaktif yaklaşımın devamı olarak kabul ettiğimizde üçüncü bölümde açıklanacak olan Kartezyen düşüncenin sıkışıp kaldığı zor sorunun ve büründüğü zombi bedeninin karşısına, fenomenolojik boyutu olan doğanın somutlaştırdığı deneyimleyen beden ile canlı biyolojik beden arasındaki ilişkiyi anlama sorunu olarak formüle edilen beden-beden sorunu ortaya çıkar.

Çalışmanın üçüncü bölümünün konusu olan enaktif yaklaşım, temel olarak, deneyimin, canlı olmanın koşulu kabul ettiği *otopoietik* ve daha geniş bir anlamda otonom organizasyon ile ortaya çıktığını savunur; bu nedenle, bilincin zor sorununu anlamak için canlı organizmanın fiziksel organizasyonunu merkezine almak yerine canlı, biyolojik organizasyonunu merkezine alır. Enaktif yaklaşımın, *otopoiesis* ve deneyim arasında kurduğu sıkı bağıntı, doğanın, doğa bilimlerinin ve onun yöntemlerinin yanı sıra fenomenolojik bakış açısıyla kavranması ve onun yöntemleriyle araştırılması gerekliliğini ortaya çıkarır. Bununla birlikte, enaktif yaklaşım, canlı, *otopoietik* varlığı, matematiğin bir alt dalı olan dinamik sistemler teorisinin kavradığı gibi dinamik bir sistem olarak kavraması ve bu teorisinin teorik ve kavramsal açımlarını sahiplenmesi, enaktif yaklaşımın metodolojik bir uzantısı olan nörofenomenolojinin, doğabilimsel ve fenomenolojik yöntemleri kullanarak bilinçli deneyimden elde ettiği verileri entegre etmesine olanak sağlar. Bununla birlikte, enaktif yaklaşım kapsamında doğallaştırma olarak adlandırılan bilişsel bilim ile fenomenoloji entegrasyonu, fenomenolojinin kavramsal bagajı dikkate alındığında sorunlu görünmektedir. Çalışmanın beşinci bölümünde ele alınacak bu sorunun temelini anlamak amacıyla enaktif yaklaşım ve nörofenomenolojinin odağına aldığı Edmund Husserl ve Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojileri incelenecektir.

Çalışmanın ilk üç bölümü, dördüncü ve beşinci bölümde, nörofenomenolojinin bilincin zor sorununa yönelik yaptığı metodolojik açımları anlamak ve bu açımları savunmak için teorik çerçevede bir temel oluşturma girişimidir. Beşinci bölümde, nörofenomenolojiye getirilen eleştirilere, özellik de Chalmers'ın bilincin

zor sorununu çözemediği yönündeki eleştirilere ilk üç bölümde hazırlanan temel çerçevesinde yanıt verilecek ve nörofenomenolojinin savunusu yapılacaktır. İlk üç bölümde hazırlanan temelin görmezden gelinmesi nedeniyle nörofenomenolojinin bilincin zor sorununu çözemediği iddiasının daha iyi anlaşılması amacıyla, dördüncü bölümde sınırları çizilen nörofenomenolojinin, bu teorik temelle bağlantısı örtük olarak sunulacaktır.

Dördüncü bölümde incelenecek olan nörofenomenolojinin amacının, bilincin zor sorununu çözmek yerine enaktif yaklaşımda ortaya konan bedenlenmiş bilinç kavrayışına veya yaşam-zihin sürekliliği temelinde varılan beden-beden sorununa yönelik sunulan bir araştırma metodolojisi olduğu anlaşıldığında, beşinci bölümde ona getirilen, Chalmers'ın ortaya koyduğu bilincin zor sorununu çözmeyi başaramadığı yönündeki eleştirilerin temelsiz olduğu gösterilecektir. Daha açık bir şekilde, nörofenomenolojinin bilincin zor sorununu formüle edildiği haliyle çözmeyi amaçlamadığı çünkü zor sorunun önkabüllerinin yanlış olduğu ve bu önkabüllerin enaktif yaklaşımın bilince yönelik önkabülleriyle değiştirildiğinde ve nörofenomenolojinin bu önkabüller üzerine metodolojisini oluşturduğu anlaşıldığında bilincin zor sorununa çözüm değil çare arayışının amacı açık hale gelecektir.

1.BÖLÜM

ENAKTİF YAKLAŞIMIN BİLİŞSEL BİLİMLERDEKİ KONUMU VE BİLİNCİN ZOR SORUNU

1.1. ENAKTİF YAKLAŞIMIN BİLİŞSEL BİLİMLERDEKİ KONUMU

Bilişsel bilimler, zihinsel olanın statüsüne ilişkin sorulara ortak ilgi duyan bir disiplinler alanına işaret eder ve en geniş tanımıyla, zihnin araştırılmasının doğası gereği değerli bir bilimsel faaliyet olduğunu savunur. Bununla birlikte, bilişsel bilim, tam anlamıyla gelişmiş ve olgun bir bilimsel alan olarak kabul edilme aşamasına hala ulaşmamıştır. Kendi başına ayrı bir disiplin oluşturmaktan ziyade, farklı disiplinlerin sıkı olmayan bir şekilde birbirine bağlı birliği olarak tanımlanabilir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 81).

Bilişsel bilim, yirminci yüzyılın ortalarında, psikoloji, sinirbilim, dilbilim, bilgisayar bilimi, yapay zeka ve felsefeyi birleştiren yeni, modern, bilimsel araştırma programının ortak adı olarak ortaya çıkmıştır. Bu disiplinleri birbirine bağlayan ve bilişsel bilimi, psikoloji ve felsefedeki önceki perspektiflerden ayıran şey, bu bilimin, bilişin ilkelerini ve mekanizmalarını aydınlatmaya yönelik ortak hedefidir. Yeni bir dizi kavram, model ve deneysel tekniğin ortaya konmasıyla bilişsel bilim, zihnin işleyişine dair titiz bilimsel kavrayışlar sunarak psikoloji ve felsefenin benzer önceki tezahürlerinin yaptığı katkıları aşmıştır (Thompson, 2007: 3).

Bilişsel bilimin, teorik evriminde bilişselcilik, bağlantısalcılık ve bedenlenmiş dinamizm olarak birbirini izleyen üç ana aşamadan veya üç farklı yaklaşımdan oluştuğu söylenebilir. Kavramsal gelişim sürecinde, her aşama soyutlamadan daha fazla somutluğa doğru ilerler ve her aşama zihni kavramak için belirli bir metaforu tercih eder. Bilişselcilik, zihnin bir bilgisayar olduğu metaforunu kullanır ve kompütasyon süreçlerini ön plana çıkarır. Bağlantısalcılar bilgisayar metaforunun yerine paralel olarak yayılmış işlem ağlarının insan zihnini açıklayabileceğine işaret eder. Bedenlenmiş dinamizm ise zihni bedenlenmiş dinamik bir sistem olarak tasavvur eder ve çevresiyle aktif ve bütünleşik etkileşime odaklanır (Thompson, 2007: 4). Bu metaforlar, her bir yaklaşımda, bilişsel süreçlerin anlaşılmasına rehberlik etmektedir.

1.1.1. Bilişselcilik

Davranışçılık, hayvan ve insan davranışını bir yandan fiziksel duyuşal uyarın ve koşullanma ilişkisi, diğér yandan da analiz nesnesini oluşturan gözlemlenen dışsal davranışsal tepki temelinde açıklar. Davranışçılar, metodolojik olarak öncelikle dışsal girdilerin (uyaranlar) ve gözlemlenebilir çıktılarının (davranış) nesnel gözlemine odaklanır. Davranışçı perspektif, girdiler ve çıktılar arasındaki yasa benzeri ilişkilerin araştırılmasının geçerli bir bilimsel yöntem olduğunu savunur. Davranışçılığa göre, psikolojik olaylar içsel zihinsel durumlar açısından değil, davranış açısından açıklanmalıdır. Bu nedenle, davranışçılık hem zihinsel süreçleri hem de biyolojik bedeni yani organizmanın iç işleyişini metaforik olarak bir "kara kutu" olarak kabul eder; dolayısıyla bu iç işleyişe dair bir açıklama getiremez (Varela, Thompson ve Rosch, 1991:128).

Bilişselcilik, zihinsel olanın iç işleyişinin davranışçı göz ardı edilmesine bir yanıt olarak görülebilir. Bilişselciliğin kökenleri, 1950'lerin ortalarında yapay zekanın gelişiminin başlangıcına ve bilgisayar teknolojisindeki ilerlemelere dayanmaktadır (Clark, 2001: 14).

Bilişselci iddia, zeki davranışın dünyayı belirli şekillerde temsil etme yetisine bağlı olduğu yönündedir. Bu bağlamda, bilişselcilik, bilişsel davranışını açıklamak için, belirli bir bilişsel eylemi gerçekleştiren failin, içinde bulunduğu durumun ilgili özelliklerini temsil ederek hareket ettiğini varsayar. Daha açık bir şekilde, failin içinde bulunduğu durumu doğru temsil ettiği ölçüde, bilişsel davranışının başarılı olacağı kabul edilir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991:121). Bilişselcilik, insan zekası da dahil olmak üzere zekanın, temel özellikleri bakımından hesaplamaya benzediğini ve bilişin sembolik temsillerin hesaplamaları olarak tanımlanabileceğini ileri sürer.

Bilişselciliğin zihni anlamak için kullandığı metaforun bilgisayar olduğu daha önceden belirtilmişti. Bilişselcilik, bilgisayarın sembolleri işleyen bir makine olduğu ve sembolün bir şeyi temsil ettiği düşüncesinden hareketle, beynin bir bilgisayar olarak kabul edilebileceğini savunur; bu bağlamda, sembollerin uygun kullanımına bağlı olarak biyolojik organizmaların beyinlerinde gerçekleşen bilgi işleme, anlamlandırma süreçlerinin altında yatan mekanizmaları

aydınlatılabileceğini ileri sürer. Duyusal girdiler sembolik sisteme dahil olmadığından, beyin işlemcisi belirli bir alandaki bir sorunu ele alırken bunları sembolik temsillere çevirmelidir. Bu temsiller daha sonra bir sembolik dil aracılığıyla işlenir ve beynin belirli bir görevi yerine getirmek için mantıksal olarak organize edilmiş algoritmalarını kullanarak belirli bir sorunu çözmesine olanak tanır (Thompson, 2007: 5). Dolayısıyla, bilişselcilik ve bilişselciliğin zihinle ilgili bilgisayar metaforu, davranışçılığın aksine yalnızca içsel durumların kabulünü onaylamakla ve içsel durumlara başvurmayı olanaklı kılmakla kalmaz, aynı zamanda kompleks bilgi işleme sistemlerinin davranışını açıklamada bunun zorunlu olduğunu da gösterir. Bu bağlamda, bilişselcilik, davranışı içsel zihinsel durumlarla ilişkilendirmeyi ve bu içsel durumların dış dünyanın gerçekliğini temsil ettiği varsayımına dayalı olarak zihni açıklamayı mümkün kılar; böylelikle davranışçılığın bilimin erişiminin dışında olduğunu düşündüğü "kara kutuyu" açar.

Bilişselcilik içerisinde, zihinsel süreçler, doğası gereği kişinin bilinçli farkındalığına tam erişiminden yoksun olan "kişilik altı süreçler" olarak kabul edilir. Başka bir deyişle, bilişsel davranışı açıklamak için varsayılan bilişsel yapı ve süreçlerin hiçbiri bilinçli iç gözlemlerle tespit edilemez. Bu bağlamda, bilişselci araştırma programı, bilinç ve zihin arasındaki ilişkiyi anlama çabasında şöyle bir ayrımı ortaya çıkarır: Bilinç ve zihin aynı anlama gelmez ya da ikisi arasında zorunlu bir bağlantı bulunmamaktadır (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 133).

Bilişselcilik vardığı bu sonuçla, bilinç ve biliş, Kartezyen düalizimde ortaya çıkan zihin-beden düalizmine benzer bir biçimde, bilinçli zihinsel süreçler veya durumlar ve beyinde uygulanan bilinçaltı¹ bilişsel süreçler olarak iki farklı alana ayırır. Zihinsel süreçlerin gerçekleştiği alan, sembolik işleyiş karşılık gelen bilinçdışı gerçeğe gerçekleşirken, bu süreçlerin farkındalığı, sembolik işleyiş sürecinin bir sonucu veya bir yan ürününe dönüşür. Bu bağlamda, bilişselcilik, bilişin kişilik

¹ Söz konusu bilişsel süreçler bilinçdışıdır, ancak Freud'un psikanaliz yöntemiyle karıştırılmamalıdır. Bilinçdışı olanın, psikanaliz yöntemiyle bilinçle getirilebileceği varsayılır. Bilişselcilikte ise, zihinsel süreçler genellikle "kişilik-altı süreçler" olarak tanımlanır; bu bağlamda, bu süreçlerin kişinin bilinçli farkındalığının altında bir seviyede gerçekleştiği ve bilinçli erişime kapalı olduğu varsayılır (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 133).

altı ve kompütasyonel doğası ile bilincin öznelliği arasında yeni bir boşluk yaratarak Kartezyen düşünce içerisinde ortaya çıkan sorunu pekiştirir. Sonuç olarak, bilişselciliğin bilgisayar metaforu, genel olarak “bilinçsiz ya da kişilik altı bir süreç olarak zihin” ile “bilinçli deneyim olarak zihin” arasında ilişki kurma sorununu ortaya çıkarmaktadır.

1.1.2. Bağlantısalcılık

Bağlantısalcılık, bilgisayar yerine zihnin merkezi metaforunu sinir ağı olarak kabul eder. Bağlantısalcılıkta, zihinsel süreçler ile yapay sinir ağlarındaki bilgi işleme süreçleri arasında bir benzerlik kurulur. Yapay bir sinir ağı, sayısal olarak değer taşıyan bağlantılarla birbirine bağlanan çok sayıda nöron benzeri birimden oluşan bir ağıdır (Thompson, 2007: 9).

Temsilci düşünce bağlantısalcılıkta da korunur, ancak temsil, artık ortaya çıkan küresel bir durum ile dünyanın özellikleri arasındaki uygunluk anlamına gelmektedir. Bilişselciliğin aksine, bağlantısalcılıkta, bilişsel süreçlerin, sembollerin işleyişinin bir sonucu olduğu düşünülmez. Bağlantısalcı yaklaşımda, sembolik hesaplamaların yerini diferansiyel denklemlerle hesaplaması yapılan sayısal işlemler alır. Bu işlemler semboller kullanılarak gerçekleştirilenlere kıyasla daha ayrıntılıdır. Böyle bir sistemde, anlamlı öğeler semboller değildir daha ziyade, ağı oluşturan çok sayıda birim arasındaki kompleks faaliyet örüntüleridir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 99).

Andy Clark, bağlantısalcılığın güçlü yanlarından birinin, programların, öğrenme algoritmalarını kullanarak sorunları çözmeyi öğrenebilmesi olduğunu belirtmiştir. Sistem, giriş işlevi gören birimlerden, bağlantı sürecinin geliştirildiği iç birimlerden ve yanıt verebileceği çıkış birimlerinden oluşur. Sistemin içinde, belirli birimleri diğerlerine bağlayan aktivasyon örüntüleri, yayılmış ve örtüşen kodlama şemalarını içerir. Bu şekilde, bir dizi özelliğin eşzamanlı aktivitesini temsil eden bilgi öğeleri oluşur. Çevrede bir değişiklik olduğunda, bu öğeler yeniden

yapılandırılır ve sistemin bağlama karşı hassasiyetini ifade eden küresel² bir yapılandırma ortaya çıkar (Clark, 2001: 63–67). Thompson'ın belirttiği gibi, "(...) yapay sinir ağları beyindeki sinir ağlarının soyut bilişsel özelliklerini yakalar ve zihnin bilişsel mimarisi için bilişselciliğin fiziksel sembol sistemlerinden daha iyi bir model sağlar" (Thompson, 2007: 9).

Bağlantısalcılık, bilişselciliğin vurguladığı tümdengelimsel akıl yürütmenin aksine, zeka paradigması olarak algısal örüntü tanımayı ön plana çıkarır. Bilişselcilik zihni kafatasının içiyle sınırlandırırken, bağlantısalcılık, bedenlenmiş dinamik yaklaşım kadar olmasa da bilişsel süreçler ve çevre arasındaki ilişkiye dair daha dinamik bir kavrayış sunar. Bağlantısalcılar, akıl yürütme ve dilsel bilişin yapısal yönlerinin, bilişselcilik gibi yalnızca beyin temelli sembol işleminden ortaya çıkmadığını, bunun yerine, sinir ağları ile dış çevredeki diyagramlar, sayısal semboller ve doğal dil gibi sembolik kaynaklar arasındaki dinamik etkileşimden kaynaklandığını savunur (Thompson, 2007: 9).

Belirtildiği gibi, bağlantısalcılık, her ne kadar çevre ile kurulan dinamik bağlantıda bilişselci yaklaşımın önüne geçse de dünya ile bedensel duyu-motor bağlantısı kurmamış, bağlantısalcı sistemin yaratıcısı tarafından belirlenen tamamen yapay girdi-çıkıtlar varsaymıştır. Ayrıca, sistemin tasarımcısı tarafından tanımlanan sorunlara çözüm üretmenin bilişin kurucu unsuru olduğu ve zihnin kafatasıyla sınırlı olduğu yönündeki bilişselci iddiayı da ödünç almıştır (Thompson, 2007: 9).

Bağlantısalcılık, bilişsel zihnin alanını genişletmiş ancak bilişsel ve fenomenal zihin arasındaki açıklama boşluğunu kapatmak için yenilikçi araçlar açısından çok az şey sunmuştur. Katkılarına rağmen, bağlantısalcılık, bilime öznelliği dahil etme sorunuyla başa çıkamayıp açıklama boşluğu sorununu çözümsüz bırakmıştır (Thompson, 2007: 10). Sonuç olarak, zihnin öznel boyutunu bilişsel paradigma içinde yetkin bir şekilde açıklayabilecek kapsamlı bir çerçeve bulma konusundaki sorun devam etmektedir.

² Bu küresel durum, sembollerden daha hassas bir şekilde detaylandırılmış birimler açısından ortaya çıktığı için, bazı araştırmacılar bağlantısalcılığı "alt sembolik paradigma" olarak da tanımlamışlardır (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 192).

1.1.3. Bedenlenmiş Dinamik Yaklaşım

1990'larda ortaya çıkmış bir bilişsel yaklaşım olarak bedenlenmiş dinamik yaklaşım, bilişsel süreçler ile gerçek dünya arasındaki ilişkiyi açıklamadan bıraktıkları, bilişsel süreçleri soyut ve bedensiz olarak kavramsallaştırdıkları için bilişselciliği ve bağlantısalcılığı eleştirir. Bu iki bilişsel yaklaşım, belirtildiği gibi, bilişsel süreçler bağlamında, beynin, bedenle ve çevreyle olan biyolojik ilişkisine çok az odaklanarak, bilişin daha çok beyinde gerçekleştiğini savunur (Thompson, 2007: 11). Bilişselcilik ve bağlantısalcılıkta zihin ve dünya arasındaki ilişki, dünyanın bilişsel sistemin tamamen dışında kalan özelliklerini temsil eden sembolik ve alt sembolik düzenlemeler yoluyla gerçekleştirilir. Bu bilişsel yaklaşımlarda, zihnin ve dünyanın birbirinden bağımsız ve ayrı olduğu düşüncesi hakimdir. Bu bağlamda, ilgili yaklaşımların bilişsel sistemin önceden belirlenmiş dünyayı bir ayna gibi yansıtan temsilci bir model temelinde hareket ettikleri görülmektedir.

Bedenlenmiş dinamik yaklaşım, önceki yaklaşımlardan farklı olarak, bilişsel süreçler ile dünya arasındaki karşılıklı ilişkiyi merkeze alır. Sistemlerin, çevrenin belirli, somut ve farklılaşmış özellikleriyle etkileşime girerek dinamik olarak kendini organize etme yeteneğine sahip olduğu düşüncesine odaklanır. Bedenlenmiş dinamik yaklaşım, bağlantısalcılığın aksine, bilişsel süreçlerin, beyin, beden ve çevreyi içeren sürekli duyu-motor etkileşimlerinin doğrusal olmayan ve döngüsel nedenselliğinden ortaya çıktığını savunur. Bu bağlamda, bu yaklaşımın temel metaforu, zihin için bir sinir ağı ya da bilgisayardan ziyade, "dünyada ya da dünya içinde bedenlenmiş dinamik bir sistem olarak zihindir" (Thompson, 2007: 11).

Bedenlenmiş dinamizmin iki ana teorik kaynağı dinamik sistemler yaklaşımı ve bedenlenmiş biliş yaklaşımıdır. Dinamik sistemler teorisine göre biliş, merkezi sinir sistemi, beden ve çevreyi kapsayan, zamansal bir olgu olarak anlaşılır (Gelder ve Port, 1995: 30). Sistemin tüm olası durumlarının toplamı, sistemin "durum uzayına" veya "faz uzayına" ve sistemin değişen durumları da bu uzaydaki yörüngelere karşılık gelir. Dinamik sistem teorisinin açıklamaları, zaman içinde ortaya çıkan bu tür yörüngeleri şekillendiren iç ve dış faktörlere odaklanır:

“Girdiler, takip edilmesi gereken talimatlar olarak değil, sistemin içsel dinamiklerine yönelik pertürbasyonlar olarak tanımlanır ve içsel durumlar, dışsal durumların temsilleri olarak değil, pertürbasyonlar tarafından tetiklenen organize etmeye yönelik düzeltmeler olarak tanımlanır” (Thompson, 2007: 11).

İkinci teorik kaynak, bedenlenmiş yaklaşımın, bilişin, yerleşik ve bedenlenmiş eylemde beceriyle yapabilme bilgisinin (*skillful know-how*) gerçekleştirilmesi düşüncesidir. Bilişsel yapılar ve süreçler, otonom ve yerleşik failerde algıyı ve eylemi yöneten döngüsel duyu-motor örüntülerinden ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, biliş, duyu-motor örüntülerin çevre ile sürekli etkileşiminden ortaya çıkan yeni bir özelliktir. Bu bilişsel sistemler hem sorunları ortaya koyar hem de çözüm için yapılması gereken eylemleri kendi otonomilerine dayanarak belirlerler. Bu bağlamda biliş “bir sorunu çözme kapasitesi olmaktan çıkıp ortak bir anlam dünyasına girme kapasitesine dönüşür” (Varela, Thompson ve Rosch 1991: 192). Bedenlenmiş dinamizm, bilişselci yaklaşımın göz ardı ettiği kişilik altı, bilinçdışı süreçler sorununu ele almaktadır. Organizmanın ya da kişinin bilinç düzeyinde erişemediği bu süreçler, bedenlenmiş dinamizm çerçevesinde farklı bir şekilde değerlendirilir. Bilişsel bilinçdışı, bedenlenmiş ve yerleşik, bununla birlikte bireyin bilinçli olarak erişemediği algı, biliş ve duygu süreçlerini içerir: “bu bilinçsiz yapılar ve süreçler, bilişsel ve duygusal olarak tanımlanabilenler de dahil olmak üzere, bedenin tamamına yayılır ve bedenin içine gömülü olduğu maddi, sosyal ve kültürel ortamlar aracılığıyla döngüye girer; kafatasının içindeki nöral süreçlerle sınırlı değildir” (Thompson, 2007: 12). Bilinçli deneyim, bu bilinçsiz yapılar ve süreçlerle ilişkilendirilmeden anlaşılabilir fakat sadece bilinçdışı süreçlerin bir yan ürünü de değildir; bilinçli deneyim bedenden ve gömülü olduğu maddi, sosyal ve kültürel ortamdan soyutlanarak anlaşılabilir. Bilişsel bilimlere yönelik bu dinamik yaklaşım bağlamında, fenomenoloji ile bilişsel bilimler arasındaki karşılıklı kısıtlamalara ve indirgemeci olmayan bir bilinç düşüncesine başvuran enaktivizm ortaya çıkmaktadır.

1.2. BİLİNCİN ZOR SORUNU

David Chalmers, *The Conscious Mind* (1996) adlı ünlü kitabında, öznel iç yaşamımızın beyin gibi fiziksel sistemlerden nasıl ortaya çıktığı sorununu ele alır. Bu doğrultuda, Chalmers, bilişsel bilim alanında ortaya konan teorileri ve yapılan çalışmaları, bilinçli deneyime nasıl sahip olduğumuz ve böyle bir deneyim sahibi olmanın nasıl bir şey olduğu gibi temel soruları ele almadaki yetersizlikleri nedeniyle eleştirir. Chalmers bilişsel bilimlerin temel olarak onun “bilincin kolay sorunu” olarak kategorize ettiği “beyin çevresel uyarımları nasıl işler?, bilgiyi nasıl bütünleştirir?, içsel durumlar hakkında nasıl raporlar üretiriz?” (Chalmers, 1996: xii) gibi sorulara odaklandığını ifade eder. Ona göre, bu fenomenlerin açıklanması bilişsel bilimlerdeki araştırmalar için herhangi bir sorun oluşturmaz çünkü, “bunların hepsi kompütasyon mekanizmaları ya da nöral mekanizmalar yoluyla açıklanmaya doğrudan doğruya yatkın olan fenomenlerdir” (Chalmers, 2010: 18).

Chalmers bilincin zor sorununu ise şu şekilde ifade etmiştir: "Bilincin zor sorunu bir deneyim sorundur. Düşündüğümüzde ve algıladığımızda, bir bilgi-işleme işlemiyle ilgili olarak gerçekleşen süreçlerin yanı sıra, bu süreçlerin öznel bir yönü de vardır" (Chalmers, 2010: 18). Bilincin niteliksel veya fenomenal yönleri bizi biz yapan özellikler olduğu için, kapsamlı bir bilinç teorisi eldeki zor sorunla yüzleşmeli ve bu sorunu çözmelidir. Bu bağlamda, Chalmers, bilimsel açıdan, bilincin zor sorununu göz ardı etmenin bilimsel ilkelere aykırı olacağını iddia eder. Bununla birlikte, deneyimin öznel yönünü ortadan kaldırma amacıyla bilinci açıklama ya da yeniden tanımlama girişimlerinin geçerli çözümler olmadığını vurgulayarak, bilincin ciddiyetle ele alınması gerektiğini ileri sürer (Chalmers, 1996: ix).

Chalmers'ın bilincin zor ve kolay sorunları bağlamında yaptığı ayırım doğrultusunda açığa çıkan şey, bilincin, bilişsel bilimlerin tanımladığı gibi zihinden ibaret olmadığıdır. Modern bilişsel bilimin zihin hakkında söyleyecek çok şeyi olmasına rağmen, bilinç hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir şeyi yoktur. Chalmers, bu bağlamda, birbirinden oldukça farklı fenomenolojik ve psikolojik zihin olarak iki farklı zihin kavramı olduğu belirlemesini yapar (Chalmers, 1996: 10). Fenomenolojik zihin, zihnin ne hissettiğiyle, başka bir deyişle deneyimin

öznel niteliğiyle ilgilidir. Dünyadaki şeyleri algıladığımızda, şeylere ilişkin algımıza her zaman öznel, deneyimsel bir yön eşlik eder. Psikolojik zihin ise zihnin işlevlerine gönderim yapar. Psikolojik zihin, zihnin daha çok ne yaptığıyla ilgilenir ve bu nedenle "davranış için nedensel veya açıklayıcı bir temel" oluşturmaya çalışır (Chalmers, 1996: 10). Bilinci, psikolojik zihne indirgeyen bilinç kuramı, bilişsel bilimin geleneksel yöntemleriyle bilinci açıklama olasılığını kendinden emin bir şekilde öne sürer, çünkü bu anlamda bilinç, psikofiziksel sürecin nedensel seyirindeki bir dizi işlemdir ve bu nedenle nöral veya kompüstasyonel bir mekanizma olarak temsil edilebilir; diğer yandan, zihinsel sürecin işlevsel olmayan yönünün yani fenomenelliğinin açık gerçeğini görmezden gelir.

Chalmers'ın bilincin zor sorunu formülasyonuna karşı çıkan filozoflar da bulunmaktadır; bu görüşteki filozoflar, bu sorunun sadece sözde bir sorun olduğunu savunarak, böyle bir sorun olduğunu kabul etmemektedirler. Daniel Dennett, deneyimin işlevsel ve mekanik süreçlerinin, bilincin fenomenal boyutundan ayıramayacağını savunur: "İnsanlar farkında olsun ya da olmasın, onları bilincin bir beyinde nasıl bulunabileceği konusunda meraklanmaya iten şey tam da bilinçle ilişkili dikkate değer işlevlerdir. Aslında, tüm bu dikkate değer işlevleri kendi birinci şahıs durumunuzda bilinçten dikkatlice ayırırsanız, merak edecek hiçbir şey kalmaz" (Dennett, 1996: 5) yani bilinç olarak adlandırılan bir şey kalmaz. Dolayısıyla, Dennett bilincin zor sorunu diye bir sorunun olmadığını, beynin işlev ve mekanizmalarının ötesinde bilinçli deneyim diye bir şey olduğunu iddia etmenin var olmayan bir şeye işaret etmek olduğunu savunur. Patricia Churchland ise, hangi sorunların gerçekten zor sorunlar olacağına önceden karar veremeyeceğimizi savunmaktadır. Churchland, bilincin sözde kolay sorunlarının henüz çözülmediğini, dolayısıyla bilincin kolay ve zor sorunları arasındaki ayrımın net bir şekilde belirlenemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle, eğer bir bilinç sorunu varsa, bilinç sorununun empirik araştırmayla çözülmesi gerektiğini iddia eder: " (...) bilincin doğası empirik bir sorundur, semantik düzenlemelerle çözülebilecek bir sorun değildir" (Churchland, 2016: 403). Sonuç olarak, Dennett ve Churchland, Chalmers'ın "zor sorun" olarak adlandırdığı fenomenal bilinci açıklamanın aslında bir sorun teşkil etmediğini ve bilincin bir "gizem" barındırmadığını ileri sürmüşlerdir.

Bu ve benzeri eleştirilere ve bilincin indirgemeci açıklamalarına karşı Chalmers, beş argüman sunar. Chalmers, bunlardan ilk ikisini tasavvur edilebilirlik argümanları, üçüncü ve dördüncüsünü epistemoloji argümanları ve beşincisini de analiz argümanı olarak adlandırır (Chalmers, 1996:94).

Tasavvur edilebilirlikle ilgili ilk argüman "zombi argümanı" olarak adlandırılır. "Fenomenal zombi", "fiziksel olarak bana (ya da başka bir bilinçli varlığa) benzeyen ama aynı zamanda bilinçli deneyimden yoksun" (Chalmers, 1996: 94) biri ya da bir şey olarak tanımlanır. Bilinçli bir varlığın varsayımsal bir zombi kopyası, bilinçli muadiliyle tamamen aynı psikolojik (ve dolayısıyla işlevsel) özelliklere sahiptir, dış fiziksel uyarılara tamamen aynı şekilde tepki verir ve hatta gerçekte var olmayan "içsel durumlarını" ve "düşüncelerini" sözel olarak ifade edebilir. Tüm davranışları, bilinçli durumların eşlik eden fenomenal niteliğinden yoksundur (Chalmers, 1996: 94). Eğer fenomenal zombiler mantıksal olarak mümkünse, o zaman bedeninin fiziksel durumlarının psikolojisi ile bilinç durumlarının fenomenalliği arasında doğrudan mantıksal bir zorunluluk ilişkisi yoktur.

Tasavvur edilebilirlik argümanının ikincisi, zombi argümanına benzer ve fenomenal deneyimden yoksun olmasa da fenomenal niteliği bakımından farklı, fakat fiziksel olarak özdeş bir dünyanın tasavvur edilebilirliğiyle ilgilidir. Bu argümana göre, fiziksel olarak bizimkiyle aynı olan ve fenomenal spektrumu tamamen tersine çevrilmiş bir dünya düşünülebilir. Örneğin, bu paralel dünyadaki tüm insanlar bizim kırmızı algısına sahip olduğumuz yerde mavi algısına sahip olacak, ancak algıladıkları rengi tıpkı bizim gibi kırmızı olarak adlandıracak ve onları açıklama için aynı metaforları kullanacaklardır (Chalmers, 1996: 100). Chalmers'a göre böyle bir dünyanın mantıksal olarak olanaklılığı ve tutarlılığı, fiziksel dünya ile fenomenal bilinç arasında mantıksal bir zorunluluk olmadığının bir başka kanıtıdır.

Üçüncü argüman epistemik asimetri argümanı olarak adlandırılır. Chalmers, bilince olan inancımızın temellerinin yalnızca ona dair kendi deneyimlerimizden kaynaklandığını vurgular. Evreni yöneten fizik yasalarının ya da diğer varlıkların fiziksel süreçlerinin tam bilgisine sahip olsak bile, onların bilinçli olup olmadığının bilgisine ulaşamayacağımızı iddia eder çünkü nedensel ilişkilerin en ayrıntılı

açıklaması bile bilinçli bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunun anlaşılmasına yol açmayacaktır (Chalmers, 1996: 101). Bu durum, bilinç hakkındaki bilgimizde epistemik bir asimetri olduğunu göstermektedir.

Chalmers dördüncü argümanı temel olarak Thomas Nagel ve Frank Jackson'ın çalışmalarından uyarlamıştır (Chalmers, 1996: 103). Mary dünyanın en iyi nörobilimcilerinden biridir ve renk algısının nörofizyolojisi konusunda uzmanlaşmıştır. Mary genel olarak beyin aktivitesi ve özellikle de görsel bilgi işleme hakkında her şeyi bilmektedir. Ancak kırmızı rengi görmeyen nasıl bir şey olduğunu bilememektedir çünkü tüm hayatını siyah beyaz bir odada, siyah beyaz monitörlerin önünde geçirmiştir. Buradaki temel soru, Mary'nin siyah-beyaz odadan çıkıp renkli dünyaya girdiğinde yeni bilgiler edinip edinmeyeceğidir. Jackson ve Chalmers'a göre, Mary'nin daha sonraki kırmızı deneyimi, sadece görsel bilgi işleme üzerine nörofizyolojik araştırmalar temelinde erişilemeyecek yeni bir olgu olacaktır. Dolayısıyla, renk deneyimi gibi fenomenal deneyimlerin gerçekliği salt fiziksel gerçekliklerden kaynaklanmamaktadır (Chalmers, 1996: 103).

Thomas Nagel, *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* (1974) makalesinde, fizyolojik olarak insanlardan farklı olan varlıkların fizyolojik yapısı tam olarak açıklansa bile fenomenal deneyim özelliklerinin bilinmemeyeceğine işaret ederek, Mary düşünce deneyinden önce Mary argümanının radikalleştirilmiş bir versiyonunu sunar. Nagel, bilinci, belirli bir organizma olmanın "nasıl bir şey olduğunu bilmek" olarak tanımlar. "Nasıl bir şey olduğunu bilmek" bilincin fenomenal niteliğini yani deneyimin öznel karakterini ifade eder. Nagel bu sorunu yarasalarla ilgili meşhur örneğinde açıklamaktadır: Bir yarasa uzmanı yarasa fizyolojisini detaylı bir şekilde açıklayabilir yani varsayımsal olarak yarasaların tüm işlevsel kapasitelerini açıklayabilir. Bununla birlikte, yarasa fizyolojisini kapsamlı bir şekilde açıklamasına rağmen, bir yarasanın öznel deneyiminin tanımını yapamaz. Öznel deneyim ya da bir yarasa olmanın "nasıl bir şey olduğu" ancak birinci şahıs bakış açısından bilinebilir (Nagel, 1974: 437).

Öznel ve nesnel açıklamalar arasındaki bu gerilim, aynı zamanda, Joseph Levine'in "açıklama boşluğu" (1983) olarak adlandırdığı durumla ilgilidir.

Açıklama boşluğu, birinci şahıs deneyimsel süreçlere gönderimde bulunan açıklamaların, fiziksel ve işlevsel süreçlere gönderim yapan açıklamalarla özdeşlik kurularak tanımlama girişimlerinin epistemolojik açıdan yarattığı zorluğa işaret eder. Üçüncü şahıs açıklamaları fenomenal bilinci yeterince açıklayamaz çünkü açıklayıcı güçleri, deneyim alanının dışındadır.

Son olarak, beşinci argüman analiz argümanıdır. Bu argümana göre, indirgemeci bir bilinç açıklamasının gerçekleşebilmesi için, indirgenen şeyin analiz edilmesi gerekir. Chalmers'a göre, bilince ilişkin her türlü indirgemeci analiz, en başta bilincin ne anlama geldiğini gözden geçirir. İndirgemecilikte en yaygın analiz yöntemleri işlevsel ve yapısal analizlerdir. Birincisi, bilinç durumunu yalnızca zihinsel işlevleri üzerinden açıklar; ikincisi ise, bilinci belirli bir biyokimyasal yapı olarak tanımlar. Ancak, Chalmers'a göre her iki tanım da eksiktir ve bilinçli deneyimin nedensel bir rolü olmayan ve biyokimyasal yapıyla hiçbir ilgisi bulunmayan en temel yönünü yani niteliksel yönünü gözden kaçırmaktadır (Chalmers, 1996: 104).

Chalmers'ın fiziksel indirgemeci argümanlara karşı sunduğu karşı argümanlardan hareketle onun Kartezyen düalizmdeki gibi zihin ve maddeyi birbirinden ayrı iki töz olarak kabul ettiği sonucuna vardığı izlenimi ortaya çıkabilir. Chalmers kendi felsefesini “doğalcı düalist” veya “doğalcı ikicilik” olarak tanımlar; doğalcı düalizm, “her şeyin temel özellikler ve yasalar ağının bir sonucu olduğunu öne sürdüğü ve çağdaş bilimin tüm sonuçlarıyla uyumlu olduğu için doğalcıdır” (Chalmers, 1996: 66). Bu bağlamda, Chalmers bilincin de bir başka doğal olgu olduğuna inanmaktadır. Tıpkı fizikçilerin uzay, zaman ve kütleyle evrenin temel yapı taşları olarak tanımlamaları gibi, Chalmers da bilincin daha basit bir şeyle açıklanamayacak evrenin temel yapı taşlarından biri olduğunu savunur. Bu durum, bilinci açıklayacak yeni temel yasalar yaratmamız gerektiği anlamına gelir: “Yeni temel yasalar, mevcut fiziksel yasaları tamamlayıcı nitelikte psikofiziksel yasalar olacaktır. Bu yaklaşım her şeyin temel unsurlar ve onların nitelikleri sonucunda ortaya çıktığı anlamında hala doğalcı bir çerçevede kalır. Bu anlamda, doğalcı ikicilik çelişkili gibi görünse de herhangi bir gizem kabul etmediği, aşkın bir unsuru sisteme dahil etmediği için doğalcılıkla uyumludur” (Değirmenci, 2022: 193-194)

İndirgemeci olmayan bir kuramın, bilincin hangi tür fiziksel sistemlerle ilişkilendirildiğini ortaya koyan psikofiziksel ilkeler içermesi gerekmektedir. Chalmers, fiziksel süreçler ile bilinç arasında bağlantı kurabilecek psikofiziksel ilkeler veya birleştirici yasalar bulma arayışı sonucunda, yapısal uyum (*structural coherence*), organizasyonel değişmezlik (*organizational invariance*), çift-görünümlü enformasyon (*double-aspect theory of information*) olarak adlandırdığı üç ilke ileri sürer.

Bu ilkeleri açıklamaya geçmeden önce, Chalmers'ın felsefesinde, fiziksel özellikler ile fenomenal özellikler arasındaki ilişki bağlamında aracılık rolü üstlenen "farkındalık" kavramını vurgulamak yerinde olacaktır. Chalmers'a göre, "farkındalık" kavramı, bilincin psikolojik karşılığıdır yani bilinçle bağlantılı olan işlevsel süreçlerle ilgilidir. Chalmers, "farkındalık" kavramıyla, zihnin fenomenolojisi ve psikolojisi yani fizikselliği arasında bağlantı kurmaya çalışır: "Bilincin olduğu yerde farkındalık vardır ve farkındalığın olduğu yerde de bilinç vardır" (Chalmers, 1996: 220).

Yapısal tutarlılık ilkesi, bilincin çeşitli yapısal özelliklerinin doğrudan farkındalıkta temsil edilen yapısal özelliklere karşılık geldiği düşüncesine dayanır. Bu ilkeye göre, bilincin yapısı, farkındalığın yapısında yansıtılır. Ayrıca buna bilincin olduğu yerde farkındalığın da olduğu ve bunun tersinin de geçerli olduğu genel ilkesini eklersek, Chalmers'ın yapısal tutarlılık ilkesi olarak adlandırdığı ilkeye sahip oluruz: "Bilincin yapısı farkındalığın yapısı tarafından yansıtılır ve farkındalığın yapısı bilincin yapısı tarafından yansıtılır. Ben buna yapısal tutarlılık ilkesi diyeceğim" (Chalmers, 1996: 222). Chalmers, yapısal tutarlılık ilkesiyle, bilincin çeşitli yapısal özelliklerinin doğrudan farkındalıkta temsil edilen yapısal özelliklere karşılık geldiğini göstermeye çalışır. Chalmers, "bunun fenomenoloji ve psikoloji arasındaki merkezi ve sistematik bir ilişki olduğunu ve nihayetinde fenomenoloji ile altta yatan fiziksel süreçler arasındaki bir ilişkiye dönüştürülebileceğini" vurgular (Chalmers, 1996: 222).

Chalmers, organizasyonel değişmezlik ilkesiyle, bilincin sadece fiziksel olana bağlı olmadığını aynı zamanda organizasyonun da bilincin ortaya çıkışında rol oynayabileceğini ileri sürer ve bilincin, ileri düzeyde kompleks bir

organizasyondan ortaya çıktığı düşüncesini savunur (Chalmers, 1996: 248). Bu bağlamda, bilincin organizasyonel olarak özdeş olduğu durumda farklı fiziksel varlık tarzlarında ortaya çıkabileceğini ve hatta bu varlıkların deneyimlerinin de niteliksel olarak aynı olacağını öne sürer (Chalmers, 1996: 232). Örneğin, eğer nöral organizasyonun nedensel örüntüleri, her nöron için bir silikon çipte ve aynı etkileşim örüntüleriyle silikonda kopyalanırsa, aynı deneyimler ortaya çıkar. Temel olarak, bu ilkeye göre, deneyimin ortaya çıkması için önemli olan bir sistemin belirli fiziksel yapısı değil, bileşenleri arasındaki nedensel etkileşimin işlevsel modelleridir.

Chalmers tarafından önerilen son ve en önemli ilke ise çift-görünümlü enformasyon ilkesidir. Enformasyon, enformasyon durumlarından oluşan bir enformasyon uzayında var olur. Enformasyon uzayları soyut uzaylardır ve enformasyon durumları da soyut durumlardır, bu nedenle hem fiziksel hem de fenomenal dünyada bulunabilirler. Chalmers, enformasyon uzayını, fark yapısı ile karakterize eder, başka bir deyişle, "enformasyon fark oluşturan bir farktır" (Chalmers, 1996: 281).

Chalmers, fiziksel olarak gerçekleşen enformasyonu "fiziksel bir nesneyle ilişkili bir bilgi uzayını, her zaman nedensel bir sürece ve bu sürecin sonundaki olası etkiler uzayına göre" tanımlar (Chalmers, 1996: 281). Dolayısıyla fiziksel durumlar, nedensel süreç üzerindeki etkilerine göre enformasyon durumlarına karşılık gelecektir. Fiziksel gerçekleştirme, dünyada bulunan enformasyon hakkında düşünmenin en yaygın yolu olsa da fenomenolojimizde gerçekleşen enformasyonda da bulunabilir, fakat "fenomenal olarak gerçekleşen enformasyon uzaylarını bulmak için, fiziksel olarak gerçekleşen enformasyon uzaylarını bulma amacıyla kullandığımız 'fark oluşturan bir fark' nedensel ilkesine başvuramayız. Bunun yerine, deneyimlerin içsel niteliklerine ve aralarındaki yapılar- birbirleriyle taşıdıkları benzerlik ve farklılık ilişkilerine ve onların içsel birleşimsel yapılarına başvurabiliriz" (Chalmers, 1996: 284).

Chalmers, enformasyonun fiziksel ve fenomenal yönler ya da fiziksel ve fenomenal gerçekleştirmeler olarak iki yönü olduğunu göstermeye çalışır. Enformasyonun bu çifte veya iki yönlü gerçekleşmesi, fiziksel süreçler ile bilinçli

deneyim arasındaki temel bağlantının anahtarıdır. Chalmers bu temel bağlantıyı çift-görünümlü enformasyon ilkesi aracılığıyla açıklar. Bu ilkeye göre, "ne zaman fenomenal olarak gerçekleşmiş bir enformasyon uzayı bulursak, aynı enformasyon uzayının fiziksel olarak da gerçekleştiğini görürüz. Ve bir deneyim bir enformasyon durumunu gerçekleştirdiğinde, aynı enformasyon durumu deneyimin fiziksel alt katmanında da gerçekleşir" (Chalmers, 1996: 284). Örneğin, fenomenal bir enformasyon durumuna karşılık gelen renk deneyimi, beyin süreçlerinde gerçekleşen aynı uzaya yani görsel korteksteki nöral olarak kodlanmış temsillerin enformasyon uzayına karşılık gelir. Bu bağlamda, bu ilke, yapısal tutarlılık ilkesinin enformasyon uzaylarının yapısı cinsinden açıklanmasına imkan verir.

Bu üç ilke arasında en önemli ve temel olanı sonuncusudur, çünkü bizi doğaya ilişkin yeni bir metafizik bakış açısıyla karşı karşıya bırakır. Çift-görünüm ilkesine göre fiziksel olarak gerçekleşmiş enformasyonun olduğu her yerde fenomenal olarak gerçekleşmiş enformasyon da vardır ve dolayısıyla deneyim de vardır. Bu bağlamda, fiziksel enformasyon her yerde bulunabileceğine göre, fenomenal deneyimin de her yerde farklı derecelerde bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Cavanna ve Nani'nin ifade ettiği gibi, bu durum filozoflar tarafından panpsişizm olarak adlandırılır ve birçok filozof tarafından bu görüş, bir termostatin dahi fenomenal bir deneyime sahip olması gerektiği sonucunu doğuran tutarsız bir gerçeklik anlayışı olarak kabul edilir (Cavanna ve Nani, 2014:7).

Chalmers kendi felsefesine atfedilen bu panpsişizm tanımını reddetmiştir. Chalmers, dünyadaki tüm bilgi işleme sistemlerinin kompleks deneyimlere sahip bilinçli varlıklar olarak nitelendirilemeyeceğini, çünkü bu sistemlerin hepsinin bizim sahip olduğumuz tutarlı bilişsel yapılar gibi bir şeye sahip olmadığını savunur. Bu nedenle, deneyimleri olsa bile, bu deneyimlerin zihin olarak düşündüğümüz türden bir şeye karşılık geldiğini düşünmek için hiçbir neden yoktur: "Sahip olduğumuz türden deneyimler ancak bilgi işleme sistemleri evrim tarafından dış dünyanın zengin bir temsilini yansıtan kompleks, tutarlı bilişsel yapılara sahip olacak tarzda şekillendirildiğinde ortaya çıkabilir. Muhtemelen yalnızca çok kısıtlı bir grup deneyim öznesi, gerçekten fail ya da kişi olarak

nitelendirilmek için gereken psikolojik yapıya sahip olabilir" (Chalmers, 1996: 300).

Sonuç olarak, Chalmers, bilincin zor sorununa yönelik felsefi soruşturmasında, bilincin fiziksel süreçlere indirgenemeyeceğini savunmuştur. Bununla birlikte, indirgemeye gitmeden fiziksel süreçler ile fenomenal deneyim arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmış ve bu bağlamda *a priori* psikofiziksel yasaları ortaya koymuştur. Buna karşın, bu yasaları hangi temele dayanarak kabul etmemiz gerektiğini ve doğada bu tür yasaların varlığını gerekçelendiren şeyin ne olduğunu açıklamamıştır. Bu soruna ek olarak, Chalmers, fenomenal bilinç üzerine titiz bir araştırma yapmadığı için fiziksel ve fenomenal olarak ilişkinin iki tarafını birbiriyle ilişkilendiren yasaların nasıl açıklayıcı olabileceği sorusunun cevabını da yanıtızsız bırakmıştır.

2.BÖLÜM

ENAKTİF YAKLAŞIM VE NÖROFENOMENOLOJİNİN FENOMENOLOJİK TEMELLERİ

Natüralizm veya doğalcılık, doğa bilimi tarafından tanımlanan dünyayla uyumlu varlıkların gerçekten var olduğunu ve doğa bilimi yöntemlerinin bu varlıklar hakkında bilgi edinmenin tek meşru yolu olduğunu iddia eder. Fenomenolojik kavrayışta ise, yaşam dünyası doğal dünyaya indirgemeye meydan okuyan deneyimsel yapılardan oluşur. Bu yapılar, doğa bilimlerinin yöntemlerinin aksine, fenomenolojik bir yöntem kullanılarak açığa çıkarılabilir. Bu çerçeveden bakıldığında, bu iki alan arasında bağlantı kurulması olanaksız gibi görünebilir, fakat bu bölümde konu edinilen Edmund Husserl ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojileri incelendiğinde iki alan arasındaki sınır tamamen ortadan kalkmasa da bu sınırın muğlaklaştığı görülecektir.

Husserl'in transsendental bilincin, bedenlenmiş, öznelarası doğasına ilişkin fenomenolojik analizleri, "transsendental" özne ile empirik özne arasındaki sınır çizgisini bulanıklaştırarak bilinci bedenlenmiş olarak yorumlayan enaktif yaklaşım ve nörofenomenolojinin doğallaştırma projesine kapı açar. Merleau-Ponty ise, bilincin, fiziksel bedenin faaliyetlerine dışsal olmamakla birlikte, onun fiziksel yapısına indirgenebilir olmadığını vurgular. Bilinç, bedenin bütünsel organizasyonu ile ilgili deneyimli ve bedenlenmiş bir varoluş tarzı olarak tanımlanır. Bu bilinç görüşü, hem canlı varlığı otonom bir organizasyon olarak ele alan enaktif yaklaşım hem de bilincin yetkin bir şekilde araştırılması bağlamında fenomenoloji ve nörobilimin entegrasyonunu savunan nörofenomenoloji için temel teşkil edecektir.

2.1. HUSSERL FENOMENOLOJİSİ VE DOĞALLAŞTIRILMA OLANAĞI

2.1.1. Husserl'in Psikolojizm Karşıtlığı

Husserl'in psikolojizm eleştirisi özellikle *Logische Untersuchungen*'de (1900-1901) açıkça görülmektedir. *Logische Untersuchungen* psikolojizmi eleştirmeye ayrılmış olan *Prolegomena zur reinen Logik* ve yönelimselliğin incelenmesiyle

sona eren *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* olarak iki ana bölüme ayrılmıştır (Zahavi, 2018: 22).

Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının başlangıcına işaret eden *Logische Untersuchungen*'daki temel amacı, mantık ve epistemolojinin yeni bir temelini bulmaktır. Bu amaç doğrultusunda, Husserl, kendi döneminde hâkim olan duruşun, böyle bir temelin olanağını açıklama kapasitesinden yoksun olduğunu psikolojizm eleştirisini odağına alarak göstermeye çalışır (Husserl, 2001a: 11).

Psikolojizm, epistemolojiyi psikoloji ile ilişkilendiren bir bakış açısını yansıtır. Epistemoloji, algılama, inanma, yargılama ve bilmenin bilişsel yönlerini anlamaya odaklanır. Tüm bu fenomenler, doğası gereği psikolojik olduğundan, insanın bilişsel yapılarını araştırma ve kavrama sorumluluğunun psikoloji alanına girdiği savunulur. Dahası, psikolojizm, bu düşüncüyü bilimsel ve mantıksal akıl yürütmeye kadar genişleterek mantığın psikolojinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Bu bakış açısına göre, mantık yasaları psikolojik düzenlilikler olarak görülür ve bu doğrultuda doğası ve geçerliliği empirik araştırmaya tabi kılınabilir. Dolayısıyla, mantığın, psikolojik süreçlere bağlı olduğu ve psikolojinin, mantık için teorik bir temel sağlayabileceği düşüncesi ortaya çıkar (Zahavi, 2018: 22).

Husserl, mantığı, psikoloji ile birleştiren yaklaşımları eleştirerek, mantık ve psikoloji arasında ayrımın altını çizer. Ona göre, söz konusu yaklaşımlar, mantık ve psikoloji alanları arasındaki temel ayrımı göz ardı ederek temel bir hataya yol açarlar. Matematik ve formel ontoloji gibi disiplinleri kapsayan mantık, nesnelere olgusal varlığına kayıtsız kalarak kendisini ampirik bilimlerden ayırır. Bunun yerine, araştırmalarını ideal yapılara ve yasalara yöneltir (Husserl, 2001a: 118-119). Bunun tam tersine, psikoloji empirik bir bilim rolünü üstlenir, bilincin olgusal özünü araştırır ve sonuç olarak diğer empirik disiplinlerdeki bulgulara benzer bir belirsizlikle ve olasılıkla karakterize edilen sonuçlar üretir. Bu bağlamda, mantığı psikoloji alanına indirgemek, mantığı yöneten yasaları belirgin bir şekilde karakterize eden ideallik, *apodiktik* ve *a priori* niteliklerini gözden kaçıran, kategorik bir hatayı temsil eder. Ona göre, mantıksal sorgulamanın dokusunun ayrılmaz bir parçası olan bu tanımlayıcı özellikler, zihnin olgusal-empirik

niteliklerine atıfta bulunarak yapılan açıklamalara kesinlikle bağı olamaz (Zahavi, 2018: 22).

Sonuç olarak, Husserl, psikolojizmi kabul etmenin, mantık yasalarının geçerliliğini göreliliğe götürdüğünü iddia eder. Ona göre, mantık yasalarını psikolojik yasalara atfedip ve psikolojik yasaları insan zihninin nasıl işlediğine dair olumsal yönlerin açıklamaları olarak görüldüğü durumda, mantığın iddia edilen bu özelliklerinin temelleri, temelden yoksun kalacaktır.

2.1.2. Yönelimsellik Kavramı ve Temsiliyetçilik Eleştirisi

Husserl, *Logische Untersuchungen*'in "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis" başlıklı bölümünde, özellikle de Beşinci ve Altıncı Araştırmalarda bilinçli olmanın ne anlama geldiği sorusu temelinde bilincin yapısal özelliklerine odaklanır (Zahavi, 2018: 30).

Bilinçli olmanın ne olduğu üzerine bir araştırma temel olarak deneyimle ilgilidir. Husserl'in buradaki amacı, deneyimin fiziksel temelini veya korelasyonunu araştırmaktan ziyade, deneyimi inceleyerek, deneyimde açığa çıkan bilincin özsel doğasını ve bununla birlikte, bilişsel yapıları açığa çıkarmaktır. Husserl, deneyimi olumsal ve empirik durumlarla bir karşılaşma olarak değil, özlere dair kavrayış için potansiyel bir kaynak olarak görür (Zahavi, 2018: 30).

Husserl, bilincin yapısal özelliklerini açığa çıkarmak için başlangıç noktası olarak deneyimin birinci şahıs perspektifinden verili olduğu haliyle betimlenmesine yönelir. Husserl'in birinci şahıs bakış açısına yaptığı vurgu, aynı zamanda, fenomenolojinin temel işleyiş tarzına yani deneyimi verili olduğu haliyle betimlemeye ve bu betimlemeyi bozabilecek ilerleyen bölümlerde açıklanacak olan doğal tavrın bir kenara bırakılmasının da işaretidir (Zahavi, 2018: 30).

Husserl'e göre, betimlenen deneyimde öne çıkan temel yapı, herhangi bir bilinçli deneyimin bir şey hakkında olması gerektiğine dayanır. Husserl, bilincin, her zaman bir şeyin bilinci olduğunu savunarak, bilinci nesnelere yönlendiren ya da onlarla ilişkilendiren bu temel özelliğini "yönelimsellik" olarak adlandırır (Husserl, 1965: 90). Bu bağlamda, algılama, düşünme, yargılama, şüphe etme gibi farklı

bilinç formları, hakkında oldukları şeyden ayrı yani nesnel korelatları olmadan, yetkin bir şekilde analiz edilemez (Zahavi, 2018: 30).

Husserl'in bilincin korelatı olarak nesneyi göstermesi, onun yönelimsellik analizinin, nesnelci yönelimsellik analizi olarak yorumlanmasını açık hale getirir. Bu nedenle, onun yönelimsellik anlayışını, doğru bir şekilde kavramak için yönelimselliğin nesnelci anlayışıyla karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Yönelimselliğin nesnelci yorumunda, bilinçli bir durum, ancak belirli bir nesneden nedensel olarak etkilendiğinde o nesneye yönelmiş olarak tanımlanır. Bu bakış açısına göre, yönelimsellik dış dünyadaki iki nesne arasındaki bir ilişki olarak yorumlanır. Buna karşın, fiziksel dünyada var olmayan fakat bilince ait olan, onun yöneldiği şeyler söz konusu olduğunda bu yorum, problemliliğe gelir. Tek boynuzlu at gibi mevcut olmayan bir şey düşünüldüğünde, söz konusu bilinçli durum, nedensel olarak ondan etkilenilmesi sonucunu ortaya çıkarmaz. Düşüncelerimizi var olmayan nesnelere yöneltme becerisi, bir nesnenin bilinçli farkındalığının o nesneden nedensel bir etki gerektirdiğini öne süren teorilere karşı ikna edici bir karşı argüman olarak hizmet eder (Zahavi, 2018: 30).

Bununla birlikte, Husserl yönelimsel edimde, edimin sadece yönelimsel içeriğinin değil aynı zamanda yönelimsel nesnesinin de olması gerektiğini ileri sürer, çünkü yönelimsel nesnelere olmadığında yönelimsel ilişkiyi anlamlandırmak oldukça güç hale gelir: "Her edimin uygun, yönelimsel, nesnel referansı vardır: bu yalın edimler için olduğu kadar kompleks edimler için de geçerlidir" (Husserl, 2001b: 114). Husserl, yönelimselliğin, nesnelci yönelimsel yaklaşımlardaki gibi yalnızca fiziksel nesnelere olduğunda gerçekleşebileceğini öne sürseydi, hayal gücü ve fantezi gibi yönelimsel durumların yalnızca yönelimsel içeriğe sahip olduğunu savunmak durumunda kalacak ve yönelinen nesnelere olmadığında yönelimsel ilişkiyi açıklayamayacaktı.

Yönelimselliğin nesnelci yorumu reddedildiğinde, onun karşısında konumlanan, bilincin yöneldiği nesnenin bilinçle içkin bir tarzda ilişkili olduğunu öne süren öznelci yorumu ortaya çıkabilir. Husserl'e göre, bu yorum da nesnelci yorum kadar yanlıştır, çünkü nesnenin bilinç edimine içkin olduğunu varsaymak, bilinç

edimi ile nesne arasındaki ayrımı kategorik olarak yok sayar ve iki temel sorunu gündeme getirir.

İlk olarak, yönelim nesnesi edime-içkin olduğunda, edim ve nesne özdeş hale geldiği için, aynı nesneyi tekrar deneyimleme olanağı ortadan kalkar. Nesneyi yeniden algılamaya yönelik her girişim, onu yeni bir nesne olarak algılama sonucunu doğurur. Bununla birlikte, birden fazla bireyin aynı nesneyi kolektif olarak deneyimlemesini olanaksız kılar. İkinci olarak, Husserl, nesnelere verilmiş tarzı ile edimlerin verilmiş tarzı arasındaki farkı vurgulayarak, edim ve yöneldiği nesne arasındaki ayrımı korur. Nesne, her zaman belirli bir perspektiften görünür ve nesnenin verili olduğu haliyle bütün görünüşleri açığa çıkarılabilir değildir. Nesne her zaman, bilince verili olduğu görünüşü aşar. Husserl bu bağlamda, nesnenin bilince içkin olduğu varsayıldığında bu aşkınlığın kaybolacağını ve böyle bir durumun tüm farklı görünüşleri birleştiren bir özdeşlik anlamında nesnenin, bilince verili olmasını gerektirdiğini ve böyle bir senaryoda, nesnenin değişim geçirme ve bilincin dışındaki bir nesneyle özdeşleşme olanağının ortadan kalkacağını savunur (Zahavi, 2018: 28-30).

