T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

KUALİA PROBLEMİNİ YENİDEN DEĞERLENDİRMEK: ENAKTİVİZM

Elif DURAN

Danışman
Prof.Dr. Hakan ÇÖREKCİOĞLU

2025

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

KUALİA PROBLEMİNİ YENİDEN DEĞERLENDİRMEK: ENAKTİVİZM

Elif DURAN

Danışman
Prof.Dr. Hakan ÇÖREKCİOĞLU

İZMİR- 2025

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	**:** Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	**:** Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	**:** Elif DURAN
Öğrenci No	**:** 2018800136
Tez Başlığı	**:** Kualia Problemini Yeniden Değerlendirmek : Enaktivizm
Savunma Tarihi	**:** 25/07/2025
Danışmanı	**:** Prof.Dr.Hakan ÇÖREKCİOĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	**Üniversitesi**	**İmza**
Prof.Dr.Hakan ÇÖREKCİOĞLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Doç. Dr. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Tuncay SAYGIN	- Adnan Menderes Üniversitesi	.....
Doç. Dr. Özgür AKTOK	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	.....

Elif DURAN tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği( ) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Erhan DEMİRELİ
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Kualia Problemini Yeniden Değerlendirmek: Enaktivizm” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

22.08.2025

Elif DURAN

ÖZET

Doktora Tezi

Kualia Problemini Yeniden Değerlendirmek: Enaktivizm

Elif DURAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Bu çalışma, kualia probleminin fizikalist indirgemeciliğin içerdiği temel ontolojik varsayımlardan kaynaklandığını savunmakta ve bu sorunun aşılabilmesi için alternatif bir düşünsel çerçeve önermektedir. İlk olarak, problemin tarihsel-felsefi arka planı ortaya konarak, Kartezyen zihin-beden düalizmi ile modern bilim anlayışının kesişiminden doğduğu ileri sürülmektedir. Ardından, indirgemeci yaklaşımların tarihsel gelişimi incelenmekte ve bu yaklaşımların, bilinçli deneyimin öznel niteliğini açıklamadaki yetersizlikleri tartışılmaktadır. Böylece, indirgemeci yaklaşımın bilinçli deneyimin öznel doğasını açıklamada karşılaştığı içsel tutarsızlıkları görünür kılarken, anti-indirgemeci yaklaşımların bu çıkmazlara sunduğu felsefi olanaklara işaret edilmektedir. Bu çalışmanın temel savı, kualia probleminin çözüm gerektiren bir mesele değil, indirgemeci bilim anlayışının ortaya çıkardığı yapay bir sorun olduğu ve ancak bu anlayışın varsayımlarının sorgulanmasıyla aşılabileceğidir. Bu bağlamda enaktif yaklaşım, yaşam-zihin sürekliliği, bedenlenmiş deneyim ve refleksiyonel bilim anlayışı etrafında şekillenen alternatif bir paradigma olarak sunulmakta; enaktif yaklaşımın yalnızca indirgemeci modellere değil, diğer anti-indirgemeci ve eleyici yaklaşımlara karşı da daha tutarlı bir perspektif geliştirdiği öne sürülmektedir. Enaktif yaklaşım, bilinçli deneyimin indirgenemez yapısını bedenlenmiş yaşantının sürekliliği içinde yeniden düşünmeye imkân tanıyarak, kualia problemini doğuran kuramsal çerçeveyi sorgulayan bütünlüklü bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kualia, Fizikalizm, Enaktif Yaklaşım, İndirgemecilik, Anti-İndirgemecilik

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

Reassessment of the Qualia Problem: Enactivism

Elif DURAN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Doctoral Program

This study contends that the problem of qualia does not arise from a mere explanatory gap but is rooted in the fundamental ontological assumptions of physicalist reductionism. To address this issue, it proposes an alternative conceptual framework. The analysis begins by situating the problem within its historical-philosophical context, arguing that it emerges at the intersection of Cartesian mind-body dualism and the epistemic commitments of modern science. It then traces the development of reductionist approaches and critically examines their persistent failure to account for the subjective character of conscious experience. In doing so, the study exposes the internal incoherencies of reductionist accounts while drawing attention to the conceptual resources offered by anti-reductionist perspectives. The central thesis advanced here is that the concept of qualia does not constitute a genuine problem in need of resolution, but rather a pseudo-problem generated by the reductive framework itself—one that can only be overcome by transforming the assumptions on which that framework is built. In this regard, the enactive approach is introduced as a compelling alternative paradigm, grounded in the continuity between life and mind, the primacy of embodied experience, and a reflexive conception of scientific inquiry. It is argued that this perspective not only offers a coherent response to the explanatory failures of reductive models, but also surpasses other anti-reductionist and eliminativist positions in its systematic integration of embodiment, cognition, and lived experience. By reframing consciousness as an

irreducible, dynamic phenomenon emerging from the ongoing structural coupling of organism and environment, the enactive approach provides a philosophically robust and scientifically promising means of interrogating—and ultimately dissolving—the theoretical framework that has given rise to the so-called "problem of qualia".