Buraya kadar yapılan belirlemeler göz önünde bulundurulduğunda, Husserl'in iki kilit noktayı öne sürdüğü açıktır: birincisi, yönelimselliğin halihazırda var olan nesnelere ilişkin bilincin ötesine uzandığı, bunun fanteziler, tahminler, hatırlamalar ve benzer zihinsel süreçlerle olan ilişkimizi kapsadığı, ikincisi ise, yönelimsel nesnenin doğası gereği bilincin bir bileşeni olmadığı ya da bilince içkin olmadığıdır.

Yönelimselliği bu şekilde formüle ettikten sonra, bu konuyla ilgili olarak ortaya çıkabilecek bir diğer yanlış anlaşılmanın önüne geçmek amacıyla yönelimsellik ve temsilcilik arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Zahavi'nin işaret ettiği gibi, "Husserl algı durumunda söz konusu nesneyle doğrudan ve dolaysız bir aşinalığımızın olduğunu iddia ediyordu. Bunu öne sürmekle o, dolaysız bir algısal realizm formunu savunmakta ve böylece hala temsili algı teorisi olarak bilinen çok popüler bir teoriyle çakışmaktadır" (Zahavi, 2018: 36).

Temsili algı teorisi, nesne ile nesnenin deneyimi arasında bir düalliteye yol açar. Bir örnekle açıklamak gerekirse, pastaya baktığımda, pasta, bilincimde olan

şeydir diyebiliriz; diğer yandan bu fiziksel bir nesne olarak pastanın mevcudiyetini gerekçelendirmek yerine pastanın duyuşsal olarak beni etkilediğini ve bu etkinin da nedensel olarak bilincimde zihinsel pasta temsilini oluşturduğunu gerekçelendirir. Bu temsili algı açıklaması, zihin-dışı nesne ve zihin-içi-temsili olarak iki ayrı entite varsayar ve zihin-dışı nesneye erişim ancak zihin-içi temsille olanaklı hale gelir (Zahavi, 2020: 31).

Husserl'e göre bu ayrım problemlidir, çünkü ona göre, bu teoride, nesnenin, neden onun temsilinden ayrı olduğunu açıklamak gerektiğinde başvurulacak yer, nesnenin algısı, temsille olanaklı olduğu için, yine nesnenin temsili olacaktır. Dolayısıyla, temsilci algı teorisinde, sonsuz bir gerileme ve ilke olarak, deneyimlenen nesnenin temsili olarak asla kurulamaması söz konusudur (Husserl, 1982: 187). Bu nedenle, Husserl, deneyimlerimizin temsili olduğunu (*representational*) reddederek, sunumsal olduğunu (*presentational*) ve bu sunumun dünyanın belirli özelliklerini taşıyan anlamda sunulduğunu ileri sürer (Zahavi, 2018: 38-39).

2.1.3. *Epokhé* ve Transsendental Fenomenoloji

Epokhé veya askıya alma süreci, önyargıların, düşünce alışkanlıklarının, teorik varsayımların bir kenara bırakılması olarak tanımlanır. Buradaki amaç, nesnelere doğrudan ve önyargısız bir ilişki kurmayı sağlamak ve şeylerin kendilerine dönüşü sağlamaktır. *Epokhé*, araştırmaya teorik bir bagajla yaklaşmak yerine, nesnelere önyargısız bir şekilde yönelmeyi, böylece, açık bir zihinle ve nesnelere deneyimde karşılaşıldığı şekliyle titiz bir biçimde betimlemeyi amaçlar (Zahavi, 2020: 47-48).

Epokhé, doğru yorumlandığında, gerçekliğin dışlanmasını değil, gerçekliğe yönelik belirli bir dogmatik tutumun askıya alınmasını içerir. Hem pozitif bilimlerde hem de gündelik kuram öncesi yaşamımızda yaygın olan bu dogmatik tutum o kadar temeldir ki, Husserl buna "doğal tavır" adını verir (Husserl, 1982: 62). Bu tavır, dünya hakkında olan düşüncelerimize derinlemesine yerleşmiş bir inanç olarak, deneyimde karşılaşılan dünyanın bizden bağımsız var olduğunu varsayar. Doğal tavırda, dünyayı, "içinde bulunan ve onunla aynı şekilde ilişkili olan tüm

diğer insanlar gibi benim de ait olduğum tek bir uzay-zamansal olgu-dünyasını sürekli olarak mevcut ve karşımda durur halde buluyorum. Bu 'olgu-dünyayı, kelimenin zaten bize söylediği gibi, dışarıda buluyorum ve aynı zamanda kendisini bana dışarıda var olan bir şey olarak verdiği gibi alıyorum" (Husserl, 2012: 92).

Öte yandan, "fenomenolojik tavır" kendimizi doğal tavırdan uzaklaştırdığımızda ortaya çıkar. Bu uzaklaşma, doğal tutumu reddetmek için değil, onu içeren deneyimleri keşfetmek içindir. Fenomenolojik bir tavır benimseyen araştırma, dogmatik bir bakış açısı benimsemeden eleştirel bir duruşu vurgular. Bu da doğal tutumun doğasında var olan kritik edilmemiş realizmin kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir (Thompson, 2007: 18). Dolayısıyla, fenomenolojik tavır, doğal tutumu askıya alarak, dünyanın gerçekliğinin zihinden bağımsız olduğunu sorgulamaksızın kabul etmek yerine, dünyanın ve onun gerçekliğinin sürekli olarak açıklanan bir yapıda olduğunu ve bu yapının farklı perspektiflerden kavranabileceğini göstererek gerçekliğe felsefi sorgulama için yetkin bir şekilde erişebilme olanağını ortaya çıkarır (Zahavi, 2020: 48).

Zahavi'ye göre, *epokhé*, felsefi sorgulamaya giriş noktası olarak hizmet eden başlangıç aşamasını temsil eder. Bu adımı, Husserl'in transsendental indirgeme olarak adlandırdığı şey takip eder. Süreç, doğal tutumu paranteze alarak ya da askıya alarak başlar ve gerçeklik artık sorgulanmamış bir başlangıç noktası olarak kabul edilemez. Bunun yerine, dünyevi nesnelerin bize nasıl ve ne şekilde sunulduğunu anlamaya odaklanılır. Bu analizde, herhangi bir nesnenin bize kendini nasıl gösterdiğini inceleyerek, görünen herhangi bir nesneye dair kavrayışın temelinde yatan yönelimsel edimler ve deneyimsel yapılar ortaya çıkarılır (Zahavi, 2020: 49).

Husserl'in bu felsefi yaklaşımında öncelikli amaç, nesnelliğin nasıl mümkün olduğuna dair temel soruyu aydınlatmaktır. Fenomenolojik tavır benimsendiğinde, odak noktası, dış dünyaya yönelik olmaya devam eder. Bununla birlikte, bakış açısında bir değişim yaşanır ve dünyevi nesnelerin basit veya naif bir şekilde ele alınmasından bilinçli bir yönelimselliğe geçilir. Bu nesneler artık bilince verildikleri gibi incelenir, bilinç ediminin korelatları olarak

anlaşılır. Dolayısıyla, bilinç, artık dünya içinde bir nesne olarak görülmekten farklı olarak, dünya için bir özne işlevi de görür. Bu özne artık transsendental bir zeminde, herhangi bir varlığın belirli bir şekilde bir nesne olarak ortaya çıkmasını sağlayan temel bir olanak koşulu haline gelir (Zahavi, 2020: 50).

2.1.4. Transsendental Fenomenoloji ve Fenomenolojik Psikoloji

Edmund Husserl *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısında fenomenolojiyi betimleyici bir psikoloji olarak tanımlar, ancak daha sonra bu tanımlamayı, fenomenolojinin temelini doğru bir şekilde aktarmadığı ve bilincin psikolojik olmayan boyutunu çıkarmakta başarısız olduğu gerekçesiyle reddeder (Zahavi, 2004:338).

Husserl'in tanımlamasındaki bu değişim, aynı zamanda, fenomenoloji ve psikoloji arasında net bir ayırım yapmanın zorluğunun da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Husserl'in bilince yönelik iki farklı fenomenolojik yaklaşım arasında ayırım yaptığını belirtmek gerekir. Transsendental fenomenoloji ve fenomenolojik psikoloji bu iki yaklaşımı temsil eder. Her ikisi de bilinci konu edinmelerine rağmen, farklı amaçları takip ederler. Husserl'e göre fenomenolojik psikoloji, doğal tutum içerisinde kalır; birinci şahıs bakış açısını ön plana çıkararak, bilinci indirgemeci olmayan bir tavırla ve belirli bir araştırma alanıyla sınırlandırarak inceler. Buna karşın, transsendental fenomenolojinin araştırma alanı daha geniştir. Transsendental fenomenolojide bilinç araştırması, bilincin kurucu yönüyle, özellikle de anlam, hakikat, geçerlilik ve görünüşün var olmasını sağlayan temel bir olanak koşulu olarak bilincin incelenmesiyle ilgilidir (Zahavi, 2004: 338).

Husserl, bu belirlemelerden hareketle, transsendental fenomenolojinin, fenomenolojik psikolojinin araştırma alanını kapsadığını göstererek, bu düşünce doğrultusunda, transsendental fenomenoloji alanındaki incelemelerin, fenomenolojik psikoloji alanındaki empirik araştırmalara yol gösterici olabileceğine işaret eder: "(...) transsendental fenomenolojinin her analizi veya teorisi (...) transsendental tavır terk edilerek doğal alanda üretilebilir" (Husserl, 1960: §61).

Sonuç olarak, Husserl için transsendental fenomenoloji ve fenomenolojik psikoloji arasında yakın bir ilişki vardır. Bu yakın ilişki, Husserl tarafından fenomenolojik psikolojiyi transsendental psikolojiden ayırmanın anlamsız olduğunu vurguladığında daha da görünür hale gelir: “(...) yönelimsel psikolojinin pozitif bilimi ile transsendental fenomenolojiyi ayrı ayrı ele almak elbette anlamsız olacaktır. (...) nasıl ki zihin ve tüm nesnel dünya aşkın olarak ele alındığında varlıklarını ve varoluşsal anlamlarını kaybetmiyorlarsa, pozitif psikoloji de kendi asli içeriğini kaybetmez, aksine naif pozitiflikten kurtularak evrensel transsendental felsefenin içinde bir disiplin haline gelir” (Husserl, 1960: §61). Bu bağlamda, Thomas Netland tarafından vurgulandığı üzere, fenomenolojik psikolojinin, örtük olarak transsendental bir boyut içerdiğini ve bu boyut yetkin bir şekilde açığa çıkarıldığında ve tanımlandığında, transsendental fenomenolojiyle bütünleşme olanağı taşıdığını gösterir (Netland, 2023: 52).

2.1.5. Beden ve Bedenlenme

Husserl'e göre, belirli bir perspektiften gelen her görünüş sadece bir algı nesnesinin varlığına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bu görünüşün kendisi için anlam taşıdığı bir deneyimleyenin varlığına da işaret eder. Başka bir deyişle, her algısal deneyim yalnızca algının nesnesini değil, aynı zamanda deneyimin ortaya çıktığı bedenlenmiş bir öznenin varlığını da içerir. Dolayısıyla, deneyim söz konusu olduğunda, hiçbir yerden, mutlak bir bakış açısı yoktur (Zahavi, 2018: 157).

Husserl, nesnelere deneyimlememizde bedensel hareketin oynadığı role dikkat çekerek algının bedensel bir deneyimi gerektirdiğini savunur. Beden, “tüm algının aracıdır; algının organıdır ve zorunlu olarak tüm algıya dahil olur” (Husserl, 1989: 61). Husserl, algısal deneyimin oluşumu için bedenle birlikte, beden hareketinin, konumunun ve bunun deneyiminin yani kinestetik deneyimlerin gerekli olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Husserl'e göre her bir algı durumu ikili bir süreç içerir. Bir yanda nesnenin özelliklerine karşılık gelen deneyimler, diğer yanda bu görünüşlerin deneyimleriyle bağlantılı olan kinestetik deneyimler vardır (Husserl, 1989: 63).

Kinestetik deneyimler, algılanan nesnenin konstitüsyonunu tam olarak sağlamasa da nesneyle ilgili olarak, onun deneyiminin bedenine kendisine verili olmasına gönderimde bulunarak, nesnenin algısal özellikleriyle bir birlik oluşturmasını sağlar. Bu birlik bağlamında, algısal özelliklerin, belirli bir nesnenin özellikleri olması olanaklı hale gelir. Zahavi'ye göre, algı, yönelimsellik ve hareket ile bunların bu birlikte işleyişi, bedenlenmiş bir özneyi gerekli kılar (Zahavi, 2018: 158).

Algının analiziyle bağlantılı olarak algısal deneyimin oluşumunda bedenin temel bir rol üstlendiği açıktır. Bununla birlikte, bedenin uzam içinde bir nesne olarak var olduğunun ve aynı zamanda özneliliğin oluşumunda önemli bir rol oynadığının kabul edilmesi potansiyel bir riski taşır. Bu risk, transsendental fenomenolojinin, indirgemeci bir tavırla psikolojizmin sınırlarına doğru geri çekilmesidir. Dolayısıyla, bedenin rolü dikkatli bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Husserl bu potansiyel riske karşın, uzamsal deneyime eşlik eden ve onu olanaklı kılan düşünüm öncesi deneyimlenen beden bilinci ile bir nesne olarak bedenin deneyimi arasında ayrımın altını çizer. Husserl, bu ayrım bağlamında, yanlış anlaşılmalara önüne geçmek için nesne olarak bedenin uzamdaki herhangi bir nesne gibi değerlendirilemeyeceğini vurgular. Ona göre, nesnel beden, birleşik edim ve affeksiyon bölgesinin, iradi yapının, hareketlilik potansiyelinin, "yapıyorum" ve "yapabilirim" in birleştirilmiş bir alanını temsil eder (Zahavi, 2018: 162). Dolayısıyla, nesne olarak bedenin, uzamsal bir nesneden farklı olarak, deneyimleyen bedenin temsil edilen bu olanakları dahilinde kendini nesneleştirilmesi olduğu söylenebilir.

Nesne olarak bedenin, deneyimleyen bedenin nesneleştirilmesi sonucu gerçekleştiği açık olsa da bu nesneleştirmenin kendisinin nasıl gerçekleştiği açık değildir. Bu gerçekleşmenin nasıl olanaklı olduğunu açıklamak için insanın en aşına olduğu deneyimlerden biri olan dokunmaya odaklanmak aydınlatıcı olacaktır, çünkü Husserl'e göre, bedenin bu özne-nesne yapısı en açık şekilde kişinin kendi bedenine dokunma deneyiminde ortaya çıkar. Kişi kendi bedenine dokunduğunda hem dokunan hem de dokunulan olarak çift yönlü bir deneyim

ortaya çıkar. Bu iki yönlü deneyim, öznenin kendisini hem bir özne hem de bir nesne olarak deneyimlemesidir (Esenyel, 2020: 49).

Dokunma duyumu, nesnenin dokunma duyumuna ilişkin özelliklerini yansıtırken aynı zamanda bedenın bir duyu organı olarak deneyimlenmesini de mümkün kılar. Husserl diğer duyu ların bu çift yönlü duyumdan yoksun olduğunu belirterek dokunmanın diğer duyu ların ortaya çıkmasından önce bedenın kurulması için bir ön koşul olduğunu ileri sürer. Beden duyu sal olarak işlev gördüğü durumda bilincin bir nesnesidir, çünkü bir nesnenin duyu sal deneyimi, bedenın deneyimini de içerir. Duyumsayan bir nesne olarak beden, özel türden bir nesnedir, çünkü Husserl'e göre bu duyu m bilinçli bir sürece işaret eder. Deneyimlenen duyu mlar beden üzerinde ve içinde yer aldığından, bilincin kendisi bedene bağlıdır. Bu açıdan, bedenın yalnızca bilincin bir nesnesi değil, bilincin kendisiyle bütünleşik kurucu bir unsur olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, bilincin düalist bir tavırda, yalnızca zihinsel bir süreç olarak kavranamayacağı gibi, bedenın de yalnızca başka bir maddi nesneye indirgenemeyeceği sonucuna varmak gerekir (Esenyel, 2020:53-54). Duyusal bedenimin deneyimi, bir tür ben deneyimi oluşturulmasında temel bir rol oynadığı ve aynı zamanda, bedene öznellikten yoksun dışsal bir nesnenin nesnelleştirme tarzında olduğu gibi nesnelleştirilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.

Husserl, çifte duyu m bağlamında, bedenın farklı bölümleri arasında gerçekleşen bedensel bir refleksiyonun olduğunu dile getirir. Dokunma ve dokunulma arasında, tersine çevrilebilir bir ilişki açığa çıkar. Dokunan el, aynı zamanda dokunulandır ve dokunulan el de aynı zamanda dokunandır. Kişinin, dokunmada bedensel olarak kendine verili oluşu, onun kendi dışsallığıyla karşılaşmasını sağlar. Böylece, iki elin birbirine dokunmasında açığa çıkan tersine çevrilebilirlik, içsel ve dışsal arasındaki ayrımın deneyimini verir ve bu deneyim, "kendilik", "başkalık" arasındaki ilişkinin ve öznelerarasılığa açılan bir yolun temelini oluşturur (Esenyel, 2020: 56).

2.1.6. Solipsizm ve Öznelerarasılık

Husserl'in transsendental fenomenolojisinin, yüzeysel bir bakışla, kendisinden başka hiçbir şeyin bilinçli bir özne olarak tanımlanamayan solipsist bir bilinç

kavrayışına yol açtığı yargısına varılabilir (Husserl, 1960: 89,90). Bunun temel nedeni, onun transsendental fenomenolojisinde, fenomenolojinin araştırma alanını, fenomenoloji yapan öznenin kendi bilinci ve fenomenleriyle sınırlandırıyor, öznenin kendi bilincini aşan başka öznelerin, kendi bilincine verilmesini fenomenolojik olarak tanımlamayı gerçekleştiremiyor ve bunun sonucunda diğer özneleri gerçek birer özne olmak yerine salt fenomenler haline getiriyor gibi görünmesinden kaynaklanır.

Husserl'e göre, algı, halihazırda ötekine açıklığı gerektirir. Husserl, solipsist transsendental bir öznenin, nesnenin konstitüsyonunu gerçekleştiremeyeceğini öne sürer. Ona göre, nesnenin konstitüsyonu, transsendental bir öznelerarasılık oluşturan farklı öznelerin kolektif katılımını gerektirir; algıladığımız dünya herkes için vardır. Husserl, herkes için erişilebilir olarak sunulan bir dünyanın deneyimlenme olanağının yalıtılmış bir öznenin kaynaklanmadığını, aynı deneysel dünyayı paylaşan diğer bedenlenmiş öznelerle somut etkileşimler gerektirdiğini ileri sürer (Zahavi, 1996: 230-232).

Husserl'e göre bu herkes için dünya aşkın ve nesnel bir dünyadır. Bu aşkın ve nesnel dünya öznelerarası olarak kurulur. Diğer yandan, bu öznelerarası dünyanın açığa çıkarılması için ötekinin deneyiminin fenomenolojik olarak açıklanması gerekir. Zahavi'nin vurguladığı gibi, burada başkasının deneyimiyle ulaşılmak istenen şey, başkasının deneyimini kendi deneyimim gibi bilmek değildir. Böyle bir durumda, başkası ile ben arasında ayırım ortadan kalkar ve başkası ben olurdu. Dolayısıyla, başkasının deneyimiyle Husserl'in açığa çıkarmak istediği şey, başkasını aşkın bir şekilde deneyimlemenin fenomenolojik olarak nasıl olanaklı olduğudur (Zahavi, 1996: 229).

Husserl'in başkasının deneyimi üzerine analizlerinde merkeze aldığı temel kavram empatidir. Husserl, kişinin, kendisine görünen başka bir beden, kendi bedeni gibi deneyime sahip olduğunun ancak empati yoluyla bilinebileceğini savunur (Husserl, 1960: 93). Empati, kişinin kendisi ile başkası arasında somut bir benzerlik kurmasına dayanır. Bununla birlikte, başkasını deneyimlemenin salt analogiler kurma meselesi anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Bu bağlamda Husserl, başkasının özne olarak deneyimlenmesinde, analogiden

kaynaklanan bir çıkarıma değil, doğrudan karşılaşmaya ve deneyime odaklanır. Buradaki temel kaygı, empatinin ortaya çıkmasını sağlayan koşulları keşfetmektir ve çözüm çifte duyum kavramında yatmaktadır (Esenyel, 2020: 65).

Kişinin başkasına dair deneyimi, ilk bakışta bir nesne deneyimi gibidir; kişi tıpkı başkasının onu nesne olarak deneyimlediği gibi başkasını bir nesne olarak deneyimler. Diğer yandan, dokunma deneyiminde ortaya çıkan tersine çevrilebilirlik durumu, bu nesne-nesne ilişkisini özne-özne ilişkisine dönüştürebilir. Dokunma deneyiminde ortaya çıkan başkası deneyimi ve özne-nesne rollerinin tersine çevrilebilirliği, başkasını deneyimleme söz konusu olduğunda da geçerlidir. Kişinin iki eli arasında ortaya çıkan özne nesne rollerinin değişebilir olması gibi, başkası deneyiminde de bu rollerin değişebilir olduğu anlaşılır. Dolayısıyla, tersine çevrilebilirliğin, kişinin kendi bedeni ile başkası arasında da gerçekleşebileceği anlamına gelir (Esenyel, 2020: 67). Bu bağlamda, çifte duyumla, kişi, sol eli, sağ eline dokunduğunu deneyimlediğinde, hem başka bir kişinin kendisini nasıl deneyimleyebileceğini hem de kişinin başkasını nasıl deneyimleyebileceğini kavrayan bir deneyim yaşantılar.

Husserl, öznenin, başka özneleri, kendisiyle özdeş olmayan, ona aşkın deneyimleme olanağının, nesnelere yönelik deneyimi radikal bir tarzda değiştirdiğini savunur, çünkü nesnelere başka özneler tarafından deneyimleniyor olması, nesnelere deneyiminin, solipsist tarzda, öznenin salt kendi yönelimselliğine indirgenemezliğini ve özneye aşkın olarak, öznelerarası deneyimlenebilirliğini güvence altına alır. Bu bağlamda, öznenin başkasına dair deneyiminin, öznelerarası transsendental olarak kurulan dünya bağlamında kurucu işlevi de gösterilmiş olur (Zahavi, 1997: 231).

Sonuç olarak, Husserl'in fenomenolojisinin literatürde sıklıkla vurgulandığı üzere psikolojizme karşıt olarak tanımlanması, transsendental fenomenoloji bağlamında ortaya çıkardığı yönelimsellik, fenomenolojik indirgeme, *epokhé* gibi kavramlar düşünüldüğünde bu tanımlamayı haklı çıkarıyor gibi görünür. Bu perspektiften bakıldığında, belirli bir bilimsel yaklaşımın, fenomenolojiyle metodolojik olarak süreklilik ilişkisi kurma veya fenomenolojiyi doğallaştırma amacı umutsuz bir çaba olarak görünmektedir. Buna karşın, yukarıda

açıklamaları yapılan Husserl fenomenolojisinin bu çabayı yani doğallaştırmayı olanaklı kılacak bağlamları, tartışmalı olsa da bulunmaktadır.

Transsendental felsefenin deneyimin ve bilginin kurucu yapılarını açıklığa kavuşturma amacı taşıması ve bu amacın bilimsel bilgi için de geçerli olması nedeniyle, ilk bakışta, doğallaştırma bağlamında transsendental felsefe ve bilim arasında epistemolojik bir alışveriş mümkün görünmemektedir. Daha açık bir şekilde, *a posteriori* bilimlerin, *a priori* bir kavrayışa sahip olan fenomenolojiyi bilgilendirme olanağı yok gibi görünmektedir.

Zahavi bu düşünceye karşı Husserl'in *a priori* fenomenolojik kavrayışlarının yeni kanıtlar ışığında düzeltmelerden muaf olmadığını ifade eder: A priori bilgi, yanılabilir; eidetik kavrayışlar, empirik karşı örnekler bulunduğu, a priori bilgiyle alakasız olduğu için reddedilemezler (Zahavi, 2017: 155). Bu bağlamda, fenomenolojik *a priori*'nin yanlışlanabilir olması, aynı zamanda empirik bulgular tarafından potansiyel olarak bilgilendirilme olanağını da açığa çıkarır.

Bu düşünceyle birlikte, transsendental fenomenoloji ile fenomenolojik psikolojinin araştırma konusunun aynı özne olduğu açık olmalıdır. Dolayısıyla, yukarıda bahsedilen sınır çizgisini çizmek, araştırma alanlarındaki kesişim söz konusu olduğunda daha zor hale gelir. Bu bağlamda, Zahavi'nin dile getirdiği gibi, "Husserl için transsendental özne ile empirik özne arasındaki ilişki iki farklı özne arasındaki bir ilişki değil, iki farklı benlik kavrayışı arasındaki bir ilişkidir. Transsendental özne ve empirik özne, farklı perspektiflerden bakılsa da tek bir öznedir. Transsendental özne, bilincin kurucu işlevindeki öznedir. Empirik özne ise aynı öznedir, ancak dünyada bir nesne olarak kavranmakta ve yorumlanmaktadır" (Zahavi, 2017: 158). Bu düşünceyi destekler nitelikte, yukarıdaki bölümlerde açıklanan, Husserl'in bedenlenme ve öznelerarasılık gibi düşünceleri hesaba katıldığında, transsendental özne ve empirik özne arasındaki çizilmeye çalışılan bu sınır tamamen ortadan kalkmasa da oldukça silikleştiği söylenebilir.

Transsendental fenomenoloji ile fenomenolojik psikoloji arasında ilkesel düzeyde bir ayırım vardır, fakat ikisi arasında yakın bir ilişki olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Netland'ın vurguladığı gibi, fenomenolojik psikoloji, transsendental

fenomenolojiden farklı olarak doğal tutum içinde kalsa ve bilinci nesnel dünyanın bir parçası olarak araştırırsa da, o yeterince radikal ve kesin bir şekilde uygulanırsa transsendental fenomenolojiyle örtüşme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, bilince yönelik psikolojik ve transsendental yaklaşımlar arasında kesin bir sınır çizgisi çizmek oldukça zor görünmektedir (Netland, 2020: 6).

2.2. MERLEAU-PONTY FENOMENOLOJİSİ VE DOĞALLAŞTIRILMA OLANAĞI

2.2.1. Davranış, Form ve Döngüsel Nedensellik

Merleau-Ponty *Davranışın Yapısı*'nda (1963) bilinç ve doğa arasındaki ilişkiyi anlamayı ve açığa çıkarmayı amaçlar. Merleau-Ponty'nin stratejisi, modern felsefe ve bilimdeki Kartezyen bilinç ve doğa düalizmine uymayan üçüncü bir terim olan davranışı tanıtmaktır. Ona göre, davranış kavramı, madde, yaşam ve zihin hakkında düşünme biçimimizi gözden geçirmemizi zorunlu kılar (Merleau-Ponty, 1963: 4).

Hemen belirtmelidir ki, Merleau-Ponty'nin davranış kavramını kullanması, bu kavramın çağrışım yaptığı davranışçılığı savunduğu anlamına gelmez. Merleau-Ponty, tam aksine, *Davranışın Yapısı*'nda davranışçılığı şiddetle eleştirir. Bu eleştirilere geçmeden önce tanıtılması gereken bir diğer kavram, form veya yapı kavramıdır (Merleau-Ponty, 1963:4).

Yapı ve form kavramları, *Davranışın Yapısı*'nda birbirlerinin yerine geçebilir bir şekilde eş anlamlı kavramlar olarak tanımlanır. Merleau-Ponty bu kavramı Gestalt psikolojisinden almıştır. Bununla birlikte, ileride gösterileceği gibi Merleau-Ponty, Gestalt psikolojisinin bu kavramı doğru kullanmadığını savunur (Merleau-Ponty, 1963: 132-137). Merleau-Ponty, davranış ve form kavramlarının birbiriyle ilişkisini ilerleyen bölümlerde gösterilecek olan davranış yapısı olarak tanımlayacaktır (Merleau-Ponty, 1963: 4-5).

Belirtildiği gibi Merleau-Ponty, kendi döneminde hakim olan davranışçılığın varyasyonlarını eleştirir. Davranışçılık ve nörofizyolojideki yaygın indirgemeci eğilimlere odaklanan Merleau-Ponty, davranışın, izole edilmiş, dışsal olarak

birbiriyle ilişkili temel ögelere ayrıştırılması yoluyla anlaşılabilceği düşüncesine itiraz eder; "realist analiz" ya da "mekanistik düşünce" olarak adlandırdığı bu tür indirgemeci yaklaşımların insan davranışının doğasını kavramakta başarısız olduklarını vurgular. Bu teorilerin sınırlılıklarını irdeleyerek, psikolojik ve fizyolojik unsurların ayrılmaz etkileşimini dikkate alan bütünsel bir yaklaşım getirmeye çalışır (Thompson, 2007: 68).

Merleau-Ponty, davranışın temel biriminin refleks olduğu ve bu düşüncenin getirdiği belirli bir duyusal uyarının belirli bir tepkiye neden olduğu açıklamasını reddeder. Bunun yerine, belirli bir uyarının etkisinin diğer uyarıların varlığına ya da yokluğuna, organizmanın geçmişine ve içinde bulunduğu faaliyete göre değiştiğini savunur. Bu nedenle, ona göre, bir uyarıcının etkileri diğerlerinden izole edilemez ve algı bir dizi temel uyarıcıya ayrıştırılamaz. Temel uyarıcıların olmadığı durumda yani değişmez bir şekilde aynı motor tepkiyi üreten uyarıcıların olmadığı durumda, davranış temel refleksler olarak ayrıştırılamaz. Buna paralel olarak, temel refleksler olmadığı için, sinir sistemi de tek tek sensörleri tek tek efektörlere bağlayan izole nöron topluluğuna ayrıştırılamaz. Dolayısıyla davranış bağımsız parçalara ayrılamayan bütünsel bir yapıdır (Brender, 2013: 253).

Davranışı parçalara ayırarak analiz eden mekanistik görüşte, nedensellik genellikle doğrusal ve belirlenimci bir şekilde anlaşılır; bu görüşte bir neden öngörülebilir ve önceden belirlenmiş bir etkiye yol açar. Bu indirgemeci yaklaşım, kompleks sistemleri daha basit, yalıtılmış bileşenlere ayırmaya çalışan klasik mekanistik modellemenin karakteristiğidir. Bu düşünceye karşı Merleau-Ponty, mekanik olmayan bir anlayış biçimini ifade etmek için "diyalektik nedensellik" kavramını ortaya atmıştır (Merleau-Ponty, 1963: 160).

Diyalektik nedensellik, bütünün ve parçalarının dinamik bir ilişki içinde iç içe geçtiği daha kompleks bir nedensellik formunu ifade eder. Bu bağlamda, mekanistik düşünceyi temsil eden bir varlık olarak makine, parçalarının birbirleriyle uzamsal, ontolojik ve nedensel ilişkisini birbirine dışsal olarak kabul ederken, diyalektik nedenselliği temsil eden Gestalt formunda ise tam tersine, bir parçadaki değişiklik diğer tüm parçaları değiştirir: "Bir sistemin özellikleri, parçalarından tek birinde meydana gelen her değişiklikle değiştiğinde ve buna

karşılık, hepsi değişirken kendi aralarında aynı ilişkiyi koruduklarında bir form olduğunu söyleyeceğiz" (Merleau-Ponty, 1963: 47). Böylece form, parça ve bütün arasında döngüsel bir nedensellik içerir. Başka bir deyişle, form kendini düzenler ya da kendini organize eder (Brender, 2013: 253).

Sonuç olarak, organizma tarafından gerçekleştirilen davranış sadece fizyolojik olarak izlenemez, çünkü organik işleyişi kavramanın bu yolu davranışsal işleyişin sadece bir kısmını, başka bir deyişle üçüncü şahıs bakış açısıyla kavranabilen özellikleri ortaya çıkarır. Refleksi, uyararı oluşturan dış unsurların deterministik nedenselliğinden hareketle belirlemeye çalışan mekanik düşünceye karşı, Gestalt teorisi, davranışın oluşumunu organizmanın uyarana karşı verdiği aktif rolünden hareketle kavramaya çalışır, böylece canlı maddenin cansız maddeyle ilişkisinde belirli bir süreksizlik olduğu iddiasından elde edilen döngüsel bir nedensellik türü kurar. Dolayısıyla dikkat, reflekse değil, forma/yapıya çevrilmelidir.

2.2.2. Fizik, Yaşam ve İnsan Düzenleri

Madde, yaşam ve zihin, formun veya yapının doğasında yer alır. Bununla birlikte, madde, yaşam ve zihin farklı bütünleşme derecelerini temsil ederek ve tekiliğinin kademeli olarak elde edildiği bir hiyerarşi oluşturarak, eşit olmayan bir şekilde formun içinde yer alırlar. Bu nedenle Merleau-Ponty fizik, yaşam ve insan olmak üzere üç düzenin olduğunu dile getirir.

Merleau-Ponty bu üç düzeni kavramlaştırırken Gestalt teorisinden ayrılır. Merleau-Ponty, madde, yaşam ve zihin arasındaki eklemlenmenin cevabını Gestalt teorisindeki form kavramında bulmasına rağmen, Gestalt teorisyenlerinin form kavramını nihai sonuçlarına kadar götürmekte başarısız olduklarını, çünkü her zaman belirli bir indirgemeci materyalizme geri döndüklerini belirtir:

"Form teorisi, salt yapısal bir anlayışın yol açtığı sonuçların farkındadır ve töz felsefesinin yerine geçecek bir form felsefesine doğru genişlemeye çalışır. Bu felsefi analiz çalışmasını hiçbir zaman çok ileri götürmemiştir. Bunun nedeni, 'form'un tam olarak anlaşılabilmesi ve bu kavramın tüm sonuçlarının ancak psikolojinin bütün realist önermelerinden sıyrılmış bir felsefede ortaya çıkarılabilesidir. Bu önermelerden vazgeçmeden bütünsel bir felsefe aradığı sürece, ancak aşmak istediği materyalizme ya da zihinselciliğe geri dönebilir.

(...) Ancak, Gestalt teorisinin yapmaya çalıştığı gibi, biyolojik ve zihinsel yapıların özgünlüğü, aynı zamanda onları fiziksel yapılar üzerine kurarken gerçekten korunabilir mi? Davranışın fiziksel bir açıklaması, fiziksel formların, alt tabaka olarak hizmet ettikleri biyolojik ve zihinsel ilişkilerin tüm özelliklerine sahip olabileceğini varsayar. Maddesel ayrımları reddeden bir felsefede bu, üç düzen arasında hiçbir fark olmadığını ve yaşam ile zihnin belirli fiziksel formları tanımlamak için kullanılan farklı sözcükler olduğunu söylemek anlamına gelir (...) Gestalt kavramının ne bu materyalist sonuçlarda ne de ilk başta belirttiğimiz zihinselci yorumda en önemli sonuçlarına kadar takip edildiğini düşünüyoruz” (Merleau-Ponty, 1963: 132-137).

Genel olarak, fiziksel bir sistem mutlak özelliklere sahip bir töz değil, dinamik, işlevsel bir tekilliktir. Bu bağlamda, fiziksel form, maddi alt tabaka içinden niteliksel bir süreksizlik olarak ortaya çıkar (Thompson, 2007: 72):

“Uzamin bir parçasında yerleşik iç bütünlüğe sahip olan ve döngüsel nedenselliği sayesinde dış etkilerden kaynaklanan deformasyona direnen fiziksel form bir tekilliktir. Sürekli olarak artıp azalan dış güçlere maruz kalan sistem, belirli bir eşiğin ötesinde, kendi güçlerini niteliksel olarak farklı bir düzende yeniden dağıtır ve bu yine de içkin yasanın yalnızca başka bir ifadesidir” (Merleau-Ponty, 1963: 137).

Öte yandan, yaşamsal düzen, fiziksel düzen içinde canlı yapıların ortaya çıkmasıyla karakterize edilir. Dış etkiler yoluyla stabilite sağlama konusunda fiziksel yapılarla benzerlikler taşımasına rağmen, canlı yapılar bunu farklı bir şekilde gerçekleştirirler (Thompson, 2007: 73):

“(…) Gerçek ve mevcut koşullara göre değil, yalnızca virtüel olan ve sistemin kendisinin var ettiği koşullara göre denge elde edildiğinde, yapı, dış güçlerin baskısı yoluyla nüfuz ettiği güçlerden kurtulmak yerine, kendi sınırlarının ötesinde bir faaliyet gerçekleştirdiğinde ve kendisi için uygun bir ortam oluşturduğunda, yaşamsal yapılardan söz ederiz” (Merleau-Ponty, 1963: 146).

Merleau-Ponty denge kavramına değinerek, yaşamsal düzenin ayırt edici özelliğinin, bütünü korumaya çalıştığı dengenin ve tercih edilen davranışların doğasında yattığını öne sürer (Merleau-Ponty, 1963: 148). Tercih edilen durumlar sadece fiziksel güçlerin baskısı ve düzenlenişi açısından değil, daha ziyade organizmanın faaliyetleri açısından, organizmanın belirli bir ortam içinde belirli faaliyetlere katılımı açısından belirlenir. Dolayısıyla, yaşamsal formun ayırt edici özelliği, herhangi dış uyarının organizma için taşıdığı anlama göre belirlenmesidir. Merleau-Ponty'nin dile getirdiği gibi, "Bir uyarının uyandırdığı

tepkiler, en kısa yollardan durgunluğa doğru eğilim gösteren bir güç olarak değil, belirli eylem türlerine muktedir bir varlık olarak ele alınan organizma için sahip olduğu anlama bağlıdır” (Merleau-Ponty, 1963: 147). Her bir organizma kendi tercih ettiği davranış tarzına sahip olduğundan ve kendi yaşamsal dengesini oluşturduğundan, “fiziksel yapılar bir yasa ile ifade edilebilirken, canlı yapılar normlarla ilişkili olarak anlaşılacak zorundadır” (Thompson, 2007: 74).

Merleau-Ponty norm ile neyi kastettiğini şu şekilde açıklar: “Norm’ ile kastedilen ‘olması gereken’ değildir; davranışa yeni bir tür bütünlük kazandıran, istatistiksel olarak daha sık tercih edilen bir tutumun yalın bir şekilde gözlemlenmesidir” (Merleau-Ponty, 1963: 159). Başka bir deyişle, yaşamı yalnızca onu oluşturan fiziksel-kimyasal unsurların analizi yoluyla anlamamızı sağlayacak açıklayıcı bir çerçeveye uygun olmayan bir alandır.

İnsan düzeninin ortaya çıkışı, yeni bir diyalektikle birlikte yeni bir davranış formunun ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Zihin veya insan düzeni “algılanan durum-iş” (*perceived situation-work*) diyalektik çiftinden ortaya çıkar. İnsan düzeni, geleneksel biyolojik düzendeki yaşamsal durum-tepki kavramını aşar ve Merleau-Ponty’nin Georg Wilhelm Friedrich Hegel’den etkilenerek “algılanan durum-iş” olarak adlandırdığı şeye dönüşür (Vörös, 2020: 9). İçgüdüsel becerilerin tekdüze doğasına karşılık gelen görece dengeli bir biyolojik ortam inşa eden canlı organizmaların aksine, insan, geleceğe dönük ve yaratıcı faaliyetlerde bulunma kapasitesine karşılık gelen dinamik bir kültürel ortam inşa eder.

“İş”in diyalektik bağıntısı olan “algılanan durum”da, kültürel anlamların edinilmesi ve bu edinilen anlamların aşılmasından oluşan iki yönlü bir süreç gerçekleşir. Algı, kültürel olarak oluşturulmuş anlamlar arasında deneyimlenir. Algının otantik nesnelere belirli niteliklere sahip belirli bir formda doğal nesnelere değil, diğer insanların eylemleri, kullanım nesnelere ve kültürel nesnelere. Yeni oluşan algıda, bu kültürel nesnelere anlamı, bize doğrudan ve pragmatik olarak verilir. Bunlar “gerçek nesnelere olarak bilinmekten” ziyade, “deneyimin gerçeklikleri” olarak algılanır (Vörös, 2020: 9).

Merleau-Ponty “iş” ile fiziksel ve canlı doğayı dönüştüren ve böylece ortamı değiştiren veya yeni bir ortam üreten faaliyetlere işaret eder. İş ileriye dönüktür

ve yaratıcı ya da üretken bir nitelik taşır. İş, mevcut ortamı değiştirerek, aslında onu yeni bir ortam lehine olumsuzlar. “İş için gerekli olan algının korelatif formu, nesnesini sadece şu anda orada olan bir şey olarak değil, başka şeyleri değiştirebilecek bir kullanım olarak sunan algıdır” (Thompson 2007: 78).

Sonuç olarak, Merleau-Ponty form kavramıyla, madde, yaşam ve zihin düzenlerinin hem bütünleştirilebileceğini hem de her düzenin kendi otantikliğinin açıklanabileceğini gösterir. Böylelikle, doğanın saf bir dışsallık olmadığı, özellikle yaşam söz konusu olduğunda kendi içselliğine sahip olduğu açığa çıkar. Zihin ise, dünyayla etkileşimin bir formu veya yapısı olarak saf içsellik değildir; bu nedenle yaşama benzer.

2.2.3. Davranış Yapısı Olarak Bilinç

Merleau-Ponty'e göre, bilinç ne saf bir içsellik ne de saf bir dışsallık olarak anlaşılmalıdır, daha ziyade dünya ile kurulan ilişkinin bir yapısı olarak anlaşılması gerekir. Davranış kavramı, “kendi içinde ele alındığında, ‘zihinsel’ ve ‘fizyolojik’ arasındaki klasik ayrımlar açısından nötrdür ve dolayısıyla bize bunları yeniden tanımlama fırsatı verebilir. (...) Davranışçılıktan çıkarak, en azından bilinci psikolojik olgu ya da neden olarak değil, yapı olarak ortaya koyabilmek gibi bir kazanım elde edilir” (Merleau-Ponty, 1963: 4-5).

Merleau-Ponty bilinci bir davranış yapısı olarak ele alarak, organizma için anlamlı olanın yani onun içselliğinin ve organizmanın gözlemlenebilir davranışlarının yani onun dışsallığının bütünleştiği bir duruma işaret eder. Burada anlaşıldığı şekliyle organizma için "içsel", insan için öznel durum, salt nesnel hareketlere eklenen bir özellik değildir, onların yapısıdır ve bu nedenle, "parçaları" ile karşılıklı olarak dinamik belirlenim ilişkisi içinde bütünleşir (Thompson, 2007: 79). Dolayısıyla içselliğin ortaya çıkışı, içselliğin ve dışsallığın dinamik olarak birlikte ortaya çıkışı olarak tanımlanabilir

İçselliğin ve dışsallığın dinamik olarak birlikte ortaya çıkışı ve bilincin de dünyayla ilişkisinde açığa çıkan bir yapı olarak tanımlanması, duyuşal girdi ve motor çıktı arasındaki doğrusal bir nedensellik ilişkisinin altını oyar. Bir davranış yapısı olarak bilinç, dünyayla algısal ve motor bir uyumdur (Thompson, 2007: 79):

“Hareket halindeki oyuncu için futbol sahası bir ‘nesne’ yani belirsiz sayıda perspektifsel görüşe yol açabilen ve görünürdeki dönüşümlerin altında eşdeğer kalabilen ideal bir kavram değildir. Futbol sahası güç çizgileriyle (‘saha çizgileri’; ‘ceza sahasını’ sınırlayan çizgiler) kaplıdır ve belirli bir eylem tarzını gerektiren ve sanki oyuncu bunun farkında değilmiş gibi eylemi başlatan ve yönlendiren belirli alanlara (örneğin, rakipler arasındaki ‘açıklıklar’) eklemlenmiştir. Alanın kendisi ona verili değildir, ancak pratik yönelimlerin içkin kavramı olarak mevcuttur; oyuncu alanla bütünleşir ve örneğin ‘hedefin’ yönünü kendi bedeninin dikey ve yatay boyutları gibi doğrudan hisseder. Bilincin bu ortamda var olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Böyle bir ortamda bilinç, ortam ve eylemin diyalektiğinden başka bir şey değildir. Oyuncu tarafından üstlenilen her hareket, alanın karakterini değiştirir ve içinde yeni güç çizgileri oluşturur; buna karşılık eylem ortaya çıkar ve gerçekleştirilir, bu da tekrar fenomenal alanı değiştirir” (Merleau-Ponty, 1963: 168-169).

İnsan düzeninde, bu uyum öncelikle anlamlı sembollerden oluşan bir çevreye ve başkalarının yönelimsel eylemlerine yöneliktir, fakat bu sembolik davranış, diğer canlılarda olduğu gibi insanın bedensiz bilinçler olduğunu göstermez. Davranış yapılarının dinamik doğası, canlı yapıların öznel boyutu olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda bunun hem öznelerarası bir boyutu olduğunu hem de olumsal bir boyutu olduğunu gösterir.

Canlı bir organizmanın davranış yapısı, organizma ile çevresi arasında ilişkiler ağını ifade eder ve bir bütün olarak organizmanın kendisiyle ilgili yaşamsal kaygısı bağlamında ortaya çıkar ve bir anlam ve normatiflik boyutunu açar. Bu, canlı organizmaların davranışlarının "öznel boyutunu" açıklayan şeydir. Bu dinamik ilişkide unutulmaması gereken nokta, davranışın her zaman bedensel bir boyutu olduğudur. Bilinç, canlı varlığın bedenlenmiş olarak ifade ettiği davranışta kendisini gösterir ve bu nedenle canlı varlığın kendi deneyimine birinci şahıs erişimi sadece onun gözlemine verili olmasıyla sınırlı değildir; aynı zamanda öznelerarası olarak diğer bilinçli varlıkların gözlemlerine de verilidir. Canlı organizmanın dünyanın içinde yer aldığı ve ona yöneldiği ilişkiler ağı, Thompson’ın ifade ettiği gibi, “ne tamamen birinci-şahıs ne de tamamen üçüncü şahıs, ne zihinsel ne de fizikseldir. Bunlar, bu soyutlamalardan daha önce ve daha temel varoluşsal yapılardır” (Thompson, 2007: 248).

Organizmanın dünyada bedensel olarak bulunma ve bulunduğu çevreyle kurduğu ilişkileri varoluşsal bir yapı olarak tasavvur etmek, salt "içsel" bir varlık tarzı olarak, daha açık bir şekilde klasik anlamda transsendental bilinç fikrinden vazgeçmeye işaret eder. Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'nda ifade ettiği gibi "zihinsel olan, davranışın yapısına indirgenebilir. Bu yapı dışarıdan ve gözlemci için aynı zamanda içeriden ve fail için de görünür olduğundan, başka bir kişi, ilkesel olarak benim kendim gibi bana erişebilir (...)" (Merleau-Ponty, 1963: 221-222).

Bu belirleme, birinci şahıs deneyiminin ortadan kaldırılması olarak anlaşılmalıdır. Daha ziyade, bir özne olarak benim gerçekliğim, kendi bakış açımı kavrayabildiğimden daha fazladır; bu da kendi varlığımı anlama konusunda tek otorite olmadığım anlamına gelir. Netland'ın vurguladığı gibi, eğer aşkın olan, şeylerin ilk etapta bilince görüldüğü yapısal organizasyonsa ve bilinç, birinci şahıs tarafından tüketilemeyen ancak "dışarıdan" erişilebilen varoluşsal bir yapıysa, o zaman transsendental düşüncenin yeterli olabilmesi için bilince "dışsal" erişimin de içerilmesi gerektiği makul görünmektedir (Netland, 2020: 10).

Bununla birlikte, statik bir yapının aksine, parçalar ve bütün arasındaki dinamik bir bütünleşme ilişkisiyle karakterize edilen varoluşsal ve bedensel bir yapı olarak bilinç, onu oluşturan fiziksel organizasyona sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda, onun organizasyonunda *a priori* zorunluluğun geleneksel transsendental tanımlamasına, sınırlandırılmış bir yer var gibi görünmektedir (Netland, 2020: 11). Bilincin yapısı, organizmanın fiziksel olarak parça-bütün organizasyonuna ve bu bağlamda dünyaya veya çevresine olumsal bir ilişki içinde bağlı olduğu için bu grift ilişkiden izole ve ona aşkın bir şekilde tanımlanamaz.

Sonuç olarak, bilinç, yeni bir varlık türü değil, birliğin yeni bir formudur. Bilinç, öznel boyutunun yanı sıra, varoluşsal ve dinamik bir yapı olarak hem diğer öznelerin gözlemine açık hem de olumsal olarak kendi organizasyonuna bağlıdır. Çizilen bu çerçevede, bilinci ve onun yapılarını anlama ve açığa çıkarma amacıyla, empirik bilimin, fenomenolojiyle birlikte oynayacağı önemli bir rol olduğunu göstermektedir.

2.2.4. Transsendental Felsefeyi ve Doğalcılığı Yeniden Düşünmek

Merleau-Ponty yapıyı veya formu algısal bir fenomen olarak tanımlar: "Form fiziksel bir gerçeklik değil, bir algı nesnesidir" (Merleau-Ponty, 1963: 143). Bu belirleme, dışarıdaki izleyicinin bakış açısından içeriden bir izleyicinin bakış açısına, formun/yapının biliş için bir nesne olarak nasıl oluşturulduğuna, transsendental felsefeye geçişe işaret eder (Thompson, 2007: 81). Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, fiziksel, yaşamsal veya insani yapıların anlamı, bu yapıların algıda bize nasıl görüldüğüyle bağlantılıdır. Bu bağlamda, Merleau-Ponty, bu yapıların birbirine indirgenerek açıklanması yerine, algıdaki yani yönelimsel eylemdeki açığa çıkışını yetkin bir şekilde kavramayı amaçlar (Netland, 2023: 86).

Merleau-Ponty'nin yapıların algısal fenomenler olduğu yargısı, bilincin dünyayı onun olgusallığını bağımsız olarak kurucu bir bilinç edimiyle kavramaya zemin hazırlayan Husserl'in fenomenolojik indirgemesini hatırlatır. Diğer yandan, bir önceki bölümde açıklandığı gibi bilincin, davranışsal bir yapı olarak kavramsallaştırılması, bilincin olgusal dünyadan tamamen koparlamayacağı anlamına gelir. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin, Husserl'in transsendental felsefesine atıfla yaptığı "indirgemenin en belirgin öğretisi, eksizsiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır" (Merleau-Ponty, 2017: 18) belirlemesi anlam kazanır. Netland'ın dile getirdiği gibi, bu belirleme topyekün transsendental felsefeyi bir reddediş anlamına gelmekten ziyade daha çok transsendental felsefede bir dönüşüme işaret eder. Tam bir indirgemeye ulaşamamak, dünyanın varlığının refleksiyon yoluyla mutlak anlamda temalaştırma çabalarına direndiğini gösterir. Bununla birlikte, bilincin doğası gereği ve kaçınılmaz olarak dünyaya bağlı olduğunu ve bilinç edimleri için bir önkabul işlevi gördüğünü ortaya çıkarır (Netland, 2020: 11).

Tam bir indirgemenin mümkün olduğu varsayımı, bir önkabule yani dünyaya açıklığını oluşturan yapılara tam refleksiyonel erişime sahip bir özne varsayımına dayanır ve refleksiyonun bir başlangıcı olduğunu ihmal eder. Dolayısıyla görev, refleksiyonun kökenini ve ortaya çıktığı refleksif olmayan zemini ortaya çıkarmak haline gelir. Bu nedenle, Merleau-Ponty'nin yeni transsendental felsefe yöntemi

refleksiyonun doğuşunu verili kabul etmek yerine onu ortaya çıkarmayı amaçlamasıyla Husserl'in transsendental felsefesinden ayrılır (Netland, 2020: 11).

Tam bir indirgemenin imkânsız olarak değerlendirilmesiyle, ontolojik açıdan bedenlenmiş varlıklar olarak dünyayla ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmişliğimiz, bilinçli varlığının kökensel olarak dünyayla ilişki kuran ve onun içinde yer alan bedenlenmiş bir yapı olduğunu ve bu yapının "öznel" bakış açısından tam olarak kavranamayacağını gösterir (Netland, 2020: 11). Dolayısıyla, tıpkı canlı organizmalara ilişkin yetkin bir üçüncü şahıs bakış açısı onların davranışlarında sergilenen "özneliği" tanımayı gerektirmesi gibi, özneliğe ilişkin yetkin bir birinci şahıs bakış açısı da onu canlı, yaşayan bir bedenin öznelerarası ve olumsal varoluş tarzına yapı olarak entegre edilmiş şekilde tanımayı gerektirir.

Davranış yapısı olarak anlaşılan bilincin ontolojik açıdan olumsallığı göz önünde bulundurulduğunda, bilincin organizasyonuna ilişkin bir tür zorunluluktan, ancak bedenlenmiş bilinçli bir varoluşun dünyaya yönelimini sürdürmesi için zorunlu olan süreçler, yapılar ve özellikler olarak bahsedilebilir. Dinamik olarak bir araya gelen bir yapı olarak bedenlenmiş bilinçli varlığın, bütünsel varoluş formumuzun her ne ise o olarak kalması için bir anlamda zorunludur. Bununla birlikte, empirik olumsallıklara bağımlı ve bu nedenle değişime açık olduğundan, yapı olarak anlaşılan bilincin bu tür "zorunlu" özellikleri yalnızca sınırlandırılmış bir anlamda gereklidir. Netland'ın bu bağlamda dile getirdiği gibi, transsendental olan artık varoluşsal yapı olarak öznelerarası ve olumsal bir bilincin bütünsel organizasyonu olarak anlaşıldığında, bilimsel alana tamamen kayıtsız olan transsendental felsefe fikrini savunmak zor görünmektedir. Yani, refleksiyonun yapı olarak varlığımızdan nasıl doğabileceğini anlamak istiyorsak, varlığımızın yapılarını aydınlatabilecek farklı perspektifleri dahil etmek zorundayız (Netland, 2020: 13).

Sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin transsendental felsefesinin öznesi, öznel, olumsal ve öznelerarası varoluşsal yapıları içeren davranış yapısını açığa çıkarmak için farklı disiplinlerin entegrasyonunu zorunlu kılar. Bu kavrayışın enaktif yaklaşım içindeki yansıması, organizmanın bütünü yalnızca

parçalarından değil, parçaların da bütünden ortaya çıktığı anlamına gelen dinamik birlikte ortaya çıkma kavramında çok net bir şekilde görülecektir. Organizmanın davranışı, fizyolojik özelliklerine ya da parçalarına indirgenerek anlaşılabilir. Onun bütünsel olarak varlığı ve davranışı, onu oluşturan parçaların işleyişine bağlıdır. Aynı şekilde, onu oluşturan parçaların varlığı da organizmanın bütünsel olarak işleyişine bağlıdır. Enaktif yaklaşımda, bu canlı varlıklar, varlıklarını sürdürmek için zorunlu süreçleri kendileri üreten ve sürdüren otonom sistemlerdir. Dolayısıyla, organizmanın davranış yapısını anlamak için farklı bilimsel disiplinlere başvurmak gerekecektir. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin sunduğu halihazırda ontolojik bir boşluğun olmadığı davranış yapısı olarak bilinç formülasyonu, bilincin zor sorununa bir çare olarak sunulan, fenomenoloji ve deneysel bilimi karşılıklı olarak kısıtlayıcı ve bilgilendirici bir yöntemin zorunluluğunu vurgulayan nörofenomenoloji için de bir yol gösterici rehber olarak hizmet edecektir.

3. BÖLÜM

ENAKTİF YAKLAŞIM VE BEDEN-BEDEN SORUNU

3.1. ENAKTİF YAKLAŞIM

Bilişsel bilim alanında ortaya çıkan enaktif yaklaşım, zihin, beden ve çevre arasındaki bağlantıya odaklanarak, bilişin yalnızca nöral süreçlerin bir ürünü olmadığını, bunun yerine organizma ile çevresi arasındaki dinamik etkileşimden ortaya çıktığını savunur. Bu bilişsel yaklaşım, bilişin bilgi işleme veya kompütasyona dayalı olduğunu savunan bilişsel bilimlerdeki geleneksel kavrayışa meydan okur ve bunun yerine bilişin bedenlenmiş doğasını ön plana çıkarır.

Enaktif yaklaşım, ilk olarak Varela, Thompson ve Rosch'un ortaklaşa yaptıkları çalışmaları, *The Embodied Mind*'da (1991) tanıtılmıştır, ancak onun en olgun, kapsamlı incelemesi, Evan Thompson'un *Mind in Life* (2007) adlı kitabında sunulmuştur. Enaktif yaklaşımın sahip olduğu disiplinlerarası ve kapsamlı yapısı nedeniyle, savunduğu tezlerin anlaşılma ihtimaline karşı Thompson, enaktif yaklaşımı, onun kavramsal çerçevesini oluşturan birbirine bağlı beş temel düşünce etrafında toplamıştır (Thompson, 2007: 13).

İlk olarak, enaktif yaklaşım, canlı varlıkların kendi kimliklerini kendi kendilerine oluşturup sürdüren ve böylece kendi bilişsel alanlarını oluşturan ya da ortaya çıkaran otonom failer olduğunu iddia eder (Thompson, 2007: 13). Sistem ve çevre yalnızca temsili bir arayüz aracılığıyla birbirine bağlanan ayrı alanlar değil, sistemin ve çevresinin yapısal eşleşmesi veya bağlantısı aracılığıyla ortaya çıkan karşılıklı belirleyici alanlardır.

İkinci düşünce, merkezi sinir sisteminin otonom ve dinamik bir sistem olarak işlev gördüğüne işaret eder. Merkezi sinir sistemi, etkileşim halindeki nöronlardan oluşan döngüsel ve tekrarlayan bir ağ olarak çalışarak kendi tutarlı ve anlamlı faaliyet örüntülerini aktif bir şekilde üretir ve sürdürür. Dolayısıyla, merkezi sinir sisteminde, bilgi işleme süreci, kompütasyonel sistemlerdeki gibi hiyerarşik olarak düzenlenmiş, tipik olarak algısal, bilişsel ve motor eylemler gibi belirli

katmanlara bölünmüş bir yapı içerisinde bir dizi işlem adımından geçmez (Thompson, 2007: 13).

Enaktif yaklaşım, üçüncü olarak, bilişin, yerleşik ve bedenlenmiş eylemde beceriyle yapabilme bilgisinin (*skillful know-how*) gerçekleştirilmesi olduğunu savunur. Bilişsel yapılar ve süreçler, tekrarlayan duyu-motor, algı ve eylem bağlantılarından ortaya çıkar. Organizma ve çevre arasındaki duyu-motor bağlantı, duyu-motor bağlantıyı bilgilendiren içsel, dinamik nöral faaliyet örüntülerinin oluşumunu düzenler, ancak bu örüntüleri belirlemez (Thompson, 2007: 13).

Enaktif yaklaşım, dördüncü olarak, bilişsel bir varlık tarafından deneyimlenen dünyanın, beyinde içsel olarak temsil edilmek üzere önceden var olan ve dışsal olarak tanımlanmış bir alan olmadığını öne sürer. Dünya, söz konusu varlığın otonom faaliyeti ve çevreyle kurduğu karşılıklı bağlantıyla ortaya çıkan ilişkisel bir alandır (Thompson, 2007: 13).

Beşinci düşünce, deneyimin zihnin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahip olduğu ve titiz bir fenomenolojik yaklaşımla araştırılması gerektiğidir. Bu nedenle enaktif yaklaşım, zihin bilimi ve insan deneyiminin fenomenolojik incelemelerinin birbirini tamamlayıcı ve karşılıklı olarak bilgilendirici bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini savunur (Thompson, 2007: 14).

Bu beş temel düşünce etrafında somutlaşan enaktif yaklaşım, zihnin kafatası içindeki nöron faaliyetleriyle sınırlı olmadığını savunur; *otopoiesis* ve onun daha geniş bir bağlamda kullanımı olan otonomi kavramını merkeze yerleştirerek, zihnin, beyin-beden-çevre arasında gerçekleşen döngüsel ve dinamik ilişki sonucunda açığa çıkan bir yapı olduğunu ileri sürer.