Keywords: Qualia, Physicalism, Enactive Approach, Reductionalism, Anti-Reductionalism

KUALİA PROBLEMİ BAĞLAMINDA FİZİKALİZMİN BİLİMCİ YAKLAŞIMININ ANTİ-İNDİRGEMECİ BİR ELEŞTİRİSİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI iii

YEMİN METNİ iii

ÖZET iv

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER viii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

RUH (PSYCHE)-BEDEN, ZİHİN-BEDEN VE BİLİNÇ-BEDEN İKİLİKLERİNİN ÇAĞDAŞ KUALİA PROBLEMİNE EVRİLME SÜRECİ

1.1. DESCARTES'TAN ÖNCE *RUH-BEDEN* AYRIMI 7

1.1.1. Anima-Corpus Ayrımının Descartes Tarafından Zihin-Beden Düalizmine Dönüştürülmesi Süreci 10

1.2. DESCARTES'TA ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ 12

1.3. DESCARTES'IN ARDILLARININ ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNE ÇÖZÜM ARAYIŞLARI: OKAZYONALİSTLER, LEİBNİZ, SPİNOZA, KANT VE HEGEL 14

1.4. HEGEL SONRASINDAKİ POZİTİVİST DÜŞÜNCE ZİHİN FELSEFESİNİN DOĞUŞU 20

1.5. ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ SORUNU: İNDİRGEMECİLİK, ELEMECİLİK VE ANTİ-İNDİRGEMECİLİK 22

1.5.1. Mantıksal Davranışçılık 22

1.5.2. Özdeşlik Kuramı 27

1.5.3. İşlevselcilik 33

1.5.4. Elemeci Fizikalizm 42

1.5.5. Fenomenal Realizm 50

1.5.6. Biyolojik Doğalcılık 60

1.5.7. Natüralist Özellik Düalizmi 64

İKİNCİ BÖLÜM
ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE KUALİA KAVRAMI VE KUALİA PROBLEMİ

2.1. ‘KUALİA’NIN ZİHİN FELSEFESİNDEKİ FARKLI ANLAMLARI 73
2.2. KUALİA VE BİLİNÇ ÖZDEŞ MİDİR? 78
2.3. FİZİKALİZMİN BİR SONUCU OLARAK KUALİA PROBLEMİ 86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUALİA SORUNUNA KARŞI BİR ÇIKIŞ YOLU: DOĞANIN HİBRİDLEŞTİRİLMESİ

3.1. OTOPOİESİS TEORİSİ 91
3.2. ENAKTİF BİLİŞ 94
3.3. MONONATÜRALİZMİN REDDİ VE DOĞANIN YENİ BİR BAKIŞ AÇISIYLA ELE ALINMASI 98

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BİLİMİN YERYÜZÜNE İNDİRİLMESİ: ENAKTİF BİLİM ANLAYIŞI

4.1. KARTEZYEN KAYGI 104
4.2. YAŞAYAN ZİHİN 111
4.3. DENEYİMİN İNDİRGENEMEZLİĞİ: DENEYİMİ AÇIKLAMAKTAN, DENEYİMLE AÇIKLAMAYA 119
4.4. REFLEKSİYONEL BİLİM 124

BEŞİNCİ BÖLÜM

KUALİANIN DOĞAYA DÖNÜŞÜ: ZOMBİ BEDENİNDEN BEDENLENMİŞ BİLİNCE

5.1. ZOMBİDEKİ HAYALET 132

5.2. TEMSİLDEN KATILIMA: KUALİANIN BEDENLENMİŞ DÖNÜŞÜ 139

5.3.LEİB VE KÖRPER ARASINDA: BİLİNCİN BEDENLENMİŞ ONTOLOJİSİ 143

5.4. FENOMENOLOJİNİN DOĞALLAŞTIRILMASI, DOĞANIN FENOMENOLOJİKLEŞTİRİLMESİ 146

SONUÇ 154

KAYNAKÇA 162

GİRİŞ

Bu çalışma, çağdaş zihin felsefesinin en tartışmalı meselelerinden biri olan kualia problemini, yalnızca çözümü ertelenmiş bir kavramsal mesele olarak değil, modern bilim anlayışının temelini oluşturan belirli ontolojik ve epistemolojik varsayımların yol açtığı yapısal bir krizin belirtisi olarak ele almaktadır. Kualia problemi, fizikselci ontolojinin tek bir tözden ibaret olduğunu, yani gerçekliğin tümüyle fiziksel yasalarla açıklanabilir olduğunu varsaydığı bir evrende, bilinçli deneyimlerin öznel ve birinci şahsa içkin niteliklerinin nasıl var olabildiği ve bu niteliklerin üçüncü şahıs perspektifinden nesnel bilgiye konu edilip edilemeyeceği sorusunu merkezine alan kuramsal bir açmazı ifade eder.