Bir sonraki bölümde içeriği ayrıntılı olarak açıklanacak olan enaktif yaklaşımın temel çerçevesini oluşturan bu beş düşünce, bu bölümün ikinci alt bölümünün temelini oluşturan Thompson'ın "yaşam-zihin" sürekliliği teziyle daha derin bir boyut kazanacaktır. Bu tez, enaktif yaklaşımın beş temel düşüncesinin halihazırda vardığı bilişsel bilimler ve fenomenolojinin bütünleştirilmesi gerektiğine yönelik sonucu, yaşamın veya canlılığın fenomenolojik bir perspektif

dahil edilmeden anlaşılacağı savunusuyla destekler. Thompson'ın, bu tez temelinde sunduğu yaşamın yalnızca işlevsel bir kavrayışla anlaşılacağı düşüncesi, beden söz konusu olduğunda, daha spesifik bir sorun olan bilincin zor sorunu üzerine yeniden düşünmeye götürecektir.

3.1.1. Enaktif Otonomi ve Anlamlandırma

Enaktif yaklaşıma göre otonomi, canlı sistemlerin temel ve ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilir. Otonomi, kendini belirleme veya kendini yönetme olarak tanımlanır. Dolayısıyla, bir sistem, davranışlarını belirleyen, kontrol eden veya komuta eden dış varlıklar veya etkiler olmaksızın kendi kurallarına göre faaliyet gösterdiğinde otonom bir sistem sınıfına girer. Örneğin, bir banka makinesi ve diğer insan yapımı makineler dış etkenler tarafından verilen talimatları takip ederken, canlı varlıklar bu tür dış komutlara dayanmayan, kendi kendini belirleyen sistemler olarak işlev görür. Thompson otonomi ve heteronomi kavramlarının tam anlamıyla sırasıyla kendi kendini yöneten ve başkaları tarafından yönetilen anlamına geldiğini ifade ederek kendi kendini belirleyen sistemler ile dış faktörlerden etkilenen sistemler arasındaki karşıtlığı açığa çıkarır (Thompson 2007: 37).

Otonominin ikinci anlamı daha tekniktir. Otonomi, dinamik bir sistem içindeki kurucu süreçlerin organizasyonunu ifade eder. Bu anlamıyla otonom bir sistem, kendi kurucu süreçlerini kapalı bir devreye benzer şekilde döngüsel olarak organize eden bir sistemdir ve bu bağlamda sistem aynı zamanda organizasyonel veya işlemsel anlamda kapalı bir sistem haline gelir. Varela bu çerçevede, "her otonom sistemin organizasyonel olarak kapalı olduğunu" (Varela,1979:58) belirtmektedir. Organizasyonel kapanma olarak otonominin formel tanımı, birbiriyle bağlantılı üç yönü kapsamaktadır.

“Otonom bir sistemde, kurucu süreçler (i) kendi yaratımları ve bir ağ olarak gerçekleştirilmeleri için döngüsel olarak birbirlerine bağlıdır, (ii) var oldukları her alanda sistemi bir bütün olarak kurarlar ve (iii) çevreyle olası etkileşimlerin belirli bir alanını belirlerler” (Thompson, 2007: 44).

Thompson, otonominin her iki anlamı da göz önünde bulundurulduğunda, tüm kapalı sistemlerin kendi faaliyetlerinin nedeni olarak görülmesi gerektiğini ileri

sürer (Thompson 2007: 46). Başka bir bakış açısıyla, bu kapalı sistemler dışsal girdiler ve çıktılar tarafından yönlendirilmek yerine, kendi faaliyetlerini üretme ve düzenleme kapasitesine sahiptirler.

Organizmaların otonom yapısı, onları çevreleriyle ilişkisinde edilgen bir sistem yerine etkin bir sistem olarak tanımlanmasına işaret eder ve bu etkin yapı sistemin çevreyi bir anlam alanı olarak yapılandırmasına olanak tanır. En basit organizmalar bile dünyayla olan etkileşimlerini, dünyayı terimin biyolojik anlamıyla bir çevreye dönüştürecek şekilde düzenlerler. Dolayısıyla, dünyanın bir çevreye dönüştürülmesi organizmanın anlamlandırma faaliyeti aracılığıyla gerçekleşir. Anlamlandırma, otonominin etkileşimsel ve ilişkisel yönüdür. Bu kavramla ne anlatılmak istendiğinin daha iyi anlaşılması için enaktif yaklaşımda çokça alıntılanan bir örnek vermek yerinde olacaktır:

“Hareketli bakterilerin şekerden oluşan bir besin bileşenine doğru yüzdüğünü düşünün. Bu hücreler, şekerle yoğun bir şekilde ulaşabilecekleri bir yön bulana kadar dönüp dururlar ve bu noktada ileriye, yukarıya, en yüksek şeker konsantrasyonuna sahip bölgeye doğru yüzerler. Bu davranış, bakterilerin zarlarında bulunan moleküler reseptörler aracılığıyla lokal ortamlarındaki şeker konsantrasyonunu kimyasal olarak algılayabilmeleri ve kamçılarını bir pervane gibi döndürerek ilerleyebilmeleri sayesinde gerçekleşir. Bu bakteriler *otopietiktir* ve dinamik bir duyu-motor döngüyü somutlaştırır: hareket etme şekilleri (dönme veya ileriye doğru yüzme) neyi algıladıklarına bağlıdır ve neyi algıladıkları da nasıl hareket ettiklerine bağlıdır. Bu duyu-motor döngü, hem hücrenin otonomisini ve hem de *otopoesisinin* sürdürülmesini açıklar. Sonuç olarak, her duyu-motor etkileşim ve çevrenin her ayırt edilebilir özelliği bakteriyel perspektifi somutlaştırır veya yansıtır. Dolayısıyla, şeker, fizikokimyasal ortamın gerçek ve mevcut bir koşulu olmasına rağmen, onun gıda olarak statüsü böyle değildir. Sakarozun bir besin maddesi olması sakaroz molekülüne özgü değil, bakterinin metabolizmasıyla bağlantılı ilişkisel bir özelliktir. Sakarozun gıda olarak bir anlamı ya da değeri vardır, ancak bu sadece organizmanın kendisinin oluşturduğu ortamda ortaya çıkar. Dolayısıyla, organizmanın otonomisi sayesinde, kendi oluşturduğu çevre, fizikokimyasal çevreye kıyasla bir "artı anlama" (*surplus of significance*) sahiptir” (Thompson, 2005: 418).

Ezequiel Di Paolo, otonom sistemin çevreyi anlamlandırma faaliyetinde eksik olan iki unsuru dile getirir. Di Paolo, canlı organizmaların çevrelerini anlamlandırma faaliyetlerini tam olarak açıklayabilmek için, otonominin,

adaptivite ve normatiflik kavramları ile tamamlanması gerektiğini savunur (Di Paolo, 2005: 430).

Yukarıdaki alıntıda şeker durumunda olduğu gibi otonom sistem kendi ihtiyaçları doğrultusunda belirli fiziksel alanda belirli bir yöne doğru hareket eder. Di Paolo bakterinin şekere doğru hareketi bağlamında şu soruları sorar: “Peki bakterilerin yukarı doğru yüzmesini sağlayan nedir? Daha yüksek şeker konsantrasyonlarını ayırt etmelerini ve tercih etmelerini sağlayan nedir?” (Di Paolo, 2005: 437). Kendisinin vurguladığı gibi, kavramsallaştırıldığı şekliyle otonomi kavramı, geliştirici değil koruyucu bir sürece işaret eder ve olası hiçbir derecelendirmeyi kabul etmez. Eğer şeker konsantrasyonu bakterileri canlı tutmaya yetiyorsa, mevcut besin alım oranı tüketim oranından düşük olsa bile, bakteriler sırf otonom oldukları için daha yüksek şeker konsantrasyonları aramayacaktır çünkü kendini üretme koşullarını geliştirmek, kavramsallaştırıldığı şekliyle otonomi tanımının bir parçası değildir. Otonom sistem, ancak içsel süreçlerini izleyip düzenleyebildikleri ve böylece içsel eğilimleri öngörerek gerekli tepkileri üretebildikleri takdirde, eşit derecede geçerli durumlar arasındaki kademeli farklılıkları değerlendirebilecek veya tercihler yapacaktır. Bu yetiye sahip bakteriler, mevcut yaşam koşulları içinde ve kendileri için bir normatiflik üretebileceklerdir. Besleyici olarak sadece şekeri değil, konsantrasyonun arttığı yönü de faydalı olarak değerlendirebilecek ve bazı durumlarda kendisi için daha faydalı eylem olarak belirli bir yöne yözebileceklerdir (Di Paolo, 2005: 437).

Di Paolo'ya göre, sunulduğu şekliyle otonomi kavramı, tek başına ya hep ya hiç değerlendirmesini yapar ve durumun hayatta kaldıkça iyi, parçalandıkça kötü olduğunu değerlendirir. Ancak adaptif bir otonom sistem, kademeli bir değer ölçeği ortaya çıkarır. Di Paolo'nun eklediği adaptivite kavramıyla, adaptif bir otonom sistem, çevresindeki yaşam koşullarına göre kendini izleyen, düzenleyen ve gerektiğinde durumunu iyileştiren bir sistem haline gelir (Colombetti, 2014: 16). Di Paolo'ya göre, her ne kadar adaptasyon kavramını ortaya koyarak otonomi teorisini iyileştirmek mümkün olsa da anlamlandırmanın salt adaptif otonomi ile temellendirilmesinde hala eksikler vardır. Anlamlandırmanın kökenleri bir organizmanın düzenleyici kapasiteleriyle, ancak daha genel olarak bir kimlik oluşturma süreciyle bağlantılıdır. Bu, prekarlık koşulunu içeren otonomi

düşüncesidir. Buna göre otonom bir sistem, prekar koşullar altında aktif olarak bir kimlik üreten ve sürdüren çeşitli süreçlerden oluşan bir sistem olarak tanımlanır (Di Paolo, 2009: 15-16).

Prekarlık düşüncesi yukarıda bahsedilen organizasyonel kapanım ya da kapalılık kavramıyla ilgilidir. Organizasyonel kapalılık, fiziksel ya da enerji bağlamında izolasyon anlamına gelmez. Bunun yerine, bir sistemin bileşenleri arasında, sistemin otonomi sergilemesini sağlayan belirli bir işlevsel karşılıklı bağlılık tarzına atıfta bulunur. Bu karşılıklı bağlılık, otonom organizmanın çevresiyle ilişkisel ağını sürdürmediği durumda otonom organizasyonunun bozulacağı anlamına gelir. Dolayısıyla otonom sistemin, kendi otonomisini sürdürmesi bir anlamda çevresiyle sürdürdüğü ilişkiye bağlı olacaktır.

Di Paolo'nun dile getirdiği gibi, otonom sistemin kendisini oluşturan ve bir ağ içinde var olmasını sağlayan kurucu unsurlar, aynı zamanda otonom sistemin kendisini otonom bir sistem olarak sürdürmesini sağlar. Bununla birlikte, otonom sistem, bu kurucu ağ içinde organize olmadığı durumda tekil olarak varlığını sürdüremez. Bu durum, ağ organizasyonunun, otonom sistemlerin varlığını ve işleyişini sürdürmesini sağlamadaki hayati rolünü açığa çıkarır (Di Paolo, 2009: 16). Thompson, bu bağlamda şu örneği verir:

“Çok küçük olduğunuzu düşünün, öyle ki içinizdeki sulu içerik ise sürekli hareket halindeyken siz sürekli olarak su molekülleri tarafından sarsılıyor ve rotanızdan saptırılıyorsunuz. Bakterilerin iç ve dış ortamı, termal difüzyon ve Braun hareketinin mikro dünyası böyledir. Yaşayan bir varlık olarak nasıl bir arada duruyorsunuz? Elbette tamamen güçlü ve zayıf bağların kimyasal özelliklerine bağlısınız, ancak aynı zamanda *otopoietik* olduğunuz ve bu nedenle bir tür döngüsel organizasyona sahip olduğunuz için bir arada duruyorsunuz - kurucu süreçlerinizin her biri hem diğer kurucu süreçlerinizden biri veya daha fazlası tarafından etkinleştirilir hem de bu süreçler için etkinleştirici bir koşuldur, böylece birlikte birbirini tekrarlayan ve birbirine kenetlenen bir ağ oluştururlar” (Thompson, 2011: 119).

Prekar durumlar, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, sistemin, onu oluşturan ağın desteği olmadan bağımsız olarak hayatta kalamadığı durumları ifade eder (Thompson, 2011: 119). Daha basit bir ifadeyle, otonom sistemi onu oluşturan süreçleri mümkün kılan ağlarından izole edersek, varlığını sürdüremeyecektir.

Sonuç olarak, yaşayan organizmaların adaptif otonom bir şekilde kendi kendini bireyselleştiren organizasyonu, süregelen yapısal gerçekleşmesinde, bir anlam

boyutu ortaya çıkarır. "Ortaya çıkarmak" yalnızca nedensel olarak üretici olmak değil, aynı zamanda bir şeyin nasıl ortaya çıkacağına veya belirli bir açıdan nasıl mevcut olacağına dair bir olanak koşulu oluşturmak bağlamında kurucu olmak anlamına gelir (Thompson, 2011: 119). Bu doğrultuda, adaptif bir otonom sistem, daha iyi veya daha kötü olarak değerlendirdiği prekar koşullarda kendi kimliğini üretir ve sürdürür; böylece dünya ile etkileşimlerinde ona normatif bir boyut kazandırdığı bir perspektif ve bunun sonucunda anlamlı bir çevre oluşturur.

3.1.2. Merkezi Sinir Sisteminin Otonomisi

Enaktif yaklaşım içerisinde merkezi sinir sisteminin otonom bir yapıya sahip olduğu düşüncesinin temeli ağırlıklı olarak Varela'nın düşünsel yaşamının başlangıcında beraber çalıştığı Şilili biyolog Humberto Maturana ile yaptıkları çalışmalara dayanır. Onlara göre, merkezi sinir sistemi, organizmanın yapısal değişikliklerini belirli sınırlar içinde koruyan bir mekanizma olarak organizmanın hücre sisteminin işleyişine katılır. Bu işleyiş, organizmaya yapısal olarak bağlanmış çok sayıda nöron aktivitesi döngüsüyle gerçekleşir (Maturana & Varela, 1992: 164). Maturana ve Varela, bu bağlamda, merkezi sinir sisteminin en önemli özelliklerinden birinin işlemsel olarak kapalı veya otonom olmasıdır:

"Merkezi sinir sisteminin organizasyonu, faaliyet ilişkilerindeki her değişikliğin faaliyet ilişkilerinde başka değişikliklere yol açtığı aktif bileşenlerden oluşan bir ağıdır. Bu ilişkilerden bazıları, hem merkezi sinir sisteminin kendi dinamikleri hem de bütünleştirdiği organizmanın etkileşimleri nedeniyle ortaya çıkan pertürbasyonlara rağmen değişmeden kalır. Başka bir deyişle, merkezi sinir sistemi, bileşenleri arasındaki faaliyet ilişkilerindeki değişikliklerden oluşan kapalı bir ağ olarak işlev görür" (Maturana ve Varela, 1992: 164).

Merkezi sinir sisteminin işlemsel kapanışı kapsamında, onun faaliyetlerinin kendilerine referanslı ve kapalı olarak anlaşılması, onun faaliyetlerinin her zaman nöral ağın içinde ortaya çıkmasını gerektirdiği düşüncesine yol açabilir. Bu bağlamda, nöronların faaliyet düzeyinde bu işlemsel kapanma veya otonomi açıklaması, enaktif yaklaşımda duyu-motor dinamiklere, dışsallığa ve eyleme atfedilen kurucu rolle çatışan solipsist bir düşünceye yol açabilir. Bu düşünceye

karşı, Varela'ya göre, enaktif yaklaşım içerisinde, merkezi sinir sisteminin işlemsel olarak kapalı veya otonom olması, onun çevreyle etkileşiminden izole olduğu anlamına gelmez. Aksine, merkezi sinir sisteminin işlemsel kapalılığı, onu oluşturan bileşenlerin organizasyonunu korur ve çevreyle etkileşim halindeyken organizasyonunu bozulmadan sürdürmesini sağlar.

Merkezi sinir sisteminin işlemsel olarak kapalı olmasının yaratabileceği solipsist düşünceye karşı getirilen bu yanıt, nöroanatomik perspektiften bakıldığında hala yetersiz görünür. Nöroanatomik perspektiften merkezi sinir sistemi güçlü işlevsel bölümlere sahip hiyerarşik ve farklılaşmış bir sistem olarak kabul edilir (Rudrauf, Lutz, Cosmelli, Lachaux ve Le Van Quyen, 2003: 37). Bu çerçevede, merkezi sinir sisteminin otonom kapalı organizasyona sahip olması, aynı zamanda onun kendi içinde karşılıklı dinamik bir ilişkiye sahip olmasını gerektirdiği için, onun hiyerarşik bir yapıya sahip olduğu varsayıldığında, nöronlar veya nöron grupları arasında karşılıklı dinamik ilişki, tek taraflı bir ilişkiye dönüşerek bozulma riski taşır; bu bağlamda onların iddia ettikleri gibi merkezi sinir sisteminin böyle bir organizasyona sahip olması olası görünmez.

Varela bu düşünceye karşı, beyin ağlarının yüksek oranda döngüsel ve yeniden girişli nöroanatomik yapısını öne çıkartan "Karşılıklılık Yasası"nı dile getirir: "Eğer bir A bölgesi -örneğin bir kortikal alan ya da belirli bir merkez- başka bir B bölgesine bağlanırsa, B de farklı bir anatomik yoldan da olsa karşılıklı olarak A'ya geri bağlanır" (Varela, Lachaux, Rodriguez ve Martinerie, 2001: 230). Bu yasa, beyinde gerçekleşen nöral faaliyetlerin çok güçlü bir şekilde tekrarlayan, yeniden girişli bağlantı örüntülerine bağlı olduğunu gösterir. Bu bağlantı örüntüleri, aynı zamanda, beynin iç yüzeyleri arasında farklılaşmış alt nöral ağlarla birlikte, karşılıklı olarak nöroanatomik bağlantıların olduğuna işaret eder. Bu tekrarlayan, yeniden girişli nöral faaliyet örüntülerinin bir sonucu olarak, beyin sürekli şekilde içsel faaliyet sergiler (Rudrauf, Lutz, Cosmelli, Lachaux ve Le Van Quyen, 2003: 37).

Tüm bu düşünceler göz önüne alındığında, Maturana ve Varela'nın merkezi sinir sisteminin yapısıyla ilgili öne sürdükleri otonomi düşüncesi ile buna karşı gelen anlayış arasındaki tartışmada, yeterli empirik veri ve kanıt olmaması nedeniyle kesin bir sonuca ulaşamadığı söylenebilir. Bu çözümsüzlüğe rağmen, merkezi

sinir sisteminin otonom ve otonom olmadığı (heteronom olduğu) durumlar üzerine spekülasyon düzeyinde de olsa düşünülerek bir yargıya varılabilir. Bu bağlamda Thompson, merkezi sinir sisteminin otonomisine karşı temel bir itirazı gündeme getirerek merkezi sinir sisteminin otonomisinden ne anlaşılması gerektiğini açıklar.

Ona göre bu itiraz, şu şekilde formüle edilebilir: Merkezi sinir sistemi açıkça organizmanın bedenine, beden de çevresine gömülüdür. Bu durum, merkezi sinir sisteminin otonom bir sistem olarak işlediği ve organizmanın otonom bir sistem olarak işlev gördüğü iddiasına meydan okuyor gibi görünmektedir (Thompson, 2007: 49). Buradaki düşünce, merkezi sinir sisteminin işleyişinin bedene entegre olduğu ve bu nedenle sinir sisteminin işlemsel kapalılığa sahip olmasının mümkün olmadığıdır. Benzer şekilde, organizmanın bedensel faaliyeti çevre ile iç içe geçtiğinden, organizmanın yani merkezi sinir sisteminin işlemsel olarak kapalı bir dinamiğe sahip olamayacağı iddia edilmektedir.

Thompson, bu iddiaya karşı, ilk olarak, sistem, otonomi ve heteronomi gibi kavramların bulgusal kavramlar olduğunu ileri sürer. Bu kavramlar, gözlemlenebilir olguların ve davranış örüntülerinin bilimsel olarak araştırılması ve tanımlanması bağlamında bilişsel araçlar veya kılavuzlar olarak hizmet ederler. Bu düşünce doğrultusunda, sistemin otonom veya heteronom olarak kabul edilip edilmeyeceği bağlama bağlıdır. Merkezi sinir sistemi için heteronomi veya dış kontrol perspektifini benimsemek her zaman mümkündür ve belirli amaçlar doğrultusunda anlamlı kavrayışlar sunabilir, fakat bu bakış açısı, dış etkenlerden ziyade sistemin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan bazı gözlemlenebilir davranış örüntülerine ışık tutmaz ve hatta bunları gizleyebilir (Thompson, 2007: 50). Bu nedenle, heteronom bakış açısı, merkezi sinir sistemine özgü özellikleri araştırmak ve anlamak için tek başına yetersiz olduğundan sistemin işleyişini tam olarak kavramak için otonom bakış açısının benimsenmesi gerekir.

Bununla birlikte, Thompson'a göre, bir sistemi, sistem olarak belirlemek için, sistemin hem içsel hem de dışsal davranışı arasında ayırım yapılabilir olmalıdır. Enaktif yaklaşımın benimsediği otonomi perspektifinden bakıldığında, merkezi sinir sistemi otonom olduğu için yani kapalı dinamik bir sistem olduğu için, merkezi sinir sisteminin davranışı kavranabilir ve bu doğrultuda bu sistem, bir

sistem olarak tanımlanabilir hale gelir. Onun bir sistem olarak tanımlanması aynı zamanda bedeninin geri kalanı ve çevresiyle ilişkisinin araştırılmasına olanak tanır. Buna karşın, merkezi sinir sisteminin heteronom olarak tanımlandığı durumda, merkezi sinir sistemi, pasif bir parçası olduğu organizmaya yani bedene ve bedeninin de bir bileşeni olduğu çevreye bağlı olacaktır. Böyle bir durumda sistemin işleyişini açıklamak bir yana böyle bir sistemin olduğundan bahsetmek bile anlamsız hale gelecektir (Thompson, 2007: 51).

Thompson yaptığı bu belirlemelerden hareketle, sinir sistemini otonom olarak tanımlarken aynı zamanda beden içindeki entegrasyonlarını ve çevreyle etkileşimlerini kabul etmenin çelişkili olmadığını göstermektedir. Merkezi sinir sistemi beden içinde yerleşik bir sistemdir ve çevreyle etkileşim halindedir, fakat bu yerleşik veya gömülü olma durumu onun otonom olarak tanımlanmasını engellemez. Sonuç olarak, enaktif yaklaşım içerisinde, merkezi sinir sistemi, iç dinamikleri ve kendini organize eden süreçleri sayesinde, sürekli olarak kendi organizasyonunu üreten, sürdüren otonom bir sistem olarak tanımlanır.

3.1.3. Bedenlenmiş Eylem Olarak Biliş

Enaktif yaklaşım, bilişi zihinsel temsillerin işleyişine bağlı kompütasyonel bir süreç olarak kavramsallaştıran hakim paradigmanın bir eleştirisini sunar. Bu geleneksel görüşe karşı, bilişi "bedenlenmiş eylem" olarak yeniden kavramsallaştıran alternatif bir bakış açısı sunar (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 173). Zihin ve beden arasındaki ayrılmaz bağı vurgulayarak, bilişsel süreçte bedeninin rolünü ön plana çıkarır. Baskın kompütasyonel yaklaşımdan bu ayrılış, bilişin anlaşılmasında önemli bir değişimi temsil eder ve insanın bilişsel yetilerinin inceliklerini araştırmak ve anlamak için yeni yollar sunar:

“Bedenlenmiş terimini kullanarak iki noktayı vurgulamak istiyoruz: birincisi, biliş çeşitli duyu-motor kapasiteleri içeren bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan deneyim türlerine bağlıdır ve ikincisi, bu tekil duyu-motor kapasitelerin kendileri, daha kapsamlı biyolojik, psikolojik ve kültürel bir bağlama gömülüdür. Eylem terimini kullanarak, duysal ve motor süreçlerin, algı ve eylemin, yaşayan bilişte temelde birbirinden ayrılamaz olduğunu bir kez daha vurgulamak istiyoruz. Aslında, bu ikisi bireylerde yalnızca olumsal olarak bağlantılı değildir; aynı zamanda birlikte gelişirler” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 173).

İlk önerme, bilişin belirli bir deneyim türüne yani bedenın duyu-motor kapasitelerinden kaynaklanan bir deneyime bağlı olduğunu öne sürer. Enaktif yaklaşım tarafından tanımlanan duyu-motor kapasiteler, çevreyle etkileşim için gerekli olan kapasiteleri kapsar ve bu etkileşim algı ile hareket arasında etkileşimi ortaya çıkarır. Bir organizma hareket ederken ve hareketleri de yeni algısal deneyimler yaratırken aynı zamanda öncekileri de ortadan kaldırır. Çevresinde yeni yönleri algılaması, yeni faaliyetlerde bulunmak için bir olanaklılık ortamı ortaya çıkarır (Shapiro, 2019: 52-53). Sonuç olarak, hareket, algı üzerinde bir etki yaratır, bu da sonraki hareketi şekillendirir ve yeni algıların ortaya çıkmasına neden olur. Hareket ve algı arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, bilişin süregelen dinamiklerinin temelini oluşturur.

Lawrence Shapiro, algı-eylem döngüsünde bedenın rolünü anlamak için, kayda değer bedensel farklılıklarla karakterize edilen iki farklı organizmayı düşünmemizi ister. Örneğin, bir organizma diğerinin iki katı büyüklüğünde olabilir veya biri dik yürürken diğeri dört ayak üzerinde hareket edebilir. Dahası, bu iki farklı organizmanın algısal sistemlerinde de farklılıklar olabilir. Bir organizma öne bakan görme duyu organlarına sahipken, diğeri 270°'lik panoramik bir görüş alanı sağlayan görme duyu organlarına sahip olabilir. Ayrıca, birinci organizma elektromanyetik tayfın ikinci organizma tarafından erişilemeyen belirli bölümlerini algılama yeteneğine sahip olabilir (Shapiro, 2019: 52-53). Bu farklı bedensel özellikler ve algısal sistemler sonuç olarak iki organizma arasında farklı duyu-motor kapasitelerin ortaya çıkmasına neden olur.

Bu farklılıklara bağlı olarak, birinci organizma hareket halindeyken, onun algısal sistemi, her iki organizma da aynı başlangıç konumundan ortak bir varış noktasına hareket etse bile, ikinci organizma için algılanamayacak çevresel özelliklerle karşılaşır. Bu duruma karşın, ikinci organizma da hareket ettiği çevrenin birinci organizma için algılanamayacak olan yönlerini algılar (Shapiro, 2019: 52-53). Algıdaki bu farklılıklar nedeniyle, organizmaların eylemlerinde farklılıklar ortaya çıkması muhtemeldir, dolayısıyla algıda ve onu takip eden eylemde daha fazla farklılıklar meydana gelir. Algı ve eylemdeki farklılıkların bu

karşılıklı etkileşimi, iki organizma arasında süregelen bir farklılaşma döngüsünü devam ettirir.

Bach y Rita'nın, görme üzerine yaptığı deneysel çalışma, algı ve eylemin birbirinden ayrı incelenemeyeceği düşüncesini destekler. Bu deneysel çalışmada, Bach y Rita, görme engelli kişiler için elektrikle aktive edilen ve titreşim yoluyla ciltteki birden fazla noktayı uyarabilen bir video kamera tasarlar. Bu teknik kullanılarak, kamera ile oluşturulan görüntülerin deri uyarımına aktarılması sağlanarak görme engeli telafi edilmeye çalışılır. Bu çalışmanın sonucunda, kişi başını, elini veya bedenini davranışsal olarak hareket ettirmedeğinde, cilde aktarılan örüntülerin "görsel" olarak içeriği oluşmadığı gözlemlenmiştir. Aktarılan video görüntülerde bir içerik oluşması için görme engelli kişinin aynı zamanda davranışsal olarak faaliyette bulunması gerekir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 175).

Algının içeriğinin bir organizmanın eylemlerinden etkilendiği ve buna karşılık organizmanın eylemlerinin algısal deneyimleri tarafından yönlendirildiği bir algı-eylem döngüsü kavramı, enaktif yaklaşım tarafından yapılan alıntının ikinci kısmının özünü yakalıyor gibi görünmektedir. Enaktif yaklaşıma göre, "algı ve eylem" yaşayan, canlı bilişle doğal olarak iç içe geçmiştir, birbirlerini karşılıklı olarak şekillendirmeleri ve belirlemeleri anlamında birbirlerinden ayrılamazlar.

Ele alınması gereken diğer bir konu, yukarıdaki alıntının ortasında ifade edilen, organizmanın duyu-motor kapasitelerinin, biyolojik, psikolojik ve kültürel boyutları kapsayan daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesidir. Bir organizmanın duyu-motor kapasiteleri ile biyolojik, psikolojik ve kültürel çevresinin daha geniş çerçevesi arasındaki etkileşimi tanımak ve dikkate almak neden önemlidir? Bu enaktif teorinin realizm ile idealizm arasında orta bir yol izleme çabasıyla ilgilidir.

Enaktif yaklaşımın, bedenlenmiş eylem düşüncesi, dış dünyanın gerçekliği ile algının yalnızca zihnin bir kurgusu olduğunu savunan idealizm arasında bir orta yol olarak konumlandırılmıştır. Enaktif yaklaşım, bir organizmanın algısal ve bedensel hareketlerinden etkilenen duyu-motor kapasitelerinin rolünü vurgulayarak, önceden var olan, bağımsız bir dünya kavramına meydan okur. Bunun yerine, dünyanın, algılayıcı ile çevresi arasındaki etkileşimlerle şekillendiği

"algılayıcıya bağlı" bir bakış açısını savunur (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 172).

Enaktif yaklaşım, aynı zamanda, dünyayı yalnızca bilişsel faaliyetin öznel bir inşası olarak algılayan idealist bakış açısını reddetmeyi amaçlar. Bu bağlamda, duyu-motor kapasitelerin ortak biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlamla bütünleşik olduğu gömülmüslük kavramının önemi ortaya çıkar. Enaktif yaklaşım, ortak evrimsel, psikolojik ve kültürel faktörlerin kısıtlayıcı ve ortaklaştırıcı bir sonucu olarak, algılayan failerin dünya deneyiminde ortaklaşmalar oluşturduğunu öne sürer (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 172). Dolayısıyla bu evrimsel, psikolojik ve kültürel boyut, idealist pozisyonla ilişkilendirilen öznelciliği yumuşatır ve deneyimin ortaya çıkış sürecinde paylaşılan deneyimlerin ve kültürel tarihin etkisinin önemini açığa çıkarır.

Enaktif yaklaşım ve bedenlenmiş biliş çerçevesinde, bütün bu ifade edilen düşüncelerin dışında, enaktif yaklaşım ayrıca, bilişsel yapıların verili olmadığını, bunun yerine duyu-motor etkileşimlerinin tekrarlayan döngülerinden ortaya çıktığını ileri sürer (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 173). Bu bağlamda, *The Embodied Mind* yazarlarından Eleanor Rosch'un en temel bilişsel faaliyetlerden biri olan kategorizasyonla ilgili görüşlerine yer verilebilir.

Kategorizasyon, insanlar da dahil olmak üzere organizmalar tarafından gerçekleştirilen temel bilişsel faaliyetlerden biri olarak kabul edilir. Bu bilişsel faaliyet sayesinde, her bir deneyimin tekilliği, insanların ve diğer organizmaların ortaklaşa etkileşime girebildiği daha dar bir öğrenilmiş, anlamlı kategorilere dönüştürülür. Enaktif yaklaşımda, kategorizasyon süreci keyfi veya gelişigüzel gerçekleştirilmez; kategorizasyon, biliş ve çevrenin karşılıklı olarak eş zamanlı bir şekilde ortaya çıkardığı kesişim noktalarını temsil eder. Nesne, algılayana belirli türden etkileşimler sunuyormuş gibi görünür ve algılayan da nesnelere bedeni ve zihniyle kendisine sunulan şekilde kullanır. Dolayısıyla, form ve işlev aynı sürecin yönleridir ve organizmalar form ve işlev arasındaki bağlantıya son derece duyarlıdır. Algılayanın "(...) nesnelere gerçekleştirdiği faaliyetler, insanın ve nesnenin içinde yer aldığı topluluğun yaşamının kültürel, uzlaşmayla onaylanmış formlarının bir parçasıdır (...)" (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 177).

Sonuç olarak, bedenlenmiş eylem olarak biliş kavramı, bilişin temsiller üzerinden bir kompütasyon süreci olduğu yönündeki geleneksel görüşe meydan okuyarak bunun yerine bilişsel yapıların oluşmasında ve bilişin ortaya çıkmasında bedenın çevreyle etkileşiminin önemini vurgular. Dahası, bedenlenmiş eylem olarak biliş, bilişsel deneyimlerimizin kültürel ve toplumsal boyutlarını ön plana çıkarır ve bilişsel etkinliklerin aynı zamanda ait olduğumuz toplulukların kültürel ve uzlaşmaya dayalı uygulamalarıyla iç içe geçtiğini savunur. Bütün bu boyutlarıyla, bedenlenmiş eylem olarak biliş, bilişselciliği anlamak için onun daha kapsamlı ve bütünsel bir çerçeve içerisinde incelenmesi gerektiğini ortaya çıkarır.

3.1.4. Temsilcilik Karşıtlığı

Enaktif yaklaşım, zihnin, dünyadan gelen dış uyaranları pasif bir şekilde alan ve bunları işleyerek temsiller üreten bir bilgi işleme makinesi olduğu düşüncesini reddeder. Enaktif yaklaşıma göre, zihin ve dünya arasında mutlak bir ayrım yoktur; bu bağlamda, enaktif yaklaşım, zihin ve dünya arasında ayrımı savunarak zihnin dış uyaranları zihinsel temsillere dönüştürdüğü açıklamasına bağlı kalmak yerine, zihnin, bedenlenmiş ve yerleşik doğasını ön plana çıkararak, bilişsel süreçlerin zihin, beden ve çevre arasındaki dinamik ve karşılıklı etkileşimler sonucu ortaya çıktığını savunur.

Enaktif yaklaşımda, bilişsel bir varlık tarafından deneyimlenen dünya, beyinde içsel olarak temsil edilen, önceden belirlenmiş, dışsal bir alan değildir. Bunun yerine, bilişsel varlık tarafından çevreyle etkileşimi yoluyla aktif olarak yaratılan veya tezahür eden ilişkisel bir alandır. Enaktif yaklaşım, bilişsel varlığın ve bilişin, dinamik ve katılımcı doğasını ön plana çıkararak, bilişin, varlık ve çevresi arasında aktif ve devam eden bir birlikte oluşturma süreci olduğunu savunur.

Enaktif yaklaşım içerisinde kendine yer edinen temel bir kavram, canlı olma durumunun ya da genel olarak yaşamın bilişsel bir süreç olduğu savunusudur. Yaşayan, bedenlenmiş varlık bir organizma veya sistem olarak kendini oluştururken ve varlığını sürdürürken, aynı zamanda bir anlam dünyası yaratır. Bu bağlamda, enaktif yaklaşım perspektifinden, zihin ve dünya arasında karşılıklı etkileşim süreci sonucu ortaya çıkan anlam dünyasının bilişsel temeli, zihin ve

dünyanın karşıt kutuplarından biri üzerine kurulmak zorunda değildir. Bu bağlamda, Richard Bernstein'in "Kartezyen kaygı" (Bernstein, 1983: 11) olarak tanımladığı biliş için bir temel arayışı, enaktif yaklaşım için sonuçsuz kalacak bir çabadır:

“Kaygı’dan Freudcu bir anlamda bahsediyoruz ve Descartes bu kavramı *Meditasyonlar*’da titizlikle ve çarpıcı bir şekilde ifade ettiği için bu kavramı ‘Kartezyen’ olarak adlandırıyoruz: Ya bilgi için sabit ve istikrarlı bir temelimiz, bilginin başladığı, temellendiği ve durduğu bir nokta vardır ya da bir tür karanlıktan, kaostan ve karışıklıktan kaçamayız. Ya mutlak bir zemin vardır ya da her şey dağılır. (...) Bu kaygı duygusu giderilemediğinde, diğer tek olasılık nihilizm veya anarşi gibi görünmektedir. Bir zemin arayışı birçok biçim alabilir, ancak temsilciliğin temel mantığı göz önüne alındığında eğilim ya dünyada bir dış zemin ya da zihinde bir içsel zemin arayacaktır. Zihin ve dünyayı öznel ve nesnel kutuplar olarak ele alan Kartezyen kaygı, bir zemin arayışı içinde ikisi arasında sonsuza dek salınacaktır” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 140-141).

Bu bağlamda, Bernstein’in belirttiği gibi, Descartes'tan bu yana Batı geleneğine bağlı filozoflar, dış dünyaya dair içsel olarak inşa ettiğimiz temsillerin güvenilirliğine ilişkin önemli bir ikileme uğraşmaktadırlar. Bu bağlamda, zihinsel temsillerin, algılanan dünyanın nesnel özelliklerine dair güvenilir rehberler olarak hizmet edip edemeyeceği sorusu, en önemli konulardan biri olmuştur. Bu felsefi açmaz, altta yatan bir kaygı hissine yol açmış ve dış dünyanın iç zihinsel temsillerde sadık bir şekilde yansıtılmasını kolaylaştıracak bilimsel yöntemler için güçlü bir arzu uyandırmıştır. Ancak bu arzu hem iyimser beklentileri hem de kötümser kaygıları beraberinde getirmektedir. Bir yanda, iç temsillerimizde nesnel hakikatin kesinliğine ulaşmaya yönelik idealist bir istek vardır, diğer yanda ise böyle bir kesinliğin sonsuza dek elimizden kaçabileceğine dair cesaret kırıcı bir yaklaşım vardır (Bernstein, 2005: 3).

Enaktif yaklaşımın temsilcilik karşıtı duruşu, Varela, Thompson ve Rosch’un ortaya attıkları "hangisi önce geldi, dünya mı, yoksa görünüş mü?" (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 172) sorusuyla ve bu sorunun muhatabı olarak gündeme getirdikleri tavuk ve yumurta pozisyonlarının açıklanmasıyla daha derin bir boyut kazanır:

“Tavuk pozisyonu: Dış dünyanın önceden verili özellikleri vardır. Bu özellikler, bilişsel sisteme yansıtılan görünüşten önce mevcuttur; sistemin görevi de bunları uygun bir şekilde kurtarmaktır (ister semboller ister küresel alt sembolik durumlar aracılığıyla). Yumurta pozisyonu: Bilişsel sistem kendi dünyasını yansıtır ve bu dünyanın görünen gerçekliği sadece sistemin iç yasalarının bir yansımasıdır” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 172).

Enaktif yaklaşım, hem dünyanın görünüşten önce geldiğini savunan realizmin tavuk pozisyonunu hem de görünüşün dünyadan önce geldiğini savunan idealizmin yumurta pozisyonunu reddeder. Onlara göre, görünüşteki farklılıklarına rağmen, bu iki uç nokta aynı kökten gelir: "Bu iki uç noktanın her ikisi de temsili merkezi kavram olarak alır: ilk durumda temsil dışsal olanı kurtarmak için kullanılır, ikinci durumda ise içsel olanı yansıtmak için kullanılır" (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 172). Dolayısıyla, enaktif yaklaşım için, bu ikiliği aşmak, bir "orta yol" savunusuyla mümkün hale gelebilir.

Enaktif yaklaşımın orta yol arayışının ve orta yola yönelişinin temelinde hem kendi iç kaynaklarının hem esinlendikleri dış kaynakların etkisi vardır.

İlk olarak, *otopoesis* teorisi içerisinde sunulan işlemsel kapanma kavramı, sistemin faaliyetlerinin dış etkiler veya faktörler tarafından belirlenmediğine, aksine kendi *otopoietik* yapısı tarafından belirlendiğine işaret eder; bu nedenle, sistem, kendi işleyişi içinde otonom ağlar oluşturmak üzere kendilerine geri dönen süreçleri oluşturur. Bu bağlamda, *otopoietik* sistemler “bağımsız bir dünyayı temsil etmek yerine, bilişsel sistem tarafından somutlaştırılan yapıdan ayrılamayan bir ayrımlar alanı olarak bir dünyayı ortaya çıkarırlar” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 139). Dolayısıyla, *otopoietik* bir sistem, temsil yoluyla çalışmayan bir sistemdir.

Enaktif yaklaşım, Merleau-Ponty'nin dünya ile özne arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu öne sürdüğü düşünciyi sahiplenir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 4). Merleau-Ponty'e göre, özne dünyadan ayrı değildir, daha ziyade dünya bir tasarı olarak var olurken, aynı zamanda dünyanın kendisi de özne tarafından tasarlanır: “Dünya öznedenden ayrılmaz, ancak dünyanın bir tasarısından başka bir şey olmayan bir öznedenden ayrılmaz ve özne de dünyadan ayrılmaz, ancak

öznenin kendisinin tasarladığı bir dünyadan ayrılmaz” (Merleau-Ponty, 1962: 499). Enaktif yaklaşım, önceki bölümlerde açıklanan, algı ve eylemin birbirinden ayrılamazlığı düşüncesi temelinde, Merleau-Ponty'nin özne ve dünyanın birbirinden ayrılamazlığı düşüncesine yaptığı vurgunun farklı bir bağlamda tekrar altını çizer.

Enaktif yaklaşımın bilişsel faaliyet veya bir bilme etkinliği için mutlak bir zemin aramaya karşı çıkışından yani orta yolu savunmasından ilham aldığı diğer düşünce, Budizm'in Madhyamaka felsefesindeki temelsizlik düşüncesidir. Madhyamaka (Orta Yol) felsefesinde, temelsizlik (*sunyata*) kavramı hem dış dünyanın hem de egonun iç dünyasının mutlak bir temelden yoksun olduğunu ileri sürer:

“İster içsel ister dışsal olsun, bir zemine tutunmamız, derin bir hüsranın ve kaygının kaynağıdır. Bu farkındalık, Budist geleneğin Madhyamaka ya da 'orta yol' ekolünün teori ve pratiğinin kalbinde yatar. Kişi ister zihnin içinde ister dışında nihai bir zemin bulmaya çalışsın, temel motivasyon ve düşünme modeli yani kavramaya yönelik eğilim hep aynıdır. Madhyamaka'da bu olağan eğilim iki aşırı uç olan 'mutlakçılık' ve 'nihilizmin' kökeni olarak kabul edilir. İlk başta, kavrayan zihin kişiyi - ister içsel ister dışsal olsun, 'kendi varlığı' sayesinde diğer her şey için dayanak ve temel olabilecek herhangi bir şey için - mutlak bir zemin arayışına yönlendirir. Daha sonra, böyle bir nihai zemin bulunamamasıyla karşı karşıya kalan 'kavrayan zihin' geri çekilir ve diğer her şeyi bir yanılısma olarak ele alarak zeminin yokluğuna yapışır (...) Kişi bu kavrama eğilimlerini aşamalı olarak bırakmayı öğrendiğinde, tüm fenomenlerin herhangi bir mutlak zeminden bağımsız olduğunu ve bu tür bir 'temelsizliğin' (*sunyata*) karşılıklı olarak ortaya çıkmanın tam da kendisi olduğunu anlamaya başlar” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 143-144).

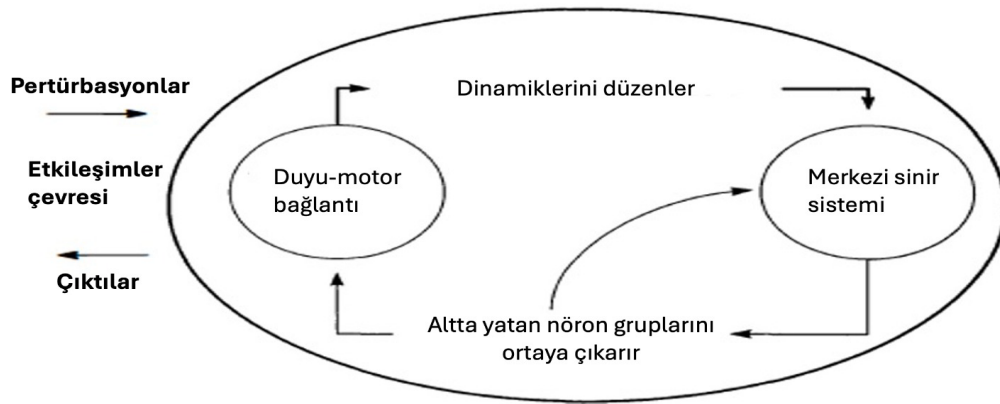
Bu düşünceye paralel olarak, enaktif yaklaşım için, bilişsel faaliyetin temelini aramanın anlamsız olması, *sunyata* düşüncesindeki gibi tüketici bir şekilde bilinemezciğe götürmez, tam aksine üretici şekilde birlikte ortaya çıkışın dinamiklerini kavramaya yöneltir. Bununla birlikte, temsilci yaklaşımların genel bir sonucu olarak, bilişsel sistemin dünyanın içsel bir modelini inşa ettiği idealizmden veya dış dünyanın özelliklerinin temsil edildiği realizmden farklı olarak, enaktif yaklaşım, bilişsel sistem ve dünyanın, karşılıklı iş birliği içinde ortaya çıkan yapılar

olduğunu savunur; dolayısıyla birinin diğerinden bağımsız olduğu veya birinin diğerine temel oluşturduğu söylenemez.

3.1.5. Deneyimin Merkezi Konumu

Enaktif yaklaşım, bilişsel faaliyette, işlevsel bilişsel süreçler ile deneyim yapılarının birbirlerinden ayrılabilir olmadığını savunur. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi, enaktif yaklaşım, bilişsel faaliyet söz konusu olduğunda, algısal deneyimi bilişsel faaliyetin merkezine koyar. Yine daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi, algılama, beynin, dış dünyanın özelliklerini bir şırınga gibi çekerek ve bunları işleyerek temsiller üretme faaliyeti değildir. Enaktif yaklaşımın, algı ve eylemi birbirinden ayırmaması, deneyimin ortaya çıkışında algının olduğu kadar eylemin yani hareketin de temel bir unsur olduğunu gösterir. Hareket ise, uzamda gerçekleşen bir faaliyeti gerektirdiği gibi uzamsal bir boyutun yani bir bedenin olmasını gerektirir.

Bedenin algısal deneyim bağlamında ön plana çıkarılması, beynin, algısal deneyimin ortaya çıkışında bir rolü olmadığı anlamına gelmez. Enaktif yaklaşımın vurgulamak istediği, deneyimin ortaya çıkışında beynin yegane kurucu unsur olarak kabul edilemeyeceğidir. Merkezi sinir sistemi yani beyin, duyu organları ve sinir uçları gibi duysal yüzeyleri ve bedendeki kaslar ve bezler gibi efektörleri birbirine bağlar. Bu şekilde organizmayı bütünleştirir, onu hareketli bir birlik, otonom duyu-motor bir fail olarak bir arada tutar (Thompson, 2007: 47).



Şekil 1. (Thompson: 2007: 47).

Enaktif yaklaşım, bilişi, aynı zamanda, bir anlamlandırma süreci olarak tanımlar. Bunun anlamı, bedenlenmiş organizmanın, dünya içerisinde hareket etmesiyle birlikte, kendi organizasyonunu bozabilecek pertürbasyonlara veya düzen bozucu etkilere karşı çevresi hakkında değerlendirmeler yapması ve çevresindeki unsurlara, bir uzaylının anlayamayacağı anlamlar vermesidir. Bu anlam verme süreci, bedenin salt işlevsel bir organizma olarak tanımlandığı durumda gerçekleşebilecek bir durum değildir. Bu bağlamda, enaktif yaklaşım için, bilişsel süreçlerin açıklanması, korkma, kaygı duyma gibi organizmanın deneyimsel yapılarının, onun mekanik-işlevsel süreçlerinden ayrılamayacak, onlarla iç içe geçmiş bir boyut olarak dahil edilmesini gerektirir. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım içerisinde, bedenlenmeden bahsedildiğinde “(...) hem yaşantılayan, deneyimsel bir yapı olarak bedeni hem de bilişsel mekanizmaların zemini veya aracı olarak bedeni kapsadığı” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 236) unutulmamalıdır.

Çizilen bu çerçeve, enaktif yaklaşım içerisinde deneyimin, neden beynin gerçekleştirdiği işlevsel süreçlerin “artık” niteliksel bir özelliği, bir *kualiası*, bir yan ürünü olarak kabul edilemeyeceğini de açıklar. Zihin felsefesinin merkezi problemlerinden biri olan *kualia* sorunu, enaktif yaklaşım perspektifinden bakıldığında, deneyimin temsilci kavrayışının bir sorunu veya sonucu olarak anlaşılır. Enaktif yaklaşımda, bilişsel süreçlerin gerçekleşmesi için hem mekanik işlevsel süreçlerin hem de deneyimsel yapıların birlikte mevcut olması gerektiği için *kualia* sorunundan ziyade, ilerleyen bölümlerde tekrar değinilecek olan bu birlikte ortaya çıkan yapılar arasındaki ilişkiyi anlama sorunu ortaya çıkar.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Bu şekilde kavranan bilişsel süreci açıklayabilecek bir bilimsel yaklaşım var mıdır? Enaktif yaklaşım, bilişsel bir bilim olarak elbette bu soruyu yanıtlamaya aday olarak el kaldıracaktır, fakat bir önceki bölümde bahsedilen temsilcilik sorunu bağlamında, enaktif yaklaşımın temelsizlik düşüncesini benimsemesi, onun sunacağı bilimsel yöntemin nasıl bir yapıya sahip olacağı sorusunu gündeme getirir:

“(...) bedenlenmiş biliş literatüründe daha az fark edilen şey, enaktif yaklaşımın aynı zamanda belirli bir bilim anlayışına da işaret etmesidir. Bu anlayış, biliş hakkındaki enaktif düşüncelerin bilimin kendisine refleksif olarak uygulanmasından kaynaklanır. Bu refleksif işlemi gerçekleştirdiğimizde, artık şeylerin kendileriyle olan

etkileşimlerimizden ayrı olarak kendinde nasıl olduklarını ortaya koyan geleneksel realist bilim anlayışına tutunamayız. Bununla birlikte, bilimin basitçe kendi zihinlerimizin bir yaratımı ya da projeksiyonu olduğu da savunulamaz. Aksine bilim, bedenlenmiş anlamlandırma sürecimizin son derece rafine bir tanımıdır” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: xxvii).

Enaktif yaklaşımın sunduğu bu refleksif bilim tanımlaması, açıklama konusu zihin, bilinç veya deneyim olduğunda (enaktif yaklaşımda bu kavramları imleyen olgular iç içe geçtiği için birbirlerinin yerine sıkı olmayan bir şekilde kullanılabilir) ise daha farklı bir boyut kazanır.

Bilim, kabaca, bilişsel varlıkların, etrafını çevreleyen olguları kavramak, bu olgulara ilişkin açıklamalar ve tanımlamalar üretmek için giriştikleri kolektif bir çabadır, fakat bilişsel varlıklar, kendi bilişsel faaliyetinin üzerine araştırma yaparken, kendi araştırmasının nesnesi olmak gibi paradoksal görünen bir durumla karşılaşır:

“İncelenen bilgi veya zihin olduğunda, deneyimin reddedilmesi savunulamaz, hatta paradoksal hale gelir. Bilişsel bilim, doğa bilimleri ile insan bilimlerinin bulunduğu kavşakta bulunduğundan, gerilim özellikle bilişsel bilimde yüzeye çıkar. Dolayısıyla bilişsel bilim iki boyutludur, çünkü aynı anda iki yola da bakar: Yüzlerden biri doğaya dönüktür ve bilişsel süreçleri davranış olarak görür. Diğer ise insan dünyasına (ya da fenomenologların ‘yaşam dünyası’ dediği şeye) yönelir ve bilişi deneyim olarak görür” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 13).

Dolayısıyla enaktif bilişsel bilim, bilişsel faaliyetin anlaşılmasına ilişkin tüm bilimsel araştırmaların, açıklamaların ve tanımlamaların kaçınılmaz olarak bilişsel bir fail tarafından gerçekleştirildiğini ve dolayısıyla failin bilişsel yapılarının bir ürünü olduğunu gösterir. Bununla birlikte, bilişsel faaliyet üzerine gerçekleştirilen araştırmaları gerçekleştiren bilişsel fail, mevcut biyolojik, sosyal ve kültürel inançlar ve uygulamalar arka planına bağlıdır ve bu arka plandan beslenir. Diğer yandan, böyle bir arka plan bilişsel failere aşkın bir boyuttan gelmez; bu arka plan, halihazırda yerleşik, bedenlenmiş, yaşayan ve deneyimleyen failerin gerçekleştirdiği bir şeydir (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 10).

“Bilişsel faaliyete dair kavrayışımız ancak bilişsel bilim ile insan deneyimi arasında bir ortak zemin bulunması halinde daha eksiksiz olabilir ve tatmin edici bir düzeye ulaşabilir. Bu nedenle bilişsel bilimin ufkunu, disiplinli ve dönüştürücü bir analizle insan deneyiminin daha geniş bir çerçevesini kapsayacak şekilde genişletmek gibi kurucu bir görev öneriyoruz” (Varela, Thompson ve Rosch, 1991: 14).

Bu görevin bir sonucu olarak, enaktif bilişsel bilim, bilinçli deneyimin yapısal düzenini kavramak ve açıklamak amacıyla, onu açıklanacak, dışsal bir unsur olarak gören temsilci bilişsel bilimlerin bakış açısının aksine aynı zamanda açıklayıcı, temel bir bileşen olarak kabul eder. Bilinçli deneyimi araştırmada, deneyimin kendisine açıklayıcı rol verilmesi, bu rolün sorumluluğunu üstlenebilecek en uygun disiplin olan fenomenolojinin bilişsel bilimlere dahil edilmesini gerektirir (Thompson, 2007: 13-14). Bu bağlamda, enaktif yaklaşım, bilinçli deneyimin yapısal düzenini kavramak için bilişsel bilimler ve fenomenolojinin entegrasyonunu savunur.

3.2. ZOR SORUNU YENİDEN FORMÜLE ETMEK: BEDEN-BEDEN SORUNU

3.2.1. Yaşam-Zihin Sürekliliği Tezi

Bilinci konu edinen çağdaş felsefi söylem alanında hakim olan bakış açısı, bilinç ile salt biyolojik varoluş alanı arasında köklü bir karşıtlık olduğunu ileri sürer. Bu bakış açısına göre, bilinç, belirli zihinsel durumların ilişkisel, içsel, öznel bir niteliği olarak; buna karşılık yaşam, belirli fiziksel sistemlerin dışsal, nesnel, yapısal ve işlevsel bir niteliği olarak düşünülür. Bu bakış açısına bağlı kalındığında, bilincin ve doğal düzen içindeki konumunu anlama arayışı, "bilincin zor sorunu" olarak adlandırılan bir soruna yol açar (Thompson, 2007: 222).

Fiziksel açıklamalar, bir sistemin yapısını ve işleyişini dışsal bir perspektiften belirlemeye çalışır. Buna karşılık, bilinç içsel bir perspektiften deneyimlendiği haliyle, öznel doğası ile belirlenir. Bu farklılık, bilinci açıklamak için yapı ve işleyişe dair fiziksel açıklamalarda bir yetersizliğe yol açar (Thompson, 2007: 223). Daha basit bir ifadeyle, yapı ve işlevin fiziksel yönlerinin bilinçle nasıl ilişkili olduğunu açıklamada bir “açıklama boşluğu” ortaya çıkar.

Thompson'a göre, zihin felsefesi alanında çalışan çoğu filozof bu düşünce çizgisine bağlı kalarak bilinçli bir varlığı oluşturduğu düşünülen fiziksel yapı ve işlevlerin, bilincin öznel karakterini açıklamak için kavramsal ve mantıksal olarak yeterli olmadığı sonucuna varır: "Yaşam ve bilincin derin bir sürekliliği yoktur, aksine aralarında radikal bir kopuş vardır. Yaşayan, bilinçli bir varlığın fiziksel yapısı ve işlevi hakkında tam ve kesin bir açıklama yapıldığında, bilinçli deneyim hakkında mantıksal veya kavramsal olarak hiçbir şey ortaya çıkmaz" (Thompson, 2007: 223).

Thompson, bilişsel bilim ve zihin felsefesindeki Kartezyen eğilimlerin üstesinden gelmek için, zihin ve yaşam arasında var olan derin sürekliliğin açığa çıkarılmasını ve bunun kavranması gerektiğini öne sürer. Bu bağlamda Thompson, zihin ve yaşam arasındaki bu derin sürekliliğin, zihnin organizasyonel özelliklerinin yaşam için temel olan özelliklerin zenginleştirilmiş bir versiyonu ve benzer şekilde, insan yaşamının belirli varoluşsal yapılarının tüm yaşam için kurucu olanların zenginleştirilmiş bir versiyonu olduğunu savunur: "(...) yaşam ve zihin bir dizi temel organizasyonel özelliği paylaşır (...) Zihin yaşam gibidir ve yaşam zihin gibidir" (Thompson, 2007: 128).

Yaşam ve zihin arasındaki süreklilik düşüncesi, otonom sistemlerin dünyayı anlamlı bir dünyaya nasıl dönüştürdükleri, nasıl bilişsel sistemler olduklarının açıklandığı "enaktif otonomi ve anlamlandırma" bölümündeki düşüncelerle yakından ilgilidir. Bununla birlikte, otonom sistemlerin kapalı bir yapıya sahip olmaları, dış etkileri bir girdi olarak değil, kendi sistemlerini düzenlemeyi sağlayan bir unsur olarak kabul etmeleri ve benzeri nedenler, bu sistemlerin şimdiye kadar dile getirilmeyen teleolojik boyutunu açığa çıkarır.

Canlı sistemlerin teleolojik bir boyutunun olduğunu dile getirmek, felsefe tarihine bakıldığında yeni bir şey söylemek anlamına gelmez. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım, bu konu hakkında yeni bir şey söyleyecekse bunun en doğru yolu daha önce bu konu üzerinde spekülasyonlar yapmış filozoflarla diyaloga girmek olacaktır. Nitekim Thompson da bu yolu izleyerek, Immanuel Kant ve Hans Jonas'ın bu konuyla ilgili düşüncelerini gündeme getirir ve onlarla diyalog kurarak hem otonom sistemlerin teleolojik boyutunu hem bu filozofların düşünceleriyle aralarındaki farkı ortaya çıkarmaya çalışır. Bu vurguya ek olarak, yaşam-zihin

sürekliliği tezinin arkasındaki temel motivasyonun, yukarıdaki paragraflarda bahsedildiği gibi, Kartezyen düşüncenin düşünme hareketini değiştirmek olduğu unutulmamalıdır.

Kant, canlı organizmaların yapısını anlamak söz konusu olduğunda, yalnızca mekanik açıklamalara güvenilemeyeceğini ileri sürer; bu nedenle, organik canlı varlıkları anlamamız için ereksellik veya içsel bir amaçlılık olgusunu dikkate almayı içeren teleolojik açıklamalara başvurmamız gerektiğini savunur (Kant, 1987: 236).

Kant'a göre, "(...) bir şey kendi kendisinin hem nedeni hem de sonucu ise doğal bir amaç olarak var olur (...)" (Kant, 1987: 251). Bu bağlamda, Kant, bir şeyin doğal bir amaç olması için iki koşul olduğunu belirterek doğal amaç tanımını genişletir: "İlk olarak, (hem varoluşları hem de formlarıyla ilgili olarak) parçalarının olanağı, bütünle olan ilişkilerine bağlı olmalıdır (...) İkinci gereklilik ise, şeyin parçalarının bir bütünün birliğinde birleşmesidir, çünkü karşılıklı olarak formlarının nedeni ve sonucudurlar" (Kant, 1987: 252). Kant bu koşulların saat gibi bir yapay nesne için de geçerli olabileceğini vurgulayarak bu koşullara ek bir koşul daha ekler: "Her bir parçayı diğer parçaları üreten bir organ olarak düşünmeliyiz (böylece her biri karşılıklı olarak diğerini üretir). Böyle bir şey yapay bir şeyin parçası olamaz, ancak parçalar için (hatta yapay olanlar için bile) tüm gerekli kaynakları sağlayan doğanın parçası olabilir. Bir şey ancak bu koşulu karşılıyorsa ve sadece bu nedenle hem organize hem de kendi kendini organize eden bir varlık olacaktır ve bu nedenle doğal bir amaç olarak adlandırılabilir" (Kant, 1987: 253).

Doğal bir amaç, kendisinin hem nedeni hem de sonucu olarak ikili bir role sahiptir. Organizmanın her bir parçası yalnızca diğer parçası için var olmakla kalmaz, aynı zamanda onları karşılıklı olarak üretir. Bu dinamikte, parçalar bütünün oluşumuna katkıda bulunur, ancak varlıklarını da tüm organizmanın oluşturduğu bütün sayesinde var ederler. Bu kendini organize eden döngüsellik nedeniyle, neden-sonuç ilişkileri de bu çerçevede amaç-araç ilişkileri olarak işlev görür (Thompson, 2007: 141). Dolayısıyla doğal bir amaç, birbiriyle ilişkili araç ve amaçlardan oluşan kapsamlı bir ağı temsil eder. Amacı dışarıdan bir şey tarafından nasıl kullanılabileceğine göre dışsal olarak tanımlanabilen bir nesnenin aksine, doğal

bir varlığın amacı içseldir. Bu bağlamda, Kant'ın görüşüne göre, organizmaların kendini organize etmesi içsel amaçlılığı gerektirir (*intrinsic purposiveness*).

Kant kendini organize etme ile teleoloji arasında kurduğu bu sıkı bağıntıyla birlikte, mekanik açıklamaların, canlı varlıkların bu teleolojik yapısını açıklayamayacağını savunur. Teleoloji canlı varlıklarda içsel amaç ve organizasyona odaklanırken, mekanik açıklamalar cansız madde dünyasında etkin nedenselliğe odaklanır. Biyoloji alanında etkin nedenleri kavrayışımızda ilerlemeler olsa bile, bu gelişmelerin her zaman organizmanın teleolojik çerçevesi içinde konumlandırılması gerekecektir. Başka bir deyişle, biyolojide işlerin mekanik olarak nasıl yürüdüğünü anlamaya yönelik her türlü ilerleme, canlı organizmaların doğasında var olan amaç ve organizasyonu göz önünde bulundurmada zorunda kalacaktır (Thompson, 2007: 130). Kant, doğanın incelenmesinde mekanik açıklamaların ilerlemeye ve gelişmeye devam edeceği düşüncesini reddetmese de bahsi geçen bu gerekçelerle, teleolojik açıklamaların yerini mekanik açıklamalara bırakmayacağı ve organik doğayı anlamada vazgeçilmez olmaya devam edeceğini belirtir. Dolayısıyla her iki açıklama düzeyine de ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, Kant'ın "kurucu" ve "düzenleyici" kavramlar arasında yaptığı ayırım çok önemli bir rol oynamaktadır.

Yalın bir açıklamayla, kurucu kavramlar bir şeyin ne olduğunu tanımlar ve bilgimizin temelini oluşturur, düzenleyici kavramlar ise araştırmalarımızı yönlendirir ve yönetir (Kant, 1987: 255). Kant'a göre, doğal amaç kavramı düzenleyici kavramlar kategorisine girer. Organik doğayı keşfetmemiz için yol gösterici bir ilke olarak hizmet eder ve canlı organizmalar gibi organize doğal varlıkların yapısını ve işleyişini anlamamızı sağlar: "Bir şeyin kendinde doğal bir amaç olduğu kavramı ne anlama yetisinin ne de aklın kurucu kavramıdır. Ancak bu kavram yine de düşünümsel yargı için düzenleyici bir kavram olabilir ve genel olarak amaçlar açısından sahip olduğumuz nedensellik ile uzak bir analogi kullanmamıza, organize nesnelere araştırmamıza rehberlik etmemize ve onların yüce temelleri üzerine düşünmemize olanak tanıyabilir" (Kant, 1987: 255).

Diğer yandan, Kant, doğanın kendi yapısı içerisinde teleoloji ve mekanizmanın çelişki yaratmadan açıklanabilecek tek bir ilkeyle bağlantılı olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurur. Bununla birlikte, insan aklının bu gizli birliği tam olarak

kavramaktan ya da idrak etmekten yoksun olduğunu ve bununla paralel olarak organizmanın kendini organize etmesinin nedenselliğini kavramaktan aciz olduğunu iddia eder (Kant, 1987: 268).

Thompson, Kant'ın zamanından bu yana gerçekleşen bilimsel alandaki gelişmelerin bu olumsuz yargıyı tersine çevirebileceğini savunur:

“Burada iki tür bilimsel ilerleme belirleyici olmuştur. İlk gelişme, canlı hücrelerdeki kendini üreten moleküler sistemlerin ayrıntılı haritasının çıkarılmasıdır. Artık bir hücre içindeki genetik ve enzim sistemlerinin karşılıklı olarak birbirlerini üretme yollarının çoğunu kavrayabiliyoruz. İkinci ilerleme ise doğrusal olmayan dinamik sistemlerde kendi kendine organizasyonu analiz etmek için matematiksel kavram ve tekniklerin icat edilmesidir. Her iki ilerleme de Kant'ın zamanında öngörülemezdi (...)” (Thompson, 2007: 130).

Enaktif otonomi kavrayışı bu gelişmeleri içerisinde barındırır; bununla birlikte Kant'ın karşılaştığı açmazı aşmak için önemli bir adım atar. Otonom bir sistem, Kant'ın doğal amaç tanımını yerine getirir. Bu sistemde kurucu unsurlar karşılıklı olarak birbirini üretir ve bu da sistemin hem kendisinin nedeni hem de sonucu olarak var olmasıyla sonuçlanır. Mekanik bir perspektiften bakıldığında, bu durum, sistemin sürekli olarak kendi parçalarını üreterek ve yok ederek kendini sürdürmesi anlamına gelir. Bu sistem, her ne kadar ayrı parçalardan ve süreçlerden oluşsa da kendi görevlerini yerine getiren bir grup ayrı parçadan ziyade, kendi varlığını sürdüren bir bütün olarak hareket eder. Thompson için “Kant'ın ulaşamadığı şey tam da bu döngüsel nedensellik ve doğrusal olmayan ortaya çıkış görüşüdür” (Thompson, 2007: 138). Bu bağlamda, bilimin bu alandaki ilerlemesiyle, kendini organize etme kavramının, yalnızca doğa hakkında yargılara dair düzenleyici bir ilke olarak değil aynı zamanda doğanın kurucu bir ilkesi olarak görülebileceğini öne sürer: “Yaşam, belirli morfodinamik ilkelerden, özellikle de *otopoiesis* [otonomi] ilkelerinden ortaya çıkan bir doğa düzenidir. Bu görüşe göre, *otopoietik* bir sistem yaşamın yalnızca bir benzeri değil, yaşamın en minimal örneği ve bildiğimiz her canlı formunun temelidir” (Thompson, 2007: 140).

Thompson, çizilen bu çerçeve içerisinde, otonomi teorisinin Kant'ın doğal amaç kavramının doğallaştırılmış, biyolojik bir açıklamasını sunduğunu iddia eder (Thompson, 2007: 140). Kendini organize etme, döngüsel nedensellik gibi

otonomi kavramının içerdiği ve bilimsel olarak da açıklanabilen bu özellikler tam da Kant'ın doğal amaç tanımlamasında işaret ettiği özelliklerdir. Bununla birlikte, yaşam-zihin sürekliliğinin sağlanabilmesi için, otonom organizmanın teleolojik yapısının fenomenolojik yönünü yani deneyimin bir özelliği olarak amaçlılığı veya erekselliği ele almak gerekir. Enaktif otonomi bölümünde bu yönün bir kısmı örtük olarak verilmiştir, fakat yaşam-zihin sürekliliği tezini anlamak için bu yönü daha açık bir şekilde ve daha da geliştirerek sunmak gerekmektedir. Diğer yandan Hans Jonas "metabolizma" kavramını merkeze koyarak buna çok benzer bir girişimi halihazırda gerçekleştirmeye çalışmıştır. Thompson bu bağlamda, Hans Jonas'ın bu kavram merkezinde açığa çıkardığı canlı varlıkların fenomenolojik boyutunun, otonomi kavramı merkezinde de açığa çıkarılabileceğini savunur. Böylelikle, Thompson, bu bölümün başında da dile getirildiği gibi, yaşam ve zihnin, derecesel farklılıklar olsa da ortak yapılarla sahip olduğunu göstermeyi amaçlar.

Jonas'ın organizma felsefesindeki en temel kavram, bir organizmanın moleküller, hücreler ve organlar gibi fiziksel bileşenlerinin devamlı olarak yenilenmesini ifade eden metabolizma kavramıdır. Ona göre, metabolizma canlı sistemlerin bütünlüğüne nüfuz etmiş olması nedeniyle maddesel, cansız varoluş tarzından oldukça farklı bir tarzda mevcudiyet gösterir. Maddesel olan ne ise odur; ne ise o olmağını sürdürmek için herhangi bir faaliyette bulunması gerekmez. Buna karşın, metabolize olmuş bir sistem, ne ise o olmağını sürdürmek için kendini sürekli olarak yenilemek zorundadır: "Dolayısıyla Jonas'a göre metabolizma canlı sistemlerin arazi bir özelliği değildir. Organizma hayatta kalmak için metabolize olmak zorunda olduğundan her yere nüfuz etmiştir" (Prokop, 2022: 12).

Jonas'ın organizma felsefesinde bir diğer önemli kavram, özgürlüktür. Bir organizmanın metabolize olarak oluşturduğu kimliği onu oluşturan fiziksel yapısına tamamen bağlı değildir, çünkü organizmanın fiziksel unsurları sürekli olarak yenilenmektedir. Ancak organizmanın özgürlüğü, zorunluluğu da beraberinde getirir. Organizma değişmek zorundadır, aynı kalmaz. Organizmanın yemek yemesi ve boşaltım yapması gerekir, aksi takdirde ölür. Bu bağlamda, organizma, kendi yaşamsal devamlılığını sağlamak için çevreye ihtiyaç duyar, fakat aynı zamanda kimliğini koruyabilmek ve sürdürebilmek için

çevreyle maddesel alışverişinden sıyrılabilmesi gerekir (Thompson, 2007: 152). Bu bağlamda Jonas, enaktif yaklaşımın canlı sistemlerin kendini üreten ve kendini sürdüren organizasyonunu tanımlayan otonomi kavramıyla salt insana özgü bir özellik olmasından çıkardığı gibi, Jonas da özgürlük kavramını metabolizma içinde ve metabolizma yoluyla elde edilen "kendi maddesine göre belirli bir form bağımsızlığı" (Jonas: 1966: 81) olarak tanımlayarak benzer bir tutum sergiler.

Jonas'a göre, bu özgürlük-zorunluluk diyalektiğinde, yaşamın içkin amacı açığa çıkar. Metabolizma, bir madde ve enerji akışı içinde dış dünyadan ayrı, bir benlik kurar ve bu benlik organizmanın kendisi tarafından yaratılır. Metabolizma, dış olayların organizmanın hayatta kalması için iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirleyen normlar üretir. Dolayısıyla, bir organizma için deneyimlediği her şey ya da geçirdiği her değişim, kimliğinin korunmasıyla bağlantılı olmalıdır. Organizma kendi kurallarına uymalı ve kendi iç normlarına göre hareket etmelidir. Jonas için organizmanın temel "kaygısı" ya da "doğal amacı" basitçe yaşamaya devam etmek, hayatta kalmak ve var olmama ihtimaliyle karşı karşıya kalsa bile varlığını devam ettirmeye çalışmaktır. Organizmanın, çevreyle sürekli madde alışverişi bu yaşamaya devam etme kaygısının hem nedeni ve hem de devam etmesini sağlamanın tek yoludur (Thompson, 2007: 153).

Otonomi teorisinde, organizmanın kaygısı olan içkin amaçlılık, kendini sürdürme, üretme ve adaptivite kavramıyla birlikte gelen anlamlandırmanın iki yönüne işaret eder.

Otonom sistem, çevreyle ilişki içinde bir iç kimlik kutbu oluştururken, aynı zamanda öteki olarak sayılan şeyi, organizmanın dünyasını da ortaya çıkarır. Otonom bir organizma olarak var olmak, sadece diğer şeylerden sayısal olarak farklı olmak değil, ötekilikle, dünyayla dinamik bir ilişki içinde olan bir karşıt kutup olmak anlamına gelir (Thompson, 2007: 153). Dolayısıyla, bu tür bir ilişki otonom olmayan varlıklar için mümkün değildir. İşlemsel kapanma olmaksızın, başka bir deyişle, birincil etkisi kendini üretme ve sürdürme olan döngüsel ve kendine referanslı bir süreç olmaksızın, kimlik üreten bir mekanizma yoktur.

Jonas'ın yaşamın içkin amaçlılığına yönelik belirlemesi, organizmanın dünyaya açılmasıyla ilgili olarak aşkınlık kavramını beraberinde getirir. Metabolizma

sayesinde organizma, yaşamını sürdürebilmek için gerekli olan malzemeyi elde etmek üzere daima kendi dışına çıkarak kendi tekliğini aşar (Thompson, 2007: 156). Jonas bu aşkınlığın sadece uzamsal anlamda, yaşamsal nesnelere doğru hareket olarak değil, aynı zamanda zamansal anlamda da geçerli olduğunu savunur. Bir organizma sürekli olarak metabolize olmak için hareket etmek zorunda olduğundan ve metabolizma onun tüm varoluş tarzına nüfuz ettiğinden, organizmanın varoluşu ne olduğunun yanı sıra ne olacağı tarafından da motive edilir (Prokop, 2022: 12). Bu bağlamda, organizmanın varoluş tarzı doğası gereği ileriye veya geleceğe dönüktür.

Otonom organizasyonun biyokimyasal olarak gerçekleştirilmesi, Jonas'ın metabolizmanın şeylerin verili durumunun ötesine geçme hareketi olan organizmanın aşkın yapısının enaktif yaklaşım içerisindeki somutlaşmış halidir. Otonom organizasyon kendi iç dinamik yapısını sürdürmenin yanı sıra, metabolik düzeyde yapısal işleyişini sürdürmek için dış dünyayla maddesel alışverişini de sürdürmelidir. Bu bağlamda, otonom sistemin işlemsel kapalılığı organizmanın termodinamik olarak açık bir sistem olmasını gerektirir (Thompson, 2007: 155). Otonom organizmanın bu diyalektik açıklık ve kapalılık ilişkisi, onun sürekli olarak dış dünyaya doğru dinamik hareketinin zorunluluğuna (aksi durumda organizma ölür) işaret ederken, bu zorunluluk organizmanın aynı zamanda geleceğe doğru projeksiyon yapmasını da harekete geçirir. Jonas'ın otonomi kavramının zamansallığı için de geçerli olan şu belirlemede dile getirdiği gibi, "kendini devam ettirmek zorunda olan bir varlığın yaklaşmakta olan bir sonraki evresine doğru olan içsel yönü biyolojik zamanı; birlikte mevcut olan fakat kendinde olmayana doğru olan dışsal yönü ise biyolojik uzamı oluşturur. Burada olan orada olana doğru genişlerken, şimdide olan geleceğe doğru genişler" (Jonas: 1966 :86).

Hans Jonas ile enaktif otonomi teorisinin beraber okunmasıyla şimdiye kadar açığa çıkan şey, yaşamın en temel formlarının kendi dinamik yapılarını sürdürmeleri için bu düzey içerisinde en kompleks formlardan biri olan insanın deneyimsel ve varoluşsal yapılarını temel düzeyde de olsa içerdiğidir. Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, enaktif yaklaşım içerisinde bu yapılara sahip olan en temel yaşam formlarının bilince sahip olduğunun ileri sürülmediğidir:

“Şimdi belirtmemiz gereken nokta, bu içkin amaçlılığın bilinci gerektirmediğidir. Aşağıdaki değerlendirme bu düşünceyi desteklemektedir. İlk olarak, bu nokta tartışmalı olsa da bir şeyin "fenomenal olarak bilincinde" olmanın, onunla ilgili olarak eylemde bulunmak için yönelimler oluşturabilmeyi gerektirdiğini varsaymak mantıklıdır. Öznel olarak deneyimlemek anlamında bir şeyin bilincinde olup da ona yönelimsel erişme imkanına sahip olmama fikrini anlamlandırmak zordur. Bununla birlikte, minimal hücresel türden *otopoietik* [otonom] benliğin, organizmanın anlamlandırma sürecine herhangi bir tür yönelimsel erişim içerdiğini düşünmek için iyi bir gerekçe henüz yoktur. İkinci olarak, minimal *otopoietik* benliğin, fenomenal birinci şahıs perspektifini oluşturan düşünüm öncesi bir ben bilinci anlamında fenomenal benlik veya öznellik içermesi pek olası görünmemektedir. Daha ziyade, bu tür bir bilinçliliğin (henüz tam olarak anlayamadığımız şekillerde) merkezi sinir sistemi tarafından sağlanan yaşam süreçlerinin derinlemesine incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirdiği görülmektedir. Neticede, bilinci, dinamik, bilinçsiz yaşam düzenleme süreçleriyle ilişkilendirmek önemlidir. Fakat bu çaba, bilincin hücresel düzeye indirgenmesi halinde zorlaşır, belki de imkansız hale gelir” (Thompson, 2007: 162).

Bu alıntının yaptığı çağrışımla şu soru sorulabilir: Bu organizmaların bilinçli olmadığı yargısına varabildiğimiz gibi, dile getirilen deneyimsel yapılarının var olduğu yargısına nasıl varabiliyoruz? Sorunun işaret ettiği bağlamı tersine çevirerek soralım: İşlevselci bir bakış açısını benimseyen bir bilim insanı, farklı bir yaşam dünyasında var olan bir uzaylı formu veya matematikçi bir Tanrı, organizmanın bu yapılarını ifşa edebilir miydi? Jonas bu soruya, en azından sonucusunu doğrudan muhatap alarak, negatif yanıt verir: “Hiçbir bedensiz izleyicinin söylemek için bir nedeni olmayacağı şeyi söyleyebiliriz: matematikçi bir Tanrı, homojen analitik görüşünde yaşamın kendi ben-merkezli tekilliğinin, kendisi için oluşunun ve dünyanın geri kalanına karşıtlığının, 'içerisi' ve 'dışarı'ını ayıran temel bir sınıra sahip oluşunun belirleyici bağlamını kaçırır” (Jonas: 1966: 79).

Bağlamı tersine çevirerek forma sokulan bu sorunun cevabını yine Jonas şu şekilde verir: "(...) yaşam yalnızca yaşam yoluyla bilinebilir" (Jonas, 1966: 91). Dolayısıyla, otonomi teorisi, deneyimden kaynaklanan teleolojik yaşam kavrayışının doğalcı bir yorumunu sağlasa da kendi bedensel varlığımıza ilişkin

deneyimimiz, otonom benliği kavramamız için bir olanak koşuludur (Thompson, 2007: 164).

Sonuç olarak, yaşam-zihin sürekliliği tezi, yaşamın ve zihnin farklı düzeylerinde ortak deneyimsel ve varoluşsal yapıları açığa çıkararak işlevselci bakış açısının yarattığı deneyim ve onun yapıları arasındaki süreksizliği, sürekli hale getirmeye çalışır. Bu sürekliliği kurma üzerine daha fazla çalışma yapılması gerektiği açık olmakla birlikte, süreksizlikle sonuçlanan yaşam üzerine getirilen işlevselci açıklamaların açmazlarını aşmak için bilim yapan öznelerin bedenlenmiş bilinçli özneler olduğunun, açıklaması yapılacak konuya bu boyutun dahil edilmesi gerektiğinin ne anlama geldiği gösterilerek, enaktif yaklaşımın “deneyimin merkezi konumu” bölümünde de belirtilen bilim yapma tarzımızda refleksif bir dönüşüm gerçekleştirmenin gerekliliği bir kez daha açığa çıkarılmıştır.

3.2.2. Enaktif Yaklaşımında Duyu-motor Öznellik Anlayışı

Thompson, canlı varlığın otonom organizasyonu temelinde ortaya çıkan enaktif benliğin, fenomenolojik analizle açığa çıkarılan düşünüm öncesi bedensel ben bilinciyle tamamlanması gerektiğini ve bu tamamlanan bütünlüğün enaktif duyu-motor öznelliği oluşturduğunu savunur (Thompson, 2007: 260). Bu düşünce doğrultusunda, Thompson, ilk önce enaktif benlik kavramıyla bağlantılı olarak fenomenolojik düşünce içerisindeki düşünüm öncesi bedensel ben bilinci kavrayışının izlerini sürer. Daha sonra ise, enaktif yaklaşım kapsamında değerlendirilen fakat ondan belirli yönlerden farklı olan dinamik duyu-motor yaklaşımını inceleyerek ve bu yaklaşımda eksik olan otonomi ve düşünüm öncesi bedensel ben bilincinin neden gerekli olduğunu ortaya çıkararak enaktif duyu-motor öznelliği temellendirir.

3.2.2.1. Düşünüm Öncesi Bedensel Ben Bilinci

Thompson, enaktif yaklaşım temelinde, beden, bütünsel olarak, kendisi ve dünya arasındaki algısal duyu-motor faaliyetleri sonucu ortaya çıkan öznelliği fenomenolojik açıdan incelemek için deneyimleyen bedenin kendisiyle ilişkisine,

deneyimleyen beden, organizma olarak nesnel bedeniyle ilişkisine ve bu ikisinin dünyayla ilişkisine odaklanır. Bu bağlamda, Thompson için iki soru ön plana çıkar: “deneyimleyen beden dünyayla nasıl bir ilişki içindedir ve kendisiyle nasıl bir ilişki içindedir?” (Thompson, 2005: 409). Dolayısıyla, bu bölümde, enaktif yaklaşım ve fenomenoloji arasında diyalog kurularak, beden ve benlik arasındaki ilişkinin, daha açık bir şekilde deneyimleyen beden ile deneyimlenen beden arasındaki dinamik ilişkinin dünya deneyimiyle ilişkisini de içine katarak nasıl kurulduğunun inceleneceği açık olmalıdır.

Öncelikle belirtilmelidir ki, deneyimleyen bedeni kurucu bir özne olarak kurma çabası, felsefe tarihine bakıldığında fenomenoloji alanı dışında da mevcuttur. Nitekim, bu düşüncenin göstergesel anlamda bir örneğini Descartes’ın felsefesinde bulabiliriz. Bu bağlamda, Descartes’ın ‘Altıncı Meditasyon’da beden ve ruhun birbiriyle iç içe geçtiğini ve ruhun bedenin kaptanı olmadığını savunduğu pasajı gündeme getirmek yerinde olacaktır.

“(…) doğanın bana en ısrarlı öncelik ve en canlı duyarlılıkla öğrettiği şey, acı duyduğumda rahatsız olan, acıktığım veya susadığımda yemek veya içmek isteği gibi şeyler duyan bir bedene sahip olduğumdur; dolayısıyla bunlarda bir doğruluk payı bulunduğundan hiçbir şekilde kuşku duymamam gerekiyor. Doğa bana aynı zamanda, bu elem, acıkma, susama gibi duygularla, bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığımı, bu bedene sınıksız bağlı, nerdeyse onunla tek bir bütün oluşturacak kadar karışmış ve kaynaşmış olduğumu da öğretiyor. Bu böyle olmasaydı, bedenim yaralandığında yalnız düşünen bir şey olan ben hiçbir acı hissetmez, bu yarayı, kaptanın gemisinde meydana gelen bir hasarı gözülle algılaması gibi, sadece anlığında fark ederdim (...)” (Descartes, 2007:75).

Descartes’ın bu pasajda işaret ettiği gibi bilinçli özne ile bedeni arasındaki ilişki oldukça yakındır, fakat onun düalist görüşü bu iç içe geçme düzeyinin ontolojik olarak nasıl mümkün olduğu sorusunu çözümsüz bırakır (Henry & Thompson, 2011: 235). Dolayısıyla, Descartes felsefesinde ben ve beden tözsel olarak farklılıklarını korumaya devam eder, tek bir varlık içinde kaynaşmaz.

Enaktif yaklaşım için beden ve benlik arasındaki ilişkiye dair daha güçlü bir bedensel görüşü, organizma merkezli bir benlik görüşünü benimsemek gerekir.

Merleau-Ponty'nin de savunduğu gibi, öznenin, bedenini bir nesne olarak deneyimlemesi yerine, tam anlamıyla özne-beden olarak deneyimlemesi gerekir. Merleau-Ponty'ye göre, kişinin benliği yalnızca bedenin içinde ikamet etmez, aksine temelde bedenin kendisiyle iç içe geçmiştir: "Bedenimin karşısında değilim, bedenimin içindeyim, daha doğrusu ben bedenim" (Merleau-Ponty, 1962: 173).

Thompson'a göre, Merleau-Ponty'nin "ben bedenim" ifadesi, benliğin yalnızca kompleks bir fiziksel varlık olduğunu ima edecek şekilde katı materyalist bir tarzda yorumlanmamalıdır. Merleau-Ponty bu ifadeyle, bedensel bir özne yani fiziksel olduğu kadar öznel bir varlık olma tarzına işaret eder. Böylelikle, o, zihin ve beden, özne ve nesne arasındaki geleneksel ikilikleri reddederek, düalizm, materyalizm ve idealizmin getirdiği felsefi sonuçlardan da uzaklaşır (Thompson, 2005: 409).

Merleau-Ponty'nin görüşüne göre, dünya ve özne birbirinden ayrılamaz; birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Dünya özneden ayrılamaz çünkü dünyayı tasarlayan öznedir; buna karşın özne de dünyadan ayrılamaz çünkü özneyi tasarlayan da dünyadır (Merleau-Ponty, 1962: 499). Thompson'ın belirttiği gibi, dünyaya bu şekilde ait olmak, dünyadaki şeylerle kökensel ilişki kurma tarzımızın ne tamamen duyusal ve refleksif ne de bilişsel veya düşünümsel olduğu, daha ziyade enaktif yaklaşımda olduğu gibi bedensel ve beceriye dayalı olduğu anlamına gelir (Thompson, 2007: 248). Dolayısıyla, dünyaya bedensel olarak yönelmiş olmak, Merleau-Ponty'nin tanımladığı gibi bir "motor yönelimselliğe" (*motor intentionality*) (Merleau-Ponty, 1962: 127) sahip olmak anlamına gelir.

"Motor yönelimsellik" kavramı, enaktif yaklaşımın temsilcilik karşıtlığı ve algı ve eylemin birbirinden ayrılamazlığı başlıkları altında sunulan düşüncelerin temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu kavramı açmak gerekirse, motor yönelimsellik, hareket eden bedenin, deneyim içeriği olarak dünyanın bir temsiline sahip olmadığını, ancak hareket ederek dünyaya gönderimde bulunabileceğine işaret eder. Dolayısıyla hareket eden beden, enaktif yaklaşımda olduğu gibi, dünya deneyimini mümkün kılan şeydir: Beden "diğer tüm nesnelere arasında bir nesne olarak değil, dünyadaki varlığın aracı olarak" mevcuttur (Merleau-Ponty 1962: 139).

Thompson, bu bağlamda, bu bölümün başında gündeme getirilen ikinci soruyu, deneyimin olanak koşulu olarak beden, kendisiyle ilişkisini yani kendisini nasıl deneyimlediği sorusunu gündeme getirir: "Bu soru, kişinin kendisini bedensel bir özne olarak nasıl deneyimlediğini ya da deneyimleyen bir bedenin kendisini deneyimleyen bir beden olarak nasıl deneyimlediği konusuna işaret etmektedir" (Thompson, 2005: 409-410).

Merleau-Ponty gibi, Husserl de deneyimleyen bedenin dünyanın algısal mevcudiyeti için temel bir olanak koşulu olarak hizmet ettiğini ileri sürer, fakat Husserl'in algısal deneyim temelinde sunduğu "boş bir yönelim noktası" (Husserl: 1989: 61) düşünüm öncesi bedensel ben bilincinin açığa çıkarılması bağlamında farklı bir anlam kazanır.

İlk olarak, deneyimleyen beden, şeylerin kendilerini perspektifsel bir birinci şahıs bakış açısına sunmalarını sağlayan, "boş bir yönelim noktası" olarak işlev görür. İkinci olarak, deneyimleyen beden, bu işlevi deneyimin yönelimsel bir nesnesi olmasından ziyade, algısal deneyimi mümkün kılan bir yapı olarak, hareket ve motor yönelimselliğin örtük ve pratik bir "yapabilirim"i olarak yerine getirir. Thompson'a göre, deneyimleyen bedenin, algısal deneyimde bu tarz göstergesel ve örtük işlevleri, "deneyimleyen bedenin yönelimsel olmayan ve örtük bir bilincini, geçişsiz ve düşünüm öncesi bir bedensel ben bilincini" içerdiğini gösterir (Thompson, 2007: 249).

Bu geçişsiz düşünüm öncesi bedensel ben bilinci, bedenin nesneleştirildiği beden şeması, beden imgesi gibi kavramlarla karıştırılmamalıdır. Beden şeması, öznenin bilinçli olarak fenomenolojik bir şekilde deneyimleyebileceği bir şey değildir. Kişinin kendi bedenine ilişkin algısına karşılık gelmediği gibi, bir imge, bir temsil ya da hatta bedene ilişkin bilinç formu da değildir. Bunun yerine, beden şeması, algıyı ve eylemi kişilik altı ve bilinçdışı bir şekilde organize eden dinamik duyu-motor ilkelerin bütünleşik bir kümesine işaret eder (Gallagher, 1986: 549) Bilinçli olmayan beden şemasından farklı olarak, beden imgesi, deneyim ya da bilinç nesnesi olarak bedenimizdir. Beden imgesi, bedenin bilincin içinde yönelimsel bir nesne olarak algılanmasını ifade eder (Gallagher, 1986: 548) Bu kavram, bedenin onu deneyimleyen özne tarafından sahip olunan bir nesne olarak algılandığını gösterir.

Thompson, beden imgesi ve beden şemasının beden deneyimimizin tamamını açıklamadığını vurgular ve beden şeması ve beden imgesinde açığa çıkmayan deneyim türünün, düşünüm öncesi bedensel ben-bilinci olduğunu belirtir. Bununla birlikte, özne olarak beden deneyimi ve nesne olarak beden deneyimi arasında çakışma olanaksızdır yani bu iki deneyimleme tarzı eşzamanlı olarak gerçekleşmez; iki deneyimleme tarzı arasında dinamik bir ilişki vardır. Ona göre, dokunma deneyimi, hem bu ikili bedenin kendi öznelliğiyle olan dinamik duyu-motor ilişkisini gösterir hem de öznelerarasılığın duyu-motor yaklaşımdaki temelini oluşturur (Thompson, 2005: 412).

Bir şeye dokunulduğunda, hissedilen sadece dokunulan dış nesnelere değil, aynı zamanda bu nesnelere dokunan olarak bedenin kendisidir. Nesnelere dokunulduğunda, bedensel olarak ben deneyimi her zaman açık bir şekilde kendini göstermeyebilir fakat kişi kendine dokunduğunda dokunan ve dokunulan, deneyimleyen ben (deneyimleyen beden) ile deneyimlenen şey (fiziksel beden) arasında ayırım açık hale gelir (Thompson, 2005: 412).

“Sağ elim sol elime dokunduğunda, bunun "fiziksel bir şey" olduğunun farkındayım. Ama aynı anda, eğer istersem, olağanüstü bir olay gerçekleşir: işte sol elim de sağ elimi algılamaya başlar, deneyimleyen beden olur, hisseder (*es wird Leib, es empfindet*). Fiziksel şey canlı hale gelir. Ya da daha doğrusu, olduğu gibi kalır (olay onu zenginleştirmez) ama keşfedici bir güç onun üzerinde durmaya ya da içinde yaşamaya başlar. Böylece kendime dokunarak dokunuyorum: bedenim 'bir tür refleksiyon' gerçekleştiriyor. Onda, onun aracılığıyla, sadece algılayanın algıladığı şeyle tek yönlü ilişkisi yoktur. İlişki tersine döner, dokunulan el dokunan el olur ve burada dokunma duyusunun bedene yayıldığını söylemek zorundayım - beden bir 'algılayan şey', bir 'özne-nesne'dir" (Merleau-Ponty, 1964: 166).

Ellerin dokunması ve dokunulmasının, deneyimsel olarak kesinlikle çakışmaması, her iki deneyimi birbirinden ayrı deneyimleme olasılığını muhafaza eder. Buna ek olarak, Thompson böyle bir dinamiği deneyimlemenin işlevini de açıklar. Kendi bedenimin deneyimini diğer tüm nesnelere deneyiminden ayırırken, aynı zamanda bedenimi kendimin bir ötekisi olarak deneyimlememe yardımcı olur ki bu da öznelerarasılığın duyu-motor temelidir.

“Bu deneyimde, duyu-motor öznelliğin bir tür duyu-motor öznelerarasılığı nasıl içerebileceğine dair bir fikir de edinebiliriz. Bu deneyimde dinamik bir 'kendini ötekileştirme' süreci gerçekleşir, böylece kişinin bedeni kendisinin ötekisi haline gelir. Sol elim sağ

elime dokunduğunda (ya da bedenimi başka şekillerde deneyimlediğimde), kendimi hem başka bir bedensel öznenin beni deneyimleme şeklini hem de benim diğerini deneyimleme şeklimi öngörecek şekilde deneyimleme olanağı ortaya çıkar. Bedensel ben bilinci bu şekilde bir tür ötekilik ya da başkalık tarafından belirlenir” (Thompson, 2005: 413).

Bu fenomenolojik değerlendirmeler ve referanslar, bilincin bedenle kendine özgü ikili bir tarzda ilişki kurduğunu gösterir. Kişi bedenini hem özne hem de nesne olarak deneyimler. Kişi bedeninin bir ya da başka bir yönüne ya da parçasına yöneldiğinde, bedeni bilincinin yönelimsel nesnesidir. Bu tür bir bedensel farkındalığın içeriği beden imgesine ya da kişinin nesne olarak bedenine karşılık gelir. Ancak bedensel bilinç bu tür bir deneyime indirgenemez çünkü kişi aynı zamanda özne olarak bedenini de düşünüm öncesi ve yönelimsel olmayan bir şekilde deneyimler. Thompson’a göre, "bilincin herhangi bir bilimsel açıklamasının önündeki zorluk, bedensel ben bilincinin bu eşsiz çifte karakterini korumaktır” (Thompson, 2005: 413).

3.2.2.2. Enaktif Duyu-Motor Öznellik

Bir önceki kısımda, enaktif otonom benlik kavramının, fenomenolojik açıklamayla desteklenmesi gereken ilgili boyutları açığa çıkarılmıştır. Bu açığa çıkarmayla, daha çok üçüncü şahıs perspektifiyle kavranabilen enaktif otonom benlik kavramının dışsal boyutuna, onun ancak birinci şahıs perspektifiyle kavranabilecek fenomenolojik boyutu dahil edilmiştir. Böylelikle, yaşam-zihin sürekliliği bölümünde de gösterilen, temel düzeydeki yaşam formlarının ancak fenomenolojik bir bakışla açığa çıkarılabilecek deneyimsel yapılarının, bedensel ben bilinci gibi insan deneyiminin yapıları söz konusu olduğunda da geçerli olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla, enaktif yaklaşımda, insan bedeni gibi otonom bir sistemin deneyimini anlamak söz konusu olduğunda, bedenin çevresiyle algısal faaliyetinde kendi döngüsel duyu-motor süreçlerini düzenlemesiyle ve çevresinden ayırmasıyla ortaya çıkan enaktif otonom benliğin deneyimini yetkin bir şekilde kavramak için, bedensel ben bilinci kavramı içerisinde somutlaşan fenomenolojik boyutun dahil edilmesi gerekmektedir. Dahası bedensel ben bilincinin enaktif otonom benliğin yapısını açıklamada bir tercih değil, bir

zorunluluk olduğunun da vurgulanması gerekir. Bu zorunluluk durumu, özellikle, enaktif yaklaşım içerisinde farklı bir kanadı temsil eden, bilinçli deneyimin açıklanmasında ve bilincin zor sorununu ortadan kaldırma savunusunda bedensel ben bilincini ve otonomi kavramını dışlayan dinamik duyu-motor kuramın karşılaştığı açıklama sorununun gündeme getirilmesiyle daha iyi anlaşılacaktır.

Dinamik duyu-motor yaklaşımı, algısal deneyimi ve nöral süreçleri tutarlı ve kapsayıcı bir dinamik duyu-motor çerçevesi içinde kavramaya çalışır. Bu yaklaşıma göre, görme, dokunma gibi algısal deneyimin farklı modaliteleri için, bu modaliteleri oluşturmak bağlamında ona karşılık gelen duyu-motor örüntüler bulunmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda, dünyayı algısal olarak deneyimlemek, kişinin algılayan ve hareket eden bedeni ile çevresi arasındaki belirli duyu-motor örüntülerine ilişkin beceriyle yapabilme bilgisini gerçekleştirmek anlamına gelir (Thompson, 2005: 414).

Enaktif yaklaşım ile duyu-motor yaklaşımın teorik arka planında bazı farklılıklar olduğunu belirtmekle birlikte, dinamik duyu-motor yaklaşımın deneyime dair açıklamaları dikkate alındığında, enaktif yaklaşımla uyumlu bir çizgide ilerlediğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, dinamik duyu-motor yaklaşımın savunucularından, O'Regan, Noë, ve Myin, duyu-motor yaklaşımın teorik ve kavramsal yapısının dışına çıkmadan, sadece deneyime değil aynı zamanda bilincin zor sorununa da bir açıklama getirebileceklerini savunurlar. Diğer yandan bu savunu, hem enaktif yaklaşım ve dinamik duyu-motor yaklaşım arasındaki ayrımı anlamak hem de bölümün başında da dile getirildiği gibi deneyimi anlamak söz konusu olduğunda neden otonomi ve bedensel ben bilinci kavramlarına ihtiyaç duyulduğunu göstermek açısından önemli hale gelir. Bu bağlamda Thompson'ın dile getirdiği gibi, "onların açıklamalarını incelemek, dinamik duyu-motor yaklaşımının neden ve nasıl hem otonom benliğin enaktif bir açıklaması hem de bedensel ben bilincinin fenomenolojik bir açıklaması ile birleştirilmesi gerektiğini göstermeye hizmet edecektir" (Thompson, 2005: 415).

Dinamik duyu-motor yaklaşımın bilinçli deneyimin fenomenal yönünü açıklamasına yönelik temel stratejisi, duyuusal deneyimlerin "güçlü mevcudiyet" (*forcible presence*), "süreklilik" (*ongoingness*), "tarif edilemezlik" (*ineffability*) ve "öznellik" (*subjectivity*) gibi belirli özellikleri için duyu-motor bir açıklamasını sunmaktır (Thompson, 2005: 415). Bu yaklaşıma göre, bu özellikler ortaklaşa olarak bilinçli deneyimin fenomenal yönünü oluşturur:

“Süreklilik, bir deneyimin, sanki bir motorun uğultusu gibi süregelen bir sürecin içinde yaşıyormuşum gibi, burada, şimdi başıma geliyormuş ya da başımdan geçiyormuş gibi deneyimlenmesi anlamına gelir. Güçlü mevcudiyet, örneğin tarih bilgim gibi diğer zihinsel durumların aksine, duyuusal bir deneyimin kendisini bana dışarıdan dayatması ve benim herhangi bir zihinsel çaba sarf etmeme gerek kalmadan benim için mevcut olması ve aslında çoğunlukla benim iradi kontrolümün dışında olmasıdır. Tarif edilemezlik, deneyimde her zaman kelimelerle tarif edebileceğimizden daha fazlası olduğunu gösterir. Son olarak, öznellik, deneyimin devredilemez bir şekilde benim deneyimim olduğunu gösterir. Bu senin ya da benim, onun ya da başkasının deneyimi ve bir başkasının deneyimi olmadan yaşanamaz. Ancak öznellik aynı zamanda deneyimin benim için bir şey olduğunu, bana deneyimlenen şeyle ilgili olarak hareket etme veya düşünme fırsatı sunan bir şey olduğunu da gösterir” (Myin ve O’regan, 2002: 30).

Dinamik duyu-motor yaklaşım, güçlü mevcudiyet ve süreklilik kavramlarının öncelikle algısal farkındalığı algısal olmayan farkındalıktan veya düşünmeden ayıran birbirine bağlı tamamlayıcı anlamda iki özellik olan duyu-motor sistemlerin "bedenlilik" (*bodiliness*) ve "çekicilik" (*grabiness*) kavramları göz önünde bulundurulurken açıklanması gerektiğini ileri sürer (Thompson, 2005: 415).

Bedenlilik, duyuusal deneyimlerin bedensel hareketlere ne ölçüde bağlı olduğuyla ilgilidir. Bedenlilik derecesi, duyuusal girdiler bedensel hareketlere bağlı olarak daha büyük değişikliklere yol açtıkça artar. Çekicilik ise, kişinin algısal deneyiminde bir şeyin diğer şeylere kıyasla dikkatini daha fazla çekmesi olarak tanımlanır. Görsel alanda meydana gelen ani değişimler, kişinin dikkatini aynı oranda bu değişikliğe yöneltmesini gerektirir bu nedenle görme deneyimi, yüksek düzeyde "çekicilik" özelliğine sahiptir (Thompson, 2005: 416). O’Regan ve Noë, bedensellik ve çekiciliğin, güçlü mevcudiyet ve süreklilikle ilişkisini verdikleri kitap algısı örneğiyle açıklar:

Güçlü mevcudiyette, “(1) kitap kendini bize dayatır çünkü kitabın herhangi bir hareketi dikkatimizi (işlem kaynaklarımızı) ona yöneltmemize neden olur. (2) Bedenimizin ilgili bölümlerinin en ufak bir hareketi, kitaba ilişkin duyusal uyarımı değiştirir. Metaforik olarak, sanki kitapla temas halinde gibiyizdir (...)” (O’Regan and Noë 2001b: 1012). Süreklilik niteliksel durum hissi ise “(a) beden hareketlerinin an be an ilgili duyusal uyarım örüntüsüne (bedensellik) yol açabileceğini ve (b) baktığımız şeydeki en ufak bir değişikliğin dikkatimizi çekeceğini ve bu şekilde kendisini bize dayatacağını kavramamızdan oluşur. Bu şekilde, aslında devam eden bir şey olduğunu varsaymadan ve özellikle de buna karşılık gelen devam eden bir fiziksel mekanizma veya süreç olduğunu varsaymadan, bize neden içimizde devam eden bir şey varmış gibi göründüğünü açıklarız” (O’Regan and Noë 2001b:1012).

Daha önceden de belirtildiği gibi, bu yaklaşımda, dünyayı algısal olarak deneyimlemek, kişinin algılayan ve hareket eden bedeni ile çevresi arasındaki belirli duyu-motor örüntülerine ilişkin beceriyle yapabilme bilgisini gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu beceriyi gerçekleştirmenin altında yatan bilgiyi tanımlamak zordur. Bu bağlamda, tarif edilemezlik, algısal deneyimi oluşturan duyu-motor örüntülere ilişkin örtük, pratik bilgimizi sözel olarak tarif edemememizle açıklanır: “Tıpkı bisiklete binebildiğimiz, araba sürebildiğimiz ve ayakkabı bağcıklarını bağlayabildiğimiz halde bu becerilerin içerdiği her şeyi ayrıntılı olarak tarif edemememiz gibi, deneyimin tarif edilemezliği hissimiz de duyusal araştırmaya dahil olan duyu-motor durumları yöneten çok karmaşık yasalara erişimimizin olmamasıyla açıklanır” (O’Regan ve Noë, 2001b: 1012).

Öznellik, belirtildiği gibi, deneyimin başkasına devredilemez bir şekilde, algılayanın kendi kişisel deneyimi olarak tanımlanır. Bilinç öznedede oluşur ve algılanan şey üzerine eylemde bulunma fırsatı olarak özne için tamamen mevcuttur. Bir kişi bir şeyin algısal olarak farkındadır çünkü onunla etkileşim halindedir. Sahip olduğu tüm kaynaklarını bilincinde olduğu şeyin üzerine koyması onu o şeyin bilincinde yapar. Dolayısıyla, bir kez bilincine vardığında, bu 'onun için'dir; bu onun tüm kaynaklarını adadığı öznel projesidir. Dolayısıyla, bilinç tanımı gereği özne içindir (Myin ve O’regan, 2002: 39).

Bu dört kavram dinamik duyu-motor yaklaşımın savunucuları tarafından duyu-motor bir sistemin nasıl olup da fenomenal bir bilince sahip olabileceğini açıklamak için geliştirilmiştir. Diğer yandan, önceden de belirtildiği gibi, Thompson, duyu-motor yaklaşımda iki şeyin eksik olduğunu öne sürer. Ona göre, ilk olarak, duyu-motor bir sistemin aynı zamanda otonom bir sistem olması gerekir.

Otonom bir sistem, dışarıdan tanımlanan ve kontrol edilen bir sistemin veya heteronom bir sistemin aksine, kendini belirleyen bir sistemdir (Thompson, 2005: 417). Biyolojik otonomi formu, merkezi sinir sistemlerine sahip çok hücreli organizmalarda kompleks formlarda ortaya çıkar. Merkezi sinir sisteminin birincil işlevi, hareketi ve devam eden duysal veri akışını sürekli olarak birbirine bağlamaktır. Bunu, duyu organları ve sinir uçları ile beden içindeki kaslar ve bezler arasında köprü kurarak, böylece organizmayı duyu-motor bir fail olarak otonom bir şekilde işleyen hareketli bir varlık olarak birleştirerek ve sürdürerek başarır. Kendi kendini üreten bu yapı sistemin kimliğini oluşturur ve çevresine ilişkin belirli bir perspektif veya bakış açısı ortaya çıkarır: “Bu nedenlerle, onları tanımlamak için benlik ve faillik kavramlarına başvurmak meşrudur” (Thompson, 2005: 418). Diğer yandan, O'Regan ve Noë'nin duyu-motor yaklaşım içinde otonom sisteme karşılık gelebilecek “füze-güdümlü” sistemi bu koşulu sağlamıyor gibi görünmektedir:

“Füze düşman ateşinden kaçmak için zikzaklar çizerken, hedef uçağın görüntüsü füzenin görüş alanında değişir. Eğer füze sola dönerse, hedefin görüntüsü sağa kayar. Füze yavaşlarsa, uçağın görüntüsünün boyutu tahmin edilebilir bir şekilde azalır. Füze güdümlü sistemi, uçağı verimli bir şekilde takip edebilmek için bu tür değişiklikleri yeterince yorumlamalı ve bunlara uyum sağlamalıdır. Başka bir deyişle, füze güdümlü sistemi uçak takibini yöneten duyu-motor durumlara 'ayarlıdır'. Uçak takibi sırasında ortaya çıkan olası girdi/çıkış ilişkilerini 'bilir' ya da 'bunlara hakimdir'” (O'Regan ve Noë, 2001a: 943).

O'Regan ve Noë, bir füze güdümlü sisteminin, uçağın izlenmesi sırasında girdiler ve çıktılar arasındaki potansiyel ilişkiler hakkında her şeyi bildiğini veya bütün bu ilişkileri kontrol ettiğini iddia ederler (O'Regan and Noë, 2001a: 943). Ancak, Thompson için, canlı otonom organizmalardan farklı olarak, "duyu-motor bilgi"

kavramı füze-güdümlü sistemine bir gözlemci tarafından dışarıdan yüklenmiştir. Bu sistemler, canlı sistemlerin aksine, işleyişini sürdürmek için kendi sınırlarını aktif olarak düzenleme becerisinden yoksundur. Bununla birlikte, bu sistemler, çevreyle olan duyu-motor etkileşimlerinin bir değişmezi olarak kendi duyu-motor kimliğini üretmez ve sürdürmez (Thompson, 2005: 418-419). Sonuç olarak, bu sistem gerçek duyu-motor faillikten ve benlikten yoksundur, dolayısıyla dünyaya ilişkin bir perspektif ya da bakış açısı oluşturamaz.

Thompson'a göre, dinamik duyu-motor yaklaşımında eksik olan ikinci şey, öznelğin düşünüm öncesi bedensel ben bilincini içerecek bir açıklamasını yapmaktır. Myin ve O'Regan'ın "(...) öznellik hakkında yazdıkları, deneyimin (ya da deneyimlenmenin) kurucu unsuru olan birinci şahıs karakterine ve nesne yönelimli olmayan ya da geçişsiz ben bilincine değil, bunun yerine öznenin algısal deneyimdeki yönelimsel nesnelere bilinçli erişimine yöneliktir" (Thompson, 2005: 419). Onlar, tüm bilinci geçişli ya da nesneye yönelik deneyimle ve tüm geçişli bilinci de dikkatle özdeşleştirirler. Dolayısıyla, tam tersi durumda yani dikkatin olmadığı durumda algılanan şeye yönelik bilinçli bir erişim de olamaz. Mevcut erişimin tamamen yokluğunda fenomenal bilinç de olamaz.

Thompson'ın işaret ettiği gibi, bu yaklaşım tüm bilinci dikkat ile eşitlemeyi içerir ve bu denklem, bir şeyi fark etme ile fark etmeme arasındaki geçişlerin deneyimlerimizde gerçekte nasıl gerçekleştiğini anlamamızı engeller. Bu bağlamda, Ned Block'un bir matkap sesini duyma deneyimiyle ilgili verdiği örneği gündeme getirmek yerinde olacaktır: Kişi, diyalog halindeyken, arka planda çalışan bir matkabın sesini duymaz, fakat diyalog sona erince sesi duyar veya fark eder. Block bu örneği, kişinin sesi başından beri örtük olarak deneyimlediği duruma karşılık gelen fenomenal bilinç ile bu örtük deneyimi fark ettiği ve bu deneyime erişim sağladığı duruma karşılık gelen "erişim bilinci" arasındaki ayrımı göstermek için kullanır. Onun önerisi, kişi başından beri sesin bilincinde olduğu sürece, bunun fenomenal olarak bilincinde olduğu, ancak erişim bilincinde olmadığıdır (Block, 1997:386-387).

O'Regan ve Noë, Block'un bu açıklamasına itiraz ederek, kişinin matkap sesini fark edene kadar sesin fenomenal olarak da bilincinde olamayacağını iddia

ederler. Dolayısıyla, onlara göre erişim bilinci olmadığı yerde fenomenal bilinç de yoktur (O'Regan and Noë, 2001a: 964).

Thompson yazarların bu açıklamalarının fenomenolojik açıdan eksik olduğunu vurgular ve şu belirlemeleri yapar:

“Bir sesi fark etmeme ile fark etme arasındaki deneyimsel fark, sanki ayrık bir durum geçiymiş gibi, zamana yayılmış dinamikler olmaksızın statik olarak ele alınır ve deneyimin zamansal dinamikleri içinde örtük ve açık yönler arasında bir ayrım yapılmaz. Kişi bir sesi örtük bir şekilde deneyimleyebilir, bu durumda kişi sesi ayrı bir nesne olarak kavramadan deneyimlemiş olur. Kişi sesi, dikkatini ona yöneltme ya da dikkatinin onun tarafından çekilmesi anlamında da deneyimleyebilir; bu durumda ses ayrı bir nesne olarak kavranır. Sonuç itibarıyla, deneyim ilerledikçe örtük bir düzeyde, sesin zayıf ve güçlü olarak deneyimlendiği affektif etki momentleri arasında ayrım yapmak gerekir” (Thompson, 2005: 420-421).

Thompson, Husserl'in alırlık (*receptivity*) ve affektivite (*affectivity*) arasındaki bağlantıyı gündeme getirerek bu örneğe yönelik getirilen açıklamaların neden problemlili bir yapıya sahip olduğunu gösterir. "Alırlık" kavramı, kişiyi pasif olarak etkileyen şeylere karşılık verme veya dikkat yetisiyle karakterize edilen, yönelimsel edimin en temel formunu temsil eder. Bununla birlikte, salt bir "fark ediyorum" olarak kavranan alırlıkta bile bir affeksiyon vardır (Thompson: 2005:419). Bu nedenle, fark edilebilir hale gelen her şey, kişiyi halihazırda affekte etmektedir.

Bu düşünce çerçevesinde, O'Regan ve Noë'nin açıklaması oldukça tutarsız görünmektedir. Kişinin sesi fark etmesi, dikkati bu deneyime yöneltmesi anlamındaysa, kişi sesi fark etmeden halihazırda deneyimlemektedir. Bu bakımdan Block haklıdır. Bununla birlikte, kişi sesi temalaştırmadan, sestem etkilenir yani affekte olur. Bu affekte oluş, bu düşünüm öncesi bilincinde olma deneyimi, sestem affekte olma düzeylerinde öznel farklılıkları hesaba katabilecek bir bilinci yani fenomenal bilinci gerektirir. Diğer yandan, Block'un açıklamasındaki gibi, ses deneyimine herhangi bir öznel affektif hazırlık düzeyini hesaba katmayan bir açıklama, bu geçişleri statik bir formda açıklar. Bu açıdan bakıldığında, Block'un kişinin deneyimlediği sesin statik bir formda dikkat kayması yoluyla açıklamasında, bu örtük deneyimin, öznel veya fenomenal bir karaktere sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Böyle bir durumda, bu

örtük deneyime yönelim, ancak kişilik altı süreçlerle yani nöral işleyiş süreçlerin yönelimiyle veya hareketiyle açıklanabilir. Dolayısıyla, bu örtük deneyim, ancak onu örtük olarak deneyimleyen ve gerektiğinde ortaya çıkaran düşünüm öncesi bedensel bir ben bilincinin olmasıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak, Thompson'a göre dinamik duyu-motor yaklaşım hem otonomi hem de düşünüm öncesi bedensel ben bilincini varsaymadığı için fenomenal deneyimi açıklama iddiasında başarısız olmuştur. Thompson, dinamik duyu-motor yaklaşıma getirdiği eleştirilerle birlikte, enaktif otonom benliğin, düşünüm öncesi bedensel ben bilincini içermesi gerektiğini de dolaylı olarak göstermiştir.

3.2.3. Zombi sorunu

Yaşam-zihin sürekliliği bölümünde ortaya koyulduğu gibi, Thompson, karşı karşıya olduğumuz “zor sorun”un temelinde kavramsal bir sorun olduğunu savunur. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu zor sorunun temelini oluşturan kavramlar ve tanımlar, nihayetinde Kartezyen geleneğin düşünme formu içinde geliştirilmiş kavramlar ve tanımlamalardır. Dolayısıyla, zor sorunun üstesinden gelmenin çaresi, bilinci, dünyayı ve bedeni Kartezyen düalizmin çerçevelendirdiği düşünüş formundan özgürleştiren yeni bir yaklaşımı benimsemekte yatmaktadır. Enaktif yaklaşım, sorunun radikal bir şekilde yeniden tanımlanması gerektiğini önererek bu sorunu bir yaşam-zihin sürekliliği sorunu olarak yeniden tanımlar.

Chalmers'ın argümanı zombilerin mantıksal olarak olanaklı olduğunu göstermeye odaklanır. Chalmers'ın argümanına göre bu zombiler, bilinç olmaksızın var olması tasavvur edilebilecek varlıklardır. Bununla birlikte, yaşam-zihin sürekliliği bağlamında zombi düşünce deneyi, organik yaşam ve bilinci taban tabana zıt kavramlar olarak tasavvur etmeyi önerir. Thompson'a göre, Chalmers'ın yaşam ve bilinci birbirine zıt kavramlar olarak düşünmesi, onun yaşam kavramının, bilincin fenomenal yönüne ontolojik bir karşıtlık içinde duran materyalist bir yaşam görüşünü sahiplenmesinden kaynaklanır (Thompson, 2007: 224-225).

Hanna ve Thompson'ın bu doğrultuda belirttikleri gibi zor sorundaki sorun, bilincin sadece fiziksel süreçlere indirgenemediği için ortaya çıkan bir sorun değildir; bununla birlikte bilinci indirgeme amacı taşıyan materyalist ve fizikalist tezin,

indirgemeyi amaçladığı fiziksel dünyaya ilişkin teorik bir temelden yoksun olmasıdır (Hanna ve Thompson, 2007: 26-27). Noam Chomsky'nin bu bağlamdaki belirlemesiyle, materyalizm "(...) savunucuları bize neyin 'fiziksel' ya da 'maddesel' sayıldığını söylediği takdirde tutarlı bir pozisyon olacaktır. Bu yapılanaya kadar, 'eleyici materyalizm' ve benzeri türev kavramlar bir yana, doktrini bile anlayamayız" (Chomsky, 2000: 85).

Zombi argümanı düşüncesi çerçevesinde daha da önemlisi, materyalist görüşün beden kavramlaştırmasının da sorunlu olmasıdır. Chomsky'nin vurguladığı gibi "tutarlı bir 'beden' kavramının yokluğunda, geleneksel zihin-beden sorununun kavramsal bir statüsü yoktur" (Chomsky, 2000: 85). Dolayısıyla, Chalmers'ın zombilerin tasavvur edilebilir olmasına ilişkin argümanındaki bir diğer sorun, insan bedenine ilişkin materyalist bir kavrayışı savunmasıdır.

Diğer yandan, düalizm de bu materyalist dünya ve beden kavrayışını paylaşır. Düalizm, temel olarak, zihinsel alanın fiziksel alandan bağımsız olduğu ve fiziksel alana indirgenemeyeceği düşüncesidir. Bu düşünce doğrultusunda, Hanna ve Thompson'ın belirttikleri gibi, düalizm iki temel düşünceyi içerir: Birincisi, bilinç, fiziksel bedenden bağımsız olarak var olabilir. İkincisi, fiziksel beden bilinçten bağımsız olarak var olabilir. Bu perspektiften bakıldığında "(...) düalizm, materyalizm gibi, fiziksel dünyanın doğasına ilişkin gerçek bir teorinin var olduğunu varsayar" (Hanna ve Thompson, 2007: 27).

Zombi argümanı, öyle görünüyor ki geniş anlamda materyalizmin, fiziksel doğayı yanlış bir şekilde kavramlaştırmasına, dar anlamda bedeni salt fiziksel bir varlık, deneyimden yoksun bir varlık olarak kavramlaştırmasına dayanır. Yaşam-zihin sürekliliği teziyle geniş anlamda, bilincin veya zihnin, canlı varlıkların salt fiziksel mekanizmalarına odaklanılarak anlaşılamayacağı vurgulanır. Dar anlamda ise, bedenin, enaktif duyu-motor öznellik bölümünde görüldüğü gibi, düşünüm öncesi bedensel ben bilincine sahip olması gerektiği savunuyla bedenin, bilişsel becerilerinin yanı sıra fenomenal boyutunun da ondan ayrılamayacağı ortaya konur. Daha açık bir şekilde bedenin fiziksel boyutunun yanı sıra fenomenal boyutu da vardır ve bu iki boyut zombi argümanının işaret ettiğinin aksine birbirinden ayrılamaz.

Enaktif yaklaşıma göre, fiziksel olarak canlı bedenın algısal ve duyu-motor becerilerinin büyük bir bölümü, bedenın öznel olarak deneyimleyen bir beden olmasına bağılıdır. Kişinin kendi bedenini ve hareketlerini deneyimlemesi gibi propriyoseptif ve kinestetik duyumların yokluğu, pek çok algı ve duyu-motor faaliyetlerin ortaya çıkmasını olanaksız hale getirir. Dolayısıyla, biliş ve bilinç bedensel deneyimler ve çevreyle etkileşimlerle derinden iç içe geçmiştir. Bu bağlamda, zombi senaryosu, bedensel deneyimin söz konusu bilinçli davranış için bir ön koşul olmadığı gibi, bilinçli davranışın ortaya çıkmasında herhangi bir rol oynamadığı düşüncesine dayanır. Bu nedenle, zombi argümanı, bilince sahip bir kişiyle aynı davranışı sergileyen bir zombinin davranışının, herhangi bir bedensel bilinç olmadan gerçekleşebileceğini öne sürer. Bu düşünceye karşı enaktif yaklaşıma göre, “her ne kadar içeriden bedensel deneyim ile dışarıdan bedensel işleyiş arasında kavramsal bir ayrım yapılabilse de ikincisinin birincisi olmadan var olabileceği söylenemez” (Thompson, 2007: 231).

Sonuç olarak, Thompson’ın ifadesiyle Chalmers “bizden, bedensel yaşamı fiziksel yapısı ve işlevi bakımından bilinçli bir insanınkiyle özdeş olan, ancak bedensel bilinçliliğine, bedensel varlığına ve çevresine ilişkin öznel deneyimine sahip olmayan bir canlı varlık, bir insan organizması tasavvur etmemiz”i ister (Thompson, 2007: 231). Bununla birlikte fenomenolojik dilde bu durum *Leib* ile *Körper* arasındaki ilişkide görülebilir. Fenomenolojik dile çevirdiğimizde Chalmers, bizden fiziksel ve davranışsal olarak bilinçli bir varlıkla özdeş olan ancak deneyimleyen, öznel boyuttan (*Leib*) yoksun olan fiziksel bir bedenın (*Körper*) olduğu bir senaryo tasavvur etmemizi ister.