Bu probleme dair literatürde, farklı yönelimleri temsil eden ve çoğunlukla fizikalist paradigmaya içkin çerçeveler içinde şekillenmiş çeşitli kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiştir. Mantıksal davranışçılık, zihinsel durumları yalnızca gözlemlenebilir davranışlara veya davranışsal eğilimlere indirgemekte ve bu yolla kualia gibi öznel deneyim boyutlarını bütünüyle göz ardı etmektedir. Özdeşlik kuramı, zihinsel durumları belirli beyin durumlarıyla ontolojik olarak özdeş kabul eder, ne var ki bu yaklaşım, zihinsel olanı fiziksel olana indirgeme yönündeki varsayımı çerçevesinde, öznel yaşantının niteliksel boyutunu açıklamada başarısız olmakta ve bu indirgeme girişimi, fenomenal bilinç ile nöral süreçler arasında açıklama boşluğu yaratmaktadır. Benzer biçimde, işlevselcilik, zihinsel durumları sistemin nedensel yapısındaki işlevsel rollerle tanımlayarak zihni kavramsallaştırır; ancak çoğu biçimi, fenomenal bilincin öznel ve niteliksel yönünü kuramsal çerçevesine bütünleştirmekte yetersiz kalır. Elemeci materyalizm daha radikal bir pozisyonla, kualianın gerçekliğini tümüyle reddederek onu teorik olarak tasfiye edilmesi gereken bir yanılsama olarak konumlandırır. Özellikle Thomas Nagel ve Frank Jackson tarafından savunulan anti-fizikalist yaklaşımlar, bilinçli deneyimin indirgenemezliğini ileri sürerek fiziksel açıklamaların öznel deneyimin "nasıl bir şey olduğunu" açıklamada yetersiz kaldığını savunurlar. Ancak bu yaklaşımlar, kualianın doğasını kavramsal olarak açıklamaktan çok, fizikalist çerçevenin sınırlarını göstermekle yetinmekte; böylece yapısal bir çözüm yerine, olumsuz bir sınır belirleme işlevi görmektedir. Biyolojik doğalcılık, bilinci nörobiyolojik süreçlere nedensel olarak bağlı, ancak ontolojik olarak birinci

şahıs perspektifine içkin bir fenomen olarak konumlandırır; ne var ki, bu çerçeve, bilinçli deneyimin öznel ve niteliksel boyutunu kavramsal olarak yeterince temellendiremez. David Chalmers'ın natüralist özellik düalizmi, bilinci indirgenemez bir temel özellik olarak tanımlayarak fizikalizmin sınırlarını kabul eder; ancak önerdiği psikofiziksel yasalar, bu sınırları aşmak yerine mevcut paradigmaya eklemelerde bulunur. Bu yaklaşım, yapısal bir dönüşüm sunmaksızın indirgemeci çerçevenin içinde kalır ve bilinci hâlâ fizikselci ontolojiye bağımlı biçimde düşünür.

Bu tezin temel inceleme nesnesini oluşturan enaktif yaklaşımda ise kualia meselesine farklı bir yönelimle yaklaşılmaktadır: Kualia problemi, çözülmeyi bekleyen ontolojik bir boşluk değil, temsilci epistemoloji ve indirgemeci ontolojinin ürettiği yapay bir problemdir; dolayısıyla, bu problemin aşılması, onu mümkün kılan düşünsel zeminin dönüşümünü gerektirir. Yaşam-zihin sürekliliği, bedenlenmiş deneyim ve refleksiyonel bilim anlayışı etrafında şekillenen enaktif paradigma, yalnızca bilinçli deneyimin doğasını açıklamakla kalmaz; aynı zamanda kualianın ait olduğu fenomenolojik zemine yeniden yerleştirilmesini mümkün kılar. Böylelikle enaktif yaklaşım, kualiayı doğanın dışına itilmiş ve açıklanamaz bir artık olarak değil; doğanın özünde yer alan, organizmanın bedenlenmiş varoluşu aracılığıyla kurulan ilişkisel ve katılımcı yapısının içkin bir boyutu olarak yeniden konumlandırır.

Tezin birinci bölümünde, kualia probleminin yalnızca çağdaş zihin felsefesine özgü bir mesele olmadığı, aksine Antikçağ'dan itibaren şekillenen belirli ontolojik ve epistemolojik ayrımların sonucunda teorik bir sorun haline geldiği ortaya konmaktadır. Bu çerçevede, Antik felsefede ortaya çıkan ruh-beden ayrımının, modern dönemde Descartes'ın temsilci epistemolojiye dayanan zihin-beden düalizmiyle nasıl dönüştüğü ve bu dönüşümün bilinçli deneyimi içsel, kapalı ve temsile dayalı bir alan olarak konumlandırdığı gösterilmektedir. Descartes'ın temsil anlayışı çerçevesinde bilgiye kesinlik kazandırılmaya çalışılırken, zihnin dış dünyayı doğrudan ve nesnel biçimde yansıttığı varsayımı kabul edilmekte; ancak bu varsayım, bilinçli yaşantıların öznel ve niteliksel boyutlarını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu teorik çerçevenin yarattığı sorunları aşmak üzere geliştirilen Spinoza'nın monizmi, Leibniz'in önceden kurulmuş uyum kuramı ve Malebranche'ın okasyonalizmi gibi metafizik sistemler, zihin-beden ilişkisini yeniden kurmaya çalışmakta; ancak kualia gibi deneyimin