Körper ve *Leib* arasındaki ilişki, bedenlenme ve bilince ilişkin fenomenolojik tartışmaların merkezinde yer alır ve öznel deneyimlerimizin biyofiziksel varoluşumuza nasıl bağılı olduğunu, onunla nasıl iç içe geçtiğini keşfetmemize yardımcı olur. Bu bağlamda, Husserl’in algı üzerine analizleri, *Körper* ve *Leib* ayrımının ontolojik olarak ayrılmazlığına işaret ettiği ve bu bağlamda dolaylı olarak zombi argümanına bir yanıt teşkil edeceği için bu noktada onun algı üzerine düşüncelerini serimlemek yerinde olacaktır. Husserl, *Zaman ve Uzam* (1997) derslerinde, propriyosepsiyon dâhil olmak üzere algı ve kinestetik

deneyim arasındaki ilişkinin, nesnelere ve mekânın oluşumu açısından önemini tartışır (Thompson, 2007: 232).

Husserl, algı üzerine yaptığı analizlerde, görsel veya dokunsal deneyime, el, göz, baş gibi tüm beden hareketlerinin eşlik ettiğini ve algının işlevsel olarak bu bedensel hareketlerle bağlantılı olduğunu savunur. Dokunsal ya da görsel algıya sunulan bir nesnenin her bir perspektifi, kişinin bedeninin kinestetik deneyimiyle işlevsel olarak bağlantılıdır. Husserl, nesnenin değişen görünüşlerinin çokluğu içinde, tutarlılığını koruyan kesintisiz algı akışının, kinestetik deneyim ve algı arasındaki karşılıklı bağlantıya bağlı olduğunu iddia eder (Thompson, 2007: 232). Bir nesneyi belli bir perspektiften algılamak, o nesnenin var olan fakat algılanmayan başka profillerinin de olduğunu farkında olmak demektir. Nesnenin algılanmayan görünüşleri, algılanan görünüşüyle belirli bir duyu-motor ilişki içinde bulunur. Bedenin hareketiyle, nesnenin algılanmayan profilleri, mevcut hale gelir. Başka bir deyişle, bu profiller potansiyel bedensel hareketleri ve duruşları kapsayan kinestetik deneyimlerle bağlantılıdır. Husserl'in terminolojisinde, her perspektifsel görünüm kinestetik olarak ortaya çıkar (Zahavi, 2007a: 79).

Thompson, kinestetik deneyim bağlamında bilgisayar klavyesinin kullanımı örneğini verir. Kişi bilgisayar klavyesinden başını kaldırıp tüm tuşların dizilişini ilgili konumlarıyla birlikte zihinsel olarak yeniden yapılandırmaya çalıştığında zorlanır. Ancak, ellerini fiziksel olarak klavyenin üzerine koyar koymaz, belirli tuşları bulmak zahmetsiz hale gelir. Bu farklılık, klavyenin tuşlarını kavrayışının öncelikle temsili olmamasından kaynaklanır. Bunun yerine, tuşların konumlarını ayırt etme becerisi daha çok parmakların, ellerin hareketine ve konumlanmasına bağlıdır: “kişi bilgisayar tuşlarına dokunduğunda, tuşlar kişinin parmak hareketlerinin algılanmasıyla birlikte verilir” (Thompson, 2007: 232).

Husserl'in bu algı analizinin temelinde, bir nesneyi belirli bir perspektiften algılamak veya bu perspektiften görünüşünü ya da profilini uzamdaki nesnel bir şeyin görünüşü olarak almak için, kişinin düşünüm öncesi bilinçli olarak, nesnenin bir arada var olan ama algısal deneyimde verili olmayan görünüşlerinin farkında olması gerektiği düşüncesi vardır (Thompson, 2007: 232). Nesnenin algılanmayan profilleri, halihazırda algılanan profille belirli bir karşılıklı ilişkiyi

sürdürür ve bu algılanmayan profiller ancak bedensel hareketlerin gerçekleştirilmesi halinde kendilerini gösterme potansiyeline sahiptirler. Bunu formüle etmek gerekirse;

“Kinestetik deneyim (K_1) belirli bir zaman aralığı boyunca sabit kalırsa, algısal görünüşü de (A_1) sabit kalır. Kinestetik deneyim değişirse (K_1, K_2 olur), algısal görünüşü de değişir (A_1, A_2 olur). Dolayısıyla kinestetik deneyimler ile algısal deneyimler arasında işlevsel bir karşılıklı bağımlılık vardır. Belirli bir görünüş (A_1) her zaman aynı kinestetik deneyimle (K_1) ilişkili değildir, ancak her zaman belirli bir kinestetik deneyimle ilişkili olmalıdır. Bu nedenle algı, kinestetik ve proprioseptif deneyimle bağlantılıdır” (Thompson, 2007: 232).

Bu nedenle algı, kişinin kendi hareketinin kinestetik deneyimiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Thompson'a göre, zombi argümanı algılama becerisine sahip, ancak kinestetik deneyime sahip olmayan bir zombi tasarlanabilirse geçerli hale gelir. Dolayısıyla Chalmers, zombi argümanını savunmaya devam etmesi için, algı ve kinestetik deneyimler arasında net bir ayırım yapması gerekir, çünkü bu analizler çerçevesinde anlaşılabilirliği gibi kinestetik deneyimler algı için zorunludur: “çünkü düşünüm öncesi bedensel deneyim, kişinin bedeninin örtük deneyimi, algının kurucusudur” (Thompson, 2007: 233). Algısal deneyim, bedenlenmiş bilinçli faaliyete bağlıdır bu nedenle dünyada meydana gelen aynı algısal işlevler, deneyimin olmadığı bir dünyada meydana gelemez: “Dolayısıyla, aynı algısal işlevi yerine getirebilen herhangi bir varlığın kendi bedenine dair bir deneyime sahip olması gerekmektedir ve bu nedenle bir zombi olması mümkün değildir” (Thompson, 2007: 233).

Enaktif yaklaşım, canlı varlıkların yaşamsal faaliyetlerini gerçekleştirilmesi için çevrelerini anlamlandırması gerektiği düşüncesini sıklıkla vurgulamaktadır. Anlamlandırma aynı zamanda bilişsel bir faaliyettir. Canlı varlık otonomisini sürdürmek için kendisini sürekli olarak düzenlemek zorundadır. Doğal olarak, düzenlediği şey, kendi merkezi sinir sistemi de dahil olmak üzere bedenidir. Merkezi sinir sistemi, anlamlandırmanın ve bilişsel faaliyetlerin genel olarak deneyimin temel kaynağı olmak yerine deneyimi oluşturan unsurlardan biridir. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım açısından, insan deneyimini doğru bir şekilde kavrayabilmek için bakışımızı yönlendirmemiz gereken yer bedendir, fakat bu beden, Kartezyen düşüncenin kavramlaştırdığı fiziksel dünyanın yasalarına göre

işleyen bir makine değil, daha ziyade otonom yapıya ve bu yapılanmaya zorunlu olarak eşik eden deneyime sahip bir bedendir. Bu nedenle, enaktif yaklaşımın beden kavrayışı, Kartezyen düşünceyi en uç noktaya taşıyan Chalmers'ın zombi argümanının karşısında durmakta ve bedenin deneyimden koparılamayacağına işaret etmesiyle bu argümanının mantıksal olarak tasavvur edilebilirliğinin temelindeki varsayımların sorunlu olduğunu göstermektedir.

3.2.4. Beden-beden Sorunu

Descartes'ın töz düalizmiyle ortaya çıkan zihin beden etkileşimi sorunu, kabaca her şeyin fiziksel bir ontolojiye dayandırılarak açıklanabileceğini savunan materyalist görüş altında, bir etkileşim sorunundan, bilincin, fiziksel süreçlerden, daha spesifik olarak yapı, işlev ve mekanik süreçlerle ilişkilendirilen beyinden nasıl ortaya çıktığını anlama sorununa veya bilincin zor sorunu olarak adlandırılan soruna dönüşmüştür. Bu bağlamda, daraltılmış anlamda bu sorun, materyalist/fizikalist ontolojinin işlevsel analizine direnen ve fenomenal özellikler olarak kabul edilen özellikleri açıklama sorunu yani *kualia* sorunu olarak yeniden formüle edilmiştir. Dolayısıyla, fizikalist zihin felsefesi Descartes'ın töz düalizminden uzaklaşmış olsa da Descartes gibi zihin ve beyin arasındaki temel kavramsal ayrımı muhafaza etmekte ve yaşamı salt mekanik süreçlerle eşitlemektedir.

Enaktif yaklaşım, belirtildiği gibi Kartezyen geleneğin zihni ve bedeni kavramlaştırma tarzını ve düşünüş formunu miras almış fizikalist görüşü reddeder. Enaktif yaklaşıma göre bilinç, bedenin çevresiyle etkileşim halinde olduğu bir canlı, bedenlenmiş varlığın kendi yaşamsal organizasyonunu düzenleme sürecidir. Algı, eylem, duygu, hayal gücü, hafıza, rüya görme gibi bilişsel yetiler sadece beyne atfedilebilecek özellikler değil, doğrudan canlı bedene bağlı olan kendini düzenleme süreçlerinin bir parçasıdır. Beyin ve beden, yapısal ve dinamik olarak o kadar derin bir şekilde iç içe geçmiştir ki bilinç bedenden ayrı olarak sadece nöron faaliyetleri göz önünde bulundurularak anlaşılabilir ve açıklanamaz. Cosmelli ve Thompson'ın bu bağlamda belirttiği gibi, bilinç sadece nöron sistemlerin bir fonksiyonu olmaktan ziyade, nöron

sistemleri dışındaki sistemler arasındaki bağlantıları içeren, bedenin kendini organize etme ve düzenleme sürecidir (Cosmelli ve Thompson, 2010: 379).

Enaktif yaklaşım içerisindeki bu belirlemelerden hareketle, bu yaklaşımda, bilincin ne olduğunun ve nasıl ortaya çıktığının araştırılmasında odak noktasının beyinden bedene kaydığı görülmektedir. Enaktif yaklaşım perspektifinden bakıldığında, bilinç, tamamen öznel, bedensiz bir varlık olarak değil, daha ziyade bedenlenmiş ve dünyayı içerecek bir varoluş formu veya davranış yapısı olarak tanımlanabilir (Di Paolo ve Thompson, 2014: 76). Bu bağlamda enaktif yaklaşımda beden, işlevselci bilişsel bilimde olduğu gibi girdiler ve çıktılar açısından tanımlanan işlevsel bir sistem değil, kendi içsel dinamik süreçlerini oluşturan, dış dünya ile duyu-motor bağlantı kurabilen, kendini düzenleyen, otonom ve dolayısıyla anlamlı bir dünya ortaya çıkaran bir sistemdir.

Thompson, bilincin zor sorununa yönelik değerlendirmesinde, "beden" ve "zihni" karşıt olarak varsaymayan bir kavramsal çerçeve gerektiğini savunur. Kartezyen geleneğin kavramlaştırdığı zihin ve beden kavramlarıyla başlamak yerine, deneyimleyen bedenden başlamak gerektiğini ileri sürer. Thompson bu bağlamda, Nagel'a referans vererek bu sorunun yeni bir formülasyonunun adımlarını atar. Nagel, nesnel olan ile öznel olan arasındaki ayırmadan kaynaklanan zor soruna şu şekilde işaret etmiştir:

“Çünkü deneyimle ilgili olgular -onu tecrübe eden organizma için nasıl olduğu hakkındaki olgular- sadece tek bir bakış açısından anlaşılabilir nitelikteyse, deneyimlerin gerçek niteliklerinin o organizmanın fiziksel işleyişinde nasıl açığa çıkabileceği merak konusudur (...) Eğer zihinsel süreçler aslında fiziksel süreçlerse, doğası gereği, belli fiziksel süreçlerden geçecek bir şey var demektir. Ama bunun neden böyle olduğu gizemini korumaktadır” (Nagel, 1974: 442-446).

Thompson'a göre, Nagel, bir fiziksel sürecin, spesifik olarak beyin, bilinçli deneyimin öznel doğasını nasıl açıklayabileceğine dair bir sorunu vurgular; sorunu bu şekilde tanımlamak, onu "zihinsel" ve "fiziksel" olarak ikiye ayıran Kartezyen gelenek içine dahil eder. Bunun yerine, belirtildiği gibi, "zihinsel" olanı "fiziksel" olanla karşı karşıya getirmekten veya birini diğerine indirgemekten kaçınan bir formülasyon gereklidir: “Halihazırda bu boşluğun ötesinde olan bir tür fenomene odaklanmamız gerekiyor. Yaşam ya da canlı varlık tam da bu tür bir

fenomendir. Biyoloji için varlık canlı organizmalardır, fenomenoloji için ise bu varlık deneyimleyen öznedir. Bu ikisinin bulunduğu yer, fenomenologların deneyimleyen beden dedikleri şeydir. İhtiyacımız olan (...) biyoloji ve fenomenolojiyi bütünleştiren ve böylece 'boşluğun ötesine' geçen deneyimleyen bedenin açıklamasıdır" (Thompson, 2007: 236). Dolayısıyla bilincin zor sorununun çözümünü aramak yerine onu farklı bir kavrayışla aşmak, biyoloji ve fenomenolojiyi bütünleştirmek ve böylece sorunun ötesine geçmek için deneyimleyen bedene odaklanmak gerekir.

Thompson, Nagel'in zor sorun üzerine belirlemesine referansla şu soruyu sorar: "Nagel'in sorusundaki 'fiziksel' kelimesini 'bedensel' olarak değiştirirsek ne olur? Şöyle bir soru elde ederiz: 'Eğer zihinsel süreçler aslında bedensel süreçlerse, doğası gereği, belirli bedensel süreçlerden geçmek gibi bir şey var demektir'" (Thompson, 2004: 384). Kartezyen dilin çağrıştırdığı teorik çerçeve olmadan, soru çok farklı görünmektedir. Zihinsel süreçlerin aynı zamanda bedensel süreçler olmasının ne anlama geldiği sorunu, büyük ölçüde öznelliğin ve hissetmenin bedensel bir fenomen olarak ne anlama geldiği sorunu haline gelir. Fenomenolojik olarak ifade edilirse, bu soru, "fiziksel olarak canlı bir bedenin (*Körper/leiblicher Körper*) aynı zamanda deneyimleyen bir beden (*Leib/körperlicher Leib*) olması ne demektir?" (Thompson, 2004: 384) sorusuna benzer. Fakat bu noktada, bedenin ifşa edilebileceği iki yol arasındaki fenomenolojik ayrımı ontolojik bir ikiliğe dönüştürmeme konusunda dikkatli olunmalıdır. Beden, fiziksel bir beden ve deneyimleyen bir beden olarak ifşa edilebilirken, bu durum iki ayrı bedenin var olduğu ya da bedenin birbirine tamamen indirgenemez iki metafiziksel özelliğe sahip olduğu anlamı taşımaz, aksine deneyimleyen beden fiziksel bedenle birdir (Thompson, 2007: 235).

Thompson'a göre bakış açısındaki bu değişim, açıklama boşluğunu ortadan kaldırmasa da temel niteliğini değiştirmektedir. Ona göre zor sorun, "artık öznelci bir bilinç kavramının nesnelci bir beden kavramından türetilip türetilmeyeceği gibi sahte bir sorun değildir. Daha ziyade, yol gösterici mesele, yaşantılanan öznelliğin canlı varlıktan ortaya çıkışını anlamaktır; burada canlı varlık, doğanın nesnelci resminden kaçan bir içsellığe halihazırda sahip olarak anlaşılmalıdır" (Thompson, 2007: 236).

Fiziksel beden ile fenomenolojik olarak deneyimleyen beden arasındaki fenomenolojik ayrımı geliştirmenin yanı sıra, fiziksel bedenin yapısal morfolojisini, canlı ve deneyimleyen bedenin dinamiklerinden ayırmak, biyolojik bedenden deneyimleyen bedene geçişi kavramak için yardımcı olabilir. Bedenin yapısal morfolojisi, bedenin fiziksel, anatomik yönlerini ifade eder. Uzuvlar, organlar, düzenleyici sistemler ve beyin yapıları gibi bedensel yapıları içerir. Temel olarak, bedenin anatomik ve fizyolojik yollarla incelenebilen ve gözlemlenebilen somut, fiziksel bileşenlerini kapsar. Diğer yandan, bedensel dinamikler, bedenin deneyimsel, öznel alanıyla ilgilidir ve kişinin gerçekleştirdiği yönelimsel hareketleri ve interoseptif, eksteroseptif ve proprioseptif deneyimsel duyumları kapsar. Thompson'ın bakış açısına göre, "bedeni fiziksel bir nesne olarak görmekten onu yapısal morfolojisi içinde canlı bir beden olarak görmeye geçişte herhangi bir açıklama boşluğu yok gibi görünmektedir" (Thompson, 2007: 237). Ancak, bedeni canlı bir beden olarak görme perspektifinden, onu deneyimleyen bir beden, bir bilinç ve deneyim sahibi olarak anlamaya geçildiğinde bir boşluk ya da süreksizlik ortaya çıkmaktadır. Bu süreksizlikle birlikte açıklama boşluğu belirli bir düzeyde devam etse de Thompson'ın görüşüne göre, açıklama boşluğunun ontolojik ve epistemolojik doğasını yeniden kavramsallaştırma olanağı ortaya çıkar:

"Burada iki nokta önemlidir. Birincisi, boşluk artık radikal olarak farklı iki ontoloji (zihinsel ve fiziksel) arasında değil, bir bedensellik tipolojisi içindeki iki tip arasındadır. İkincisi, boşluk artık mutlak değildir çünkü onu formüle edebilmek için yaşama ya da canlı varlığa ortak bir atıfta bulunmamız gerekir. Bu nedenlerle ve zor sorunun Kartezyen formülasyonu ile olan zıtlığını vurgulamak için, bu açıklama boşluğunu beden-beden sorunu olarak adlandırabiliriz" (Thompson, 2007: 237).

Thompson ortaya koyduğu beden-beden formülasyonu ile bedenin, fiziksel ve deneyimsel boyutunun ontolojik olarak ayrılamaz olduğunu göstermiş, zor sorunun işaret ettiği fiziksel süreçlerden deneyimsel süreçlerin ontolojik olarak nasıl ortaya çıktığı sorusunun üzerinden atlamıştır. Bilincin, nörobiyolojik ve fiziksel süreçlerden ontolojik olarak ayrılabilir olduğunu gösteren Chalmers'a karşı, bedenin davranışı ve organizasyonunu araştırma nesnesi haline getirmiş, böyle bir davranış yapısının ortaya çıkmasının ve sürdürülmesinin onun deneyimsel boyutu olmadan mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Böylelikle

ontolojik bağlamda, tasavvur edilebileceği savunulan bilinçsiz mekanik bir beden veya zombi bedenin mantıksal tutarsızlığını açığa çıkarmıştır. Chalmers'ın kavrayışı ve onu temsil eden Kartezyen gelenek, bedenin organizasyonel süreci içerisinde oluşan birliğin kendisinin bilinç olduğunu kavramak yerine, bu organizasyonun sonucu olarak ondan ortaya çıkan bir yapı olarak bilinci tanımlamıştır. Sonuç olarak, bilinç, yeni bir varlık türü değil, birliğin yeni bir formudur. Dolayısıyla, sorun, bilincin nasıl ortaya çıktığını anlamak değil, bedene yayılmış bilincin yapısını teorik ve empirik araştırmalarla kavramak ve açığa çıkarmaktır.

Çizilen bu çerçevede şu soru sorulabilir: Bu durumda, nörofenomenolojinin rolü nedir? Neden Varela, bilincin zor sorununa karşı “çare” getirdiği vurgusunu yaparak nörofenomenoloji metodolojisini ortaya atmıştır? Bütünsel olarak bakıldığında, zor sorunun teorik çerçevesini belirleme, değiştirme ve yeni bir kavrayışla bilinci tanımlamada enaktif yaklaşımın rol üstlendiği görülmektedir. Enaktif yaklaşımın bilincin zor sorununa çözüm üretmekten ziyade onu beden-beden sorununa dönüştürme ve onun hiç de belirlendiği gibi bir sorun olmadığını gösterme bağlamında sergilediği tavır, bu çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'da (2001) çare ile işaret ettiğiyle yani felsefe sorunlarını çözmek yerine bu sorunların dilin mantığı doğru anlaşıldığında hiç de sorun olmadığı savunusunda sergilediği felsefi tavra oldukça benzemektedir.

Bununla birlikte, Varela'nın enaktif yaklaşımın kurucusu olarak adlandırabileceğimiz bir temsilcisi olduğu düşünüldüğünde, onun nörofenomenoloji metodolojisi kapsamında neden çözüm yerine çare sözcüğünü kullandığı daha anlamlı bir zemine oturur. Bu bağlamda, Varela, enaktif yaklaşımdaki çareyle işaret edileni farklı bir bağlamda nörofenomenolojiye taşımış görünmektedir. Dolayısıyla, nörofenomenoloji, zor sorunun yarattığı umutsuzluğa karşı çaresizce fenomenoloji ve bilişsel bilimler gibi disiplinlere başvuran ve bu disiplinlerin entegrasyonunu sağlamaya çalışan bir metodoloji değildir. Nörofenomenoloji, enaktif yaklaşımın sunduğu bedenlenmiş bilinç kavrayışı ve görev edindiği onun yapılarını açığa çıkarma çabasını sahiplenir, fakat enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilincin çok boyutlu dinamik bütünlüğünü

anlamak, metodolojik açıdan zorunlu olarak fenomenoloji ve bilişsel bilimler gibi farklı disiplinlerin dahil olmasını, birbiriyle diyalog halinde olmasını ve empirik araştırmalarla desteklenmesini gerektirir. Nörofenomenoloji, bu doğrultuda, bedenlenmiş bilincin yapısal bütünlüğünü, hem sahada yani deneysel alanda araştırmak ve empirik verilerle desteklemek hem de başvurulan farklı disiplinlerden gelen verilerin entegrasyonunu sağlamak amacı taşımaktadır. Dolayısıyla, nörofenomenolojinin farklı disiplinler arasında entegrasyon kurma çabası bütün bu bağlam göz önüne alındığında bir tercih değil bir zorunluluktur.

4.BÖLÜM

NÖROFENOMENOLOJİ METODOLOJİSİ

4.1. NÖROFENOMENOLOJİ

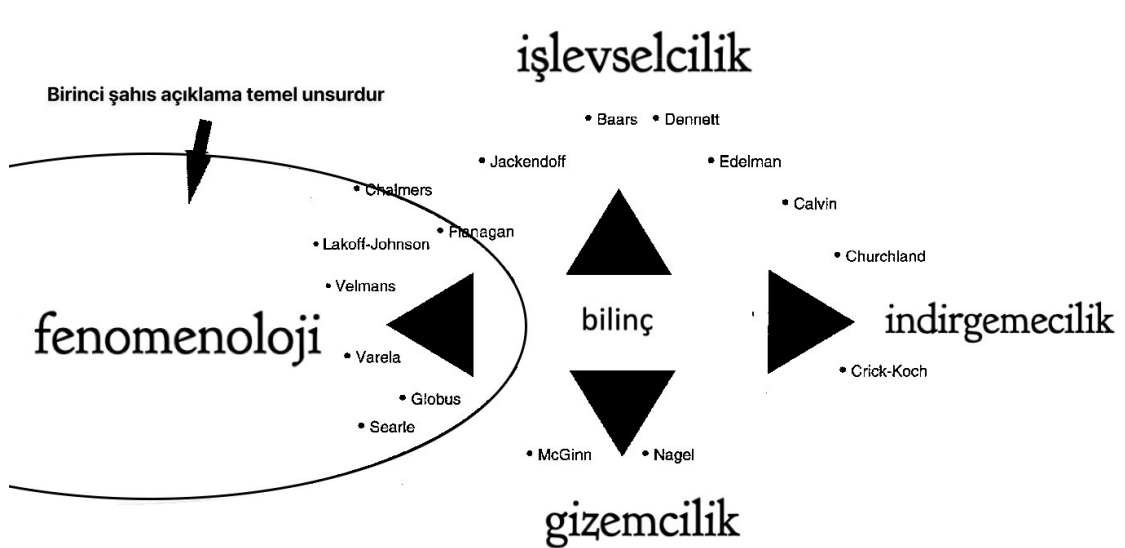
Enaktif yaklaşım, bilinçli deneyimin, bilişsel bilimler içerisinde kompütasyonel ve bağlantısalcı paradigmaların temsilci soyutlamasından, bedenle ve organizmaların eylemiyle bağlantılı olarak kavranmasına doğru paradigmatik bir kayma önerisi olarak ortaya çıkmaktadır. Enaktif yaklaşımda, fenomenolojik geleneğe yapılan vurgu, bilişsel bilimlerin ilerlemesi için titiz fenomenolojik raporlar elde etmenin önemini ortaya çıkararak nörofenomenolojik programın daha sonraki gelişiminin habercisi olmuştur. Bu raporların, bilinçli deneyimin titiz gözlem, inceleme ve betimleme pratiklerinin geliştirilmesi için metodolojiler sunabileceği düşünülen çeşitli fenomenolojik geleneklere bağlı olarak eğitilmiş öznelardan gelmesi gerekecektir. Nitekim, titiz fenomenolojik raporların bilişsel bilimin gelişimi için taşıdığı önem, enaktif bilim kavrayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, daha sonra bilincin bilimsel olarak incelenmesi için Varela tarafından ortaya atılan nörofenomenoloji metodolojisinde somutlaşmıştır.

Varela, nörofenomenolojinin kavramsal çerçevesini çizdiği "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem" (1996) makalesinde, enaktif yaklaşımın kavramsal bagajını metodolojik olarak bağlamlaştırmak veya açıklamak için bir sıçrama tahtası olarak kullandığı Chalmers'ın tanımladığı bilincin "zor sorunu"na odaklanır.

Hatırlanacağı gibi, Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996) kitabında, bilincin zor sorunu olarak geniş bir bağlamda bilincin fiziksel süreçlerden, spesifik olarak da bilinçli deneyimlerin beyindeki fiziksel süreçlerden nasıl ortaya çıktığı, bu deneyimlerin neden belirli özellikler sergilediği ve zengin bir içsel yaşama yol açtığı sorusunu gündeme getirmiştir.

Varela, bilinçli deneyimin fiziksel ve nöral süreçlerden "başka bir şey" olmadığını gösterildiği indirgemeci bir çözümün savunulamaz olduğu konusunda Chalmers ile hemfikirdir. Varela'ya göre, bilinçli deneyim ve onun indirgenemez doğasını anlamak, bilincin zor sorununun ne olduğunu anlamak bağlamında temel bir başlangıç noktası olarak hizmet eder (Varela, 1996: 334).

Varela'nın bilinçli deneyimin indirgenemezliğine vurgusu, nörofenomenolojinin diğer zihin kuramları ve metodolojilerden farkını veya ilgili kuramlar ve metodolojilerdeki ortaklıkları belirlemede en temel özellik olduğu söylenebilir. Nitekim Varela'nın nörofenomenoloji makalesini yazdığı dönemde bilincin zor sorunu bağlamında öne çıkan zihin kuramları ve metodolojilerini bilincin indirgenemezliğini merkeze alarak sınıflandırması bunun bir göstergesidir. Varela'nın hem diğer kuram ve metodolojilere yönelik kavrayışını hem de nörofenomenolojinin konumunu belirlemek için onun bu düşünce doğrultusunda makalesinde sunduğu dört eksenli taslağı gündeme getirmek yerinde olacaktır (Varela, 1996: 334).



ŞEKİL 2. (Varela, 1996: 332).

Eksenin sağında, Francis Crick, Christof Koch ve Churchland gibi indirgemeci yaklaşımı benimseyen bilişsel bilimciler ve filozoflar yer almaktadır. Nöro-indirgemecilik ya da elemecilik olarak adlandırılan bu yaklaşım, birçok nörobilimci tarafından da benimsenir. Yaygın olarak bilindiği üzere, bu yaklaşım, öznel

deneyimi göz ardı ederek ve onun yerine onun oluşumunu veya ortaya çıkışını açıklayabileceğini düşündüğü nörobiyolojik açıklamalara odaklanarak bilincin zor sorununu ortadan kaldırmaya çalışır (Varela, 1996: 334). Dolayısıyla, bu yaklaşımda, bilinçli deneyim ve bu deneyime sahip insan, Crick'in dile getirdiği gibi bir nöron yığınının başka bir şey değildir (Crick, 1994: 2).

Eksenin kuzeyinde, Varela'nın zihin kuramları arasında en hakim ve en popüler zihin kuramı olarak kabul ettiği işlevselci grup yer alır. Onun belirlemesine göre, işlevselcilik, son yirmi yılda bilişsel bilim alanında önemli bir yükselişe tanıklık etmiş ve bu yükselişe genellikle Batı felsefe geleneğinde tarihsel olarak merkezi bir öneme sahip olan biliş ve bilinç arasındaki bağlantının ortaya koyulması yerine, biliş ve ona karşılık gelen işlevsel durumlar arasındaki bağlantıyı ortaya koymaya yönelik stratejik bir eğilim eşlik etmiştir. Bu bağlamda, işlevselcilik açısından bilinç sorunu genellikle bu işlevsel süreçlerle eşlenen zihinsel durumların niteliksel özelliklerini açıklama sorunu yani *kualia* sorunu olarak tanımlanır; bilinçli deneyim veya *kualia*, bilişsel davranış, önermesel tutum ya da işlevsel rol kavramlarıyla özdeşleştirilerek açıklanır (Varela, 1996: 334).

Varela'ya göre, Ray Jackendoff'un İzdüşümsel Mekanizma (1987), Bernard Baars'ın Global Çalışma Alanı (1988), Dennett'in Çoklu Taslaklar (1991), William Calvin'in Darwinci Makineler (1990), Gerard Edelman'ın Nöral Darwinizm (1989) gibi zihin kuramları, işlevselci düşüncenin en iyi şekilde formüle edilmiş örnekleri olarak gösterilebilir. Varela bu zihin kuramlarının deneyimi açıklamada izledikleri fakat açmazla sonuçlanan yolun benzer olduğunu vurgulayarak izledikleri bu yolu şu şekilde açıklar: Bu zihin kuramları, ilk önce, bilişsel kapasitelerin birbirinden ayrı, düzenleyici unsurlarıyla ilgili belirlemeler yaparlar ve bu belirlemeler çerçevesinde ortaya çıkan sorunlardan başlarlar. Daha sonra, bu kuramlar tarafından bilişsel kapasiteleri bir araya getirecek teorik bir çerçeve oluşturulur ve oluşturulan birliklerle deneyim açıklanmaya çalışılır. Fakat "ortaya çıkan bu birlik ile deneyimin kendisi arasında köprü kurma stratejisi farklılık gösterse de tüm yaklaşım veri elde etmek ve teoriyi doğrulamak için neredeyse tamamen üçüncü şahıs veya dışsalcı bir yaklaşıma dayandığından tipik olarak muğlak bırakılır" (Varela, 1996: 334). Varela'ya göre deneyimi muğlak bırakan işlevselci pozisyon, sadece yukarıda belirtilen filozofların oluşturduğu zihin kuramlarıyla sınırlı

değildir; çizilen bu düşünce hattı, bilişsel bilimde işlevselci yaklaşımı sahiplenen kuramların büyük bir bölümü için geçerlidir.

Eksenin alt tarafında, işlevselliğin karşıtı olan gizemciler bulunur. Varela, gizemciler arasında "zor sorunun" ilkesel olarak çözülemez olduğunu düşünen McGinn ve Nagel'ı gösterir. Nagel ve McGinn gibi gizemcilere göre, zor sorun çözülemez, çünkü bilinçli deneyimin açıklanması için sahip olduğumuz bilgi edinme ve analiz araçları oldukça sınırlıdır (Varela, 1996: 334). Bu doğrultuda, Varela'nın zor sorunun sahip olunan bilgi edinme ve analiz araçlarıyla çözülemeyeceği konusunda gizemcilerle benzer bir düşünceye sahip olduğu fakat diğer yandan nörofenomenoloji önerisiyle onların çözümsüzlük konusunda vardığı bu mutlak yargının hatalı olduğunu düşündüğü söylenebilir.

Son olarak taslağın sol tarafında, Varela'nın en çok ilgisini çeken, deneyimin indirgenemezliğini ve birinci şahıs açıklamalarını merkeze alan ve bunu yaparken aynı zamanda düalizme ve mistisizme ödün vermeyen yaklaşımlar bulunur. Bu yaklaşımlar bağlamında Varela, Mark Johnson'ın bilişsel anlambilim (1987), Searle'ün bilincin ontolojik indirgenemezlik (2014), Gordon Globus'un post-modern beyin (1995), Owen Flanagan'ın düşünümsel denge (1992) ve Chalmers'ın zor sorun (1996) başlıkları altında yaptıkları belirlemelere işaret eder ve bu filozofların bilinçli deneyime yönelik kuramsal önerilerin veya sahiplendikleri tutumların nörofenomenolojiye yakın olduğunu belirtir (Varela, 1996: 334). Bu zihin kuramları ile Varela'nın yaklaşımı arasındaki temel fark, kendisinin dile getirdiği gibi, bilinçli deneyimi araştırmada dışsalıcı açıklamalarla birlikte fenomenolojiyi nörofenomenoloji metodolojisinin merkezine almasıdır: "Kendimi de içinde konumlandığı bu çeşitliliğiyle dikkat çeken grubun ilginç yanı, disiplinimizin geleceğine dahil edilmesi gereken temel olgu olarak doğrudan deneyime yönelik bir kaygıyı paylaşıyor olsak da aramızdaki farkın deneyimin dikkate alınma biçiminde yatıyor olmasıdır. Fenomenolojik yaklaşım, benim önerimin merkezinde yer alan deneyimi keşfetmeye yönelik özgün bir hareket üzerine temellenmiştir" (Varela, 1996: 334).

Dolayısıyla, Varela, fenomenolojiyi, nörofenomenolojinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir. Yine de oluşabilecek kavramsal bulanıklığa karşı,

nörofenomenoloji içerisinde fenomenolojiye verilen referanslar ile neye gönderim yapıldığının netleştirilmesi yerinde olacaktır:

“Geniş anlamda fenomenoloji, çok farklı formlarda yaşantılanan deneyimin fenomenal değişmezlerinin titiz bir biçimde betimlenmesini sağlama projesi olarak anlaşılabilir. 'Yaşantılanan deneyim' derken, algı, eylem, hafıza, zihinsel imgelem, duygu, dikkat, empati, ben bilinci, düşünce halleri, rüya görme ve benzeri deneyimler olmak üzere, birinci şahısta deneyimlenen ve sözel olarak ifade edilen deneyimleri kastediyoruz. 'Fenomenal değişmezler' ile hem yaşantılanan deneyimin çeşitli formları arasında hem de içinde fenomenolojik olarak betimlenebilen deneyimin kategorik özelliklerini kastediyoruz. 'Titiz betimleme' ile kişinin kendi yaşadığı deneyime karşı duyarlılığını artırmak için 'birinci şahıs yöntemlerinin' kullanımına yönelik fenomenolojik bir deneyim analizini kastediyoruz” (Lutz ve Thompson, 2003: 32).

Varela'nın bilincin indirgenemezliği düşüncesi merkezinde zihin kuramları ve metodolojilerine yönelik yaptığı sınıflandırma ve bu sınıflandırma içerisinde nörofenomenolojinin konumu gösterildikten sonra onun Chalmers'ın bilincin zor sorununa karşı getirdiği metodolojik çare önerisinin içeriğinin açıklamasına geçilebilir.

Varela, nörofenomenoloji metodolojisinde temel olarak bilinçli deneyimi bilişsel-bilim açıklamalarına dahil etmenin bir yolunu arar. Onun metodolojik önerisi, fenomenoloji ile zihne yönelik bilişsel bilim arasında bütünleşmeyi sağlamaktır. Bu bağlamda, Varela, bilincin, fiziksel olandan veya daha spesifik olarak beyinden nasıl ortaya çıktığını açıklamak için a priori psikofiziksel yasalar ortaya koymak yerine, bu iki indirgenemez fenomenal alan arasında anlamlı bağlantılar kurmak gerektiğini savunur ve nörofenomenolojiyi "modern bilişsel bilimi insan deneyimi üzerine titiz bir yaklaşımla birleştirme arayışı" olarak tanımlar (Varela, 1996: 334). Dolayısıyla, nörofenomenoloji açısından açıklanması gereken şey, insan deneyimi üzerine titiz bir yaklaşım yani fenomenoloji ile bilişsel bilimin, spesifik olarak dinamik nörobilimin metodolojik olarak nasıl birleştirilebileceğidir. Bu anlamda, nörofenomenolojinin amacını gerçekleştirmesi, bilinçli deneyimin birinci şahıs açıklama düzeyine yönelik titiz bir metodolojinin geliştirilmesine

dolayısıyla nörofenomenolojinin fenomenolojisinin geliştirilmesine, üçüncü şahıs açıklama düzeyinde ise beyin faaliyetlerinin nörodinamik yapısını kavrayacak ve bu yapılarla ilgili veriler üretebilecek teorik ve uygulamalı nörobilimsel metodolojilerin geliştirilmesine bağlıdır. Bununla birlikte, nörofenomenoloji, birinci açıklama düzeyi ile üçüncü açıklama düzeyi arasında ilişki kurmak, her iki açıklama düzeylerinin dinamiklerini analiz etmek ve tanımlamak için bir açıklama düzeyinin daha devreye girmesi gerektiğini savunur, bu açıklama düzeyi için dinamik sistemler teorisine başvurur.

Çizilen bu çerçeve içerisinde, nörofenomenolojinin, çok genel olarak, bilincin zor sorununa karşı metodolojik önerisinin, bu üç farklı açıklama düzeyinin bütünleşmesine veya entegrasyonuna bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır.

- “1. Belirli birinci şahıs yöntemleriyle (fenomenolojik metodoloji) deneyimin titiz bir şekilde incelenmesinden elde edilen birinci şahıs verileri.
2. Bilişe yönelik enaktif bir yaklaşıma dayanan dinamik sistemler teorisine ait formel modeller ve analitik araçlar.
3. Beyindeki büyük ölçekli, bütünleştirici süreçlerin ölçümlerinden elde edilen nörofizyolojik veriler” (Thompson, 2007: 340).”

İlerleyen bölümlerde, çizilen bu hat doğrultusunda, bu üç alanın, kendi iç dinamikleri açığa çıkarılacak ve daha sonra karşılıklı kısıtlamalar kavramıyla bu üç alanın entegrasyonu nörofenomenolojik bir deney yoluyla gösterilecektir. Böylelikle nörofenomenolojinin metodolojik olarak çalışma düzeni ve bilincin zor sorunu bağlamında sunduğu metodolojik öneri somutlaştırılacaktır.

4.2. NÖROFENOMENOLOJİNİN ÜÇ BİLEŞENİ

4.2.1. Birinci Şahıs Metodu ve Nörofenomenolojik İndirgeme

Varela, Husserl'in fenomenolojik indirgeme metodunu takip ederek onun metodunun pratik olarak uygulanma olanağını araştırmıştır. Varela'nın nörofenomenolojik indirgeme metoduna geçmeden önce, bu metodun anlaşılmasına yardımcı olabilecek iki farklı ve daha çok fenomenolojiyle ilgili yanlış anlaşılımlar gündeme getirilecektir.

Bunlardan ilki, fenomenolojinin içgözlemle bir tutulmasıdır. Nörofenomenoloji, birinci şahıs verilerinin elde edilmesi bağlamında içgözlem metodu yerine fenomenoloji metodunu tercih eder. Bu iki metot arasındaki ayrımın anlaşılmasında, nörofenomenolojinin metodolojisinin yanlış anlaşılmasına ve eleştirilmesine neden olur.

İkinci sorun, deneyim üzerine fenomenolojik refleksiyonun, deneyimin verili olduğu haliyle incelenmesinin önüne geçebileceği ve deneyimin verili olan halini değiştirme ihtimaliyle ilgilidir. Nörofenomenolojide, birinci şahıs verilerini verili olduğu haliyle elde etmek amaçlandığı için, bu problem nörofenomenoloji açısından sorun teşkil edebilir.

4.2.1.1. İçgözlem ve Fenomenoloji Metodu

Fenomenolojinin bilişsel bilimlerle entegrasyonuna ilişkin ortaya çıkan yanılgılardan biri, içgözlemin farklı bir formu olarak yorumlanmasıdır. Bununla birlikte, fenomenolojik metodoloji, içgözlemle, özellikle de öznel deneyimlerin ve nesnelere ilişkin incelenmesiyle ilgili bazı benzerlikler sergiler (Pokropski, 2021: 24). Bu bağlamda, iki metot arasında ayrımların ortaya çıkarılması gerekir.

Fenomenolojinin araştırma alanı içgözlemde olduğu gibi bireysel ya da öznel düşüncelerle ilgili değildir, fenomenoloji daha ziyade öznel deneyimlerin ve nesnelere ilişkin erişilebilir olan görünüş formlarına odaklanır. Daha açık bir ifadeyle, fenomenoloğun araştırması kişinin öznel deneyimlerine odaklanmaz, bunun yerine, bu deneyimin değişmeyen yapılarına odaklanır (Gallagher ve Sørensen, 2006: 122). Bu bağlamda, fenomenolojinin birincil ilgisi, kişinin belirli bir uyarana nasıl tepki verdiği veya belirli bir deneysel bağlamda öznel olarak ne deneyimleyebileceği değil, deneyimin kendisinin değişmeyen ve kendini düzenleyen yapılarının açığa çıkarılmasıdır.

İçgözlem genel olarak heteronom uygulamalara dayanır; bu metodolojide deneklere deneysel sürece katılmadan önce talimatlar veya eğitimler verilir. Deneyin tasarımıyla ilgili önceden belirlenmiş ve söz konusu tasarımın altında yatan belirli teorik motivasyonlar tarafından yönlendirilen talimatlar, deneklerin, deneyimlerinde hangi yönlemlere odaklanılması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bu

tür talimatlar, içgözlemin kendisi dışında önceden tanımlanmış kategorilere veya kurallara bağlıdır. Bununla birlikte, bilimsel objektiflik kaygısı, araştırmacıyı, hem birinci şahıs iç gözlemsel raporunun ortalamasını almak hem de birinci şahıs öznel faktörlerinden arındırılmış sonuçlara dönüştürmek için nesnel yöntemler kullanmaya sevk eder. Bu doğrultuda, içgözlem raporları, araştırmadan çıkarılan bilimsel sonuçlara gölge düşürebilecek öznel faktörleri ortadan kaldırmak için istatistiksel uygulamalara tabi tutulur (Gallagher ve Sørensen, 2006: 122).

Bilişsel bilimlerde, zayıf içgözlem ve güçlü içgözlem olarak iki farklı iç gözlem türünü ayırt etmek mümkündür. Zayıf içgözlem, bireylere görüntüler veya sesler gibi belirli uyaranlar sunulduğunda onlardan tipik olarak sözlü veya davranışsal yanıtlar verme yoluyla kendi deneyimlerine ilişkin raporlar vermelerinin istendiği deneysel tasarımlardır. Bu zayıf içgözlem türü, bilincin öznel deneyimine odaklanan araştırmalarda yüzyılı aşkın bir süredir kullanılmaktadır. Öte yandan, genellikle fenomenolojik metot ile karıştırılan güçlü içgözlem, katılımcılara veya deneklere deneyimlerinden her türlü öznel yorumu çıkartmaları ve bunun yerine "saf" algılarına odaklanmaları talimatının verildiği bir metodolojidir (Olivares, Vargas, Fuentes, Martínez-Pernía ve Canales-Johnson, 2015: 2).

Öznel yorumları dışlama vurgusuna ek olarak, güçlü iç gözlem, test gerçekleşmeden önce denekler için bir hazırlık eğitimi aşaması içerir. Bu eğitim sırasında araştırmacı, denekleri, gerçekleştirmesi gereken belirli deneyim türleri konusunda eğitir. Araştırmacı, katılımcıya çalışmanın amacı doğrultusunda işlevsel hale getirilmiş bir dizi önceden tanımlanmış kategoriler sunar. Daha sonra, katılımcının bu belirlenmiş kategorilerdeki deneyimleri sözlü raporlar aracılığıyla toplanır. Bu deneyimsel raporlar elde edildikten sonra araştırmacı, bunları nicel verilere dönüştürür. Bu nicel veriler daha sonra diğer nesnel, üçüncü şahıs verileriyle karşılaştırmaya tabi tutulur. Araştırmacılar bu süreçte, birinci şahıs içgözlemsel raporlar ile nesnel veriler arasında korelasyonlar veya bağıntılar kurmayı ve böylece incelenen fenomenin daha kapsamlı bir analizini yapmayı amaçlarlar (Olivares, Vargas, Fuentes, Martínez-Pernía ve Canales-Johnson, 2015: 2).

İçgözlemin aksine, fenomenolojik metot otonom uygulamalar içerir. Fenomenolojik metotta, katılımcılara araştırma konusuna uygun olarak önceden

belirlenmiş betimleyici kategoriler benimsetilmez, bunun yerine kendi betimlemelerini geliştirmeleri teşvik edilir. Fenomenolojide önemli bir adım, katılımcının bilincin doğası hakkındaki inanç, görüş veya teorileri dışarıda bırakarak yalnızca kendi dünya deneyimine ve onun bilinçli görünümüne odaklandığı fenomenolojik indirgemedir. İndirgeme, bilincin doğasına ve hatta varlığına ilişkin naif metafizik görüşlerin reddedilmesini gerektirir. Deneysel alanda ise, deneğin özel ilgilerinden ortaya çıkan ve önyargı içeren açıklamalarını dışarıda bırakmayı zorunlu kılar. Ayrıca, katılımcının amacı, durumun nesnel gerçekliğini tespit etmek değildir. Bir uyarının gerçekten meydana gelip gelmediğini veya deneyimlerinin doğru olup olmadığını belirlemekle ilgilenmez. Bunun yerine, katılımcılardan sadece kendi deneyimlerine odaklanmaları ve bu deneyimi betimlemeleri istenir, bu deneyim hakkında teori ya da görüş oluşturmaktan kaçınılır. Bu fenomenolojik yaklaşımla toplanan birinci şahıs verileri istatistiksel ortalamaya tabi tutulmaz veya üçüncü şahıs nicel verilerine dönüştürülmez. Bunun yerine, katılımcılar tarafından sağlanan betimlemeler, belirli deneysel koşullar altında deneyimin ortak niteliksel özelliklerini ve değişmez yapılarını belirlemek amacıyla diğer katılımcıların açıklamalarıyla karşılaştırılır (Gallagher ve Sørensen, 2006: 122).

Sonuç olarak, içgözlem ve fenomenolojik indirgeme metodlarının, birinci şahıs bakış açısından bilinçli deneyimin araştırılması bağlamında izledikleri yol birbirinden farklıdır. İçgözlem, uygulama açısından bakıldığında birinci şahıs bakış açısından bilinçli deneyimin yapılarını açığa çıkarmak için fenomenolojik indirgeme metodu kadar yetkinleşmiş değildir. Bu nedenle, bilinçli deneyimin yapılarının araştırılması ve açığa çıkarılmasında fenomenolojik indirgeme metodu devreye sokulmalıdır.

4.2.1.2. Deneyim Verili Olduğu Şekliyle İncelenebilir Mi?

Nörofenomenoloji, birinci şahıs verilerini toplamak için fenomenolojik indirgeme metodunu kullanır, fakat bu metotta potansiyel bir problem vardır. Bu problem, kişinin kendi deneyimi üzerine odaklanmasının veya dikkatinin ve daha ileri derecede refleksiyonunun, deneyimlerinin içeriğini değiştirme ihtimaliyle ilgilidir.

Dikkat ve odaklanma, bilinçli deneyimin en temel edimlerinden biri olarak kabul edilirken, refleksiyon dikkatin yeni ve daha üst düzey edimi olarak kabul edilir. Refleksiyon, belirli bir deneyim modunda, deneyimi tematik olmayan bir sunum modundan tematik bir sunum moduna dönüştürür. Bu dönüştürücü süreç, deneyimlerimizdeki daha önce örtük ve tematik olmayan bileşenlerin ve yapıların açığa çıkarılmasını ve aydınlatılmasını sağlar (Zahavi, 2014: 186-187).

Fenomenolojik metot, refleksiyonu devreye sokarak farkındalığı artırmaya ve güçlendirmeye hizmet eder. Ancak bu durum, daha önceden de belirtildiği gibi deneyimin potansiyel olarak değiştirilmesine ilişkin önemli bir endişeyi de beraberinde getirmektedir. Fenomenolojik refleksiyonun, farkındalığı, değişken ve dikkat dışı bir durumdan daha stabil ve dikkatli bir duruma etkin bir şekilde kaydırması, deneyimin yeniden yapılandırıldığı anlamına gelebilir (Thompson, Lutz ve Cosmelli, 2005: 72). Bu nedenle, yeni bir deneyim modunun bir öncekinin yerini aldığı iddia edilebilir ve böylece dönüştürülmüş deneyimin, dönüştürülmemiş moduna hakkındaki kavrayışının doğruluğu şüpheli hale getirebilir.

Bu sorunu çözebilmek için, yönelimselliğin niteliği ve nesnesi arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Bu bağlamda, bilinçli edimleri içeren yönelimsel deneyimlerin ikili bir edim/nesne yapısında olduğunu akılda tutmak gereklidir. Bilinç edimi ve onun nesnesi (*noesis* ve *noema*), yönelimsel bir nitelik ve bir nesne içerir ve böylece yönelimsel deneyimlerin çok yönlü doğasına yönelik belirli bir kavrayış sağlar (Gallagher ve Zahavi, 2020: 115).

Bir bilinç ediminin yönelimsel niteliği, içerdiği belirli deneyim türlerini karakterize etmeye yarar ve dileme, arzulama, hatırlama, reddetme, hayal kurma, şüphe etme, pişmanlık duyma, onaylamama, sevme ve benzeri çeşitli bilinç edimleri arasında ayrım yapmamızı sağlar. Diğer yandan, bir bilinç ediminin yönelimsel nesnesi, bir deneyimin yöneldiği nesne, deneyimin hakkında olduğu şeye işaret eder. Yönelimsel nesnede gerçekleşen bir değişiklik, deneyimin niteliğinde bir değişime karşılık gelir ve bu durumu takiben, kişi tarafından farklı sunum modları aracılığıyla kavranabilir (Gallagher ve Zahavi, 2020: 115).

Yönelimsel bir deneyimin niteliği ve nesnesi arasında net bir ayrım yapılması, deneyimin sunulduğu modundaki bir değişimin, deneyimin niteliğini gerçekten

etkileyebilse de yönelim nesnesini değiştirmediğini gösterir. Başka bir deyişle, böyle bir değişim bilinç ediminin içeriğini değiştirmez, bunun yerine, öncelikle deneyimsel içeriğin sunulma ve deneyimlenme şeklini değiştirir. Zahavi'nin işaret ettiği gibi, refleksiyon aslında bilinç ediminin içeriğini yani nesnesini değiştirmeden, deneyimlendiği modu değiştirmeye hizmet eder. Bu durum, refleksiyonun getirdiği değişikliğin esasen yönelinen nesneden ziyade sunum tarzıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, deneyim üzerine fenomenolojik olarak refleksiyonda bulunmanın içerdiği değişiklikler, deneyimi verili olduğu haliyle inceleme hedefinden ödün vermez (Zahavi, 2014: 186-187)

4.2.1.3. Nörofenomenolojik Açıdan Birinci şahıs Metodu

Fenomenolojik indirgeme, daha önceden de belirtildiği gibi, yalnızca geleneksel fenomenolojinin değil, aynı zamanda nörofenomenolojinin de merkezinde yer alır. Varela, Husserl'in bu alandaki çalışmalarından ilham alarak onun fenomenolojik indirgeme metodunun, empirik veriler elde etmek amacıyla oluşturulmuş bir araştırma metodolojisi kapsamında da kullanılabileceğini savunur. Varela, nörofenomenolojik erevde, fenomenolojik indirgemenin bir parçası olarak i içe geçmiş dört aşamayı ya da momenti belirleyerek bu aşamaları analiz eder. İndirgemenin ilk uğrağı olan fenomenolojik tutumda, alışkanlık haline gelmiş inanç ve varsayımlar askıya alınır ve düşüncelerin ortaya çıkışının incelenmesine olanak sağlanır: "Alışkanlık haline gelmiş düşüncelerimizi askıya almanın düşünce akışını durdurmak anlamına geldiğini varsaymak yaygın bir hatadır ve bu mümkün değildir. nemli olan, düşünme hareketinin yönünü onun alışkanlık haline gelmiş içerik odaklı yönünden geriye, düşüncelerin kendilerinin ortaya çıkışına doğru çevirmektir" (Varela, 1996: 337).

Fenomenolojik perspektiften deneyime yönelik tutumdaki bu değişim, deneyimi "olması gerektiği gibi" değil "olduğu gibi" araştırma amacındaki değişime işaret eder. Bu amaç doğrultusunda, fenomenolojik tutum, önyargı içeren düşünceleri geçici olarak bir kenara bırakarak mevcut fenomene ilişkin yeni perspektiflerin ortaya çıkmasına olanak tanır. Varela deneyimlere ilişkin bu tutum değişikliğini şu örnekle somutlaştırır: "rneğin, şu anda okuyucu büyük olasılıkla indirgemenin ne olduğu, ona neyi hatırlattığı ve benzeri konularda bazı içsel değerlendirmeler

yapmaktadır. Bir indirgeme tutumunu harekete geçirmek, bu mekanik düşünce örüntülerini fark etmek, akıp gitmelerine izin vermek ve refleksiyonu kaynaklarına doğru çevirmekle başlayacaktır” (Varela, 1996: 337).

Varela için, indirgeme süreci sadece sıradan bir refleksiyon değil, daha ziyade sistematik olarak öğretilen ve geliştirilebilen bir beceridir. Varela'nın nörofenomenoloji kapsamındaki araştırmalarında benimsediği yaklaşım tam olarak budur; bu beceriyi geliştirmek için deneklerle aktif olarak etkileşime girmek gerekir. Yapılandırılmış eğitim ve rehberlik yoluyla, bireyler indirgeme pratiğine katılma konusunda güçlendirilmekte, böylece önyargı içeren kavramları askıya almaları, deneyimlerini eleştirel bir şekilde incelemeleri ve bilincin doğasına ilişkin daha derin kavrayışlar kazanmaları sağlanmaktadır.

Bu süreç sonucunda, deneyim alanında gözle görülür bir dönüşüm gerçekleşir. Bu dönüşümle, deneyimleyeni dünyadan ayıran alışkanlık sisi dağılır ve deneyim alanı daha canlı bir şekilde mevcut hale gelir. Varela'ya göre, “fenomenle bu yakınlık kazanımı çok önemlidir, çünkü fenomenolojik analizin doğruluk kriterlerinin temelini, apaçıklığın doğasını oluşturur” (Varela, 1996: 337).

Yakınlık ya da dolaylılık sürecinden sonra, bunu fenomenin imgeleminin çeşitlendirilmesi izler. Bilincin virtüel uzamında, fenomenin görünümünün çoklu olanakları göz önünde bulundurularak imgesel varyasyonlar geliştirilir. Bu imgesel uygulama, incelenen fenomenin farklı potansiyel yönlerinin ve boyutlarının keşfedilmesini mümkün kılar (Varela, 1996: 337).

Fenomenin çoklu varyasyonların gerçekleştirilmesini, genellikle ani bir farkındalık anının eşlik ettiği yeni bir kavrayış aşaması takip eder. Bu kavrayış deneyimi, fenomenolojik analize yeni bir apaçıklık boyutu ekler. Varela'ya göre, “deneyimlerimizle olan bu tesirli yakınlık, geleneksel olarak sezgi olarak adlandırılan şeye uygun bir şekilde karşılık gelir ve refleksiyonla birlikte fenomenolojik indirgemedede harekete geçirilen ve geliştirilen iki temel insan yetisini temsil eder” (Varela, 1996: 337).

Araştırma sürecini bir önceki aşamada durdurmak, bilinçli deneyime yönelik kapsamlı bir araştırma amacını taşıyan bir araştırma metodolojisi için yetersiz olacaktır, çünkü ilk iki aşamayla bu metodu sınırlarsak, bu metot içgözlem benzeri öznel deneyimlerle sınırlı kalacaktır. Bir araştırma metodolojisinin sağlam

olabilmesi için bu sezgilerin dile getirilmesi ve ifade edilmesi gerekir. Bu bağlamda, fenomenolojik indirgemedede bir sonraki aşama, elde edilen sezgisel apaçıklıkların, genellikle dilin ya da eskizler veya formüller gibi diğer sembolik araçların kullanılması yoluyla, iletilebilir formlara çevrilmesidir (Varela, 1996: 337). Bu süreç, kişinin deneyimlerindeki kavrayışların, yetkin bir şekilde iletilebilecek ve başkalarıyla paylaşılabilir ortak ve anlaşılabilir öğelere dönüştürülmesini sağlar.

Varela bu kamusal, öznelerarası betimlemeleri, “değişmezler” olarak adlandırır, çünkü ona göre, bir fenomenolojik incelemenin iletilebilir olabileceği durumlar varyasyonlar aracılığıyla bulunur. Varela için “bu, matematikçilerin yüzyıllardır yaptıklarından çok farklı değildir: yenilik, bunu bilincin içeriğine uygulamaktır” (Varela, 1996: 337).

Herhangi bir disiplinde yetkinleşmek, özel bir eğitim ve sürekli öğrenme sürecini gerektirir. Bilinçli deneyimi sadece gelişigüzel gözlemlemek, fenomenolojik indirgemenin titiz bir şekilde geliştirilmesi için yetersizdir. İndirgeme tutumu hassas ve kolaylıkla bozulabilen doğasıyla bilindiğinden, eğitim bu bağlamda önemli bir role sahiptir: "Eğer kişi bilinçli paranteze alma ve sezgi becerisini istikrarlı hale getirme ve derinleştirme becerisinin yanı sıra aydınlatıcı betimlemeler yapma becerisini de geliştirmezse, hiçbir sistematik çalışma olgunlaşamaz" (Varela, 1996: 337). Dolayısıyla eğitim, önerilen metodolojinin her aşamasına sürekli olarak nüfuz ederek bu aşamaların amaçlanan şekilde işleminde temel bir rol oynamaktadır. Belirli fenomenolojik durumların araştırılması, araştırmacının tekrarlayan deneyler yapmasını gerektirmektedir.

Varela bu aşamaları ve bu aşamaların deneyimsel alan içerisinde kazanılması amaçlanan sonuçlarını aşağıdaki tabloda özetler:

Fenomenolojik İndirgeme	
Metodun Aşamaları	Kazanılan deneyim özellikleri
Tutum (<i>Attitude</i>)	İnançları paranteze, askıya almak (<i>bracketing, suspending beliefs</i>)
Sezgi (<i>Intuition</i>)	Yakınlık, dolaysız apaçıklık (<i>intimacy, immediate evidence</i>)

Değişmezler (<i>Invariants</i>)	Kayıtlar, öznelarasılık (<i>inscriptions, intersubjectivity</i>)
Eğitim (<i>Training</i>)	İstikrar, pratik (<i>stability, pragmatics</i>)

TABLO 1. (Varela: 1996: 338).

Sonuç olarak, Varela'nın ön plana çıkardığı dört aşamanın, ilk ikisi, deneyimin gözlemlenmesine, üçüncüsü deneyimin paylaşılmasına, sonuncusu ise deney içi istikrar ve deneyler arası tekrarlanabilirliğe olanak sağlar. Nörofenomenolojinin, fenomenolojik indirgeme tutumunu benimsemiş ve deneyimin yapılarını çıkarma gibi amaçları, Husserlci fenomenolojinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Bununla birlikte, değişmezler ve eğitim gibi ek süreçler, Husserl'in yaklaşımının pratik olarak geliştirilmesini ve temel dayanaklarını korurken metot olarak onun yaklaşımında güncellemeler yapılabileceğini gösterir. Bununla birlikte, bu aşamalar veya uğraklar doğrusal bir ilerleme içinde sunulsa da metodolojinin pratikte uygulanması, genellikle döngüsel ve eşzamanlı olarak karakterize edilen dört aşamanın tümü arasında dinamik bir etkileşimi gerektirir.