niteliksel boyutlarını açıklama konusunda sınırlı kalmaktadır. Yirminci yüzyıldan itibaren etkili olan davranışçılık, işlevselcilik ve indirgemeci fizikalizm gibi zihin kuramlarının ise kualia'yı ya tamamen dışladığı ya da bir yan unsur olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak, kualia problemi özellikle Thomas Nagel, Frank Jackson ve David Chalmers gibi düşünürlerin katkılarıyla zihin felsefesinin merkezinde yer alan ve klasik açıklama biçimlerini sorgulayan yapısal bir meseleye dönüşmektedir. Tüm bu tarihsel ve kavramsal çözümlemeler ışığında, kualia probleminin yalnızca bilinçli deneyimin doğasına ilişkin bir açıklama sorunu değil, aynı zamanda çağdaş bilim anlayışının temel kabullerini sorgulayan daha derin bir felsefi sorun alanı olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle, birinci bölümde yapılan çözümlemeler, yalnızca geçmişteki teorik mirası görünür kılmakla kalmamakta; aynı zamanda sonraki bölümlerde geliştirilecek enaktif yaklaşımın düşünsel dayanaklarını oluşturan eleştirel ve kurucu bir zemin işlevi görmektedir.

Tezin ikinci bölümünde, kualia kavramının çağdaş zihin felsefesinde kazandığı anlamlar, tanımsal güçlükleri ve bilinçle kurduğu ilişkiler çok boyutlu biçimde analiz edilmektedir. Öncelikle, analitik felsefe geleneği içinde Peirce ve Lewis gibi düşünürlerin katkıları doğrultusunda, kualianın öznel deneyimin niteliksel boyutuna işaret eden teknik bir terim olarak nasıl şekillendiği ortaya konmakta; Michael Tye'ın sınıflandırmasına dayanarak kualianın fenomenal karakter, doğrudanlık, tarif edilemezlik ve içsellik gibi boyutları tartışılmaktadır. Ardından, kualianın bilinçle özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği sorusu ele alınmakta; Chalmers ve Searle gibi filozofların bu iki kavramı sıkı biçimde birleştiren görüşleri eleştirel olarak değerlendirilmektedir. Bu eleştiri çerçevesinde, enaktif yaklaşımın sunduğu düşünüm-öncesi ben bilinci kavramı merkeze alınarak, bilinçli deneyimin yalnızca kualia içeriklerinden ibaret olmadığı; tersine, bedenlenmiş özne tarafından yaşanan süreğen bir birinci şahıs farkındalık yapısı taşıdığı savunulmaktadır. Bu yaklaşımla birlikte, bilinç ve kualia kavramlarının özdeşleştirilmesinin hem kavramsal tutarsızlıklar hem de fenomenolojik indirgemecilik açısından sorunlu olduğu ortaya konmaktadır. Bölümün son kısmında ise, kualia probleminin fizikalist zihin kuramları bağlamında nasıl ortaya çıktığı incelenmekte; özellikle indirgemeci yaklaşımların bilinçli deneyimin fenomenal boyutunu açıklama girişimlerinin, Chalmers'ın zombi düşünce deneyi ve "zor problem" formülasyonu ışığında felsefi sınırlarına ulaşmakta olduğu

gösterilmektedir. Böylece, kualia probleminin çözülmesi gereken bir açıklama açığı değil, belirli varsayımlara dayalı bir düşünsel inşa olduğu ve bu nedenle dönüşüm gerektirdiği savunulmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde, kualia problemini yalnızca açıklamakla yetinmeyen, aynı zamanda bu problemi mümkün kılan düşünsel çerçeveyi dönüştürmeyi amaçlayan enaktif yaklaşım ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, zihinsel süreçlerin yalnızca beyin merkezli indirgemeci açıklamalarla kavranamayacağını; bilakis, organizmanın bedeni ve çevresiyle kurduğu etkileşimler temelinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak, Maturana ve Varela tarafından geliştirilen otopoiesis kuramına başvurulmaktadır. Bu kuram, canlıları kendi bileşenlerini üretip bu bileşenler aracılığıyla kendilerini yeniden örgütleyerek varlıklarını sürdüren sistemler olarak tanımlamaktadır. Canlıların çevrelerinden yalnızca pasif biçimde etkilenmedikleri; aksine, içsel yapıları doğrultusunda çevreleriyle seçici ve anlam kurucu ilişkiler geliştirdikleri gösterilmektedir. Bu anlayış, bilişin önceden belirlenmiş temsillere değil; organizmanın beden ve çevresiyle kurduğu dinamik ve karşılıklı etkileşimlere dayandığını öne sürmektedir. Enaktif yaklaşıma göre zihin, yalnızca beyindeki sinirsel etkinliklerin ürünü değil; organizmanın bedensel yapısıyla çevresi arasındaki etkileşim içinde ortaya çıkan, süreklilik arz eden bir süreçtir. Bu perspektif, bilinçli deneyimi açıklamanın yanı sıra, doğa anlayışının da yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır.

Enaktif yaklaşım, bu bağlamda, modern bilimsel düşüncede yaygınlık kazanmış olan mononaturalist doğa anlayışının sınırlarını tartışmaya açmaktadır. Söz konusu anlayış, doğayı yalnızca fiziksel, nesnel ve gözlemciden bağımsız bir varlık alanı olarak tanımlamakta; bu nedenle deneyimin öznel, ilişkisel ve bedensel boyutlarını göz ardı etmektedir. Enaktif kuram ise doğayı, organizmaların bedenlenmiş algıları, yönelimsel etkinlikleri ve anlam üretme süreçleri içerisinde şekillenen, etkileşime açık ve dönüşen bir yapı olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu nedenle doğa, yalnızca bilimsel yöntemlerle nesnel olarak keşfedilen edilgin bir alan değil; canlı varlıkların yaşantısal dünyalarında sürekli olarak inşa edilen ve yeniden yapılandırılan bir bütünlük olarak ele alınmalıdır. Bu bölümde, söz konusu kavrayış

doğrultusunda hem zihin hem de doğa anlayışının bütüncül ve ilişkiselliğe dayalı bir çerçevede yeniden temellendirileceği savunulmaktadır.

Tezin dördüncü bölümünde, Descartes'tan itibaren şekillenen temsilci bilgi anlayışının eleştirisi yapılmakta ve enaktivizmin sunduğu refleksiyonel bilim anlayışı temellendirilmektedir. Kartezyen bilgi idealinin, bilginin kesinliğini sağlamak amacıyla onu mutlak ve değişmez bir temele dayandırma çabası, bu bölümde enaktif yaklaşımın katılımcı, bedenlenmiş ve ilişkisel bilgi üretim süreçleri ışığında yeniden değerlendirilmektedir. Temsil anlayışı, bilgiyi zihnin dış dünyayı nesnel biçimde temsil ettiği edilgin bir süreç olarak kurgularken, enaktif düşünce bu anlayışın sınırlarını görünür kılmakta; bilginin, öznenin dünyayla kurduğu yaşantısal ilişkinin dinamik bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede, deneyimin indirgenemezliği, karşılıklı nedensellik ilkesi ve yaşam-zihin sürekliliği gibi kavramlar temel alınarak, bilincin ve bilginin yalnızca sinirsel ya da fiziksel süreçlere indirgenemeyeceği; tersine, bedenin hareket kabiliyeti, çevreyle kurduğu etkileşimler ve öznel yaşantı aracılığıyla ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Böylelikle, enaktif yaklaşım yalnızca bilinçli deneyimin doğasına dair alternatif bir açıklama sunmakla kalmamakta, aynı zamanda bilimin temellerini oluşturan doğa, bilgi ve öznellik anlayışlarının da dönüştürülmesini gerektiren bütüncül bir çerçeve önermektedir.

Tezin beşinci bölümünde, bilinçli deneyimin öznel niteliğini ifade eden kualia kavramı, yalnızca zihinsel süreçlerin içsel bir özelliği olarak değil; organizmanın bedenlenmiş yapısı, duyu-motor örüntüleri ve çevresiyle kurduğu ilişkiler temelinde şekillenen, yapısal bir fenomen olarak ele alınacaktır. Bu bölümde, kualianın doğadan dışlanan indirgenemez bir artık değil, doğanın ilişkisel, katılımcı ve bedenlenmiş yapısının içkin bir boyutu olduğu ileri sürülecektir. Bu çerçevede, enaktif yaklaşımın kualia sorununa getirdiği yorumun yalnızca bilinç kuramları bağlamında değil, doğa anlayışının ve bilimsel bilgi üretiminin temelleri açısından da ne tür dönüşümler gerektirdiği tartışılacaktır. Özellikle yaşam-zihin sürekliliği, beden-beden sorunu ve deneyimin indirgenemezliği gibi kavramlar eşliğinde, doğanın fenomenolojik olarak yeniden konumlandırılması ve bilginin yalnızca nesnel gözlemle değil, öznenin yaşantısal katılımıyla üretildiği bir refleksiyonel çerçeve içinde ele alınmasının zorunluluğu savunulacaktır. Böylece, klasik fizikalist paradigma içerisinde çözülmesi

mümkün görünmeyen kualia probleminin, enaktif yaklaşımın sunduğu bütüncül ve dönüşümcü perspektifle yeniden değerlendirilebileceği gösterilecektir.

Bu doğrultuda çalışmanın temel hedefi, kualia probleminin yalnızca çağdaş zihin felsefesi içindeki güncel görünümlerini değil, aynı zamanda bu problemin hangi tarihsel, kavramsal ve yöntemsel zeminler üzerinde inşa edildiğini analitik ve eleştirel biçimde ortaya koymaktır. Bu bağlamda tez kualia sorununun özünde açıklamaya dirençli fenomenolojik bir artık değil, modern düşüncenin indirgemeci ontolojisi ve temsilci epistemolojisi tarafından koşullanan kuramsal bir inşa olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle, çalışmanın ikinci amacı, söz konusu problematiğin çözümünü onun semptomatik dışavurumlarında aramak yerine, onu mümkün kılan düşünsel öncüllerin felsefi dönüşümünü hedefleyen enaktif yaklaşımın kuramsal imkanlarını temellendirmektir. Tezde izlenen yöntem, kavramsal-analitik düzeyde yürütülen çok katmanlı bir çözümleme aracılığıyla, kualia problemini doğuran düşünsel yapının iç işleyişini görünür kılmayı ve bu yapının dönüşüm potansiyelini enaktif paradigma içinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede enaktif yaklaşım, yalnızca mevcut kuramlara yöneltilmiş dışsal bir eleştiri değil, aynı zamanda doğa, bilinç ve deneyim kavrayışlarımızı yeniden yapılandırma kapasitesine sahip alternatif ve bütünlüklü bir felsefi yönelim olarak ele alınmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
RUH (PSYCHE)-BEDEN, ZİHİN-BEDEN VE BİLİNÇ-BEDEN İKİLİKLERİNİN ÇAĞDAŞ KUALİA PROBLEMİNE EVRİLME SÜRECİ