4.2.2. Dinamik Sistemler Teorisi

Dinamik bir sistem, zaman içerisinde değişime uğrayan veya gelişen herhangi bir sistemi ifade eder. Bilişsel alanda dinamik sistemler yaklaşımını benimsemek, bilişsel sistemleri zaman içerisinde sürekli değişen sistemler olarak görmek anlamına gelir. Bu durum beraberinde, zamanın, sistemin nasıl davrandığının ve dolayısıyla nasıl tanımlanıp anlaşıldığının ayrılmaz bir unsuru olarak görülmesi anlamına da gelmektedir.

Dinamik sistemler teorisi, sistemlerin dinamiklerinin zaman içerisinde nasıl değiştiğini tanımlayan ve analiz eden matematiğin bir alt dalıdır. Dinamik bir sistemin davranışını anlamamanın ilk adımı, sistemin zaman içinde değişiklik veya varyasyon gösteren belirli bileşenlerini veya yönlerini tanımlamayı gerektirir (Shapiro, 2019: 117).

Dinamik sistemler teorisi, doğrusal olmayan ve dolayısıyla bir bakıma beklenmedik şekillerde davranan sistemlere odaklanır. Bu bağlamda, doğrusal olmayan sistemleri tanımlamak için farklı bir kavramsallaştırma gerekir.

Belirtildiği gibi, dinamik bir sistem zaman içerisinde değişim gösterir; bu değişim süreci, sistemin durumu olarak adlandırılır. Sistemin zaman içerisinde değişim veya gelişim sürecini belirlemek için sistemin belirli bir zamandaki durumunu tanımlayan bir dizi durum değişkeni (*state variables*) belirlenir. Bununla birlikte, sistemin durum değişkenlerinin değerlerinin zaman içinde nasıl değiştiğini açıklayan bir gelişim kuralı gereklidir; bu kural, sistemin zaman içerisinde nasıl değiştiğine duyarlı diferansiyel denklemlerle sağlanır (Colombetti, 2014: 55).

Sistemin durum değişkenlerini hesaba katarak, sistemin tüm olası durumlarını geometrik olarak bir durum uzayı (*state space*) veya faz uzayı (*phase space*) şeklinde temsil etmek mümkündür. Böylelikle, sistemin durum uzayındaki temsil edilen her bir noktası sistemin zaman içerisinde belirli bir duruma karşılık gelir. Sistem zaman içinde durumunu değiştirdikçe, sistem, durum uzayının bir noktasından diğerine hareket eder ve yörünge (*trajectory*) olarak tanımlanan bir eğri oluşturur. Tüm olası yörüngelerin toplamı ise sistemin faz portresini (*phase portrait*) meydana getirir (Colombetti, 2014: 55).

Sistemin yörüngelerinin birbirine yaklaşma eğiliminde olduğu durum uzayındaki noktalar veya bölgeler çekiciler (*attractors*) olarak adlandırılır. Sistem, durum uzayında belirli bir çekiciye dönüşecek şekilde belirli bir bölgede bulunduğu anda, bu bölge sistemin çekim havzası (*basin of attraction*) olarak tanımlanır. Bu duruma karşın, sistemin yörüngelerinin yön değiştirdiği veya sapma gösterdiği durum uzayındaki noktalar veya bölgeler, iticiler (*repellers*) olarak adlandırılır. Çekicilerin ve iticilerin durum uzayında genel düzeni, sistemin topolojisi (*topology*) olarak tanımlanır. Sistemin davranışını etkileyen unsurlardaki değişikliklerin bir neticesi olarak sistemin faz portresi niteliksel bir değişime uğradığında çatallanma (*bifurcation*) veya faz geçişi (*phase transition*) meydana gelir ve gerçekleşen bu değişim, sistemin yeni bir topolojiye sahip olmasıyla sonuçlanır (Colombetti, 2014: 55).

Dinamik sistemler teorisinin bu kısa kavramsal açıklamaları gösterildikten sonra, bu teori için çok önemli olan bir fenomenin açıklanmasına, kendini organize etme kavramına geçilebilir.

Kendini organize etme, kompleks bir sistemin bileşenleri arasındaki karşılıklı etkileşimlerden yapısal bir düzen üretme ve sürdürme yeteneğiyle ilgilidir. Enaktif

yaklaşım bölümünde açıklandığı gibi *otopoietik* sistemler, bu tarz bir varoluş yapısına sahip olduğu için kendini organize eden sistemlere örnek teşkil ederler, fakat dinamik sistemlerin kavramsal yapısını daha fazla açmak için kendini organize etme fenomeni bağlamında sıklıkla örnek verilen Bénard hücrelerine değinmek yerinde olacaktır.

Bénard hücreleri, bir tavadaki yağ gibi bir sıvı, sıvının alt katmanı sıvının üst katmanından daha sıcak olacak şekilde ısıtıldığında ve böylece bir sıcaklık farkı yaratıldığında ortaya çıkar. Sıcaklık farkı görece düşük olduğunda, sıvının davranışında küresel bir örüntü ortaya çıkmaz, fakat sıcaklık farkı arttığında, sistem kararsızlık kazanır ve konveksiyon ruloları olarak bilinen dönme hareketlerine yol açarak Bernard hücrelerin oluşumuna neden olur.

Bu örnekte sıcaklık farkı, dinamik sistemler teorisinin kavramsal yapısına bağlı olarak, kontrol parametresi kavramı olarak tanımlanır. Scott Kelso'nun bu kavram bağlamında dile getirdiği gibi, "kontrol parametreleri, sistemi farklı örüntülere yönlendiren, ancak (...) genellikle sistemin örüntülerine bağlı olmayan parametreler olarak adlandırılır" (Kelso, 1995: 16). Dolayısıyla, kontrol parametrelerinin, ortaya çıkan örüntünün koşullarını belirlemeden ya da içermeden sistemi çatallanma süreçlerine yönlendiren parametreler olduğu söylenebilir. Buna karşın, konveksiyon rulolarının genişmesi, dinamik sistemler teorisinin bir diğer kavramı olan düzen parametresi olarak tanımlanır. Düzen parametresi, moleküllerin faaliyeti tarafından yaratılır, ancak daha sonra sıvı moleküllerinin serbestlik derecelerini azaltarak moleküllerin hareketini kısıtlar ve onları düzenli bir örüntü halinde organize eder (Colombetti,2014:55).

Sıvı yüzeyinde ortaya çıkan altıgen örüntü, sistemin kendini organize etmesinin sonucudur. Sıvı moleküllerini bu örüntüyü oluşturmaya yönlendiren belirli kurallar veya talimatlar yoktur. Kontrol parametresi, ortaya çıkan örüntü için önceden belirlenmiş bir koşul sağlamaz, belirli bir koşulu dikte etmeden sistemi sadece potansiyel örüntünün oluşmasına doğru sevk eder.

Bénard hücreleriyle örneklenen sistemin kendini organize etmesi, ayrıca döngüsel nedensellik olarak adlandırılan dinamik sistemler teorisinin bir diğer kavramını da örneklemetedir. Thompson'a göre kendini organize etme yoluyla sistemin ortaya çıkışının veya belirmesinin iki yönü vardır. Bunlardan ilki, makro

düzyer yapı ve süreçlerin ortaya çıktığı lokalden küresele belirlenim, ikincisi ise küresel yapıların ve süreçlerin lokal etkileşimleri sınırladığı veya etkilediği küreselden lokale belirlenim olarak bilinir:

“Bu küreselden lokale etkiler, lokalden küresele olanlarla aynı formda değildir: bunlar genellikle tek tek bileşenlerde (akışkan moleküller) meydana gelen değişikliklerden ziyade kontrol parametrelerinde (yukarıdaki örnekte sıcaklık değişimi) ve sınır koşullarında meydana gelen değişiklikler yoluyla kendilerini gösterirler. Kolektif değişkenler ya da düzen parametreleri ile tanımlanan tutarlı ve düzenli küresel davranışlar, tek tek bileşenlerin davranışlarını kısıtlar ya da yönetir ve onları, tutarlı ve düzenli küresel örüntünün içinde birbirine bağılı olarak bir araya gelmemiş oldukları takdirde sahip olacakları davranış alternatiflerine artık sahip olmayacakları şekilde kısıtlar. Bununla birlikte, bileşenlerin davranışları küresel düzeni oluşturur ve sürdürür. Bu iki taraflı veya karşılıklı belirlenim döngüsel nedensellik olarak bilinir” (Thompson, 2007: 61-62).

Thompson bu tür döngüsel nedensellikten sıklıkla "dinamik birlikte belirim" (*dynamic co-emergence*) olarak söz eder (Thompson, 2007: 65). Dinamik birlikte belirimde, sistemin küresel örüntüsünün mü yoksa onun bileşen parçalarının faaliyetlerinin mi önce geldiğini belirlemek neredeyse imkansız hale gelir. Dolayısıyla, bu belirim türünde, varılabilecek tek kesin yargı hem küresel örüntünün hem de tek tek onu oluşturan bileşenlerin faaliyetinin dinamik olarak birbirlerinden ortaya çıktığıdır.

Dinamik sistemler teorisi içerisinde bahsi geçen bir diğer önemli kavram, nedensel faaliyet döngüsüyle ilgili olan eşleşmedir (*coupling*). Birden fazla dinamik sistem zaman içinde birbirlerinin davranışlarını karşılıklı olarak etkiliyor ve sınırlandırıyor, bunlara eşleşmiş sistemler denir. Bu eşleşme, bu sistemlerin tek bir birleşik sistem olarak ele alınmasına ve analiz edilmesine olanak tanır. Bu kavram, Clark tarafından açıklandığı gibi, sıklıkla duvara monte edilmiş sarkaçlar örneği kullanılarak gösterilmektedir. Aynı duvara asılı iki sarkacın serbestçe salınmasına izin verilirse, zaman içinde salınımlarını senkronize etme eğilimi gösterirler. Bu senkronizasyon duvara iletilen titreşimler aracılığıyla gerçekleşir. Bir sarkacın hareketi, diğer sarkacın hareketini etkileyen belirli bir frekansta titreşimlere neden olur ve bunun tersi de geçerlidir. İki sarkaç bu titreşimler aracılığıyla birbirlerini karşılıklı olarak belirler ve eşleşmiş bir şekilde hareket etmelerini sağlar (Clark, 2001: 58).

Nörofenomenoloji, dinamik sistemler teorisini fenomenolojik metotla birleştiren ilk metodolojilerden biridir (Pokropski, 2021: 184). Nörofenomenoloji, dinamik sistemler teorisi yardımıyla, nöral süreçler ve öznel deneyimler arasındaki dinamik etkileşimleri yakalayan formel modeller geliştirmeyi amaçlar. Nörofenomenolojide dinamik sistemler teorisinin uygulamasının geliştirilmesi aynı zamanda nörofenomenolojinin temel hedeflerinden biri olan birinci şahıs deneyiminin dinamiklerini, bu dinamiklerin altında yatan yayılmış nöral süreçlerle ilişkili olarak kavramak açısından kritik bir önem taşır. Bu bağlamda, nörofenomenolojinin açıklama gücünün, dinamik modellerin geliştirilmesine bağlı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, dinamik sistemler teorisi, nörofenomenoloji için hem deneysel hem de biyofiziksel düzeylerin diyalog kurabileceği ara ve nötr bir seviye oluşturur; böylelikle, ilerleyen bölümlerde açıklanacak olan Husserl'in zaman bilincinin ve Lutz'un deneyindeki gibi fenomenolojik analizlerin beyin dinamikleriyle ilişkisini kavramaya veya daha genel olarak deneyimden doğal süreçlere daha az kesintili bir geçişe, zihinsel ve doğal özelliklerin bir arada çalışmasına olanak sağlar.

4.2.3. Nörodinamik ve Büyük Ölçekli Entegrasyon

Günümüz bilişsel nörobilimde, bilişsel eylemlerin gerçekleşmesinin nöral temelinde, beynin işlevsel olarak farklı ve geniş bir alana yayılmış birçok bölgesinin hızlı ve geçişli koordinasyonunun olduğuna dair genel bir fikir birliği vardır. Nörobilimciler, bilincin farklı nesnelere yönelişi gibi bir bilişsel sürecin nöral temelinde, tek bir beyin bölgesiyle sınırlı nöral süreçlerin işlev gösteriyor olmasından ziyade daha büyük ölçekte nöral süreçlerin işlev gösteriyor olması gerektiğini, daha fazla empirik kanıtı ihtiyaç olduğu kabulüyle birlikte varsayarlar (Thompson, 2007: 330). Bu doğrultuda, bilişsel faaliyetlerin nöral temelini açıklama amacı taşıyan herhangi bir nörobilimsel modelin, büyük ölçekli nöral faaliyetlerin birbiriyle sürekli olarak uyumlu ve entegre şekilde nasıl işleyebildiğini açıklaması gerekir.

Büyük ölçekli nöral entegrasyonun işleyişinin açıklanmasında en temel unsur, tek tek nöronların faaliyetinin anlaşılmasından ziyade, nöronlar arasında var olan dinamik bağlantıların anlaşılmasıdır. Dolayısıyla, dinamik nörobilim içerisinde, zihinsel faaliyetin nöral korelasyonları, büyük ölçekli entegrasyonun ortaya çıkan ve değişen örüntülerini tanımlayan kolektif değişkenler düzeyinde araştırılmaktadır.

Varela'nın öncülük ettiği yeni yaklaşım, büyük ölçekli entegrasyonun kolektif değişkenlerini tanımlamak için salınan nöral gruplar arasındaki faz senkronizasyonu ve desenkronizasyon örüntülerini farklı frekans bantlarında ölçmeyi amaçlar (Varela, Lachaux, Rodriguez ve Martinerie, 2001: 230). Varela bu amaç doğrultusunda, birbiriyle bağlantılı, üç hipotez ortaya koyar. İlk hipoteze göre, "Her bilişsel eylemin ortaya çıkışının ve işleyişinin altında spesifik, belirli bir nöron grubu vardır." (Varela, 1995: 82).

Bu hipoteze göre, bir nöron grubu, güçlü karşılıklı bağlantılara sahip yayılmış bir nöron alt kümesi olarak tanımlanabilir. Beyinde belirli bir kortikal alan içerisinde karşılıklı nöral bağlantılar olduğu gibi, beynin farklı bölgelerindeki alanları birbirine bağlayan nöronlar arası bağlantılar da vardır. Nöronlar arası bağlantılar nedeniyle, büyük ölçekli bir nöron grubu, daha küçük nöron gruplarının faaliyetiyle harekete geçirilebilir (Varela, Lachaux, Rodriguez ve Martinerie, 2001: 231).

Nöron grupları arasındaki etkileşim, aynı zamanda bu etkileşimin gerçekleşmesi için belirli bir sürenin geçmesini gerektirir. Daha açık bir şekilde, bir nöron grubunun temel bir bilişsel işlevi yerine getirmesi belirli bir zaman alır. Hem empirik kanıtlar hem de teorik yaklaşımlar, nörobilişsel faaliyetlerin zaman ölçeğinin, ister göz veya baş hareketleri gibi algı/eylem durumlarını, ister düşünce isterse de duygusal değerlendirmeleri içersin, genel olarak yaklaşık 250 ila 500 milisaniye arasında olduğunu göstermektedir. Varela, "bu süre ölçeğini büyük ölçekli entegrasyonun '1 ölçeği' olarak adlandırır ve bunu temel duyu-motor ve nöral olayların '1/10 ölçeğinden' (10-100 milisaniye) ve belleği içeren betimleyici-anlatısal değerlendirmelerin '10 ölçeğinden' ayırır" (Thompson, 2007: 332).

Birbirini takip eden bu zaman aralıklarında, farklı nöron grupları arasında rekabet vardır. Bir nöron grubu, bir veya daha fazla nöron alt grubu tarafından aktive edildiğinde, ya yayılarak bir tutarlılık elde eder ya da bu nöron grubu, onunla

çakışan nöron gruplarının rakip aktivasyonları tarafından bastırılır. Nöron grubu etkinliğini ve tutarlılığını ilk ateşlenmesinden sonra başarılı bir şekilde sürdürürse, bu nöron grubunun, nöral ağ içerisinde geçişli olarak ilgili bilişsel faaliyete hizmet ettiği sonucuna varılabilir.

Bu nöron grubunun aktivasyonunu sürdürme süresi iki senkronize sınırlamaya tabidir: Birincisi, az sayıda sinaps aracılığıyla sinir iletim için gereken 10-100 milisaniyeden daha uzun olmalı ve ikincisi, 250-500 milisaniye aralığında gerçekleşen bilişsel bir eylemi tamamlamak için geçen süreden daha kısa olmalıdır (Thompson, Lutz ve Cosmelli, 2005: 61). Bu bağlamda, ilgili nöral süreçler sadece uzamda değil, aynı zamanda saniyenin belirli bir süre aralığının ötesine geçemeyecek zaman dilimleri arasında gerçekleştiği söylenebilir.

Bu ilk hipotez göz önüne alındığında, bilişsel eylemlerin hareketini sağlamak ve sürdürmek için beyinde büyük ölçekli dinamik entegrasyonun nasıl gerçekleştirildiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu olgu için olası bir açıklama, büyük ölçekli entegrasyonun, nöronların ateşleme zamanlarına göre belirli bir nöron grubuna katılıp katılmadıklarını belirleyen bir tür zamansal entegrasyon veya bütünleşme yoluyla gerçekleştiğidir. Bu zamansal entegrasyon mekanizmasının açıklanması yönünde en iyi aday nöral faz senkronizasyonudur (Thompson, Lutz ve Cosmelli, 2005: 62).

Nöron grupları, teta frekansından gama frekansına kadar uzanan geniş bir salınım sergiler ve genel olarak saniyenin bir kesri gibi sınırlı bir sürede hassas senkronizasyona veya faz kilitlemesine (*phase-locking*) girer (Thompson, 2007: 332). Varela bu düşünceyi, ikinci bir hipotez olarak şu şekilde ifade etmektedir: "Hipotez II: Belirli bir nöron grubu, kişilik altı, birbirine rakip nöral gruplara bağlı etkinleşmiş nöronların hızlı, geçişli faz kilitlemesi yoluyla seçilir" (Varela, Lachaux, Rodriguez ve Martinerie 2001: 231).

Nöral faz senkronizasyonu beyinde çeşitli ölçeklerde meydana gelse de temel olarak küçük ölçekli ve büyük ölçekli olmak üzere iki farklı şekilde gerçekleşir. Küçük ölçekli senkronizasyon, 4 ile 6 milisaniye arasında değişen iletim süreleriyle ölçülür ve beyinde yaklaşık 1 santimetrelük bir alana yayılan lokal bir ağda, monosinaptik bağlantılar aracılığıyla gerçekleşir. Hayvanlar üzerinde yapılan elektrofizyolojik çalışmaların çoğu küçük ölçekli senkronizasyonlar veya

tek bir duyusal modaliteye karşılık gelen komşu nöral bölgeler arasındaki senkronizasyonları araştırmaya odaklanmıştır. Bu küçük ölçekli senkronizasyonlar, genellikle görsel belirli bir duyusal modaliteye özgü algısal özelliklerin seçimi ve entegrasyonunu içeren "algısal birleştirme" mekanizması olarak yorumlanmıştır (Thompson ve Varela, 2001: 418).

Büyük ölçekli senkronizasyon ise beyinde daha geniş bir alana yayılmış olup, 8 ila 10 milisaniye arasında değişen iletim süreleriyle ölçülür ve çoklu sinaptik yolları birbirine bağlayan nöron gruplarını içerir. Büyük ölçekli senkronizasyon, ikinci hipoteze paralel olarak, çok modlu nöral ağları seçen ve entegre eden uyumlu büyük ölçekli bir nöron grubunun geçişli olarak oluşmasını sağlayan bir mekanizma olarak önerilmiştir. Hayvan ve insanlar üzerinde yapılan çalışmalar, uyarılma, duyu-motor entegrasyonu, algılama sırasında senkronizasyonda belirli değişikliklerin meydana geldiğini ortaya koymuştur. Ayrıca, lokal bir nöral sürecin belirli bir bilişsel duruma doğrudan katılıp katılmadığının, senkronize ve uyumlu bir küresel nöral sürece katılıp katılmadığına bağlı olduğu varsayılmıştır. Bu varsayım için kanıtlar, her bir nöron aktivitesinin mikro ölçeğine kıyasla daha büyük ölçeklerde yürütülen araştırmalardan elde edilmiştir. Özellikle, çalışmalar lokal nöral grupların kolektif dendritik akımlarını temsil eden lokal alan potansiyellerinin yanı sıra, EEG (elektroensefalografi) ve MEG (manyetoensefalografi) yoluyla elde edilen verilerdeki büyük ölçekli senkronizasyon seviyesini incelemiştir. Bununla birlikte, bu çalışmalarda, bilişsel görevler sırasında birbirinden uzak beyin bölgeleri arasındaki büyük ölçekli senkronizasyonları gösteren doğrudan kanıtlar ortaya koymuştur (Thompson, Lutz ve Cosmelli, 2005: 61).

Büyük ölçekli faz senkronizasyonları alanında, dikkate değer bir özellik, bunların geniş bir frekans aralığında ortaya çıkmasıdır. Gama ve beta frekans aralıklarında ortaya çıkan ve 15 hertzi aşan hızlı ritimler, hızlı nöral entegrasyon için gereken kriterlerle uyumludur ve 1 ölçeğiyle tanımlanan zaman aralıklarında ortaya çıkan bilinçli süreçlerde rol oynadığı düşünülmektedir (Varela, 1995: 82). Bununla birlikte, nöral senkronizasyonun 4 ila 12 hertz arasında değişen daha yavaş alfa ve teta frekans bantlarının, dikkat, duyu-motor entegrasyonu gibi çeşitli bilişsel süreçlerde önemli bir rolü olduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda, faz

senkronizasyonunun yalnızca duyuşsal niteliklerin bağlanmasına hizmet etmediği, aynı zamanda çağrışımsal bellek, duygusal değerlendirme ve motor planlama gibi bilişsel süreçlerle ilişkilili tüm boyutların bütünsel entegrasyonunu da kapsadığı yönündeki düşünceyi desteklemektedir (Thompson, 2007: 333).

Varela'nın ortaya koyduğu Hipotez I ve II, temel olarak bilişsel olayların sürekliliğinin, nöron grupları arasında büyük ve küçük ölçekli faz senkronizasyonun ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilili olduğunu gösterir. Varela'nın üçüncü hipotezi ise, şimdiki zaman bilinciyle ilgilidir ve Husserl'in zaman üzerine yaptığı analizle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, üçüncü hipotezin, bir sonraki kısımda açıklanması daha uygun olacaktır.

4.3. NÖROFENOMENOLOJİNİN ZAMAN ANALİZİ

Varela'nın, beynin dinamik, büyük ölçekli entegrasyonu ile ilgili ortaya koyduğu hipotezler ve bu hipotezler bağlamında ortaya çıkardığı beynin dinamik faaliyetlerinin zamansal yapıları, onun, Husserl'in zaman üzerine yaptığı analizler sonucu açığa çıkardığı bilincin zamansal yapıları ve zaman düzeyleriyle bağıntı kurmasına olanak tanır.

Varela, bu bağlantıyı kurarak, nörofenomenolojinin hipotezi doğrultusunda, ayrı tutulmaları halinde anlamlı sonuçlar vermeyecek olan iki farklı açıklama düzeyini bir araya getirmeye çalışır. Varela ve Shaun Gallagher, zaman bilincinin nörofenomenolojik incelemesiyle neyi amaçladıklarını şu şekilde açıklarlar:

“Bu özel konuyla ilgili olarak, fenomenolojinin çeşitli bilişsel analizlere düzeltmeler sunabileceğini ve aynı zamanda fenomenolojinin daha gelişmiş bilişsel yaklaşımların bazılarında faydalanabileceğini göstermek istiyoruz. (...) İlk olarak, zaman-bilinci fenomenolojisinin, deneyimin statik bilişsel açıklamalarında bulunan bazı sorunları çözebileceğini göstermek istiyoruz. İkinci olarak, bilişsel dinamikler üzerine yapılan çalışmalarda geliştirilen kavrayışların zaman bilincinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabileceğini öne sürmek istiyoruz” (Gallagher ve Varela: 2003: 26).

Varela, Husserl'i takip ederek, deneyimlendiği şekliyle zaman düzeylerinin, klasik bilişselci yaklaşımın bir parçası olduğu fiziksel bilimlerin doğrusal saat

zamanından oldukça farklı olduğunu savunur. Varela, fiziksel zaman (saatle ölçülen) ve bilinç edimlerinin (zamanın nesnelere oluşturduğu edimler) içsel zaman düzeylerine ek olarak, bilincin mutlak akışının üçüncü düzeyini de dahil etmeye çalışır. Böylece kendisini, doğa bilimlerinin sahiplendiği zamanın doğrusal kavrayışından kurtarır. Bu anlamda, Varela, Husserl fenomenolojisinin zaman kavrayışını takip eder, ancak onun fenomenolojik zaman kavrayışını, zaman bilincinin nörodinamik karşılıklarını araştırma girişimiyle geride bırakır.

Bununla birlikte, Varela, yine Husserl'i takip ederek zaman bilincinin izlenimsel-retensiyonel-protensiyonel yapılarının bilinçle ilişkili olduğu düşünülen büyük ölçekli nöral süreçlerin dinamiklerini yakalayan ortak bir yapısal açıklama düzeyi bulmaya çalışır. Varela, nörobiyolojik zamanın, sürekli devinim halinde olan geçmiş ve gelecek zamansal yapılarıyla iç içe geçmiş "şimdiki zaman", bir şimdi momentiiyle ilişkisi temelinde anlaşılabilirliğini savunur. Bu bağlamda, Varela'nın stratejisi, hem zaman-bilincinin üçlü yapısını hem de üç farklı zamansallık düzeyini, bilinçle ilişkili olduğu düşünülen büyük ölçekli nöral süreçlerin dinamiklerini yakalayan ortak bir yapısal açıklama düzeyi bulmaktır.

4.3.1. Zaman Yapılarının Nörofenomenolojik İncelemesi

Zaman içinde kendini gösteren nesnelere bilincinde olmak nasıl mümkün olabilir? Husserl'in zaman üzerine analizlerinde temel olarak yanıtlamak istediği soru budur (Gallagher, 2017: 91). Husserl'in perspektifinden bakıldığında, doğrusal zaman kavrayışında, geçmiş ve gelecek yapıları, genellikle şimdiki zamana kıyasla doğası gereği olumsuz veya eksik olarak kavramsallaştırılır. Dolayısıyla, doğrusal zaman kavrayışı dikkate alındığında, nesnel ölçüm alanında, zamanın sadece "şimdi" momentinin doğru bir şekilde ölçülebileceği, diğer yandan, zamanın geçmiş ve gelecek yapılarının böylesi bir nesnel ölçümden yoksun olacağı sonucu çıkar (Lanfranco, Canales-Johnson, Lucero ve Noreika, 2022:10). Bu bağlamda, doğrusal zaman kavrayışında, şimdiki zaman, niceliksel değerlendirmenin somut ve doğrulanabilir parametrelerine uygun olan tek zamansal yapıdır.

Husserl'e göre zaman, geçmiş, şimdi (temel izlenim) ve gelecekte oluşan ve birbirinden ayrılamaz üçlü dinamik bir "yapıya" sahiptir (Husserl, 1991:70). Husserl, bilinçli zamanın akışının bu dinamiklerini belirlemek veya açığa çıkarmak için retensiyon ve protensiyon kavramlarını ortaya atar.

Geçmiş, Husserl'in fenomenolojik perspektifinden, mevcut bir algı içeriğinin yeniden sunumundan ziyade, "bilincin retansiyon modu" olarak kavranır. Geçmiş, bilinçli deneyim alanımızın ayırt edici bir boyutunu temsil eder, ona göre, geçmişle ilişkili belirli içeriği açıkça hatırlamadığımız veya geri getiremediğimiz durumlarda bile, geçmişin etkisine açık ve uyumlu kalırız (Husserl, 1991: 38). Bu durum, bir olayın veya oluşun gerçekleştiğine dair farkındalığa sahip olduğumuz, ancak kesin ayrıntıların bilinçli kavrayışımızdan kaçtığı, ara sıra ortaya çıkan "kopukluklar" ile karakterize edilen deneyimlerde belirginleşir (Vargas, Canales-Johnson, Bravo, 2013: 257).

Varela'ya göre, retensiyon, algısal deneyimin aşamalarını, şimdiki zamandaki deneyimden ayırt edilebilir bir şekilde koruyan bilinç ediminin özelliğidir. Ona göre, retensiyon, bilincin herhangi bir zaman momentinde, algının zamansal olarak uzanımlı görünen boyutlarını içermesini sağlayan geçmiş izlenimlerle doğrudan temasına olanak tanır (Varela, 1999: 280-281).

Husserl'in belirlemesine göre gelecek zaman yapısı ise, her zaman gelecekte olacıklara açık olduğumuz, ancak gelecek olana dair herhangi bir bilinç içeriğine sahip olmadığımız bir "protensiyonel bilinç modu"dur (Husserl, 1991: 54). Husserl, protensiyonu, gelecekteki şimdinin taşıyacağı şeyin bir temsilini içermesi anlamında bir beklenti veya öngörü olarak tanımlamaz, daha ziyade, içeriksiz bir açıklık modu olarak tanımlar. Husserl'in gelecek zaman yapısı bağlamında dile getirdiği gibi, "kesin olan tek şey, istisnasız olarak bir şeyin geleceğidir" (Husserl, 1991: 106).

Husserl'e göre, sadece algı değil, hafıza, hayal gücü ve her türden deneyim de bu ortak zamansal yapıya sahiptir. Deneyimin herhangi bir şimdi momenti, geçmiş deneyim momentlerine yönelik bir retensiyonel gönderim, şu anda olanlara yönelik bir açıklık (temel izlenim) ve gerçekleşmek üzere olan deneyim momentlerine yönelik bir protensiyonel beklenti ile birleşir (Gallagher, 2017: 92).

Zaman deneyimi, bilincin retensiyonel, temel izlenim, protensiyonel yapıları tarafından oluşturulur. Bu yapılar içerisinde, deneyimlenen bilinç nesnesi, bir momentten başka momente geçişlerde dinamik bir şekilde değişir, fakat herhangi bir momentte gerçekleşen deneyim, bu üç zamansal yapının bütünlüğünü içerir:

“Zamansal olarak uzanımlı bir nesnenin otantik bilinci (‘otantik verili oluş’) olarak somut algı, kendi içinde ansal algıların (temel izlenimler olarak adlandırılan) bir akış sistemi içerisinde yapılandırılmıştır. Ancak bu türden her ansal algı, bir tarafta ansal kademeli retensiyonlar ile diğer tarafta gelmekte olanın, sürekli kademeli bir gelişi olarak açığa çıkararak karakterize edilen bir ‘protensiyon’ ufkunun sürekliliğinin nüve aşamasıdır” (Husserl, 1977: 202).

Sonuç olarak, Husserl'e göre algısal deneyim klasik zaman kavrayışında olduğu gibi doğrusal değildir, şimdi, şimdi-olmayan ve henüz-olmayanın bir grift örüntüsü içinde verili olduğu bir zamansal alandır. Bu yapı, zaman algımızın mümkün olmasını sağlayan şeydir.

Daha önce belirtildiği üzere, Varela, nörofenomenoloji çerçevesinde bilincin zamanının, geçmiş-şimdi-gelecek zaman yapılarının ayrılmaz dinamik bir bütünlüğü olarak kavranması gerektiği konusunda Husserl ile hemfikirdir. Bununla birlikte, nörofenomenolojinin, temel hipotezi doğrultusunda, zaman deneyiminin fenomenolojik boyutunun yanı sıra nörobiyolojik boyutunu da araştırması gerektiğinden, fenomenolojik olarak açığa çıkartılan bu zaman yapılarının, doğal olarak nöral aktivite ile bağlantısını göstermesi gerekir.

Varela, retensiyonu şu şekilde tanımlar: “Retensiyon (...) şimdinin değişimlerinden ve dinamik kavrayışından doğan bir yokluğun faal bir sunumudur” (Varela, 1999: 282). Ona göre, retensiyon, dinamik sistemler teorisi bölümünde açıklanan “yörüngeler” kavramıyla yakından ilişkilidir (Gallagher ve Varela, 2003: 114). Dinamik bir perspektiften bakıldığında, nöronlar doğrusal olmayan salınımcılardır. Farklı salınım yapan nöron grupları senkronize olsa da bu senkronize nöron grupları, istikrarsız oldukları için yerlerini başka nöron grupları alabilir. Onun bu bağlamda dile getirdiği gibi, “senkronizasyon dinamik olarak istikrarsızdır ve sürekli, birbirini izleyen yeni birleşimlere yol açacaktır. Bu sürekli sıçramaları sistemin yörüngeleri olarak adlandırabiliriz. Her bir oluşum, başlangıç

ve sınır koşulları göz önüne alındığında öncekilerden çatallanır. Böylece her ortaya çıkış, ardında hala mevcuttur” (Varela, 1999: 283). Bu bağlamda, henüz "ateşlenmiş" bir nöron grubunun senkronizasyonunun, bir sonraki nöron grubunun senkronizasyonunda mevcut olacağı söylenebilir. Dolayısıyla, ortaya çıkmış bir senkronizasyon, daha önce ortaya çıkan bir senkronizasyondan etkilenir ve böylece mevcut senkronizasyondan, önceki senkronizasyon bir retensiyon gibi yeniden ortaya çıkar. Varela'nın "dinamik yörüngeler olarak" retensiyon tanımlamasının nedeni budur: “O halde, bu dinamiğin yörüngeleri, fenomenal olarak ortaya çıktıkları şekliyle hem mevcut ortaya çıkışı hem de kökensel kaynaklarını tek bir sentetik bütün içinde kapsar” (Varela: 1999: 285). Yapılan nörofenomenolojik araştırmalar içerisinde, fenomenolojik olarak, geçmiş, şimdi ve geleceği içeren, deneyimlenen şimdiki zamanın dinamik yapısını beynin dinamik yapısıyla ilişkilendirilebileceğini öne süren ve karşılıklı kısıtlamalar bölümünde farklı bir bağlamda daha ayrıntılı olarak açıklanacak olan Lutz'un araştırması bulunmaktadır.

Lutz'un deneyinde, deneklere otostereogram adı verilen, ancak dikkatli bakılarak görülebilen kare veya dikdörtgen gibi üç boyutlu bir şekli içeren bir nokta örüntüsü sunulur ve bu sırada deneklerin EEG aktivitesi kaydedilir.

Deneklerin her biri üç boyutlu figürü net bir şekilde gözlemlemeyi başardığında bir düğmeye basmak ve deneyimini rapor etmekle görevlendirilmiş, bu raporlamaların sonucunda, araştırmacılar stabil hazırlık, dağınık hazırlık ve hazırlıksızlık olmak üzere üç farklı hazırlık durumu tespit etmişlerdir (Lutz, Lachaux, Martinerie ve Varela, 2002: 1556).

Bu fenomenolojik kategorilere uygun olarak, EEG kayıtları sistematik olarak sınıflandırılmış ve ardından gama bandı içindeki faz senkronizasyon örüntülerinin bir analizi yapılmıştır. Bulgular, belirli fenomenolojik kategoriye bağlı olarak hem davranışsal tepkiler hem de nöral dinamikler açısından fark edilebilir ayrımlar ortaya koymuştur. Görsel uyarının sunumundan önce, ön beyin bölgesinde belirgin bir faz senkronizasyonu örüntüsü, hazır olan denekler arasında gözlemlenirken, hazırlıksız deneklerde böyle bir senkronizasyon gözlemlenmemiştir. Ayrıca, beynin arka bölgesinde yer alan elektrotlarda kaydedilen faz saçılım derecesi ile ilgili kayda değer bir gözlem yapılmış ve bunun

hazırlık seviyesinden etkilendiği görülmüştür. Spesifik olarak, deneklerin hazırlık dereceleri düştükçe faz saçılımının arttığı gözlemlenmiştir. Son olarak, büyük ölçekli faz senkronizasyonu örüntülerinin zamanlamasıyla ilgili önemli bir bulgu ortaya çıkmıştır. Uyarana verilen motor tepkilerle ilişkili olarak ortaya çıkan faz senkronizasyonunun zamansal ölçümlerinde, hazırlıklı deneklerin faz senkronizasyonunun zamanı 300 ms iken, hazırlıksız deneklerde bu 600 ms olarak kaydedilmiştir (Lutz, Lachaux, Martinerie ve Varela, 2002: 1556).

Deneyde, iki farklı deneğin, görsel uyarıyı yani algı nesnesini deneyimlemelerine kadar geçen sürede, beyinlerinde oluşan dinamik senkronizasyon örüntülerindeki zamansal farklılıklar, mevcut algı deneyiminde ortaya çıkan nöron senkronizasyonlarının, algı deneyimi ortaya çıkmadan önceki mevcut nöron grubunun senkronizasyonlarıyla ilişkili olarak ortaya çıktığını gösterir. Burada retensiyon, daha önce ortaya çıkan ve mevcut nöron grubunun bir parçası olarak kalan nöron aktivitesi yani, henüz geçmiş olan bilişsel eylemle ilişkili olan şimdiki zamandaki nöron aktivitesi olarak değerlendirilmiştir (Vargas, Canales-Johnson ve Bravo, 2013: 257).

Varela, protensiyonu, nörofenomenolojik olarak açıklama bağlamında, affeksiyonun protensiyonla bir kesişim noktası oluşturabileceğini ileri sürer ve protensiyonu bir sonraki bilinç momentine açılma formu veya "eyleme yönelme" olarak tanımlar (Varela, 1999: 282): "(...) yeni olan her zaman affektle ve akışa eşlik eden duygusal bir yoğunlukla örülüdür. Aslında protensiyon, 'öngörülebilir' olarak anlayabileceğimiz bir tür beklenti değil, kendi kendine hareket eden, belirsiz ama tezahür etmek üzere olan bir açıklıktır. Bu niteliğiyle affeksiyonla doğal bir ilişki içerisindedir" (Varela: 1999: 296). Nörodinamik düzeyde ise, "affektif yönelim belirli nöronal yönelimlere bağlıdır. Affektif yoğunluk, deneyime açık olma ve eyleme hazır olma durumu, nöronal olaylar ve nörotransmitterlerin dengelenmesi ile tamamen yeniden düzenlenebilir" (Gallagher & Varela, 2003: 36). Varela'ya göre, bu nörodinamik düzeyde düzenlenme aşaması, zaman bilincinin protensiyonel bir yapısının affektif yoğunlukla bağlantılı ve geleceğe yönelik bir düzenleyici olarak rol oynadığı yerdir.

Deneyisel düzeyde bu fenomen, yine Lutz'un gerçekleştirdiği deney bağlamında gösterilebilir. Deneklerin duygusal yoğunluk düzeyi, nöral dinamiklerin faz uzayını

yeniden düzenleyen bir parametre olarak kabul edilir ve böylece uyarın ortaya çıktığında hızlı bir motor koordinasyonun ortaya çıkması için gerekli koşulları yaratır. Deneyde gösterildiği gibi, uyarana verilen reaksiyon süresi, hazırlıklı deneklerde hazırlıklı olmayan deneklere göre 300 ms daha erken faz senkronizasyon örüntüsü ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, hazırlıksız durumlar sırasında denekler tarafından tanımlanan duygusal şaşkınlık tonu, sistemi faz uzayının bir bölgesinde tutar. Burada görsel uyarının ortaya çıkması, sistemin yeni bir nöral örüntü üzerinde yeniden düzenlenmesine ve bir motor tepkinin oluşmasının daha fazla zaman almasına neden olacaktır (Vargas, Canales-Johnson ve Bravo, 2013: 257).

Bir önceki kısımda bu kısımda açıklamak üzere bahsedilmeyen Varela'nın üçüncü hipotezine, bilinçli zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarıyla, beyin dinamik yapısı arasındaki ilişki gösterildikten sonra artık geçilebilir. Tahmin edilebileceği gibi, bu hipotez, şimdiki zaman bilinciyle ilgilidir.

Büyük ölçekli entegrasyon, yalnızca nöron grupları arasında dinamik bağlantıların kurulmasını değil, aynı zamanda bunların aktif olarak ayrılmasını da içerir; bu ayrılma, Varela'ya göre, bir bilişsel süreçten diğer sürece geçişi açıklar. Bu nedenle, faz senkronizasyonuna ek olarak, desenkronizasyon veya faz saçılmasının (*phase scattering*) büyük ölçekli entegrasyonun anlaşılmasında önemli bir role sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Faz saçılması veya desenkronizasyon, nöron gruplarının senkronize durumunu aktif bir şekilde bozarak ve bilişsel süreçlerin dinamik akışı için gerekli olan esnekliği ve yeniden yapılanmayı sağlayarak bir bilişsel durumdan diğerine sorunsuz bir şekilde geçişe eşlik etmesini açıklar (Varela, Lachaux, Rodriguez, 2001: 231).

Varela beyin senkronizasyon ve desenkronizasyon dinamiğinin, bilişsel moment olarak "şimdi" deneyimizin nöral temeli olduğunu öne sürerek üçüncü hipotezini ortaya atar: "Hipotez III: 1 ölçeğindeki bütünleşme-gevşeme süreçleri şimdiki zaman bilincinin sıkı korelasyonlarıdır" (Varela, 1999: 277).

Sonuç olarak, senkronizasyon ve desenkronizasyon arasındaki etkileşim, her yeni birleşimin başlangıcında önceki nöral birleşmeden gelen unsurların korunması veya tutulması ile birleştiğinde, öznel deneyimin zamansal akışının algılanan bütünlüğünün ve geçişli doğasının altında yatan nöral temeli

açıklayabilir. Bu dinamik süreç, bütünlük ve süreklilik deneyimini korurken bilişsel durumlar arasında kesintisiz geçişe kişilik altı düzeyde olanak tanır.

4.3.2. Zaman Düzeylerinin Nörofenomenolojik İncelemesi

Husserl'in bir önceki kısımda açıklanan zaman bilinci kavrayışı, onun aşağıda konumlandığı üç farklı zaman konstitüsyon düzeyinin eklemlenmesine bağlıdır (Husserl, 1991, 77).

Husserl'e göre, zaman bilincinin ilk düzeyi, genellikle saatle ölçülen zaman olarak adlandırılan nesnel zaman veya kozmik zamandır (Husserl, 1991:77). Husserl'in belirttiği gibi bu zaman düzeyi "empirik deneyim nesnelinin" (Husserl, 1991: 77) zamanıdır. Husserl'in transsendental bilinç kavrayışı ve bu doğrultuda nesnelinin, transsendental bilincin konstitüsyonuyla "nesneleştirildiği" düşüncesi göz önüne alındığında, bu zaman düzeyi, diğer iki zaman düzeyinin bir türevi olarak belirlenecektir.

Husserl'e göre, zamansal bilincin ikinci düzeyi, bilinç edimleriyle ilişkili olarak içsel zamanın bilinciyle ilgilidir. Bu ikinci düzey, zamansal nesnelinin zamanını oluşturan bilinç edimlerini, Husserl'in belirttiği gibi "görünüşün konstitüte edilen çokluklarını" (Husserl 1991, 77) kapsayan zaman düzeyidir. Nesnel, bu zaman düzeyinde, zamansal hale veya zamansal nesne haline gelir.

Husserl, zaman bilincinin üçüncü düzeyini, mutlak bilinç akışının zamanı olarak tanımlar; ona göre bu düzey kavranması en zor düzeyi temsil eder (Husserl 1991, 77). Bu zaman düzeyinde amaçlanan şey, birinci zaman düzeyinde olduğu gibi "nesnel" zamanı veya ikinci zaman düzeyindeki gibi bilinç edimiyle ilişkili zamanı analiz etmek değil, bu iki zaman düzeyini de kapsayacak şekilde kendisini konstitüte eden bilinç akışının zamanını analiz etmektir (Vargas, Canales-Johnson ve Bravo, 2013: 257):

"Hem içkin zamandaki tonun birliğinin hem de bilinç akışının kendisinin birliğinin aynı anda olduğu tek ve eşsiz bir bilinç akışı vardır. (...) İçkin zamanı oluşturan bilincin akışı yalnızca var olmakla kalmaz, aynı zamanda o kadar dikkat çekici ve bir o kadar da kavranabilir bir şekilde konstitüte edilmiştir ki, akışın kendini göstermesi zorunlu olarak onda mevcuttur ve dolayısıyla akışın kendisi de zorunlu olarak akış içerisinde kavranabilir olmalıdır. Akışın kendini göstermesi ikinci bir

akışa ihtiyaç duymaz, tam tersine, kendi içinde bir fenomen olarak kendini konstitüte eder” (Husserl 1991, 84, 87,88).

Varela, Husserl’in zaman düzeylerine ilişkin yaptığı analizleri, dinamik nörobilim kapsamı altında sunduğu hipotezlere bağlı olarak nöron gruplarının senkronizasyonlarını açığa çıkarmak için kullanır. Varela, Husserl’in zaman düzeyleri üzerine yaptığı analizler yardımıyla, nörobilim tarafından sahiplenilen ve Husserl’in nesnel veya kozmik zaman olarak adlandırdığı zaman düzeyinde, nörobilimin açığa çıkaramayacağını düşündüğü dinamik yapıların keşfedilebileceğini savunur. Bu doğrultuda ilk olarak, Husserl’in zaman düzeyleri üzerine yaptığı analizi kendi perspektifinden açıklar:

- “1. Birinci düzey, dünyadaki zamansal nesnelere ve olaylara uygun bir düzeyi temsil eder. Bu düzey, insan deneyimindeki geleneksel zaman kavrayışıyla yakından ilgilidir; bu, fizik ve hesaplamada kullanılan zamansallık kavrayışının temelini oluşturur.
2. Birincisinden fenomenolojik indirgeme yoluyla hızla ortaya çıkan ikinci bir düzey, nesne-olayları oluşturan bilinç edimlerinin zaman düzeyini temsil eder. Bu ‘içkin’ düzey, bilinç edimlerinin ‘içsel zamanına’ bağlı olarak ortaya çıkan düzeydir. Bu düzeylerin yapısı Husserl’in *Dersler*’indeki fenomenolojik analizin ana gövdesini oluşturur.
3. Son olarak (ve bu analizin en derin düzeyidir), bu ilk iki düzey, iç-dış ayrımının mümkün olmadığı ve Husserl’in ‘bilincin akışını oluşturan mutlak zaman’ olarak adlandırdığı başka bir düzeyden oluşur” (Varela, 1999: 269).

Husserl tarafından açıklandığı şekliyle zamansallığın ilk düzeyi, dünyadaki nesnelere zamansallığıyla ilgilidir. Varela, bu zaman düzeyinin nörobiyolojik temelini, "1/10" ölçeği içinde meydana gelen nöral faaliyetlere bağlı olduğunu öne sürer (Varela: 1999: 269).

Varela bu zaman düzeyini açıklamak için görünür hareket ya da *phi* fenomeni gibi olgulara dikkat çeker (Varela, Toro, John ve Schwartz, 1981: 675). Görünür hareket veya *phi* fenomeninde, iki ışık 0,1 saniyeden daha kısa bir aralıkla sırayla sunulduğunda, eşzamanlı olarak algılanırlar. Ancak, aralık arttıkça, uyarı önce hızlı hareket, sonra da ardışık bir hareket olarak algılanır (Vargas, Canales-Johnson ve Bravo, 2013: 257).

Deneklerden, bu zamansal aralığın beyin alfa ritmi fazı olan 7-13 Hz ile ilişkili olup olmadığını değerlendirmek için iki ışığın sunulduğu zamansal art arda gelişini ayırt etmeleri istenmiştir. Beynin alfa aktivitesi, ışık sunumunun başlangıcının alfa döngüsünün pozitif veya negatif fazında başlatılmış olmasına dikkat edilerek kaydedilmiştir. EEG testleriyle, ışık uyarını alfa döngüsünün pozitif fazında gösterildiğinde ışıkların eş zamanlı olarak ve alfa döngüsünün negatif fazında gösterildiğinde sıralı veya art arda olarak ayırt edilme olasılığının yüksek olduğu ortaya konulmuştur (Lanfranco, Canales-Johnson, Lucero ve Noreika, 2022: 10). Husserl tarafından tanımlanan ikinci zamansallık düzeyi, belirtildiği gibi, bilinç edimlerinin içsel zamanına işaret eder. Varela bu düzeyi, nöron faaliyetinin entegrasyon ve gevşeme ölçeği "1"i kullanarak temellendirmeye çalıştığı düzey olarak açıklar (Varela, 1999: 273).

Cosmelli ve çalışma arkadaşları tarafından yapılan açıklayıcı bir çalışma yukarıda bahsedilen noktaya ışık tutmaktadır. Bu araştırmada yazarlar, binoküler rekabeti içeren bir görev sırasında faz senkronizasyon örüntülerini analiz etmek için manyetoensefalografi (MEG) kullanmışlardır (Cosmelli, David, Lachaux, Martinerie, Garnero, Renault ve Varela, 2004: 128).

Binoküler rekabet, her göze farklı bir görüntü olmak üzere iki adet birleştirilemez görüntü sunulduğunda gerçekleşir. Denekler, her iki görüntüyü de karışık algılamak yerine, denekler için bir görüntünün diğerine baskınlık sağladığı bir durum ortaya çıkar ve denekler bu iki görüntüden sadece birini bütün olarak deneyimler (Lanfranco, Canales-Johnson, Lucero ve Noreika, 2022: 10).

Deneklerin yapması gereken, iki uyarandan birinin tam baskınlığının ne zaman sağlandığını iki düğmeden birine basarak belirtmektir. Araştırmacılar, bu deney sonucunda, deneklerin her iki uyarını izlerken beyinlerinde geniş bir alana yayılmış nöron ağının aktive olduğunu gözlemlemişlerdir. Ayrıca, deneklerin uyarılardan birini bilinçli olarak algılamasının, sunulan uyarının frekans bandında (5 Hz) daha spesifik ve senkronize bir kortikal ağın zaman seyri ile ilişkili olduğunu bulmuşlardır (Vargas, Canales-Johnson ve Bravo, 2013: 257).

Bu deney analiz edildiğinde, Varela'nın ikinci zamansallık düzeyini neden bilinç edimlerinin süresinin "1" ölçeği ile ilişkilendirdiği anlaşılabilir; bu ölçek, uyarılardan birinin algısal baskınlığı sırasında gözlemlenen büyük ölçekli

senkronize faaliyet örüntüsü olarak anlaşılmaktadır. İki görüntü deney boyunca her zaman değişmez bir şekilde mevcut olduğundan, algıdaki değişim, fiziksel nesnelerin veya uyarıların değişimiyle değil, bilinç tarafından sağlanmaktadır (Lanfranco, Canales-Johnson, Lucero ve Noreika, 2022: 10). Böylece, faz senkronizasyon örüntüsünün süresinin, görüntülerden birinin baskın olduğu süre ile eşleştirilmesi gerekçelendirilir.

Husserl'in bilincin mutlak akışı olarak tanımladığı zaman düzeyinin nörobiyolojik temeli, Varela'ya göre "10" ölçeğinde meydana gelen nöron faaliyeti ile açıklanır (Varela, 1999: 269). Varela bu süre ölçeğini dilsel beceri, kimlik ve benliğin sürekliliğiyle ilişkilendirir. Varela, özellikle, şizofreni gibi belirli hastalıkların altında yatan şeyin tam olarak "benliğin sürekliliği" deneyiminin bozulması ve kesintiye uğraması olduğunu ileri sürmektedir (Varela, 1999: 277). Bu gibi patolojik durumlarda, hastalar düşüncelerinin oluşumunu veya hareketlerinin kontrolünü dışsal bir varlığın etkisine bağlamaktadır. Hastalar belirli düşünceleri kendilerine ait olarak algılasalar da kendilerini bu düşüncelerin sahibi olarak değil, sanki bu düşünceler bir şekilde bilinçlerine sokulmuş gibi deneyimlerler (Lanfranco, Canales-Johnson, Lucero ve Noreika, 2022: 10). Bu bağlamda, şizofreni hastaları kendilerine ait olarak tanımladıkları, ancak hiçbir faillik veya benlik bilincine sahip olmadıkları düşünce ve hareketlerin ortaya çıktığı bir bilinç akışına sahiptirler. Varela, "10" ölçeğinin ortaya çıkışının altında yatan spesifik nöral mekanizmaya ilişkin detaylı bir açıklama sunmaz, ancak bu ölçeğin "1" ölçeğindeki bilişsel momentlerin entegre edilerek ve daha geniş bir zamansal ufuk oluşturmak için birbirine bağlanarak oluşabileceğini öne sürer (Varela, 1999: 277).

Sonuç olarak, Varela, dinamik sistemler teorisinin kavramsal çerçevesini kullanarak ve nörodinamik alandaki teorik gelişmelerden yararlanarak nöron gruplarının dinamik faaliyetlerinin zamansal yapıları ile Husserl tarafından önerilen zaman bilincinin yapıları ve zaman düzeyleri arasında bağlantı kurmuştur. Varela, bilincin zamansal boyutunun nörobiyolojik temelini kavramak söz konusu olduğunda, nörodinamik bir yapı olarak ortaya çıkan büyük ölçekli faz senkronizasyonlarının açıklayıcı bir mekanizma olarak sunulabileceğini ileri sürmüştür.

4.4. KARŞILIKLI KISITLAMALAR

Varela, bilincin zor sorununa karşı çare olarak sunduğu nörofenomenoloji metodolojisinde, fenomenolojik metodoloji yardımıyla deneyimden elde edilen birinci şahıs verileriyle beyindeki büyük ölçekli, bütünleştirici süreçlerin ölçümlerinden elde edilen nörofizyolojik üçüncü şahıs verilerini, dinamik sistemler teorisinin sunduğu teorik ve kavramsal alet çantası yardımıyla entegre ederek bütünleştirmeye çalışır, böylelikle bedenlenmiş deneyimin öznel boyutu ve onun nesnel temeli arasında anlamlı bağlantılar kurmayı amaçlar. Daha açık bir şekilde, nörofenomenoloji, uygulamalı olarak, nörofenomenolojik deneylerde kullanılan fenomenolojik metodolojiyle, deneklerin deneyimlerinden, bedenlenmiş bilinçli deneyimin değişmez yapılarını bulmayı amaçlar. Nörofenomenoloji, diğer yandan, nörobilim içerisinde fMRI ve EEG ölçümleri gibi geliştirilen metotlar kullanılarak deneklerin beyinlerindeki nörodinamik faaliyetlerden elde edilen verilerle bedenlenmiş bilinçli deneyimin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü beynin nörodinamik yapılarını bulmaya çalışır. Bu amaç doğrultusunda, birinci şahıs betimlemelerinden elde edilen veriler ile üçüncü şahıs verileri arasında anlamlı bağlantılar kurmak amacıyla her iki ilişkinin dinamiklerini analiz etmeye ve tanımlamaya matematiksel bir çerçevede olanak tanıyan dinamik sistemler teorisini uygular.

Varela böylelikle, nörofenomenoloji metodolojisi kapsamında, *Körperleib*'in yani deneyimleyen bedenlenmiş bilincin derin bir şekilde iç içe geçmiş dinamik yapısının dilini akıcı bir şekilde konuşabilen ve aktarabilen bilimsel bir dil düzeyini bulmayı amaçlar: "Yaşantılanan deneyim ile biyolojik mekanizmalar arasında kesintisiz ve karşılıklı aydınlatıcı bir şekilde gerçek bir dolaşımın olduğu bir bilişsel bilimi ilerletmemiz gerekiyor" (Varela, 1995: 93). Varela, böyle bir bilişsel bilim ideali bulma inancıyla sunduğu nörofenomenolojinin arka planda işleyecek hipotezini şu şekilde somutlaştırır: "Deneyim yapısının fenomenolojik açıklamaları ve bilişsel bilimdeki karşılıkları, karşılıklı kısıtlamalar yoluyla birbirleriyle ilişkilidir" (Varela, 1996: 337).

Bedenlenmiş bilinçli deneyimin yapısal bütünlüğünün kavranması amacıyla kabaca bu yapıyı kavramaya en uygun aday olan fenomenoloji ve dinamik nörobilimin kesişim noktalarını belirginleştirmeye çalışan nörofenomenolojinin bu

hipotezi, aynı zamanda bu iki farklı açıklama alanının, birbirlerini karşılıklı olarak analiz etme, yorumlama, açığa çıkarılmak üzere bekleyen örtük yapıları açığa çıkarma, geçerli kılma, yorumlama ve nihayetinde birbirlerine rehber olma olanağına işaret eder. Dolayısıyla Varela'ya göre, nörofenomenoloji metodolojisi içerisinde şu düşünce açık olmalıdır: "Karşılıklı kısıtlamaların kendine özgün doğası, basit bir empirik karşılıklılıktan veya kategorik bir izomorfizmden uzaktır" (Varela, 1999: 305). Bu bağlamda, Varela ve Natalie Depraz gibi nörofenomenolojinin savunucuları, fenomenolojik ve nörobiyolojik açıklama düzeyleri arasındaki dolaşımı "üretken geçişler" (*generative passages*) veya "üretken karşılıklı kısıtlamalar" (*generative mutual constraints*) olarak nitelendirmekte ve böylelikle nörofenomenolojinin izomorfizmin sınırlamalarının üstesinden gelmeyi amaçladığını savunmaktadırlar. Depraz'ın dile getirdiği gibi;

"(...) nörofenomenolojinin temel özelliği, zihinsel ve fiziksel veya fiziksel ve zihinsel boyutlar arasında 'üretken karşılıklı kısıtlamalar' veya 'üretken geçişler' olduğu iddiasıdır. Bu kavramlar, birinci şahıs yöntemini benimseyen bir felsefe olarak fenomenoloji ile üçüncü şahıs yöntemini benimseyen bir bilim olarak nörobiyolojinin yaratıcı etkileşim yoluyla birbirlerinden elde edebilecekleri karşılıklı üretken faydaları açıkça ortaya koymaktadır. Bilincimizin yaşantısal deneyimleri ile bunların empirik nörobiyolojik karşılıkları arasında statik bir fenomenal izomorfizme bağlı kalmak yerine, birinci şahıs açıklamaların ve bunların nöral karşılıklarının gerçekte birbirlerinden nasıl etkilendiklerini ve üretildiklerini göstermeliyiz. Aslında bu karşılıklı üretken metodolojinin amacı, bir yandan yeni empirik verilerin ve yaşantısal deneyimlerin, diğer yandan da hem felsefi hem de nörodinamik yenilenmiş epistemolojik kategorilerin karşılıklı olarak birbirlerini kısıtlayarak ürettikleri süreci açıklamaktır" (Depraz, 2002:87).

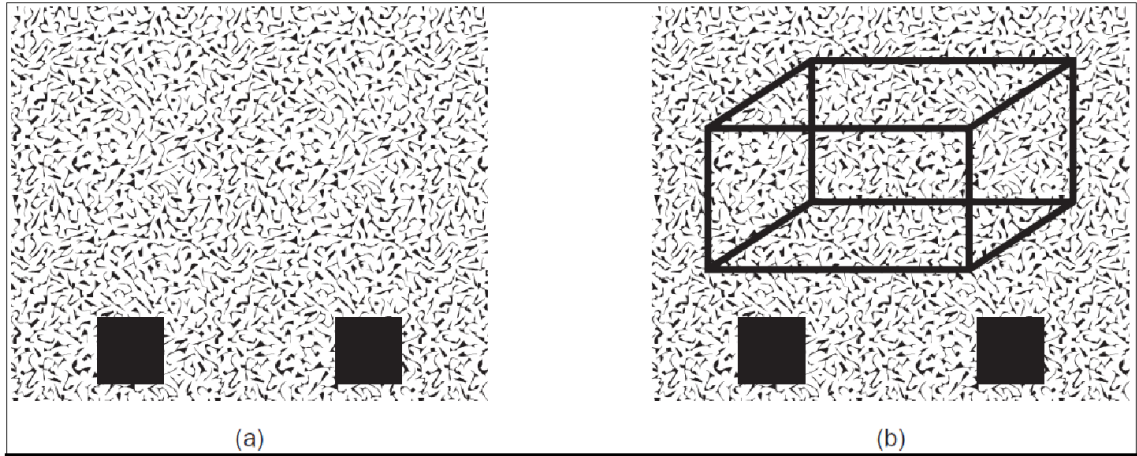
Bu düşünceyle birlikte, Pokropski'nin ifade ettiği gibi üretici karşılıklı kısıtlamalar düşüncesinin deneysel olarak nasıl yürütüldüğünü kavramak kolay değildir, çünkü bu çerçeveye uygun olarak yapılmış sadece birkaç deney vardır. Daha önceki bölümlerde de bahsedilen Lutz tarafından yapılan nörofenomenolojik deney, bu düşüncenin uygulanışına, en azından kendisinin savunduğu kadarıyla, bir örnek olarak gösterilebilir (Pokropski, 2021: 173). Bu bağlamda hem nörofenomenolojinin hem de onun karşılıklı kısıtlamalar kavramıyla işaret ettiği

metodun uygulamalı olarak nasıl yürütüldüğünün anlaşılması bakımından bu deneyin içeriğini serimlemek yerinde olacaktır.