1.1. DESCARTES'TAN ÖNCE *RUH-BEDEN* AYRIMI

"Kartezyen zihin-beden problemi" ile "kualia problemi" tamamen aynı problemler olmadığı halde, bu bölümde gösterileceği gibi, ikincisinin birincisinin daha özelleşmiş bir hali olduğu söylenebilir. Ancak kualia problemini tam olarak anlayabilmek kualia problemi ile zihin-beden problemi arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu görmekten geçer. Zihin-beden problemi, temelde zihinsel ve fiziksel tözlerin nasıl *etkileşimde* bulunduğu sorusu etrafında şekillenen, kökenleri Descartes'a ("res cogitans" ve "res extensa" ayrımına) giden klasik bir felsefi sorundur. Buna karşılık kualia problemi, tek bir tözden –yani fiziksel bir evrenden– oluştuğu varsayılan gerçeklik içinde, öznel fenomenal deneyimlerin nesnel üçüncü-şahıs diliyle açıklanamayan özelliklerinin nasıl var olabildiği sorusuna odaklanır. Bu nedenle çalışmamızın bu ilk bölümünde, Descartes'ın temellerini attığı zihin-beden probleminin felsefe tarihinde nasıl formüle edip şekillendiği ve ona ne tür çözümler getirildiğine odaklanılacaktır. Ancak, nasıl ki kualia problemi, zihin-beden problemi ile arasındaki karşıtlık öne çıkarılarak ele alınması gereken bir problem ise, benzer şekilde, zihin-beden probleminin de ne olduğunu anlamak, onun modern-öncesi ruh-beden (Antik Yunanda *psyche-soma*, Orta çağda *anima-corpus*) ayrımından farkını anlamaktan, modern öncesinden modernliğe geçiş sürecinde nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdiğini incelemekten geçer.

Descartes'ın zihin-beden düalizmini felsefe tarihinde geriye doğru takip ettiğimizde, onun bu ayrımı Orta Çağ'daki ruh-beden (anima-corpus) karşıtlığından dönüştürerek devraldığı görülür. Bu karşıtlığın daha da eski bir kökeni ise, Platon'un psyche ile soma arasında kurduğu ayrımda yatmaktadır. Platon, "Fedon" (Phaedo) ve "Devlet" (Republic) diyaloglarında ruhu bedenden ayrı, ölümsüz ve maddeden bağımsız bir varlık kipi olarak konumlandırır.[1]. Özellikle "Fedon"da, ruhun bedenle

[1]Plato, *Republic*, *Complete Works*, ed. John M. Cooper ve D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997, 608c–611a.

ilişkisini açıklarken, ruhun hakikati görebilmesi sürecinde bedeni araya giren bir *engel* olarak takdim eder. Ruh, bedene adeta hapsolmuştur ve bedenin değişken, duyusal dünyanın tuzaklarından kurtulmadıkça gerçek bilgiye (episteme) erişemez.[2] Platon'a göre, ruh bedenden önce var olan, idealar âlemiyle irtibatta bulunan, bu nedenle ölümsüzlük niteliği taşıyan ve ölümle birlikte bedenin sınırlarından kurtulup kendi hakiki yurduna dönen bir varlık olarak ortaya konur. Beden ise duyular aracılığıyla ruhu yanıltan, geçici, maddi ve sonlu yani ölümlü bir varlık alanı olarak tasarlanır. Bu Platoncu yaklaşımda, *psyche* ile *soma* arasındaki ilişki adeta bir uyuşmazlık ilişkisi olarak kavranır ve bu bağlamda ilkinin ikincisi tarafından engellenen bir unsur olduğu vurgulanarak *soma,* "hapis" veya "zincir" metaforuyla açıklanır.[3]

Platon'un keskin ruh-beden karşıtlığına karşılık, Aristoteles ruh-beden ilişkisini daha bütünlüklü ve harmonik bir çerçeveye oturtur. Aristoteles, "De Anima" (Ruh Üzerine) adlı eserinde ruhu (*psyche*) bir form (*morphe*) olarak değerlendirir. Ona göre canlı bir varlığın ruhu, bedenin formudur, yani onun potansiyel olarak canlı bir varlık olmaktan, fiilen canlı bir varlık olmaya geçişinin temel ilkesidir.[4] Bu madde-biçimci (hylomorphic) yaklaşımda, madde ile form (biçim) birbirinin içine sımsıkı geçmiş ve ayrılmaz bir bütün oluşturduklarından, ruh ile beden birbirinden ayrı ve bağımsız tözler olarak anlaşılamaz; *ruh, bedenin işlevsel yani formel ilkesidir*. Örneğin, gözün işlevi "görme" yetisidir; göz denen organ ile görme fiili bir bütün oluşturur.[5] Aristoteles, Platon'un yaptığı gibi ruhu bedenin maddeselliğinden tamamen bağımsız bir töz gibi görmediği için, bedenin yok oluşu sonrasında varlığını sürdüren bir ruhtan bahsetmek Aristoteles felsefesi çerçevesinde mümkün değildir. Ruh, bir tür kategorik formdur: Maddenin etkin işlevselliğini sağlayan ilke olarak işler. Dolayısıyla, insanda ruh bedenin formu olup, bireyin duyu algısı, düşünme kapasitesi, hayal etme ve hatırlama yetileri bu bütünlük içinde anlaşılır.[6] Yine de Aristoteles düşüncesinde "nous" (anlama yetisi) ruhun bir parçası olarak kısmen bedenden bağımsız bir yön taşır; ancak bu yönü bile Platon'daki gibi saf bir ikici (düalist) konum

[2] Plato, *Complete Works*, 66b–67b.
[3] Plato, *Complete Works*, 82d–84b.
[4] Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, çev. H. Lawson-Tancred, London: Penguin Classics, 1986, 412a–413b.
[5] Aristotle, *De Anima,* 413a.
[6] Martha Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.ss.35-56.

olarak görmek zordur.[7] Burada ruh, temelde biyolojik ve işlevsel bir çerçevede bedenle iç içedir. Bu yaklaşımın temel karakteri, Platoncu keskin düalizmi önemli ölçüde yumuşatması ve ontolojik/metafiziksel keskin ayrımın yerini işlevsel bir bütünlüğe bırakmasıdır.

Platon ve Aristoteles'in düşünceleri, Ortaçağ'a geldiğimizde Hristiyan teolojisiyle harmanlanarak yeniden yorumlanır. Böylelikle, *psyche-soma* ayrımı, Batı Orta çağ felsefesi tarafından Latince *anima-corpus* ayrımı olarak alımlanır. Özellikle Aziz Augustinus Platoncu mirası Hristiyan düşüncesine uyarlarken, ruh-beden ayrımını ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı ile ilişkisinde önemli bir kavram olarak kullanmıştır.[8] Augustinus, Platon'un düalizmini teolojik bir düzleme çekerek ruhun bedenin içinde yer alan ama Tanrı'yı idrak etmesi ve ilahi âleme yatkın olması bakımından ondan üstün olan bir varlık alanı olarak tasarlar. Bu yaklaşımda beden, günahın ve sınırlılığın ifadesi iken, ruh Tanrı'ya yakınlığıyla ondan ayrı ve yücedir.[9]

13. yüzyıla doğru Aziz Thomas Aquinas Aristotelesçi mirası Hristiyan öğretiyle bağdaştırarak ruh-beden ilişkisini *hilomorfik bir monizme* yaklaştırır. Aquinas, "Summa Theologiae"de ruhu insanın formu olarak tanımlar.[10] Ona göre insan ruhu, bedenin formu olarak insan doğasını bütünleştirir. Ruh, bedeni canlandıran formdur, ama aynı zamanda tinsel yönüyle, bedenden bağımsız bir varlıktır ve ölümsüz olması bakımından varlığını bedenden bağımsız olarak da sürdürebilir. Aquinas, insan ruhunun "immaterial" (maddesiz) yönüne vurgu yaparken, aslında, bedenden tamamen kopuk bir ruh tasviri ortaya koymaz, bedeniyle birleşmiş ama ölümsüzlük kapasitesine sahip bir ruh anlayışını benimser.[11]

Ortaçağ Avrupa'sında *anima-corpus* ayrımı, Platoncu dikotomiden Aristotelesçi madde-formculuğa doğru yön değiştirmiş, Hristiyan teolojisiyle harmanlanıp ruhun Tanrı'yla ilişkisine dayandırılarak yeniden şekillendirilmiştir.

---

[7] Aristotle, *De Anima,* 430a–b
[8] Augustine, *Confessions*, çev. Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1998.ss. 8–10.
[9] Paul Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000.ss.65-78.
[10] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 60 cilt, Blackfriars ed., London: Eyre & Spottiswoode, 1964–1981. I.75.2.
[11] Pasnau, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss..253-286.