4.4.1. Karşılıklı Kısıtlamalar İçin Nörofenomenolojik Bir Deney

Nörofenomenoloji, birinci şahıs metodolojilerini, daha spesifik olarak fenomenoloji metodolojisini kullanarak, deneklerin deneyimlerinin başka türlü fark edilemeyecek, dolayısıyla sözlü raporlama ve betimleme için kullanılamayacak yönlerine erişmelerinin olanaklı olabileceğini savunur. Bununla birlikte, nörofenomenoloji fenomenolojik raporları kullanarak, nörogörüntüleme teknikleriyle elde edilen ve genellikle gürültü olarak değerlendirilen beyin tepkilerindeki belirsizlikler gibi aksi takdirde muğlak kalacak nörofizyolojik süreçlere erişim sağlanabileceğini ileri sürer. Böylelikle, nörofenomenoloji, deneysel alana birinci şahıs metodolojilerini dahil ederek, hem birinci şahıs hem de üçüncü şahıs yeni ve aynı zamanda daha doğru veriler üretilmesini amaçlar. Çizilen bu çerçevede, Lutz pilot bir nörofenomenolojik deney gerçekleştirerek, görsel algının belirli bir boyutu için öznel deneyimlerdeki farklılıkları araştırmıştır. Lutz'un bu örneği seçmesinin nedeni, üç boyutlu nesnenin algılanmasının hem nörobiyolojik mekanizmaları hem de canlı fenomenal deneyimi ortaya çıkarmasıdır.

Nörofenomenolojik deney, deneklerin bakışlarını nokta desenine sabitlemesi talimatı verilerek başlatılmıştır. Deneklerden binoküler eşitsizliğin olmadığı nokta desenini gözlemlerken bakışlarını ekranın merkezinde sabit tutmaları istenmiştir. İşitsel bir sinyal ile deneklerden ekranın altındaki iki kareye bakışlarını sabitlemeleri ve bu göz pozisyonunda 7 saniye boyunca kalmaları talimatı verilmiştir (Şekil 3a). Daha sonra, deneklere üç boyutlu bir şekil (Şekil 3b) sunulmuştur (Lutz, Lachaux, Martinerie ve Varela, 2002: 1587).



Şekil 3. (Gallagher ve Zahavi, 2020: 35).

Deneklere şekil ortaya çıktığında sağ elleriyle düğmeye basmaları talimatı verilmiştir. Bu aşamadan sonra, deneklerin açık soru oturumuna katıldıkları ve deneyimlerini sözlü olarak raporladıkları sözelleştirme aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada, deneklerin deneyimlerini önceden belirlenmiş kategorilerle sınıflandırmak ve deneklere “sizce bu deneyim X, Y ya da Z gibi mi?” diye sormak yerine, “deneyiminizi nasıl betimlersiniz?” gibi açık uçlu sorular sorulmuştur (Gallagher ve Zahavi, 2020: 34). Daha spesifik olarak bu soru ve cevap formatı, “Örneğin: Deneyci: ‘Görüntü ortaya çıkmadan önce ve sonra ne hissettiniz?’ Denek Ö1: ‘Artan bir beklenti hissim vardı, ancak belirli bir nesne için değildi; bununla birlikte görüntü ortaya çıktığında bir onaylama hissi yaşadım ve hiç şaşırmadım’” şeklindedir (Lutz, Lachaux, Martinerie ve Varela, 2002: 1587).

Gerçekleştirilen deney ve soru cevap oturumu birçok kez tekrar edilmiştir. Denekler, algısal olarak ayırt etme becerilerini geliştirmek ve göreve tekrar tekrar katılarak öznel deneyimlerini doğru bir şekilde betimlemek amacıyla yoğun bir şekilde pratik yapmışlardır. Deneklere dikkatlerini görev sırasında kendi dolaysız zihinsel süreçlerine ve üç boyutlu görüntünün ortaya çıkışının deneyimsel niteliğine yönelmeleri talimatı verilmiştir. Deneklerin, kendi deneyimlerinin niteliksel yönüne bu şekilde yeniden yönlendirilmesi, daha önceki bölümlerde açıklandığı gibi *epokhe*'ye karşılık gelmektedir. Buradaki amaç, ilgili deneyimsel içerikle ilişkili olan deneyimleme sürecine daha açık bir farkındalık yaratarak deneyime dair örtük bilinç düzeyini artırmaktır. Dolayısıyla, nörofenomenoloji,

fenomenolojik indirgeme metodunu tercih ederek, içgözlem metodunda olduğu gibi, birinci şahıs verilerini elde etmek için “sadece bir göz at” tutumunun ötesine geçmeyi amaçlar.

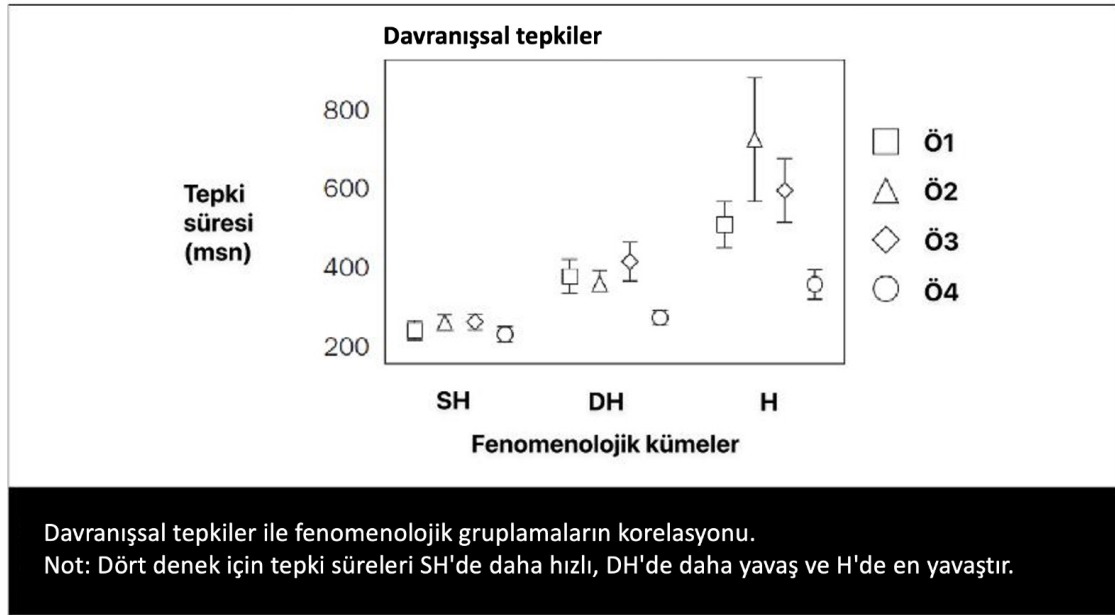
Toplam dört denekten alınan betimleyici sözlü raporlar, denekler tarafından deneyimlenen hazırlık derecesi ve algısal niteliği ortak değişkenlerine göre sınıflandırılmıştır. Bu ortak değişkenler, deneysel oturumları aşağıdaki gibi tanımlanan sabit hazırlık, dağınık hazırlık ve hazırlıksızlık olarak üç kategoride kümelemek için kullanılmıştır (Thompson, Lutz ve Cosmelli, 2005: 75- 76):

“Sabit hazırlık (SH). Çoğu oturumda, denekler ekranda görüntü belirlediğinde ‘hazır’, ‘mevcut’, ‘burada’ veya ‘iyi hazırlanmış’ olduklarını ve ‘hemen’ ve ‘kararlı bir şekilde’ yanıt verdiklerini bildirmişlerdir.

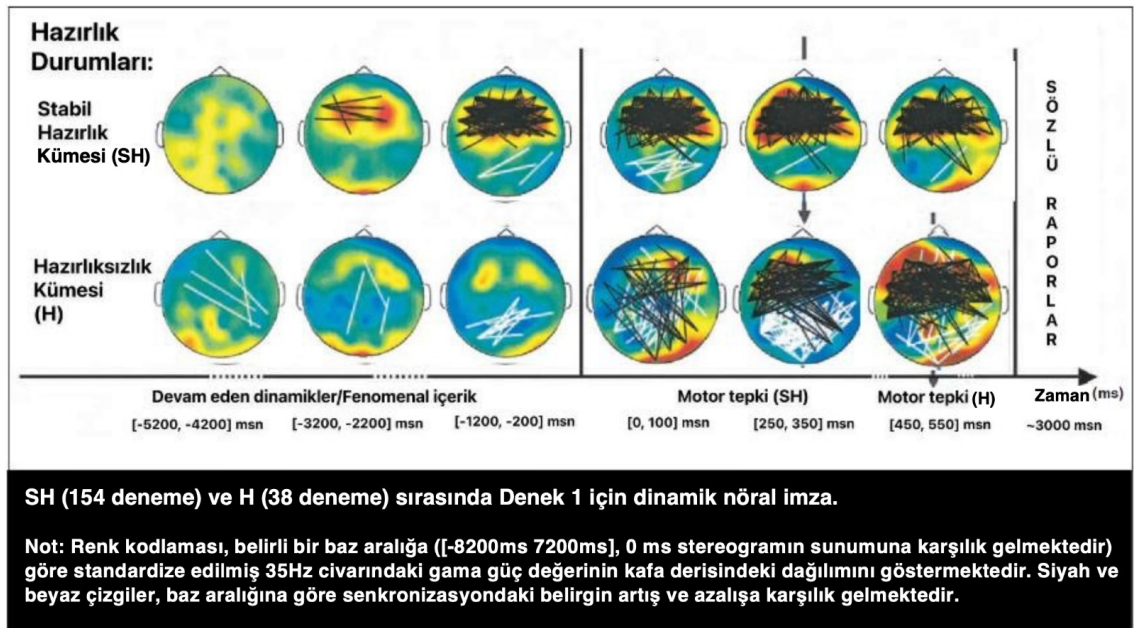
Dağınık hazırlık (DH). Diğer oturumlarda, denekler hazır olmak için gönüllü bir çaba sarf ettiklerini ancak ya daha az ‘keskin’ (anlık bir ‘yorgunluk’ nedeniyle) ya da daha az ‘odaklanmış’ (küçük ‘dikkat dağınıklıkları’, ‘iç konuşma’ veya ‘diskürsif düşünceler’ nedeniyle) olduklarını bildirmişlerdir.

Hazırlıksızlık [spontane hazırlıksızlık (H), kendiliğinden tetiklenen hazırlıksızlık (KTH)]. Kalan denemelerde denekler hazırlıksız olduklarını ve üç boyutlu görüntüyü sadece gözleri doğru konumlandırıldığı için gördüklerini bildirmişlerdir” (Lutz, Lachaux, Martinerie ve Varela, 2002: 1588).

EEG sinyalleri, elektrotlar arasındaki lokal ve büyük ölçekli faz senkronizasyonlarının geçişli örüntülerini belirlemek üzere analiz edilmiş ve her bir fenomenolojik küme için EEG sinyallerinin dinamik analizleri yapılmıştır. Böylece fenomenolojik kümeler, nöral aktiviteyi tespit etmek ve yorumlamak için bulgusal bir araç olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda, kategorize edilmiş birinci şahıs kümeleri, davranışsal tepki süreleri (Şekil 4) ve dinamik nöral imza (DNİ) olarak adlandırılan salınımlı nöral gruplar arasındaki geçişli senkronizasyon örüntülerinin dinamik açıklamaları (Şekil 5) ile ilişkili olarak analiz edilmiştir (Gallagher ve Zahavi, 2020: 34).



Şekil 4. (Gallagher ve Zahavi, 2020: 35).



Şekil 5. (Gallagher ve Zahavi, 2020: 38)

Bu deneyin sonucunda, deneklerin hazırlık dereceleri ve dinamik sinirsel imzaları arasında korelasyonlar bulunmuştur. Sabit hazırlıklı kümede (SH) beynin ön bölgesinde senkronize nöron topluluğu daha erken ortaya çıkmış ve deneğin devamlılık izlenimiyle ilişkili olarak deney boyunca ortalama olarak korunmuştur.

Bununla birlikte, bu kümede davranışsal tepki süresinin - ortalama 300 milisaniye - daha kısa olduğu görülmüştür.

Hazırlıksız kümede (H), uyaran öncesi dönemde stabil bir senkronize nöron grubu ayırt edilememiş, ön ve arka elektrotlar arasında zayıf senkronizasyon ve büyük desenkronizasyon veya faz saçılımından oluşan kompleks bir örüntü ortaya çıkmıştır. Bu kümede, faz saçılması bir süre daha mevcut kalırken, ardından yavaşça beynin ön bölgesinde senkronize olmuş bir nöron grubu oluşmuştur. Bununla birlikte, bu kümede davranışsal tepki süresinin daha uzun - ortalama 600 milisaniye- olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, beyin dinamiklerindeki bu süreklilik ve süreksizliğin öznel bir süreksizlik ve süreklilik deneyimi ile güçlü bir şekilde ilişkili olduğu ortaya çıkarılmıştır (Gallagher ve Zahavi, 2020: 34).

Bu deney, ayrıca, dinamik sistemler teorisinin somut bir uygulamasının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hatırlanacağı gibi, nörobilimde dinamik sistemler yaklaşımı bağlamında, öznel deneyimlerin altında yatan nöron gruplarının aktivasyonu, beynin belirli bir bölgesiyle sınırlı değildir; bunun yerine, beyinde işlevsel olarak farklı ve geniş bir alana yayılmış bölgeler arasında hızlı ve geçişli entegrasyonu gerektirir. Lutz, bu deneyde, dinamik sistemler teorisinin matematik ve modellerini kullanarak, deneyimin nöral korelasyonlarını, bu ortaya çıkan ve değişen büyük ölçekli entegrasyon örüntüleri açısından araştırmıştır (Gallagher ve Zahavi, 2020: 34).

Sonuç olarak, gerçekleştirilen bu nörofenomenolojik deneyde nörofenomenolojinin taahhütlerinin pratik olarak nasıl gerçekleştirileceğinin bir örneği sunulmuştur. İlk olarak, bu deney, fenomenolojik indirgemenin nörofenomenolojik açıdan uygulamalı olarak nasıl gerçekleştirildiğini göstermiştir. Deneklerden, önceden belirlenmiş teorik kategorilerle sınırlı olmaksızın düşüncelerini ve algılarını özgürce ifade etmelerini sağlayan açık soru formatını kullanarak öznel deneyimlerini betimlemeleri istenmiştir. Araştırma alanının konusu bağlamında deneklerin kendi deneyimlerine yakınlık kazanması sağlanmıştır. Fenomenolojik değişmezler, öznelarası ve bilimsel olarak doğrulanmış beyin aktivitesinin nesnel ölçümleriyle korelasyon gösteren sonuçları yorumlamak için kullanılmıştır. İkinci olarak, karşılıklı kısıtlamaların

veya üretici karşılıklı kısıtlamalar kavrayışının, pratik olarak nasıl gerçekleştirileceği gösterilmiştir. Fenomenolojik kümeler, araştırmacıların dikkatlerini nöron grubunun dinamik aktivasyon örüntüsünün belirli bir yönüne odaklamasını sağlamış ve onların analiz seçeneklerini kısıtlamıştır. Bununla birlikte, nörobilimsel analizler, öznenin bilinçli deneyiminde fenomenal olarak erişilemeyen yönlerinin açığa çıkarılmasını sağlamış, fenomenolojik analizlerin kişilik altı düzeyde bilgilendirilmesini sağlayarak onların analiz seçeneklerini kısıtlamıştır.

5. BÖLÜM

NÖROFENOMENOLOJİ BİLİNCİN ZOR SORUNUNA BİR “ÇARE” OLABİLİR Mİ?

Nörofenomenoloji bilincin zor sorununa metodolojik olarak bir çözüm sunuyor mu? Bu sorunun doğru bir soru olmadığı, bilincin zor sorununa yönelik metodolojik olarak bir çare sunmaya çalıştığı artık açık olmalıdır. O halde soruyu düzeltip şu şekilde sorabiliriz: Nörofenomenoloji bilincin zor sorununa metodolojik olarak bir çare sunuyor mu? Bu soruya ancak çareyle işaret edileni yani enaktif yaklaşımın bilinç bilimindeki dönüşümü yapmak istediğini, onun merkezinde yer alan bedenlenmiş bilinç düşüncesini ve nihayetinde nörofenomenolojinin amacının, enaktif yaklaşımın ontolojik boşluğu kaldırarak bilincin zor sorununa karşı çare olarak sunduğu bedenlenmiş bilinç düşüncesinin metodolojik ve deneysel olarak araştırmaya olanak sağladığı beden-beden ilişkisini araştırmak olduğu anlaşıldığında olumlu bir cevap verilebilir. Fakat bu sefer de nörofenomenolojinin kaderini belirleyecek şu soruyla karşılaşırız: Enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışı bilincin zor sorununa gerçekten bir çare önerisi sunabiliyor mu? Önceki bölümlerde bu soruların cevaplarına örtük olarak değinilse de çalışmanın merkezini oluşturan bu soruların cevapları için kesin bir yargıya varmak amacıyla enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç görüşüne getirilen eleştirilerin değerlendirilmesi, enaktif yaklaşım ile nörofenomenoloji arasında kurulan ilişkinin açık bir şekilde ortaya konması, nörofenomenolojiye getirilen eleştirilerin kurulan ilişkinin göz ardı edilmesinden kaynaklanan eleştiriler veya gerçekten metodolojisinin sorunlarına işaret eden eleştiriler olup olmadığının belirlenmesi, bu eleştirilerden bağımsız olarak nörofenomenolojinin metodolojik olarak eksik yanlarının soruşturulması gibi meselelerin nihai olarak aydınlatılması gerekmektedir.

Descartes'ın düalist ontolojisinin sorunu olan beden ve zihin etkileşimi sorunu, Chalmers'ın *The Conscious Mind* (1996) kitabında fizikselci dünya görüşünün arka planında, onun bilincin zor sorunu olarak adlandırdığı, temel olarak, zihnin veya bilincin fiziksel süreçlerden nasıl ortaya çıktığı sorununa dönüşür. Chalmers

her ne kadar fizikselci bir dünya görüşünü benimsese de bilincin fiziksel alana indirgenemediğini savunarak bilincin fiziksel evrenin indirgenemez bir yapı taşı olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürer.

Bilincin indirgenemezliği, daha önceki bölümlerde vurgulandığı gibi, enaktif yaklaşımın ve onun kurucusu Varela'nın en görünür düşüncelerinden biridir. Bu bağlamda, Chalmers ile onun düşüncelerinde bir ortaklık bulunduğu aşikardır. Diğer yandan, bu ortaklık, enaktif yaklaşımın bilinci araştırma temelinde, ağırlık merkezini, fiziksel olan yerine canlılığa ve biyolojiye kaydırmasıyla çabucak bozulur.

Bu ortaklığın bozulması, onların bedene dair kavrayış farklılıklarıyla daha derinleşir. Chalmers, zombi argümanında, bilincin fiziksel olana yani bedene indirgenemediğini savunurken örtük olarak gösterdiği şey, yalnızca bilincin bedene indirgenememesi değil, aynı zamanda deneyimden yoksun olan zombi bedeninin, bir makine gibi bilinçli deneyime sahip zombi olmayan ikiziyle aynı davranışları sergileyebilmesidir. Dolayısıyla, Chalmers'ın bedene dair kavrayışı örtük olarak Descartes'ın bedeni bir makine olarak kavrayışıyla benzerlik gösterir. Enaktif yaklaşım, bedeninin, deneyimin mevcudiyeti için olmazsa olmaz bir ön koşul olduğunu savunarak Kartezyen beden kavrayışının tam karşısında konumlanır; dahası bu düşünceden, enaktif yaklaşımın, deneyim sahibi olmayı salt insan bedenine sahip olmayla eşitlediği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Enaktif yaklaşım, canlılığı merkeze almasıyla onun Kartezyen bedenden ayrı olduğunu göstermek için bedeninin önüne "canlı" veya "yaşayan" gibi sözcükler yerleştirir. Bunun bir diğer ve aslında temel nedeni, canlılığın veya yaşamın olduğu her yerde ilkel düzeyde de olsa bir deneyim olduğu düşüncesidir. Bu tez, enaktif yaklaşım kapsamında, temel olarak *otopoesis* ve onun daha genişletilmiş versiyonu otonomi teorisinde ortaya konur. Bu teoride, canlı olmak yani *otopoietik* olmak, sistemin çevreyle ilişkisinde kendisini organize etmesi, sürdürmesi ve sürekli olarak kendini yaratması anlamına gelir. Fakat *otopoesis* sadece bu anlamıyla sınırlı değildir. Eğer böyle olsaydı, *otopoesis* teorisi, *otopoietik* organizasyonun sadece biyolojik ve işlevsel özelliklerinin açıklanmasıyla anlaşılabilirliğini ve bu açıklamanın üçüncü şahıs bakış açısıyla yapılabileceğini savunurdu. Bu durum, enaktif yaklaşımın, bilinçli deneyimin gerçek biliminin,

bilişsel bilimlerdeki üçüncü şahıs bakış açısının yanında, birinci şahıs bakış açısının ve onun mevcut en yetkin bilimi olan fenomenolojinin dahil olmasıyla gerçekleşecek dönüşümle mümkün olacağı savunusunu boşa düşürürdü. Bu düşünceye karşı, bu çalışmada ortaya konduğu gibi, enaktif yaklaşım, dışsal, nesnelci, üçüncü şahıs bakış açısıyla ortaya çıkarılamayan, anlamlandırma, değerlendirme, kaygı duyma, özgürlük gibi sistemin sahip olduğu deneyim yapılarının, biyolojik varlığın *otopoietik* organizasyonu ile birlikte ortaya çıktığını savunur ve biyolojik varlıkların oluşturduğu canlı doğayı fenomenolojik yapılarla yüklü olarak kavramaya çalışır.

Thompson'ın, *Mind in Life* (2007) kitabında, canlılığın temel düzeyinde bilişsel yapılar ve deneyim yapılarının beraber ortaya çıktığını savunduğu yaşam-zihin sürekliliği olarak adlandırdığı tez, aynı zamanda Chalmers'ın psikolojik zihin ve fenomenolojik zihin ayrımına temel bir karşı çıkıştır. Hatırlanacağı gibi, psikolojik zihin daha çok zihnin işlevsel, fenomenolojik zihin ise bu işlevselliğe eşlik eden deneyimsel yönüyle ilgiliydi. Thompson'a veya onun bu düşüncesini paylaşan enaktif yaklaşıma göre, canlı varlıklar kendi kendini organize eden, çevreleriyle etkileşime girerek kendi sınırlarını aktif bir şekilde koruyan ve oluşturan varlıklar olarak, ihtiyaçlarına zarar verebilecek birçok başka canlıdan oluşan bir ortamda, ihtiyaçları doğrultusunda kendi yaşamsal yollarını bulmaları ve çevrelerinin dinamiklerine uyum sağlamaları, neyin kendileri için tehlikeli neyin güvenli olduğunu ayırt etmeleri, nihayetinde hayatta kalabilmek için çevrelerini anlamlandırmaları gerekir. Enaktif yaklaşıma göre, canlı varlığın *otopoietik* organizasyonunda deneyim, anlamlandırma ve biliş iç içe geçtiği için, psikolojik zihin ve fenomenolojik zihin ayrımı yapmak, canlı organizasyonun bilişsel işlevlerinin sürdürülmesinde onsuz olması düşünülemeyecek deneyimsel yapıları ayırmak anlamına gelir ve bu nedenle kategorik olarak hatalı bir ayırmadır.

Enaktif yaklaşım, hücrenin kendini organize edebilmesiyle yani *otopoietik* olmasıyla aynı zamanda canlı yaşam içerisinde en temel otonom organizasyon olduğunu gösterir. Böylelikle tüm çok hücreli canlılar bu tür otonom sistemlerden oluşan bütünler veya kompleks yapılardır. Burada otonomiye ortaya çıkaran hücrelerin kümülatif bir şekilde birleşmesi değil, daha ziyade dinamik bir şekilde organize olarak birleşmesidir. Bu bağlamda, otonom organizasyon yapısının

somut bir gerçekleşmesi olan insan bedeni de bu sürecin bir sonucudur (McGann, 2024: 6-7).

Otonom canlı varlıkların bu tarz *otopoietik* hücresele organizasyonel ağın dinamik bir bütünlüğüyle karakterize edilmesi, insan bilincinin gelişimsel süreci ile ilgili bir fikir verir. İlk olarak, enaktif yaklaşımın bütünsel bir ağ olarak otonom organizasyon kavrayışından, bilincin yalnızca beynin gelişimiyle birden beliriveren veya ortaya çıkan bir fenomen olmadığı, bu bütünsel ağın insan bilincinin mevcudiyetinde temel bir rol oynadığı, beynin ve bedenin karşılıklı ve bütünsel gelişimiyle ilgili olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte, otonom varlıkların, ilkel düzeyde de olsa deneyime sahip olan hücrelerin organizasyonlarından oluştuğu kabul edildiğinde, bilincin bir ortaya çıkış değil, bu organizasyon düzeylerinin gelişimsel süreçleriyle paralel olarak bir süreç içinde ya da kademeli olarak gelişen bir yapı olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda, enaktif yaklaşımda, bilincin mevcudiyeti ve bu mevcudiyetin gerçekleşmesinde temel bir rol üstlenen beden ve beynin, karşılıklı olarak birbirinin organizasyonlarını düzenleyerek geliştirdiği çıkarımı yapılabilir: Bedenlenmiş bilinç, beden ve beynin organizasyonunu düzenleyerek onların gelişimini sağlar; buna karşın beden ve beynin organizasyonunun gelişimi de bedenlenmiş bilincin gelişimini sağlar.

Bedenlenmiş bilinç ve onu oluşturan bedensel unsurların karşılıklı gelişimi, enaktif yaklaşımın algı ve eylemin birbirlerinden ayıramaması düşüncesi temelinde yani bedenin daha çok dünya ile ilişkisi dahilinde devam eder. *The Embodied Mind*'da bilişin, bedenlenmiş bir eylem olarak tanımlanması kapsamında vurgulanan algı ve eylemin ayrılamazlığı, bilişin, algı ve eylemin bazı içsel, temsili işlemlerin dolambaçlı yollarından geçerek değil doğrudan beden aracılığıyla gerçekleştirildiği anlamına gelir. Enaktif yaklaşım için algı, bir eylemdir. Daha açık bir şekilde, algı, bedenin dünya içerisine dahil olarak, hareket ederek, gerçekleştirdiği duyu-motor bir süreçtir ve bu süreç, bedenin ve onun hareketinin deneyiminden ayrı düşünülmemeyeceğinin başka bir göstergesidir. Dolayısıyla, bilinçli deneyim, ne sadece beynin, ne sadece bedenin salt kendi iç organizasyonu nedeniyle aşağıdan yukarıya bir nedensellikle aniden ortaya çıkan, beliren bir fenomen değil, bedenin kendi otonom organizasyonu ve dünya ile dinamik etkileşimi yoluyla ortaya çıkan bir süreçtir.

Enaktif yaklaşım, özellik de Thompson, deneyimin açıklanmasında duyu-motor yaklaşımının yeterli olduğunu düşünse de öznel deneyimin ortaya çıkmasında otonomi teorisinin düşünüm öncesi bedensel ben bilincinin fenomenolojik bir açıklaması ile desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır (Thompson, 2007: 258). Düşünüm öncesi bedensel ben bilinci, beden, deneyimlenen şeye karşılık bu deneyimi deneyimleyen kurucu bir beden olması gerekliliğine işaret eder. Dolayısıyla, beden, nesnelere yönelimsel olarak deneyimlerken, kendini de yönelimsel olmayan bir şekilde, geçişsiz olarak deneyimler. Düşünüm öncesi bedensel ben bilinci, kişinin kendisine ait olan bedenin bilincinin yani beden imgesinin aksine, kişinin bedenini eylem ve algının birleşme noktası olarak deneyimler (Legrand, 2006: 89).

Thompson, duyu-motor kuramının düşünüm öncesi bedensel ben bilincinin göz ardı etmesinin yarattığı sorunu ve onun gerekliliğini affeksiyon üzerine verdiği bir örnek üzerinden açıklamıştır. Thompson bu örnekle temel olarak, bilinci, bedenin tamamına yayarak bedenlenmiş ben bilincinin deneyimde kurucu bir şekilde rol oynadığını gösterir. Fakat daha temel olarak, bilinçli deneyimi bedenden ayıran hatta tamamen deneyimden yoksun olsa bile fenomenal bilince sahip bir kişi gibi hareket eden zombilerin tasavvur edilebilirliğini savunan, böylelikle bilinçli deneyimi ontolojik olarak onun fiziksel temelinden ayıran Chalmers'a karşı çıkar. Yaşam-zihin sürekliliği tezi, canlı varlığın en temel formlarında bile belirlediği düzeyde bir içsellik, deneyimin olduğunu savunur. Dolayısıyla, bu tez, derecesel bir fark olsa da daha kompleks canlı formları ortaya çıktıkça bu içsellik veya ilkel düzeyde deneyim ile bedensel ben bilinci olarak kendini gösterdiği insan bilinci formu arasında bir süreklilik olduğu sonucunu doğurur.

Bu sonuca paralel olarak, yaşam zihin sürekliliğinin bir diğer sonucu, zor sorun formülasyonundaki ontolojik boşluğun denklemde çıkarılarak zor sorunun zorluğunun önemli ölçüde azaltılmasıdır. Zor sorundaki ontolojik boşluk, zihin ve beden gibi temel olarak farklı iki yapı arasındadır ve bu da zor sorunun çözümünü imkansız kılar. Yaşam-zihin sürekliliğinin bir sonucu olarak beden-beden sorununda ise, zihin-beden ontolojik düalizminin yerini *Leib* ve *Körper* düalizmi alır. Thompson, zor sorun özelliklerini beden-beden sorununun özellikleriyle değiştirerek, ontolojik ayrımın yerine bedenlenme tarzlarını koyar (Thompson,

2007: 237). Bu bedenlenme tarzları zor sorunun ontolojik boşluğuna direnir, çünkü *Leib* ve *Körper* halihazırda bir içselliğe sahip canlı organizmanın "iki yönü" olarak düşünülür (Hanna ve Thompson, 2007: 29).

Birçok kez belirtildiği gibi, enaktif yaklaşım, deneyimin, canlı varlığın dünya ile karşılıklı ilişkisinde ortaya çıktığını savunur. Bu karşılıklı, dinamik ilişkinin sürdürülmesi, bir yanıyla canlı varlığın dünyada hareket etmesini zorunlu kıldığı için, canlı varlığın bedenlenmesini ve bu bedenlenmenin biyofiziksel unsurlarının ya da parçalarının rolünü hesaba katmayı gerektirir. Diğer yanıyla ise, bu parçalardan oluşan bedenin yani bütünü kendi organizasyonunu sürdürmek için, çevresiyle ilişkisinde, kendi küresel organizasyonunu sürekli olarak düzenlemesi gerekir. Bu anlamda, bütünü, onu oluşturan parçalara aşkın olmasını gerekir. Enaktif yaklaşım, canlı varlığın dünya ile ilişkisinde *otopoietik* bir organizasyona sahip olmasıyla beraber ortaya çıkan bedenlenmiş deneyimi, ontolojik olarak, bedenin, birbirlerine indirgenemez bir şekilde parça ve bütünü döngüsel nedenselliği temelinde kavradığı için, onu oluşturan biyofiziksel unsurlara aşkın ya da parçalarına indirgenemez olduğunu fakat aynı zamanda onu oluşturan parçaların organizasyonundan da tamamen bağımsız olmadığını savunur. Dolayısıyla, bedenlenmiş deneyimi anlamak için, hem onu daha çok aşkın boyutuyla inceleyen fenomenolojinin hem de onu daha çok biyofiziksel boyutuyla inceleyen bilişsel bilimlerin beraber çalışması bir seçenek değil zorunluluktur.

Şimdi, giriş bölümünde belirtilen Varela'nın nörofenomenoloji metodolojisindeki çare önerisinin bağlamının açıklanmasına geçilebilir. Giriş bölümünde iddia edildiği gibi, Varela, enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışıyla Chalmers'ın zor sorun formülasyonunu reddederek ve onu yeniden formüle ederek yani sorunu çözmek yerine Wittgenstein'in felsefe sorunlarına karşı takındığı tutumu benimseyerek, bilincin zor sorununa çare bulmaya çalışmıştır.

Nörofenomenoloji, literatürde enaktif yaklaşımın bir uzantısı olarak tanımlanmıştır, fakat bu uzantının anlamı üzerinde çok durulmamıştır. Çalışmada çizilen çerçeve doğrultusunda, nörofenomenolojinin, enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışının zorunlu bir sonucu olarak kurulması gereken fenomenoloji ve bilişsel bilim entegrasyonunu, veriler elde etme amacıyla

metodolojik olarak devam ettiren ve bu bağlamda onun uzantısı olan bir araştırma metodolojisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Varela, enaktif yaklaşımın çare önerisini, onun metodolojik uzantısı için de geçerli olmasının bir sonucu olarak nörofenomenoloji metodolojisine “metodolojik bir çare” başlığı altında taşımış görünmektedir.

İlerleyen paragraflarda, nörofenomenolojiye getirilen eleştirilerin, onun enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışı temeli üzerine inşa edilen bir metodolojinin sorunlarına yönelik eleştiriler olmaktan ziyade, daha çok nörofenomenolojinin sahiplendiği düşünülen Chalmers’ın bilinç kavrayışı ve bu kavrayışın doğurduğu sorunlara yönelik eleştiriler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Fakat bu eleştirilere geçmeden önce nörofenomenolojinin temelini sağlamlaştırmak amacıyla enaktif yaklaşıma getirilen eleştirileri göğüslemek yerinde olacaktır.

Enaktif yaklaşımın en tartışmalı konusu yaşam-zihin sürekliliği tezi temelinde canlı varlıkların en temel yaşamsal formlarında minimal düzeyde de olsa bir deneyime sahip olduğu savunusudur. Villalobos ve Ward, enaktif yaklaşımın bu antropomorfik eğiliminin, bilim karşıtı olması nedeniyle eleştirir. Onlara göre, enaktif yaklaşım, yaşamı tanımlamak için model olarak insan deneyimini kullanır ve bilinçli olmayan organizmalara “insani özellikler” ve “Dasein’in deneyimsel özellikleri”ni atfeder (Villalobos ve Ward, 2016: 206). Villalobos ve Ward, enaktif yaklaşımın antropomorfik eğilimlerini, Hans Jonas’ın doğanın teleolojik açıklamalarına referansları bağlamında açıklamaları nedeniyle “Jonascı dönüş” olarak adlandırır.

Bu eleştiriye karşı, yaşam ve zihin arasındaki derin sürekliliğe ilişkin tez dikkatli bir şekilde okunduğunda, canlı olma belirli deneyime sahip olmayı gerektirir fakat bu deneyime sahip olma daha çok canlı varlığın bir içselliğinin veya bir perspektifinin olması anlamına gelir. Colombetti’nin dile getirdiği gibi, “buradaki düşünce daha ziyade, canlı sistemlerin otonom ve adaptif organizasyonunun kendileri ile dünyanın geri kalanı arasında bir asimetri oluşturduğu, öyle ki canlı sistemlerin dünyanın kendileri için anlam kazandığı bir perspektif ya da bakış açısı gerçekleştirdiği, bunun tersinin ise geçerli olmadığıdır. Dolayısıyla, en basit

canlı sistemlerde bile bir tür 'içsellik' mevcuttur ve daha karmaşık organizmalarda gerçekleştiği bu içsellik bilinçli bir perspektife dönüşeceği öne sürülmektedir" (Colombetti, 2014: 20). Dolayısıyla, bu tez hücre gibi yaşamın en alt düzey formlarının bilinçli olduğunu savunmaz. Daha önce de vurgulandığı gibi, bu varlıkların öznelliğe sahip olduğu da iddia edilemez:

"Bilinçle ilgili soruya geri dönecek olursak, yaşamın anlamlandırılmasının organizmanın otonomisinin ve eşleşmesinin bir tezahürü olduğunu, ancak bilincin zorunlu olmadığını düşünüyorum. Bu görüşü tercih etmemi desteklemek için aşağıdaki hususlara başvurabilirim. İlk olarak, bir şeyin 'fenomenal olarak bilincinde' olmak, onunla ilgili olarak hareket etmek için yönelimler oluşturabilmeyi gerektiriyor gibi görünmektedir. Öznel olarak deneyimlemek anlamında bir şeyin bilincinde olup da ona hiçbir şekilde yönelimsel erişememe fikrini anlamlandırmak zordur. Ancak minimal hücresel türden *otopoietik* benliğin, organizmanın kendi anlam yaratımına herhangi bir tür yönelimsel erişimi içerdiğini düşünmek için hiçbir neden yok gibi görünüyor. İkinci olarak, minimal *otopoietik* benliğin fenomenal benlik ya da öznel içermesi, fenomenal birinci şahıs perspektifini oluşturan düşünüm öncesi ben bilinci gibi fenomenolojik anlamda pek olası görünmemektedir" (Thompson, 2004: 389).

Villalobos ve Ward'ın Jonas'cı dönüşe ilişkin diğer bir itirazı, Jonas'ın canlı varlıkların teleolojik bir yapıya sahip olduğu düşüncesinden etkilenerek, enaktif yaklaşımın canlı varlıklara bilimsel temelden yoksun bir şekilde teleolojik özellikler yüklemesidir. Bu iddiaya karşı, enaktif yaklaşım, içsel erekselliği veya amaçlılığı organizmanın *otopoietik* organizasyonunun iki temel özelliği olan kapalılık ve açıklığın bir arada iş görmesi için organizmanın parçalarının bütününe ve bütününe de parçalarına nedensel olarak etki ettiği döngüsel nedensellik temelinde açıklar. Döngüsel nedensellik, organizmanın kendi davranışına yine kendisinin neden olmasını yani teleolojik yapısını açıklar. Bu nedenle, organizma, biyofiziksel bir çorba içerisinden yani teleolojik olmayan bir biyofiziksel etkileşimler yığınınından kendini organize ederek, kendi nedenini kendi belirlediği teleolojik bir yapıya sahip olabilir. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım, canlı varlıkların teleolojik yapısının olduğunu bilimsel gerekçeler göstererek açıklamaya çalışır. Bu bağlamda, Sacks'ın dile getirdiği gibi, Villalobos ve Ward'ın enaktif yaklaşımın yapmadığını iddia ettiği şeyi tam olarak yapıyor gibi görünmektedir (Sachs, 2023: 789).

Eğer enaktif yaklaşım, teleolojik olanı, teleolojik olmayan dinamiklerle açıklıyorsa, o halde Jonas'ın canlı yaşamın anlaşılmasına yönelik fenomenolojik bakış açısının neden gerekli olduğu sorulabilir. Bu sorunun cevabı, enaktif yaklaşımın, canlı varlıkların üçüncü şahıs bakış açısıyla görülemeyen ancak birinci şahıs perspektifi dahil edildiğinde açığa çıkarılabilen varoluşsal yapılarının varlığı nedeniyle, birinci şahıs perspektifinin bilimsel metodolojiye entegre edilmesi gerektiği düşüncesinde yatar. Organizmanın bilimsel bir perspektifle açıklanmaya çalışılacak teleolojik yapısı, bilimle uğraşan bir uzaylıdan farklı olarak ancak bilim insanının kendisinin de teleolojik bir varlık olmasıyla mümkün olabilir. Jonas'ın bu bağlamda dile getirdiği gibi "(...) yaşam yalnızca yaşam yoluyla bilinebilir" (Jonas, 1966: 91). Bu kavrayış, Villalobos ve Ward'ın enaktif yaklaşımı eleştirdiğinde gözden kaçırdığı enaktif yaklaşımın merkezi tezini gündeme getirir: "Açık konuşmak gerekirse, kitabın ana temasının henüz tam olarak özümsemediğini düşünüyorum. Bu tema, zihin üzerine bilimsel araştırmalar ile yaşantılanan deneyimin disiplinli fenomenolojileri arasında karşılıklı dolaşıma duyulan ihtiyaçtır" (Thompson 2004: 382).

Enaktif yaklaşıma karşı burada gündeme getirilmeyen eleştiriler elbette bulunabilir, fakat bu çalışmada hem enaktif yaklaşımın merkezi bir tezi olarak sunulan yaşam-zihin sürekliliğine getirilen bir eleştiri olduğu hem de enaktif yaklaşıma getirilen en güçlü eleştiri olarak düşünüldüğü için sunulan bu eleştirinin, gündeme getirilmeyen, gözden kaçan muhtemel eleştirileri telafi edeceği umulmaktadır.

Şimdi, önceki paragraflarda dile getirilen, nörofenomenolojinin bilincin zor sorununa yönelik getirdiği metodolojik öneriye karşı getirilen eleştirilerin, onun enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışının bu soruna çare önerisi temeli üzerine inşa edilen bir metodolojinin sorunlarına yönelik eleştiriler olmaktan ziyade, daha çok nörofenomenolojinin sahiplendiği düşünülen Chalmers'ın bilinç kavrayışı ve bu kavrayışın doğurduğu sorunlara yönelik eleştiriler olduğu savunusuna geçilebilir. Bu savunu aynı zamanda, nörofenomenoloji metodolojisinde belirgin bir şekilde açığa çıkarılmayan veya çıkarılmayan düşünceleri de su yüzüne çıkaracaktır.

Nörofenomenoloji, önceki bölümlerde açıklandığı gibi bilincin zor sorununa karşı, fenomenoloji ve bilişsel bilimler, daha spesifik olarak dinamik nörobilim arasında diyalog kurmaya çalışır. Fenomenolojinin doğallaştırılması veya sadece doğallaştırma olarak tanımlanan bu diyalog kurma çabası, özellikle Varela'nın nörofenomenolojisinde merkeze aldığı Husserl'in fenomenolojisi ve onun transsendental bilinç kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda, ilkece olanaksız görünmektedir.

Doğallaştırma mevzusu gündeme geldiğinde akla gelen ilk şey, onun en yaygın kullanımıyla indirgemedir; daha açık bir şekilde öznel deneyimin nesnel alana indirgenmesidir (Bitbol ve Petitmengin, 2017). Bu bağlamda, Varela'nın nörofenomenolojide, Husserl'in fenomenolojik indirgemesine ve zaman hakkındaki düşüncelerine yaptığı referanslar çerçevesinde, doğallaştırmayı bu yaygın anlamıyla kullandığı yani transsendental bilinç yapılarını nörofenomenolojide ön plana çıkan beyin dinamiklerine indirgemeye çalışarak gerçekleştirdiği izlenimi ortaya çıkabilir. Perspektif bu noktaya çekildiğinde, bilincin zor sorununa metodolojik bir çare önerisiyle yola çıkan nörofenomenoloji için sorun, Husserl'in transsendental bilincini nasıl doğallaştıracağına dönüşmüş görünür. Buna paralel olarak, Varela, Jean Petitot, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy'un editörlüğünü üstlendiği, farklı disiplinlerden gelen yazarların Husserl'in fenomenolojisinin matematiksel bir perspektiften incelendiği *Naturalizing Phenomenology* (1999) adlı kitap dikkate alındığında bu düşüncüyü pekiştirir niteliktedir. Fakat Varela'nın gerçekte Husserl'in transsendental bilincini doğallaştırmaya çalıştığı doğru mudur veya onun, Husserl'in transsendental bilincini doğallaştırma ile kastettiği nedir?

Naturalizing Phenomenology'de (1999) yazarlar, Husserl'in fenomenolojisini bilişsel bilimler bağlamına dahil etmeyi amaçlayarak bu amaca ulaşmak için onun doğallaştırılması gerektiğine açıkça işaret ederler. Fenomenolojinin metodolojik açıdan titiz bir perspektiften insan deneyimine dair kavrayışlar sağlama konusundaki halihazırda kabul görmüş rolü göz önüne alındığında, fenomenolojik betimleyici bulguları matematikselleştirmeye başvurarak yeniden formüle etmeyi önerirler: "Gerçekten de bizim genel iddiamız, her türden fenomenolojik betimlemenin, doğa bilimlerinin genel çerçevesine entegre edilme anlamında,

ancak matematikselleştirilebildikleri takdirde doğallaştırılabileceğidir" (Petitot, Varela, Pachoud ve Roy, 1999: 42). Diğer bir deyişle, doğallaştırma olanağının bir koşulu, fenomenolojik açıklamaların titiz ve öznelerarası kabul gören bir terminolojiyle ifade edilebilmesidir. Bu yazarlara göre, Husserl'in matematik ve fenomenoloji arasında ortaya koyduğu karşıtlık, " (...) zamanının matematiksel ve fiziksel bilimlerinin bazı geçici sınırlamalarını mutlak olanlarla karıştırmasının bir sonucudur. Bize göre, bilimsel ilerlemenin Husserl'in bu noktadaki pozisyonunu büyük ölçüde geçersiz kıldığı ve bu *factum rationis*'in onun doğa karşıtlığının bilimsel temellerini sorgulattığı gerçekten de tartışılabilir" (Petitot, Varela, Pachoud ve Roy, 1999: 42). Deneysel bilincin matematiksel bir açıklaması mümkündür ve sonuç olarak fenomenolojinin doğallaştırılmasının önündeki büyük engellerden biri ortadan kalkmıştır (Petitot, Varela, Pachoud ve Roy, 1999: 42). Bu çerçevede, fenomenolojik betimlemelerin matematiksel yeniden yapılandırması gerçekleştirildiğinde, geriye kalan tek sorun bu yeniden yapılandırmaları nörobiyolojinin araçlarıyla ifade etmektir (Zahavi, 2004: 335).

Çalışmanın ikinci bölümünün, Husserl alt bölümünde, Husserl, her ne kadar transsendental fenomenoloji ve fenomenolojik psikoloji ayrımıyla bilincin aşkın ve empirik analizleri arasındaki tutum değişikliğiyle bir geçişkenlik yani ilişki olabileceğine işaret etse de (Zahavi, 2004:337) veya felsefesinin son dönemlerinde bedenlenme ve öznelerarasılık üzerine düşünceleriyle transsendental bilinci doğal yaşama yakınlaştırdığı bağlamlar olsa da (Zahavi, 2004: 341) onun felsefesinde transsendental bilincin kurucu rolünü ön plana çıkarması göz önüne alındığında, Husserl, fenomenoloji ve doğa bilimleri arasındaki ilişkinin ancak koşullu olarak gerçekleştirilebilir olduğu izlenimini verir (Zahavi, 2004: 339). Bu bağlamda, *Naturalizing Phenomenology*'de yazarların çabası, Husserl'in perspektifinden bakıldığında nafile bir çaba olarak değerlendirilmesi muhtemeldir. Fakat diğer yandan bu kitapta, yazarların, ilerleyen paragraflarda gösterileceği gibi, klasik anlamda doğallaştırma görüşünü sahiplenip, Husserl'in transsendental bilincinin gelişmiş matematiksel tanımlamalar veya modellemelerle ilkesel olarak kuşatıcı ve indirgemeci bir şekilde kavranabileceğini savundukları şüphelidir.

Zahavi bu kitap temelinde sorunsallaştırdığı fenomenolojinin doğallaştırılma olanağı temelinde iki yol olduğunu gösterir: Bunlardan ilki, fenomenolojinin bir yandan transsendental felsefe olarak kalması yani doğallaştırmaya kesinlikle direnmesi, fakat aynı zamanda transsendental felsefe ve bilim arasında karşılıklı bilgi alışverişinin mümkün olmasıdır. İkinci yol ise, “transsendental” olanla “doğal” olan arasındaki ikiliği yeniden incelemek ve gözden geçirmektir. Zahavi Husserl’in transsendental felsefesinin doğallaştırılması temelinde ilk yolun daha olası olduğunu savunsa da ikinci yolun da kapalı olmadığını öne sürer (Zahavi, 2004: 343).

Varela’nın nörofenomenolojide doğallaştırmadan kastettiği Husserl’in transsendental bilincini beyin dinamiklerine indirgemek ise buna Husserl’in felsefesinin izin vermeyeceği söylenebilir. Diğer yandan, bu yapılar arasındaki korelasyonlar kurarak bilinçli deneyimi indirgemedi doğallaştırmak da mümkün olabilir. Bu bağlamda, Zahavi’nin gösterdiği ilk yol nörofenomenoloji için olanaklı görünür. Fakat belirttiğimiz gibi eğer Varela tutum olarak klasik anlamda doğalcılığı benimsemeye geçmişse, o halde bu durumda onun kaderi özdeşlik zihin kuramcılarında farklı olmayacaktır.

Zahavi’nin bahsettiği ikinci yol, bu çalışmada halihazırda merkeze alınan enaktif yaklaşımın doğa kavrayışına işaret eder. Doğa bir yanıyla bedenlenmiş bilincin ona aktif katılımıyla kurduğu bir şeydir. Diğer yanıyla ise, doğa, bedenlenmiş bilinci ontolojik olarak mümkün kılan biyolojik otonom organizasyonun biyofiziksel alt yapısını oluşturur. Dolayısıyla, doğanın yapısını kavramak için ona bilinci dahil etmek, bilinci kavramak için de ona doğayı dahil etmek gerekir. Varela’nın ikinci yolu tercih etmesi için nörofenomenoloji metodolojisine enaktif yaklaşımdaki düşüncelerini taşıması gerekir. Fakat bu durumda nörofenomenolojinin Husserl felsefesiyle olan ilişkisi, salt bedenlenmiş bilincin deneyiminin bir tarafını yani bedenlenmiş ben bilincinin ya da özne olarak deneyimleyen bedenin deneyim yapılarını açığa çıkarmak için metodolojik saiklerle kurulmuş olmalıdır. Ya da teorik olarak, enaktif yaklaşımın Husserl felsefesinin geç dönemindeki bedenlenme ve öznelerarasılık düşünceleriyle paralellik gösterdiği ölçüde bir ilişki kurulmuştur. Nitekim bu muğlaklık, nörofenomenolojiden sonra yayınlanan *Naturalizing Phenomenology*’de ikinci yolun seçildiğine işaret eden şu cümlelerle

dağılır: “Husserl ve Merleau-Ponty için beden yalnızca dünyadaki bir nesne (Körper) değil, aynı zamanda dünyayı var eden bir araç, bir deneyimleyendir (Leib). Fenomenolojik analize içkin olan, Kartezyen yorumun aksine, deneyimlenen bedenin bu iki yönlü karakterinin bir ikilik olmadığına farkına varılmasıdır: Bedenlenme hem özneliğin hem de nesnel verili olanın yan yana görüldüğü yerdir” (Petitot, Varela, Pachoud ve Roy, 1999: 61).

Bu alıntıda ifade edilen düşünce temelinden bakıldığında Varela, Husserl’in transsendental bilinç kavrayışının kavramsal açılımlarını, Merleau-Ponty’de bir davranış yapısı olarak bilinç ve enaktif yaklaşımda vurgulanan bedenlenmiş bilinç kavrayışlarıyla uygun olan sınırlar içerisinde değerlendirildiği söylenebilir. Fakat kesin bir şekilde açığa çıkan şey, Varela’nın nörofenomenoloji metodolojisinde doğallaştırmadan kastettiğinin popüler kullanımıyla bir ilişkisi olmadığı ve enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç görüşünü devam ettirdiğidir. Varela’nın *Naturalizing Phenomenology* ile aynı yıl yayınlanan bir kitap bölümündeki yazısında dile getirdiği şu ifadeler bu düşünceye destek olabilecek bir diğer örnek olarak gösterilebilir:

“Zihnin beyinde, kafada olduğunu düşünme eğilimindeyiz, ancak gerçek şu ki zihin, beynin çevresini, organizmanın geri kalanını da kapsar; beynin tüm kaslarla, iskelet sistemiyle, bağırsaklarla, bağışıklık sistemiyle, hormonal dengelerle ve benzerleriyle yakından bağlantılı olduğu gerçeğini içerir. Her şeyi son derece sıkı bir bütün haline getirir. Diğer bir deyişle, tamamen birlikte belirleyici unsurlardan oluşan bir ağ olarak organizma, zihinlerimizin sadece dış çevreden değil, aynı zamanda Claude Bernard’ın daha önce iç ortam (*milieu interieur*) olarak adlandırdığı şeyden yani sadece bir beyne değil, tüm bir bedene sahip olduğumuz gerçeğinden de ayrılamaz olmasını sağlar” (Varela, 1999: 74-75).

Varela bedenlenmiş bilinç düşüncesini, nörofenomenoloji metodolojisinde devam ettirdiği açık olsa da nörofenomenolojide Husserl’in rolü, onun temel varsayımı olan “karşılıklı kısıtlamalar” kavramı dikkate alındığında metodolojik bir bağlam içine sıkıştırıldığı söylenebilir, çünkü karşılıklı kısıtlamalar metodolojisinin arkasındaki kilit nokta, fenomenolojik verilere ve bilişsel verilere eşit derecede önem verilmesidir (Varela, 1996: 343). Diğer yandan, Husserl’in felsefesi için bu kavram onun transsendental fenomenolojiyi fenomenolojik psikolojinin temeli ve

önkoşulu olarak tanımladığı düşünüldüğünde (Zahavi, 2004: 339) onun felsefesi için uygulanabilir görünmemektedir. Dolayısıyla Varela, nörofenomenoloji bağlamında Husserl'in felsefesini, nörofenomenolojik indirgeme bölümünde veya nörofenomenolojik zaman analizinde olduğu gibi bedenlenmiş bilinç kavrayışının dışına çıkmadan, nörofenomenolojinin pratik metodolojik amaçları doğrultusunda değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Nörofenomenolojinin, fenomenolojik gelenekle olan ilişkisinde, ontolojik düzlemde, Merleau-Ponty'nin davranış yapısı olarak bilinç görüşünü, epistemolojik düzlemde, özellikle birinci şahıs verileri elde etme ve bunların nörodinamik karşılıklarını keşfetme bağlamında, Husserl'in fenomenolojik indirgeme metodunu izlediği söylenebilir. Fakat bu iz sürüşe çelişki olmadan olanak sağlayan şey ise yine enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç görüşüdür. Nörofenomenolojinin, enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışını sahipsizlediği kabul edildiğinde, nörofenomenoloji çerçevesinde bilinçli deneyim üzerine metodolojik bir araştırma yürütmek, zorunlu olarak hem bedenlenmiş deneyim olmanın nasıl bir şey olduğunun hem de ondan ayrı düşünülemez canlı bedenlenmiş organizasyonunun, spesifik olarak beynin, araştırılmasını gerektirir.

Varela'nın Husserl'in zaman bilinci üzerine analizlerine başvurusu söz konusu olduğunda bu ontolojik ve metodolojik süreklilik devam eder. Husserl fenomenal bilincin zamansallığını onun biyolojik temelini dikkate almadan açıklamıştır. Onun bu tutumunun kendi zamanındaki hakim psikolojizm paradigması düşünüldüğünde haklı gerekçeleri olduğu açıktır. Varela'ya göre bilinçli deneyim ve bedensel organizasyon birbirinden ayrılamadığı için, o, bedenlenmiş bilincin zaman deneyimi dinamiklerini, bedensel organizasyon temelinde, daha spesifik olarak da beynin dinamik organizasyonu temelinde göstermeye çalışır. Bu bağlamda, *Naturalizing Phenomenology* kitabında Varela'nın zaman deneyimini nörofenomenolojik açıdan incelediği "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness" (1999) yazısında yapmaya çalıştığı şey, zamansal yapıların, beynin dinamik organizasyonundan ortaya çıktığı düşüncesi arka planında, beyin dinamik organizasyonundaki karşılıklarını bularak bu yapıların bilimsel olarak açıklandığını göstermek değildir; onun göstermeye çalıştığı şey, bilimsel olanın tam da her iki açıklamayı içermesi

gerektiği düşüncesinden hareketle Husserl'de eksik olan unsurun tamamlanmasıdır. Bu bağlamda, doğallaştırma, bir indirgeme hareketi değil, enaktif yaklaşımdaki gibi, deneyimin ortaya çıkmasında rol oynayan bütün unsurların hesaba katılmasıdır.

Kirchhoff ve Hutto, nörofenomenolojinin birinci şahıs bakış açısı ve üçüncü şahıs bakış açısı arasında anlamlı bağlantılar kurma stratejisini, bilincin zor sorununa bir çare olmak yerine bu ayrımı örtük olarak koruduğu gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Onlara göre, bilincin zor sorununu çözmek, fenomenal ve fiziksel arasındaki ayrımın kategorik olarak reddedilmesini gerektirir: "Farkına varılması gereken ilk şey, zor sorunun sadece zor değil, aynı zamanda imkansız olduğudur. Ona hayat veren varsayımlar bir kez devreye girdiğinde, sorun ortadan kaldırılamaz: Zor sorunla başa çıkmanın tek etkili yolu, fenomenal ve fiziksel olan arasında açıklanması gereken bir ilişki olduğunu baştan reddetmektir" (Kirchhoff ve Hutto, 2016: 308). Onlara göre, fenomenal ve fiziksel olan aynı şeydir; bu nedenle onlar, nörofenomenolojinin varsaydığı ayrımla ortaya çıkan birinci şahıs ve üçüncü şahıs bakış açısı arasında köprü kurma stratejisinin anlamsız olduğunu savunurlar (Kirchhoff ve Hutto, 2016: 308).

Varela'nın fenomenolojik ve nörobiyolojik açıklamalara eşit statü vermesi ve iki açıklama düzeyinin kendi özgün alanları içerisinde değerlendirilmesi, Kirchhoff ve Hutto'nun iddia ettiği düalist ontolojiyi besliyor gibi görünebilir. Buna karşın, yukarıda çizilen enaktif yaklaşım ve nörofenomenoloji ilişkisi doğrultusunda böyle bir ayrımın olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Enaktif yaklaşım tam da böyle bir ontolojik ayrımın olmadığını savunur. Canlı beden ve deneyim birbirinden ayrılamaz, deneyimleyen bedende bütünleşik olarak somutlaşırlar: "Biyoloji için canlı varlık, canlı organizmalardır; fenomenoloji için ise canlı öznelliktir. Bu ikisinin bulunduğu yer, fenomenologların deneyimleyen beden dedikleri şeydir" (Thompson, 2004: 384).

Bilinçli deneyim, özellik düalizminin modasına uygun bir biçimde, fizikalist bir evren modeline sıkıştırılmadığı ve metafiziksel olarak kendine özgü "özelliklere" sahip olduğu için indirgenemez değildir. Daha ziyade, onsuz dünyayı anlayamayacağımız transsendental bir koşuldur. Enaktif yaklaşım

perspektifinden bu düşünce, fenomenal olanın fiziksel olana önceliğine işaret etmekten ziyade, bilinç biliminde hakim nesnelci paradigmanın dönüşümüne işaret ederek, nesnelğin, bedenlenmiş deneyimleyen öznelerin, öznelerarası gerçekleştirdiği bilinç edimlerinden soyutlanarak oluşturulamayacağı anlamına gelir.

Enaktif yaklaşımda deneyimin indirgenemezliği belirlemesiyle açığa çıkan bu düşüncenin yansıması nörofenomenolojide de görülmektedir: “Birinci şahıs ve üçüncü şahıs açıklamaların alışlagelmiş karşıtlığı yanıltıcıdır. Sözde üçüncü şahıs, nesnel açıklamaların, birinci şahıs anlatıları kadar sosyal ve doğal dünyalarında bedenlenmiş somut insanlardan oluşan bir topluluk tarafından gerçekleştirildiğini unutmamıza neden olur” (Varela, 1996: 340). Bu bağlamda, Varela, nörofenomenolojide böyle bir ayrımı kategorik olarak devam ettirmek yerine bu ayrımı yıkmaya çalışır. Fakat Kirchhoff ve Hutto’nun iddia ettiği gibi kategorik olarak bu ayrımı reddetmekle sorun ortadan kaldırılabılır görünmemektedir. Bu nedenle, enaktif yaklaşımın gerçekleştirmeye çalıştığı gibi yaşamı farklı bir bakış açısıyla kavramak, nörofenomenolojinin yaptığı gibi bu kavrayışa uygun bir metodolojiyi oluşturarak bu kavrayışı deneysel alanda devam ettirmek ve uygulamak gerekir.

Nörofenomenolojinin enaktif yaklaşımla bağıntısı koparılarak incelendiğinde, onun salt birinci şahıs deneyimlerden elde edilen verilerin nörobiyolojik korelasyonlarını bulmayı amaçladığı ve eğer birinci şahıs verilerin üçüncü şahıs verilerde bir karşılığı varsa geçerli olacağı düşüncesini savunduğu yanlış izlenimi ortaya çıkabilir. Nitekim, bu yanlış izlenim, ona benzer heterofenomenoloji gibi metodolojilerle aynı sınıfta değerlendirilmesine yol açabilir.

Van de Laar, bilinç biliminde kesin bir metodolojinin yokluğunda, Dennett’in ortaya attığı heterofenomenolojinin nörofenomenolojiyle birlikte metodolojik olarak kullanılabileceğini ve her iki metodolojiden elde edilen verilerin veya bilgilerin bilinç bilimine katkı sunabileceğini savunur (Van de Laar, 2008: 375).

Dennett’in heterofenomenolojisinin sorunlu yönleri, özellik de nihayetinde bir fenomenolojiyi fantezi veya kurgu olarak tanımladığı göz önüne (Dennett, 2018: 467) alındığında bu metodolojiden elde edilen verilerin ne kadar geçerli veya aydınlatıcı olacağını savunmak güç hale gelir. Heterofenomenolojide, birinci

şahıs deneyiminden elde edilen veriler, kişilik altı düzeyde karşılıklarını bulma amacıyla dikkate alınır. Dolayısıyla herhangi bir deneyimin ortaya çıkışı, beyindeki elektrokimyasal bir faaliyetlerden veya genel olarak beyinde olup bitenlerden kaynaklanır (Zahavi, 2007b: 24).

Nörofenomenolojide ise bilinçli deneyimin kişilik altı korelasyonlarını göstermek yeterli değildir. Bilinçli deneyim, beyin ve bedenin bütünsel organizasyonu ve bütünsel organizasyonun karşılıklı olarak çevreyle sürekli olarak etkileşiminden ortaya çıktığı için bilinçli deneyimin kişilik altı düzeyde korelasyonlarını göstermek, bilinç deneyimin bilimsel düzeyde bir açıklamasının veya nihai bir açıklamasının yapıldığını göstermez, daha ziyade deneyimin kişilik altı düzeydeki karşılığını gösterir. Dolayısıyla, X gibi belirli bir deneyimin ortaya çıkışının açıklaması, heterofenomenolojide Y gibi bir beyindeki elektrokimyasal bir örüntü nedeniyle nihai olarak gerekçelendirilir. Nörofenomenolojide ise, Y gibi bir elektrokimyasal bir örüntünün bulunması, deneyimin sadece nörobiyolojik bir temelini bulunması anlamına gelir; bu durum, deneyimin ortaya çıkışının mutlak bir nedeni değildir. Bununla birlikte, salt birinci şahıs bakışı açısından gelen veriler de bilinçli deneyimi anlamak için yeterli değildir; onların nörobiyolojik araştırma alanında karşılıkları bulunmalıdır.

Nörofenomenoloji ve heterofenomenoloji bilinci kavramaya yönelik tutumlarında hem teorik hem de metodolojik olarak birbirlerinden çok farklıdır. Nörofenomenolojinin farklı açıklama düzeylerine eşit önem verdiği için bilinci kavramada heterofenomenolojiden daha bütünsel ve daha yetkin bir metodoloji olduğu savunulabilir. Bu savunu, birinci şahıs deneyimine doğrudan bir erişimin olmadığını savunarak onları bir kurgu olarak tanımlayan heterofenomenolojinin, bu kurgusal birinci şahıs deneyiminden elde edilen verileri, yine kendi deneyimine dolaylı bir erişimi olan heterofenomenologlar tarafından yorumlanması gerektiği çelişkili durumu hesaba katıldığında daha sağlam bir temele oturur. Bu bağlamda, kelime anlamıyla “başkasının fenomenolojisi” anlamına gelen heterofenomenoloji, bu çelişkili durumla karşılaştığında, Zahavi'nin tanımladığı gibi ancak “hiçkimsenin fenomenolojisi” olarak tanımlanabilir (Zahavi, 2007b: 38).

Dolayısıyla, Van der Laar'ın savunduğu gibi bilinç biliminde kesin bir metodoloji olmasa da, nörofenomenoloji ve heterofenomenoloji gibi farklı metodolojileri onların arka plan varsayımlarını dikkate almadan, salt metodolojilerindeki benzerliklere odaklanarak bilinç bilimine katkı sunabileceğini iddia etmek yanlış görünmektedir çünkü bilinci araştırmada elde edilen verilerin çokluğundan ziyade güvenilir verilerin olması daha önemlidir. Gösterildiği gibi, heterofenomenoloji, araştırmaya koyulduğu bilincin gerçekliğini varsaymadığı için kendisini paradoksal bir durum içine sokmuş ve kendi güvenilirliğinin altını oymuş görünmektedir.

Heterofenomenoloji ve nörofenomenolojinin birbirinden oldukça farklı metodolojiler olduğunun gösterilmesi, bir diğer farkı, onların içgözlem ve fenomenolojik metotlara karşı tutumlarındaki farklılığı gündeme getirir. Dennett, heterofenomenolojisinde, fenomenoloji ile içgözlemi birbirinden ayırt etmez (Dennett, 1991: 44). Dolayısıyla heterofenomenolojisinde onun bu ayrımı uygulamada koruyup korumadığı önemsiz hale gelir. Dennett'in aksine Varela ise, nörofenomenolojide içgözlem ve fenomenolojinin ayrı metotlar olduğunu savunarak kendi amacına uygun olarak içgözlem yerine fenomenolojik indirgeme metodunu tercih eder (Varela, 1996: 338).

Tim Bayne, Varela'nın içgözlem yerine fenomenolojik indirgeme metodunu tercih etmesinin, uygulamada bir farklılık yaratmadığını savunur. Daha açık bir şekilde, Bayne'nin dile getirdiği sorun, fenomenolojik indirgeme ile içgözlem ayrımından ziyade, Varela'nın kullandığını iddia ettiği fenomenolojik indirgemenin, içgözlem metodundan farklı olup olmadığı hakkındadır: "Bana öyle geliyor ki, nörofenomenologlar tarafından kullanılan birinci şahıs verilerini toplama metotları, bilinç araştırmalarında başka yerlerde kullanılanlarla hemen hemen aynıdır" (Bayne, 2004: 353).

Bayne'nin başka yerlerde kullanılan metotlar ifadesiyle işaret ettiği genel olarak içgözlem metodolojileridir. 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve öznelerarası doğrulanabilir veriler üretmediği gerekçesiyle yerini 20.yüzyılın başlarında davranışçılığa bırakan içgözlem yöntemi (Beaton, 2013: 299), daha sonra Vermersch (1999), Petitmengin-Peugeot (1999) gibi araştırmacılar tarafından

gözden geçirilerek güçlendirilmiştir. Bu bağlamda, daha önceki bölümlerde dile getirildiği gibi güçlü içgözlem ve fenomenoloji metotları arasında ayırım yapmanın güçleştiği, bu güçlükle birlikte sırasıyla heteronom ve otonom yöntemleri kullanmaları nedeniyle birbirinden ayrılabilir olduğu açığa çıkarılmıştır.

Her ne kadar yapılan çalışmalarla güçlendirilen içgözlem metodu fenomenolojik metoda yakınlısa da bu durum sonucu varılması gereken yargı, fenomenolojik metodun içgözlem metoduna benzediği değil, içgözlem metodunun fenomenolojik metoda benzediğidir. Benzerlik ilişkisinin tersine çevrilmesi, Bayne'nin nörofenomenolojiye getirdiği eleştiriye yanıt vermese de Varela'nın neden içgözlem metodolojisi yerine fenomenolojiyi tercih ettiğinin anlaşılmasına kapı aralar. Varela uygulamada ilkece içgözlem metodunun kullanılmasına karşı değildir. Onun amaçladığı şey, "bilişsel protokollerde veya egemen zihin felsefesinde yaygın olan deneyime 'gelişigüzel bir bakma' tutumunun üstesinden gelmektir" (Lutz, 2002: 134). Dolayısıyla Varela'nın, fenomenolojinin titiz yaklaşımını takip ettiği sürece ilkece içgözleme karşı çıkmayacağı, bu bağlamda Bayne'nin iddiasının kısmen doğru olduğu söylenebilir.

Varela'nın içgözleme karşı fenomenolojiyi tercih etmesinin temel sebebi fenomenolojinin deneyimin hakkında olduğu dünyayı içerdiği veya deneyiminin dünyanın parçası olduğu kavrayışının doğru bir kavrayış olduğunu düşünmesidir: "PhR [fenomenolojik indirgeme] bizi hızla bilincin kendisinin ötesine geçen şeyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğuna dair apaçıklıklara götürür (Husserl'in dilinde bu transsendentaldir). Bilinç, nihayetinde dışsal, bilinç dışı dünyayla aynı türden bir varoluşa sahip özel, içsel bir olay değildir" (Varela, 1996: 339).

Varela'nın bu vurgusu aynı zamanda neden onun içgözlem metodunu tercih etmediğinin de örtük olarak göstergesidir. Beaton'un bu bağlamda dile getirdiği gibi "fenomenoloji, doğru anlaşıldığında ve içgözlemciliğin aksine, dikkatimizi özel, içsel bir duruma ya da sürece yöneltebileceğimizi ya da yöneltmemiz gerektiğini varsaymaz" (Beaton, 2013: 299). Hatırlanacağı gibi, enaktif yaklaşım deneyimin canlı varlığın dünya ile gerçekleştirdiği duyu-motor ilişkisinde ortaya çıktığını ve deneyimin salt beyin dinamiklerinin araştırmasıyla anlaşılamayacağını savunur. Buna karşın, içgözlem metodu, fenomenolojik

indirgemenin arka planındaki fenomenolojik kavrayışın deneyimin ortaya çıkışına dair bu dinamik beden-dünya ilişkiselliğini sıkı bir şekilde sahiplenmez. Hatta Dennett'in heterofenomenolojisinde kabul ettiği şekilde düşünülürse içgözlem metodu, dünya deneyiminin, kişilik altı düzeyde temsil edildiği, öznel deneyimin ise bu temsil ilişkisinin dolaylı bir sonucu olduğunu savunan bilişselci zihin kuramlarının bir metodu olarak görünmektedir. Buna karşı, diğer duyu-motor kuramlarının ve fenomenolojinin gerçekleştirmeye çalıştığı gibi enaktif yaklaşımın da bu kavrayışı yıkmaya çalıştığı açıktır. Duyu-motor kuramları "deneyimin fenomenal, birinci şahıs özelliklerinin bir şekilde beyin durumlarının içsel özelliklerine karşılık gelmesi gerektiğini varsayan (bilinçli) deneyime içselci yaklaşımın geleneksel bilgeliğini yıkmayı amaçlamaktadır" (Beaton, 2013: 303). Varela'nın nörofenomenolojide "nöro" ön ekini kullanması bu düşüncenin tam tersi bir izlenimi yaratabilir, fakat kendisinin de dile getirdiği gibi, " 'nöro' burada bilişsel bilimle ilgili tüm bilimsel bağıntılar dizisine gönderim yapmaktadır. Ancak nöro-psiko-evrimsel bir fenomenolojiden bahsetmek gereksiz yere hantal olacaktır" (Varela 1996: 330).

Bayne'nin eleştirisine dönecek olursak, Varela'nın nörofenomenolojide kullandığı Husserl'in fenomenolojik indirgeme yönteminin her ne kadar içgözlemden farklı olduğu savunulabilir olsa da güçlü içgözlem hesaba katıldığında bunun tam tersi de savunulabilir görünmektedir. Bu bağlamda, Bayne'nin eleştirisinde bir miktar haklılık payı vardır. Fakat Varela'nın fenomenolojik indirgeme metodunu tercih etmesinin arka planındaki enaktif yaklaşımın deneyime yönelik kavrayışı açığa çıkarıldığında, onun tam karşısındaki bilinç kavrayışıyla sonuçlanabilecek içgözlem metodunu neden tercih etmediği anlaşılır hale gelir. Bayne'nin içgözlem eleştirisinde gözden kaçırdığı nokta hem fenomenoloji hem de enaktif yaklaşımın ortaklaşa sahiplendiği deneyim kavrayışıdır. Nitekim, Bayne, nörofenomenolojiyi eleştirdiği makalesinde fenomenolojik gelenek hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğunu dile getirdiği için dolaylı olarak onun bu düşüncüyü doğruladığını söylenebilir (Bayne, 2004: 351).

Nörofenomenolojinin ağırlık merkezini oluşturan karşılıklı kısıtlamalar kavramı, birinci şahıs açıklamalar ile üçüncü şahıs açıklamalara eşit statü verir ve her iki açıklama düzeyinin birbiriyle diyaloga girerken aynı zamanda kendi kavramsal

otonomisini korumasına olanak tanır. Bayne bu bağlamda nörofenomenolojiye bir diğer itirazını gündeme getirir: “Fenomenolojik açıklamalar ve nörobilimsel açıklamalar, birbiriyle nasıl tutarsızlık gösterebilir? İki tür açıklama, farklı kavram havuzlarından yararlanır. *A priori* olarak, fenomenal durumların tanımları ile nörobilimsel durumların tanımları arasında herhangi bir gerektirme ilişkisi yoktur” (Bayne, 2004: 357).

Nörofenomenoloji, iki farklı kavram havuzunun yanına, her iki kavram havuzuna da uygulanabilecek dinamik sistemler teorisinin kavram havuzunu getirir. Dinamik sistemler teorisinin kavram havuzunun kullanılması, Bayne'nin iki açıklama düzeyinin tutarsızlık bağlamında birbiriyle nasıl ilişkilendirileceği sorusuna tam anlamıyla olmasa da bir yanıtıdır: “Dinamik sistemler teorisi, faaliyetin geometrik ve topolojik biçimleriyle ilgilendiğinden, fiziksel ve fenomenal arasındaki ayrıma ilişkin olarak onu tarafsız kılan ama aynı zamanda her ikisine de uygulanabilir olan bir idealliğe sahiptir. Dinamik tanımlamalar biyolojik sistemlerle örtüştürülebilir ve onların özelliklerinde gerçekleştiği gösterilebilir (örneğin, faz senkronizasyonunun kolektif değişkeni nöronların elektrofizyolojik özelliklerinde temellendirilebilir) ve dinamik tanımlamalar Husserl'in eidetik özellikler dediği, deneyimin değişmez fenomenal formları veya yapılarıyla örtüştürülebilir” (Thompson, 2007: 357). Dinamik sistemler teorisi, deneyimleyen beden biribirinden ayrılmaz deneyimsel ve biyolojik yapılarını kavramak için bağlamlaştırılan birinci şahıs ve üçüncü şahıs açıklama düzeyleri arasında diyaloga olanak tanır. İki farklı dilin, ortak konuşabildiği üçüncü bir dil düzeyinin olması, fenomenolojik açıklamalar ve nörobilimsel açıklamalar arasındaki tutarsızlıkları gösterebilir. Fakat bu tutarsızlıklar, Bayne'nin işaret ettiği gibi *a priori* bir ilkenin gözetiminde ortaya çıkmaz. Bayne bu konuda haklı olmasına rağmen, o, böyle bir *a priori* ilkenin nörofenomenoloji için neden öne sürülemez olduğunu göz ardı eder.

Enaktif yaklaşımda ortaya konduğu gibi deneyimleyen beden ve biyolojik beden birlikte dinamik bir bütünlük oluşturur ve bu düşünce temelinde, nörofenomenolojinin, bedenlenmiş bilinçli deneyiminin dinamik yapısındaki farklılıkların ve ayrımların (zaman deneyiminde olduğu gibi) dar anlamda beyin dinamiklerindeki yapısal farklılıkları ve ayrımları takip etmelidir varsayımıyla

hareket ettiği söylenebilir. Bu perspektiften bakıldığında, nörofenomenoloji, Wolfgang Köhler'in "belirli bir durumda deneyim organizasyonu ile altta yatan fizyolojik olguların aynı yapıya sahip olmasını gerektirir" (Köhler, 1947: 301) şeklindeki izomorfizm ilkesini sahipleniyor gibi görünmektedir. Fakat, Thompson'ın belirttiği gibi, Köhler bu ilkeyle, yapısal formlar arasındaki izomorfik ilişkiden, her açıklamanın *a priori* bir form olarak izomorfik olması gerektiğine dair bir ilkeyi değil, empirik teste tabi olan bir varsayımı kasteder. Bu nedenle Köhler'in ilkesi, deneyimin içeriğinin, beyin süreçlerinin temsil formuyla izomorfik olduğunu varsayan analitik izomorfizme eşdeğer değildir. Varela da benzer şekilde, benimsemiş olarak görüldüğü bu izomorfizm düşüncesiyle, bilincin yapısal formlarını dinamik nöral faaliyet örüntülerinin yapılarının ortaya çıkarılmasında rehberlik etmek için açıklayıcı olmasa da bulgusal bir araç olarak değerlendirir (Thompson, 2007: 356).

Burada açıklayıcı yerine bulgusal kavramının kullanılmasının arka planında, ortaya çıkan deneyimle ilişkili olan fenomenin ister alt düzeyde ister üst düzeyde olsun, kurucu bir şekilde birinin diğerine neden olmadığı, enaktif yaklaşımın döngüsel veya karşılıklı nedensellik düşüncesinde yatar. Ontolojik olarak temel veya aşağı düzeyde fiziksel özelliklerin, kompleks veya yukarı düzey özellikleri belirlediği, bu anlamda temel özelliklerin, kompleks özellikleri zamansal olarak öncelediği aşağıdan yukarıya nedenselliğe karşı döngüsel nedensellik, aşağıdan yukarıya olduğu kadar yukarıdan aşağıya doğru eşzamanlı olarak gerçekleşen bir nedensel gerçekleşme durumuna işaret eder:

"Her şey 'aşağı' ve 'yukarı' doğru bir süreçtir ve süreçler indirgenemez bir şekilde ilişkiseldir- yalnızca örüntüler, organizasyonlar, düzenlemeler veya ağlar içinde var olurlar. Parça/bütün indirgemecisi için 'aşağı' ve 'yukarı' gerçekliğin daha fazla ve daha az temel düzeylerini tanımlar. Süreç görüşünde ise, 'yukarı' ve 'aşağı', çeşitli ölçek ve karmaşıklıkta olguları tanımlamak için kullanılan bağlama bağlı terimlerdir. Her şeyin üzerine temellendirileceği nihai 'ortaya çıkış tabanı' olarak hizmet edecek temel bir varlık seviyesi yoktur. Tüm ölçeklerdeki olgular varlıklar ya da tözlerden ziyade nispeten istikrarlı süreçlerdir ve süreçler farklı karmaşıklık seviyelerinde istikrar kazanırken diğer seviyelerdeki süreçlerle etkileşime girmeye devam ettiğinden, hepsi eşit derecede gerçektir ve hiçbiri mutlak ontolojik önceliğe sahip değildir" (Thompson, 2007: 440, 441).

Bu bağlamda, enaktif yaklaşım için, canlı organizma söz konusu olduğunda, ontolojik olarak aşağı düzeydeki özelliklerin (bağlama uygun olarak beyin diyelim), yukarı düzey özelliklere (bağlama uygun olarak bilinç diyelim) neden olduğu söylenemeyeceği gibi bu özelliklerin bağlamsal karşılığı olan fenomenal durumların tanımları ve nörobilimsel durumların tanımları arasında da *a priori* bir gerektirme ilişkisi kurulamaz. Bayne'nin nörofenomenolojiden fenomenal-nörobilimsel açıklamalar arasında *a priori* bir gerektirme talebi, klasik olarak anlaşılan nedenin sonuçtan önce geldiği ve kurucu bir şekilde daha temel düzeydeki özelliklerin daha kompleks özellikleri belirlediği ve böylelikle ortaya çıkan fenomeni açıkladığı nedensellik düşüncesinin bir sonucu olarak görünmektedir.

Şimdiye kadar nörofenomenolojinin metodolojik yapısı enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışı merkeze alınarak değerlendirildi ve nörofenomenolojiye getirilen eleştirilere bu kavrayış temelinde yanıtlar üretilmeye çalışıldı. Bu eleştirilerin temelsiz olduğu gösterilmekle birlikte, enaktif yaklaşımdan bağımsız olarak nörofenomenolojinin kusursuz olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda, nörofenomenolojinin metodolojisindeki eksiklikleri ve geliştirilmesi gereken noktaları gündeme getirmek yerinde olacaktır.

Enaktif yaklaşımda görüldüğü gibi, beden hareketi ve affeksiyonu deneyimin oluşmasında kurucu bir unsurdur. Enaktif yaklaşımın deneyim kavrayışıyla uyumlu olacak şekilde, nörofenomenolojik deneylere, bedensel hareket ve affeksiyon boyutunun dahil edilmesini gerektirir. Fakat bunun olanaklı olması için fMRI, EEG gibi teknolojilerle birlikte, bedenin tamamının dahil edildiği teknolojilerin kullanılmasına ihtiyaç vardır. Böylelikle, deneyimin daha bütünlüklü, hassas incelenmesi ve "doğru" veriler elde edilmesi sağlanabilir.

Sanal gerçeklik alanında gerçekleşen teknolojik ilerlemeler, bu amaçlara uygun bir zemin oluşturabilir. Sanal gerçeklik, deneyde incelenmesi amaçlanan konuya uygun bir ortamın yaratılmasını sağlayabilir (Shutaleva, 2023: 8-9). Yapay olarak da olsa gerçeğe yakın olarak yaratılan ortam, beden deneyiminin gerçekte ortaya çıktığı bağlamı daha iyi yakaladığı için, bu durum, beden deneyimini, öznel olarak

deneyimleyen denekten, hem fenomenolojik olarak ve hem de nörobiyolojik olarak daha doğru veriler toplanmasına imkan tanıyabilir, böylelikle de nörofenomenolojinin farklı açıklama düzeylerini yetkin bir şekilde bütünleştirme amacına yardımcı olabilir. Değişken bilinç durumları ve öznel deneyim ile nöral süreçler arasındaki etkileşimin incelenmesinde sanal gerçekliğin oynadığı rolü tartışan Thompson'ın çalışması bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir (Thompson, 2015).

Nörofenomenoloji için teknolojik gelişmeler kadar, entegrasyon araçlarının da gelişmesi önem teşkil eder. Buradaki temel husus, birinci şahıs deneyimden elde edilen verilerle üçüncü şahıs nörobilimsel veriler arasında ortak bir dil yaratmaktır. Dinamik sistemler teorisi bu iki açıklama düzeyi arasındaki diyalogu kurmada önemli bir rol üstlenip gelişmeler sağlasa da diyalog kurma dili daha çok matematik dili olduğu için matematiğin formel dilinin deneyimin dinamik yapısını statik bir yapıya dönüştürme olasılığı vardır. Dolayısıyla, birinci şahıs bakış açısı ile üçüncü şahıs bakış açısı arasında anlamlı bağlantılar kurma temelinde matematik dilinin deneyimin dinamik yapısını koruyacak şekilde geliştirilmesi gerekmektedir.

Nörofenomenoloji için entegrasyon sorunu sadece birinci şahıs ve üçüncü şahıs verileri arasında ortaya çıkmaz, aynı zamanda üçüncü şahıs verilerinin kendi içinde bütünleştirilmesi de sorun teşkil eder. Bu, doğaldır ki, sadece nörofenomenolojinin sorunu değil, bilişsel bilimler alanında faaliyet gösteren çoğu araştırma metodolojisinin de sorunudur. Örneğin, fMRI, EEG ve davranışsal ölçümler gibi çeşitli ölçüm metotlarından elde edilen verilerin birleştirilmesi çok sayıda teknik ve metodolojik zorluk ortaya çıkarmaktadır. Farklı türde ölçümlerden elde edilen veriyi başarılı bir şekilde entegre etmek için araştırmacıların farklı veri kaynaklarını uyumlu hale getirmesi ve bu uyumlu hale getirilişin standartlaştırılması gerekir. Bu süreç, veri toplama değişkenleri, işlem öncesi hazırlık süreçleri ve istatistiksel analizlerdeki farklılıkların hesaba katılmasını zorunlu kılar (Shutaleva, 2023: 13). Bu bağlamda, nörofenomenolojinin karşılaştığı zorluklardan biri birinci şahıs verilerinin devrede olmadığı salt üçüncü şahıs bakış açısının işlev gördüğü alan içindeki ölçüm

teknikleriyle elde edilen verilerin standartlaştırılmış bir yöntemle birleştirilmesi sorunudur.

Nörofenomenoloji için verilerin elde edilmesi ve bu verilerin birleştirilmesi sorunundan daha problemlili olan bir konu ise elde edilen verilerin yorumlanmasıdır. Nörofenomenoloji, temel olarak fenomenoloji ve nörobilimin yanı sıra biyoloji, psikoloji ve bilişsel bilimler gibi farklı alanlardan beslenir. Fakat burada verileri yorumlayacak ilgili uzmanın buna nörofenomenolog diyelim her biri farklı bir uzmanlaşma alanı isteyen bu alanlara hakim olması yani pratikte yetkin bir nörofenomenoloğun olması oldukça zor görünmektedir (Shutaleva, 2023: 15). Enaktif yaklaşımın tasarladığı şekilde bilinç üzerine çalışma yapan bilim insanının somutlaşmış olarak karşılığı olması gereken nörofenomenolog tanımı, kabaca kendini belirli bir alanda yetkinleştirmiş bir bilim insanı olarak günümüz uzman tanımına karşıt bir izlenim sunmaktadır. Enaktif yaklaşım, bilişsel bilimdeki dönüşümle gerçekleşecek bir uzman tanımında dönüşüm gerekliliğine işaret etse de günümüz mevcut bilimsel resme bakıldığında böyle bir dönüşümün izleri görülmemektedir veya en iddialı şekilde, bunun henüz emekleme aşamasında olduğu söylenebilir. Bu nedenle, mevcut bilim resminde, nörofenomenolojik bir deneyde elde edilen verilerin yorumlanması, farklı disiplinlerden ortaklaşa işbirliğini gerektirdiği ve farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların teorik arka planına göre değişim gösterebileceği için, elde edilen bu veriler, araştırmacılar arasında farklı yorumlanabilir ve nörofenomenolojik deneyin başarıya ulaşmış olup olmadığı değerlendirilmesi bu yorum farklılıklarına göre değişim gösterebilir.

Sonuç olarak, karşılaştığı ve karşılaşılabileceği bahsi geçen bu sorunlara rağmen, bilincin bütünsel bir kavrayışla incelenmesi gerektiği savunusunda nörofenomenolojinin haklı olduğu görülmektedir. Onun bütünsel kavrayışından, nörofenomenolojinin, bilincin zor sorununa getirdiği çare önerisinde, başka bir yol kalmadığı için umutsuzca her şeyin hesaba katılması gerektiğini savunan sentezci bir metodoloji olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; tam aksine nörofenomenoloji bu bütünselliğin zorunlu olduğunu savunan bir metodolojidir. Bu zorunluluk, Chalmers'ın bilincin zor sorunu temelinde formüle ettiği bilinç kavrayışı yerine bu formülasyonun hatalı olduğunu savunan enaktif yaklaşımın

getirdiği bilinç kavrayışından ortaya çıkmaktadır. Enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda, bilinç, ontolojik olarak ne salt bütüne, transsendental anlamda saf aşkın bilince, ne de salt parçalarına, fizikselci bir perspektiften beyne veya bedene indirgenemeyen dinamik bir yapıdır. Nörofenomenolojinin zeminini bulduğu enaktif bilinç kavrayışında çözülmesi gereken sorun artık deneyimin fiziksel olandan nasıl ortaya çıktığı gibi ontolojik bir sorun değil, halihazırda bedenden ayrı olarak düşünölemeyecek bedenlenmiş bilincin dinamik yapısını anlamaktır. Bu bağlamda, nörofenomenoloji, enaktif yaklaşımın önerdiği anlamda doğa, bilinç ve bilim üzerine bir dönüşüm önerisinin yani bilincin zor sorununa getirilen “çare”nin, deneysel alanda bir araştırma metodolojisi olarak uzantısı olduğu anlaşıldığında nörofenomenolojinin bu bağlamda çözmeye çalıştığı şeyin zor sorun değil, enaktif yaklaşımın zor soruna önerdiği çarenin empirik olarak araştırılması olduğu açık hale gelmektedir. Nörofenomenoloji, bu çerçeveye oturtulduğunda, Chalmers’ın zor sorun formülasyonu merkeze alınarak nörofenomenolojiye getirilen eleştirilerin temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, nörofenomenoloji metodolojik olarak aşması gereken sorunlarla karşılaşmıştır. Fakat bu sorunlar daha çok enaktif yaklaşımın bilişsel bilimlere yaptığı dönüşüm çağrısıyla gerçekleştirilmeye çalışılan farklı bir bilinç bilimine geçiş sürecinin nörofenomenoloji alanında yansımaları olarak ortaya çıkan sorunlar olarak anlaşılmakta, nörofenomenoloji alanındaki gelişmeler ve güncellemelerle bu sorunlar giderilebilir görünmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Descartes felsefesinin zihin-beden etkileşimi sorununun Chalmers'ın yüzyılımızın hakim fizikselci paradigma içinden yeniden yorumlamasıyla bilincin zor sorunu olarak tanımladığı bilincin fiziksel olandan nasıl ortaya çıktığı sorununa nörofenomenolojinin bir yanıt üretip üretmediği araştırıldı. Nörofenomenolojinin kavramsal çerçevesinin çizildiği Varela'nın "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem" (1996) makalesi merkeze alınarak onun "çözüm" yerine "çare" sözcüğünü kullanmasının rastlantısal olmadığı, altında sorunun kurulduğu haliyle kabul edilip onun çözümü için olanaklı yolların araştırılması yerine sorunun ortaya çıkmasına neden olan kabullerin dönüştürülmesi gerektiği düşüncesinin yattığı ortaya çıkarıldı. Dönüşüme yapılan vurgunun gerekçelendirilmesi, nörofenomenoloji üzerine çalışan araştırmacıların çoğunlukla göz ardı ettiği enaktif yaklaşım ve nörofenomenoloji arasındaki ilişki açığa çıkarılarak gerçekleştirildi. Enaktif yaklaşım içerisinde tanımlanan bilinç kavrayışı ile Chalmers'ın bilinç kavrayışı arasındaki fark ortaya çıkarılarak, nörofenomenolojinin, enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışında içeriğinin somutlaştığı çarenin üzerine kurulan bir araştırma metodolojisi olduğu gösterildi.

Doğaldır ki, her teori ve metodolojinin -en azından günümüze kadar gerçekleşen tarihsel süreç incelendiğinde varılabilecek bir yargı olan- sorunlu ve geliştirmesi gereken yönleri olduğu gibi, nörofenomenolojinin kendi içinde karşılaştığı sorunlu veya geliştirmesi gereken yönler bulunmaktadır. Hem bu çalışmada yapılanları anlamak hem de karşılaşılan ve geliştirilmesi gereken noktaları nihai olarak belirlemek ve son noktayı koymak adına, çalışmanın bütünü oluşturulan beş bölüm içerisinde yapılanları serimlemek yerinde olacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, bilincin gizemli dünyasına dalmadan önce gerekli olan ön bilgiyi sağlamak amacıyla bilinç sorununun nasıl bir sorun olduğuna ve zihin felsefesinde neden bu kadar önemli bir yer teşkil ettiğine dair genel bir çerçeve sunulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, bilişsel bilimlerin bir parçası olarak enaktif yaklaşımın bilişsel bilimler içerisindeki konumu ve bilincin zor sorunu

ortaya konmuştur. Bilişselcilik ve bağlantısalcılıkta zihin ve dünya arasındaki ilişki, dünyanın bilişsel sistemin tamamen dışında kalan özelliklerini temsil eden sembolik ve alt sembolik düzenlemeler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu yaklaşımlara karşı, enaktif yaklaşımın bağlı olduğu bedenlenmiş dinamik yaklaşım, bu yaklaşımları bedeni ve sistemin içine gömülü olduğu çevreyi ihmal ettikleri için eleştirmiştir. Chalmers ise, genel hatlarıyla bilincin gizeminin, beynin yapısal veya işlevsel süreçlerinin açıklığa kavuşturulmasıyla çözüleceğini savunan bilişsel bilimlerdeki yaklaşımların veya bu süreçlere dair empirik araştırmalarla ortadan kalkabileceğini savunan zihin kuramlarına, bilincin zor sorunu başlığı altında karşı çıkmış, bununla birlikte bu soruna karşı kendi geliştirdiği alternatif çözüm önerisi de sonuçsuz kalmıştır.

Enaktif yaklaşım, bilincin zor sorununu bir yaşam-zihin sürekliliği sorunu olarak görmüştür. Enaktif yaklaşım perspektifinden Chalmers'ın formüle ettiği bilincin zor sorununda, yaşam, fenomenal bilince temelden karşıttır. Yaşam belirli sistemlerin dışsal, nesnel, yapısal ve işlevsel bir özelliği olarak anlaşılırken, bilinç belirli zihinsel durumların içsel, öznel, niteliksel ve özsel bir özelliği olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, yaşamın fiziksel ve işlevsel yapılarını anlamak, biyolojik yaşamın kapsamlı bir kavrayışına ulaşmak için yeterlidir. Oysa bilincin, fenomenal statüsü göz önüne alındığında, yaşamın bu işlevselci ve fiziksel kavramsallaştırmasına girmediği görülmektedir. Nörofenomenoloji ise, enaktif yaklaşımın yaşam-zihin sürekliliği teziyle sorunsallaştırdığı bilinç sorunu ve öne sürdüğü bedenlenmiş bilinç kavrayışı doğrultusunda, bilinci konu edinecek bir araştırma metodolojisinin, nörobilimsel araştırmanın yanı sıra fenomenolojik araştırmayı da kapsamaması gerektiğini savunmuştur.

Bilinçli deneyimin indirgenemezliğine yapılan vurgu hem enaktif yaklaşımın hem de nörofenomenolojinin merkezinde yer almış ve bu çalışmanın ağırlık merkezini oluşturmuştur. Bilişsel bilimlerdeki içerisinde kompütasyonalizm ve bağlantısalcılığın, zihin felsefesi teorileri içerisinde işlevselcilik, elemecilik, indirgemeciliğin, fenomenal bilinci dışlayan tutumlarına karşı çıkan enaktif yaklaşım ve nörofenomenoloji, bedenin mekanik ve işlevsel süreçleri ile deneyimsel yapılarının iç içe geçtiğini ve bu mekanik ve işlevsel süreçlerin bedenin deneyimsel yapılarından soyutlanamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda,

enaktif yaklaşım, bilinç araştırmasında bilişsel bilimlerin yanında fenomenolojinin aktif bir rol oynaması gerektiğini savunmuştur. Enaktif yaklaşım ve nörofenomenoloji çerçevesinde doğallaştırma olarak adlandırılan bilişsel bilimlerle fenomenolojinin entegrasyon olanağı, fenomenolojinin kurucularından Husserl ve Merleau-Ponty'nin transsendental bilinç kavrayışları merkeze çekilerek tartışılmıştır.

Husserl'in transsendental fenomenolojisini doğallaştırma olanağı, onun transsendental fenomenolojisi ve literatürde sıklıkla vurgulandığı üzere psikolojizm karşıtlığı gibi onun felsefesinin çekirdeğini oluşturan kavramsal bagaj dikkate alınarak tartışılmıştır. İkinci bölümde, Husserl'in transsendental fenomenolojisinin doğallaştırılamayacağına dair kesin bir yargının tam tersi bir yargıda bulunmak kadar yanlış olduğu sonucuna varılsa da bu konuya ilişkin beşinci bölümde devam eden tartışmada, nörofenomenolojinin gerçekleştirmek istediği tarzda bir doğallaştırmanın onun transsendental fenomenolojisi bütünsel olarak dikkate alındığında olanaksız olduğu anlaşılmıştır.

Husserl'in transsendental fenomenolojisini doğallaştırma olanağıyla ilgili bu olumsuz yargıya karşı, Merleau-Ponty bölümünde gösterildiği gibi, enaktif yaklaşım ve nörofenomenolojinin bilinç kavrayışında, Merleau-Ponty'yi takip ettiği belirtilmiştir. Varılan bu sonuçla birlikte, Varela'nın nörofenomenoloji metodolojisinde, Merleau-Pontyci bilinç kavrayışından kopmadan, hem Husserl'in fenomenolojik indirgeme metodunu kullanarak birinci şahıs deneyiminin titiz bir şekilde incelemesinin hem de nörobiyolojik temeliyle bağıntı kurmasının çelişki yaratmadığı belirlenmesine zemin hazırlanmıştır.

İkinci bölümde, Merleau-Ponty'nin bilinci, canlı varlıkların varoluş tarzlarına ilişkin içsel anlam formlarıyla karakterize edilen bütüncül, kendini organize eden, birbirine indirgenemez davranış yapısı olarak tanımlaması ön plana çıkarılmıştır. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin bilinç kavrayışından ilham alan enaktif yaklaşımın, bilinci, bedenin bütünü ve parçaları arasındaki döngüsellüğün otonom bir organizasyonu ve bu organizasyonun olumsal yapısı ve bu olumsallıkla iç içe geçmiş fakat ona indirgenemez deneyim yapılarının bütünü olarak tanımlamasına, böylece, nörofenomenolojinin metodolojisindeki entegrasyon

vurgusunun, enaktif yaklaşımın bilinç kavrayışının metodolojik olarak zorunlu bir sonucu olduğu yargısına varılmasına zemin oluşturulmuştur.

Enaktif yaklaşımın bilişsel bilimler içerisindeki konumu ve onun fenomenolojiyle bağı ortaya konulduktan sonra, çalışmanın üçüncü bölümünde, enaktif yaklaşımın sınırlarının çizilmesinin oldukça zor olduğu belirlenmiştir. Hem onun sınırlarını belirgin hale getirmek hem de onun bedenlenmiş bilinç kavrayışını açığa çıkarmak amacıyla Thompson tarafından belirlenen fakat muğlak bir şekilde içeriklendirilmiş enaktif yaklaşımın beş temel düşüncesinin izinden gidilmiş ve bu düşüncelerin genel yapısı belirgin hale getirilmiştir. Enaktif yaklaşımın temel eseri olarak kabul edilen *The Embodied Mind* (1991) kitabında, bedenlenmiş bilinç, deneyimin indirgenemezliği, temelsizliği, temsilcilik karşıtlığı tartışması arka planında bedenün duyu-motor etkinliği olarak kavranmıştır. Ondan tam on altı yıl sonra yazılan *Mind in Life* (2007) kitabında Thompson, bedenlenmiş bilinç kavrayışını, Varela ve Maturana'nın *otopoiesis* teorisinin güncellenmiş versiyonu olan adaptif otonomi kavramı, dinamik sistemler teorisi ve yaşam-zihin sürekliliği tezi arka planında geliştirmeye çalışmıştır. Adaptif otonomi kavramıyla hücre gibi en temel canlı formunun, insan düzeyinde bir bilinç seviyesine yani bir ben bilincine sahip olmasa da belirli seviyede içsellığe veya deneyime sahip olduğu ve bu deneyimin canlının dünya ile bilişsel etkinliğiyle beraber ortaya çıktığı düşüncesiyle doğanın fenomenolojikleştirilme; dinamik bir yapı olarak canlı varlığın, matematiksel modellemeler gibi dinamik sistemler teorisindeki gelişmeler bağlamında empirik olarak araştırılmasının olanaklı olduğu düşüncesiyle fenomenolojinin doğallaştırılabilme olanağı savunulmuş ve bu düşünce yaşam-zihin sürekliliği tezinde temellendirmeye çalışılmıştır. Bedenlenmiş bilincin, kendi canlı organizasyonunun bir parçası olması nedeniyle olumsal yapısına bağlı olduğu fakat bu olumsal organizasyonuyla beraber ortaya çıkan deneyim yapılarının bu organizasyonun kendisine indirgenemez olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, bilinçli deneyimin indirgenemezliğiyle kastedilenin, bedenlenmiş bilincin, canlı beden ile deneyimleyen bedenün birbirine indirgenemez ve aynı zamanda birbirinden ayrılamaz bir şekilde iç içe geçmesiyle oluşmuş dinamik bütünlüğün indirgenemezliği olduğu savunulmuştur. Bu doğrultuda, beden-beden sorununun ise, canlı beden ile deneyimleyen beden ya

da *Körper* ile *Leib* arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması sorunu olduğu gösterilmiştir. Böylelikle, bu bölümde, birbirinden ayrılamaz ve birbirine indirgenemez canlı beden ile deneyimleyen beden, Chalmers'ın bilincin zor sorunuyla belirlediği bilincin fiziksel süreçlere indirgenemeyeceği düşüncesinden oldukça farklı olduğu ortaya konmuş ve onun bu sorunu somutlaştırmak için fenomenal deneyimden yoksun bir zombinin mantıksal olarak çelişki yaratmadan tasavvur edilebilme savunusunun temelsiz olduğu gösterilmiştir.

Dördüncü bölümde, bir sonraki bölümde sorunsallaştırılmış olan bilincin zor sorunu merkeze alınarak nörofenomenolojiye getirilen eleştirilerin, enaktif yaklaşımın doğa ve bedenlenmiş bilinç kavrayışı dikkate alınmadığı gerekçesiyle ortaya çıktığı savunusunun daha iyi anlaşılması amacıyla nörofenomenoloji enaktif yaklaşımdan mümkün olduğunca kopuk, kendi sınırları dışına çıkmadan resmedilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın dördüncü bölümünün konusu olan nörofenomenolojinin, temel olarak, Varela'nın birinci şahıs deneyiminin en titiz şekilde araştırılmasına olanak sağlayacağını düşündüğü fenomenoloji alanı özellikle de Husserl'in fenomenolojik indirgeme metodunun kullanılması ve geliştirilmesi yoluyla birinci şahıs deneyimden elde edilen verilerin, nörobilim alanında geliştirilen nörogörüntüleme vb. teknikleri yardımıyla elde edilen verileri, dinamik sistemler teorisinin sunduğu kavramsal alet çantası yardımıyla karşılıklı olarak kısıtlayarak birleştirmeyi amaçlayan bir metodoloji olduğu belirlenmesi yapılmıştır. Böylelikle nörofenomenolojinin, Chalmers'ın bilincin zor sorununa karşı kendisinin önerdiği psikofiziksel yasalar gibi ilave yasalara gerek duymadan bilinci yetkin bir şekilde araştırmayı ve bu alana epistemolojik olarak katkı sunmayı hedeflediği ortaya konmuştur.

Nörodinamik ve büyük ölçekli entegrasyon gibi beynin işleyiş mekanizmalarının teorik düzlemde incelenmesinin sonucu olarak beyin dinamiğinin zamansal olarak kategorize edilebilmesini ve Husserl'in zamanın fenomenolojik analizleriyle ilişkilendirilmesini mümkün kıldığı, böylelikle bilinçli deneyimin zamansal yapılarının beyin dinamiklerinde karşılıklarının bulunabileceği gösterilmiştir. Bununla birlikte, Lutz'un gerçekleştirdiği nörofenomenolojinin metodolojik taahhütlerinin deneysel alanda uygulanmasının pilot bir çalışması

olan deneyde, öznel deneyimlerin, fenomenolojik yöntem yardımıyla deneklerin kendi deneyimlerinin raporlarından oluşturulmuş fenomenolojik kategorilerin kullanılmasıyla elde edilen birinci şahıs verilerinin, karşılıklı kısıtlamalar kavramı çerçevesinde, beyin aktivitesinin işleyişini anlamaya ve analiz etmeye yardımcı olduğu gösterilerek nörobilimsel verilerin olduğu kadar fenomenolojik verilerin de bilinç bilimi için önemli olduğu ortaya konulmuştur. Nihayetinde, nörofenomenolojinin, bilincin fiziksel alandan koparılarak tasavvur edilip daha sonra bu alan ve bilinç arasında psikofiziksel yasalar oluşturarak köprü kurmaya çalışan bir metodoloji olmak yerine, ontolojik boşluğun olmadığı bedenlenmiş bilinç kavrayışı arka planının zorunlu bir sonucu olarak bedenlenmiş bilinci yetkin bir şekilde inceleyebilecek fenomenoloji ve nörobilim gibi alanlarının birbirlerini karşılıklı olarak kısıtlayarak bilgilendirebilmesine, dönüştürebilmesine zemin hazırlayan bir metodoloji olduğu savunulmuştur.

Çalışmanın beşinci bölümünde, nörofenomenolojinin, Chalmers'ın formüle ettiği haliyle bilincin zor sorununu sahiplendiği düşünülerek onun bu soruna çözüm getiremediğine yönelik yapılan eleştirilerin temelsiz olduğu gösterilmiştir. Varela'nın bu soruna çare önerisiyle, zor sorunun, bedenlenmiş bilincin otonom organizasyonu, döngüsel bütün-parça nedenselliği temelinde olumsal ve olumsuzlukla iç içe geçmiş deneyimsel yapıları yani beden-beden ilişkisini anlama sorununa dönüştüğü vurgulanmıştır. Çareyle işaret edilenin bu olduğu anlaşıldığında, sorunun, Chalmers'ın işaret ettiği zor sorunu çözmek değil, Wittgenstein'in düşünme tarzına benzer şekilde onu dönüştürerek ortadan kaldırmak olduğu belirlenmesi yapılmıştır. Yapılan bu belirlemeler ışığında, nörofenomenolojinin zor soruna bir çözüm sunmak yerine halihazırda çare önerisiyle dönüştürülen bilinç kavrayışı üzerine inşa edilen bir metodoloji olduğu, zor sorun bağlamında ona getirilen eleştiriler veya bu eleştirilerden bağımsız olarak nörofenomenolojinin metodolojik olarak çözmesi gereken sorunlar varsa bunların enaktif yaklaşımın bedenlenmiş bilinç kavrayışıyla ilişkilendirilerek çözülmesi gerektiği açığa çıkarılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Baars, B. (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayne, T. (2004). "Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 349-364.
- Beaton, M. (2013). "Phenomenology and Embodied Action". *Constructivist Foundations*, 8 (3), 298-313.
- Berkeley, G. (1996). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bitbol, M. & Antonova, E. (2016). "Open Peer Commentaries: On Michael Kirchhoff and Daniel Hutto's 'Never Mind the Gap'". *Constructivist Foundations*, 11 (2), 354-356.
- Bitbol, M. & Petitmengin, C. (2017). "Neurophenomenology and the Micro-phenomenological Interview". In *The Blackwell Companion to Consciousness*, Chichester: Wiley & Sons. 726-739.
- Block, N. (1997). "On a Confusion about a Function of Consciousness". In *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: The MIT Press/A Bradford Book.
- Boutroux, E. (2017). *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*. (A. Altınörs, Çev.). Bilge Kültür Sanat.
- Brender, N. M. (2013). "Sense-Making and Symmetry-Breaking: Merleau-Ponty, Cognitive Science, and Dynamic Systems Theory". *Symposium*, 17 (2), 246-270.
- Calvin, W. (1990). *Cerebral Symphony: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*. New York: Bantam Books.
- Cavanna, A. E. & Nani, A. (2014). *Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*. Berlin: Springer.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind in Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, N. (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (2016). "The Hornswoggle Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3 (5-6), 402-8.
- Churchland, P. M. (2013). *Matter and Consciousness*. London: The MIT Press.
- Clark, A. (2001). *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press.
- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body Affective Science Meets the Enactive Mind*. Massachusetts: The MIT Press.
- Cosmelli, D., David, O., Lachaux, J. P., Martinerie, J., Garnero, L., Renault, B. & Varela, F. (2004). "Waves of Consciousness: Ongoing Cortical Patterns During Binocular Rivalry". *Neuroimage*, 23(1), 128-140.
- Cosmelli, D. & Thompson, E. (2010). "Embodiment or Envatment?: Reflections on the Bodily Basis of Consciousness". In *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, New York: MIT Press. 360-385.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Değirmenci, S. (2022). "Chalmers'in Doğalcı İkiciliği". *Çağdaş Felsefi Biliş Kuramları İçinde*. İstanbul: Küre Yayınları. 183-203.
- Dennett, D. C. (2017). *Biliş Açıklanıyor*. (S. Kibar, Çev.). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Dennett, D. C. (1996). "Facing Backwards on the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1), 4-6.
- Dennett, D. C. (2018). "The Fantasy of First-Person Science". In *The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, Thought and Reality*. Cham: Springer. 455-473.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books.
- Depraz, N. (2002). "Francisco Varela's Neurophenomenology of Radical Embodiment". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(2), 83-95

- Descartes, R. (2007). "İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar". *Meditasyonlar: Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı* İçinde. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık. 13-91.
- Di Paolo, E. (2009). "Extended life". *Topoi*, 28 (1), 9-21.
- Di Paolo, E. A. (2005). "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4 (4), 429-452.
- Di Paolo, E. & Thompson, E. (2011). "Brain in a Vat or Body in a World?". Brainbound Versus Enactive Views of Experience. *Philosophical Topics*, 39 (1), 163-180.
- Di Paolo, E. & Thompson, E. (2014). "The Enactive Approach". In *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. New York: Routledge. 68–78.
- Edelman, G. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Esenyel, Z. Z. (2020). *Vücutun Fenomenolojisi*. Ankara: Nobel.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Francis, C. (1994). *The Astonishing Hypothesis*. New York: Scribners.
- Gallagher, S. (1986). "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification". *The Journal of Mind and Behavior*, 7(4), 541-554.
- Gallagher, S. (2017). "The Past, Present and Future of Time-Consciousness: from Husserl to Varela and Beyond". *Constructivist Foundations*, 13 (1), 91-97.
- Gallagher, S. & Sørensen, J. B. (2006). "Experimenting with Phenomenology". *Consciousness and Cognition*, 15 (1), 119-134.
- Gallagher, S. & Varela, F. J. (2003). "Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science". *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 93-132.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2020). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Gassendi, P. (2007). "Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı". *Meditasyonlar: Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı* İçinde. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık. 91-159.

- Gelder, T. van & Port, R. (1995). *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Globus, G. (1995). *The Post-Modern Brain*. New York: Benjamin.
- Hanna, R. & Thompson, E. (2007). "The Mind-Body-Body Problem". *Theoria et Historia Scientiarum*, 7 (1), 23-42.
- Hempel, C. (1980). "The Logical Analysis of Psychology". In *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press. 14-24.
- Henry, A. & Thompson, E. (2011). "Witnessing from Here". In *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press. 228-251.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations*. (D. Cairns, Trans.), The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1965). *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*. (Q. Lauer, Trans.), New York: Harper & Row.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester*. (J. Scanlon, Trans.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, (F. Kersten, Trans.), The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book Studies in the Phenomenology of Constitution*. (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.), The Hague: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. (J. B. Brough, Trans.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *Thing and Space: Lectures of 1907*. (R. Rojcewicz, Trans.), Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2001a). *Logical Investigations Volume 1*. (J. N. Findlay, Trans.). New York: Routledge.
- Husserl, E. (2001b). *Logical Investigations Volume 2*. (J. N. Findlay, Trans.). New York: Routledge.

- Husserl, Edmund. (2012). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. (W. R. Boyce Gibson, Trans.), London: Routledge.
- Hutto, D. D. & Myin, E. (2013). *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge: MA: MIT Press.
- Huxley, T. H. (1898). "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History". In *Method and Results: Essays by Thomas H. Huxley*. New York: D. Appleton and Company. 555–580.
- Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know". *The Journal of Philosophy*, 83 (5), 291-295.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Feeling*. Chicago: Chicago University Press.
- Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*. (W. S. Pluhar, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kelso, J. A. S. (1995). *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behavior*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Kirchhoff, M. & Hutto, D. (2016). "Never Mind the Gap : Neurophenomenology, Radical Enactivism, and the Hard Problem of Consciousness". *Constructivist Foundations*, 11 (2), 302-309.
- Köhler, W. (1947). *Gestalt Psychology; an Introduction to New Concepts in Modern Psychology*. New York: Liveright.
- Lanfranco, R. C., Canales-Johnson, A., Lucero, B. & Noreika, V. (2022). "Towards a View from Within: The Contribution of Francisco Varela to the Study of Consciousness". *Adaptive Behavior*, 31 (5), 1-44.
- Legrand, D. (2006). "The Bodily Self: The Sensori-motor Roots of Pre-reflective Self-consciousness". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5 (1), 89-118.
- Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts*. (Richard Francks & R. S. Woolhous, Trans.), New York: Oxford University Press.

- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (4), 354-361.
- Lewis, D. (1980). "Mad Pain and Martian Pain". In *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge,,: Harvard University Press. 216-222.
- Lutz, A. (2002). "Toward a Neurophenomenology as an Account of Generative Passages: A First Empirical Case Study". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 133-167.
- Lutz, A., Lachaux, J. P., Martinerie, J. & Varela, F. J. (2002). "Guiding the Study of Brain Dynamics by Using First-person Data: Synchrony Patterns Correlate with Ongoing Conscious States During a Simple Visual Task". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 99 (3), 1586-1591.
- Lutz, A. & Thompson, E. (2003). "Neurophenomenology Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 10 (9-10), 31-52.
- Malebranche, N. (1992). *Malebranche: Philosophical Selections*. (Thomas M. Lennon & Paul J. Olscam, Trans.). Indiana: Hackett Publishing Company.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1992). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala.
- McGann, M. (2024). "Facing Life: The Messy Bodies of Enactive Cognitive Science". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1-18.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. (C. Smith, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior*. (A. L. Fisher, trans.). Boston: Beacon.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs*. (R.C. McCleary, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Myin, E. & O'regan, J. (2002). "Perceptual Consciousness, Access to Modality and Skill Theories. A way to Naturalize Phenomenology?", *Journal of Consciousness Studies* 9 (1), 27-45.

- Nagel, T. (1974). "What is it Like to be a Bat?", *Philosophical Review*, 83, 435-50.
- Netland, T. (2020). "The Living Transcendental — An Integrationist View of Naturalized Phenomenology". *Frontiers in Psychology* 11. 1-17.
- Netland, T. (2023). *Subjectivity, Nature, Existence: Foundational Issues for Enactive Phenomenology*. Dissertation, Norwegian University of Science and Technology.
- Olivares, F. A., Vargas, E., Fuentes, C., Martínez-Pernía, D. & Canales-Johnson, A. (2015). "Neurophenomenology Revisited: Second-person Methods for the Study of Human Consciousness". *Frontiers in Psychology*. 6 (673), 1-12.
- O'Regan, J. K. & Noë, A. (2001a). "A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness". *The Behavioral and Brain Sciences*, 24 (5), 939-973.
- O'Regan, J.K. & Noë, A. (2001b). "Authors' response: Acting out our Sensory Experience". *Behavioral and Brain Sciences*, 24: 1011–1031.
- Petitmengin-Peugeot, C. (1999). "The intuitive Experience". *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3), 43-77.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. & Roy, J.-M. (1999). "Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology". In *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive science*. Stanford: Stanford University Press. 1-83.
- Place, U. T. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology*, 47, 44–50.
- Pokropski, M. (2021). *Mechanisms and Consciousness: Integrating Phenomenology with Cognitive Science*. New York: Routledge
- Priest, S. (2018). *Zihin Üzerine Teoriler*. (A. Dereko, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Prokop, M. (2022). "Hans Jonas and the Phenomenological Continuity of Life and Mind". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23 (2), 1-26.
- Putnam, H. (1975). *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*. New York: Cambridge University Press.
- Revonsuo, A. (2016). *Bilinç Özneliğinin Bilimi*. (S. Değirmenci, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.

- Rudrauf, D., Lutz, A., Cosmelli, D., Lachaux, J.-P. & Le Van Quyen, M. (2003). "From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being". *Biological Research*, 36 (1), 27-65.
- Russell, B. (1951). *An Outline of Philosophy*. London: George Allen & Unwin.
- Ryle, G. (1984). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Sachs, C. (2023). "Naturalized Teleology: Cybernetics, Organization, Purpose". *Topoi*, 42 (3), 781-791.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*. (M. Macit, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Shapiro, L. (2019). *Embodied Cognition*. New York: Routledge.
- Shutaleva, A. (2023). "Epistemic Challenges in Neurophenomenology: Exploring the Reliability of Knowledge and its Ontological Implications". *Philosophies*, 8 (5), 1-26.
- Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and Brain Processes". *The Philosophical Review*, 68 (2), 141-156.
- Spinoza, B. (2009). *Etika*. (H.Z. Ülken, Çev.) İstanbul: Dost Kitabevi.
- Strawson, G. (2006). "Realistic Materialism: Why Physicalism Entails Panpsychism". *Journal of Consciousness Studies*, 13 (10-11), 40-52.
- Thompson, E. (2004). "Life and mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 381-398.
- Thompson, E. (2005). "Sensorimotor Subjectivity and the Enactive approach to experience". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4 (4), 407-427.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Thompson, E. (2011). "Living Ways of Sense Making". *Philosophy Today*, 55 (Supplement), 114-123.
- Thompson, E. (2015). *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Thompson, E., Lutz, A. & Cosmelli, D. (2005). "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers". In *Cognition and the Brain: The*

- Philosophy and Neuroscience Movement*. Cambridge University Press. 40-98.
- Thompson, E. & Varela, F. J. (2001). "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences*, 5 (10), 418-425.
- Torrance, S. (2005). "In search of the Enactive: Introduction to Special Issue on Enactive Experience". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4 (4), 357-368.
- Van de Laar, T. (2008). "Mind the Methodology: Comparing Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness". *Theory & Psychology*, 18 (3), 365-379.
- Varela, F. J. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North Holland.
- Varela, F. J. (1999). "Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science". In *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science and Our Day to Day Lives*. New York: Rider/ Random House. 71-89.
- Varela, F. J. (1999). "The Specious Present A Neurophenomenology of Time Consciousness". In *Naturalizing Phenomenology Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press. 266-329.
- Varela, F. J. (1995). "Resonant Cell Assemblies: A New Approach to Cognitive Functions and Neuronal Synchrony". *Biological Research*, 28 (1), 81-95.
- Varela, F. J. (1996). "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4), 330-349.
- Varela, F. J. (2009). "Why a Proper Science of Mind Implies the Transcendence of Nature". In *Religion in Mind*. Cambridge University Press. 207-236.
- Varela, F. J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Varela, F. J., Toro, A., John, E. R. & Schwartz, E. L. (1981). "Perceptual Framing and Cortical Alpha Rhythm". *Neuropsychologia*, 19 (5), 675-686.

- Varela, F., Lachaux, JP., Rodriguez, E. & Martinerie, J. (2001). "The Brainweb Phase Synchronization and Large-Scale Integration". *Nature Reviews Neuroscience* 2, 229–239.
- Vargas, E., Canales-Johnson, A. & Claudio F.B. (2013). "Francisco Varela's Neurophenomenology of Time: Temporality of Consciousness Explained?". *Actas españolas de psiquiatría*, 41 (4), 253-262.
- Vermersch, P. (1999). "Introspection as Practice". *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3), 17-42.
- Villalobos M. & Ward D. (2016). "Lived Experience and Cognitive Science Reappraising Enactivism's Jonasian Turn". *Constructivist Foundations*, 11 (2), 204-212.
- Vörös, S. (2020). "Mind Embodied, Mind Bodified: Merleau-Ponty and the Enactive Turn in Mind Sciences" *Études Phénoménologiques*, 4, 1-17.
- Ward, D., Silverman, D. & Villalobos, M. "Introduction: The Varieties of Enactivism". *Topoi*, 36 (3), 365-375.
- Wittgenstein, L. (1969). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Zahavi, D. (2004). "Phenomenology and the Project of Naturalization". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), 331-347.
- Zahavi, D. (2007a). "Philosophical Issues: Phenomenology". In *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University Press. 67-87.
- Zahavi, D. (2007b). "Killing the Straw Man: Dennett and Phenomenology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 21-43.
- Zahavi, D. (2014). *Self-Awareness and Alterity A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2017). *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*. (S. Bayazit, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji İlk Temeller*. (S. Bayazit, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EK 1. ORIJİNALLİK RAPORU

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