Buna göre ruh, bedenin formu olduğu kadar, ilahi gerçekliğin yansımasıdır. Bu dönemde ruh-beden sorunu, büyük ölçüde teolojik çerçevede ele alınır; zira bilimsel ve mekanik doğa anlayışı henüz emekleme aşamasındadır, dolayısıyla ruh-beden ilişkisi, metafizik ve teolojik kavramlarla formüle edilir. Descartes öncesi dönemde, 16. yüzyılda Rönesans hümanizmiyle birlikte klasik kaynaklara dönüş, Platon ve Aristoteles metinlerinin yeni yorumlarını gündeme getirir. Skolastik felsefe, Orta çağ boyunca oluşmuş karmaşık bir sentetik bütünlük içinde ruhu bedene bağlayan, ancak aynı zamanda ilahi kaynağını da vurgulayan bir konuma sahiptir.[12] Rönesans döneminde neoplatonist akımlar, "anima" (ruhani ilke) ile "corpus" (beden) arasındaki ilişkiye astral, sembolik ve kozmolojik boyutlar katar. Marsilio Ficino (1433–1499), Platoncu düşünceyi Hristiyan çerçevede yeniden yorumlayarak ruhun bedenden ayrı bir gerçeklik olduğunu ama bedeni araç olarak kullandığını savunur.[13] Bu, tıpkı Ortaçağ'da olduğu gibi, ruh-beden ilişkisinde ruhun önceliğine vurgu yapan, ama ona aynı zamanda bir mistik kozmik rol biçen bir yaklaşımdır. Bu ilişki, geç Rönesansta temelleri atılacak olan modern mekanist bilim anlayışından farklı bir bilimsel paradigma zemininde ortaya konur. Yeni mekanist bilim anlayışı zemininde ruh benden problemi ele alan ilk kişi ise Descartes olacaktır.

1.1.1.Anima-Corpus Ayrımının Descartes Tarafından Zihin-Beden Düalizmine Dönüştürülmesi Süreci

Geç Rönesansta doğa bilimlerindeki gelişmeler (Copernicus, Kepler, Galileo) ve erken modern dönemde, mekanik felsefenin yükselişi doğanın mekanik yasalarla açıklanmasını mümkün kılar. Ruh-beden ilişkisi de bu çerçevede yeniden sorunsallaştırılır. Artık madde nicel, ölçülebilir, uzamsal özellikleriyle tanımlanırken, ruh veya zihnin, maddeden farklı bir varlık alanı olarak tasarlanır. Descartes'ın devraldığı skolastik miras, tüm bu gelişmelere rağmen, ruh-beden ayrımının hâlâ temelde teolojik, metafizik ve kısmen Platonik temellerle anlaşıldığı ve bu bedenle kendi çağının gelişmeleri karşısında atıl hale geldiği bir durumu içermektedir. Yepyeni bir paradigma olarak modern bilimin madde ve insan bedeni üzerindeki hakimiyeti

[12] Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.ss.112-130.
[13] Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, ed. M. J. B. Allen ve J. Hankins, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.ss.87-90.

ufukta belirmiş, ama bu paradigma "felsefi" olarak henüz Descartes'ta olduğu kadar açık biçimde formüle edilmiş değildir.[14] Descartes öncesinde ruhun bedenden farklılığı genelde ontolojik, metafizik ve teolojik zeminde ele alınmış, ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'yla ilişkisi ve insanın manevi boyutu vurgulanmıştır.

Descartes, "Meditations on First Philosophy" (1641) adlı yapıtında ruh (anima) kavramını "res cogitans" (düşünen şey) olarak yeniden tanımlar. Bu bağlamda, ruhun düşünme yetisini içeren zihin fakültesini ifade eden "mens" kavramını, insan ruhunun en önemli ve ruhun özünü belirleyen bağımsız bir yetisi olarak öne çıkarır. Böylece, "madde"yi (materia) temsil eden "beden"i (corpus), bu zihinsel yetiyle mutlak biçimde dışlayan bir karşıtlık ilişkisi içerisinde konumlandırır. Böylelikle *materia* kavramı da, *corpus* kavramı da, ilk kez *res extensa* (uzamlı şey) olarak yorumlanarak zihnin tam karşısında konumlandırılır.[15] *Corpus* da bu arada *materia*'nın bir unsuru olarak, *res extensa* kategorisiyle felsefe tarihinde ilk kez yeniden formüle edilmiş olur. Bu hamleyle Descartes, Orta çağ'ın form-töz bütünlüğünü, Aristotelesçi hylomorfizmi devre dışı bırakır; anime'nin içinde diğer yetilerle uyum içinde çalışan ve onlara bağlı bir statüye sahip olan "mens" yetisini, "anime"yi tanımlayan biricik yeti olarak bağımsızlaştırarak eski skolastik uyumu bozar. Böylece Descartes "ruh-beden" ikiliğinin içinden "zihin-beden" ikiliğini çıkartmıştır. Ruh da, zihin de artık bir form değil, kendi başına varolan, uzamdan bağımsız, tamamen düşünsel bir töze dönüşürken, zihin ruhun artık en belirleyici ve hakim olan unsuru olarak tasarlandığı ölçüde, "ruh"un en temel belirlenimi haline gelir. Beden ise uzamlı, mekanik ilkelere tabi, ölçülebilir bir "res" olarak tanımlanarak doğa bilimlerinin araştırma alanına dahil edilir. Böylelikle ruh-beden karşıtlığı Ortaçağ'ın teolojik çerçevesinden de koparak zihin-beden düalizmi şeklinde formüle edilerek daha "felsefi" ve "epistemolojik" bir düzleme taşınır. Descartes'ın tanımı, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'yla ilişkisini tamamen dışlamaz ama odağı, bilginin kesinliğine ve meşru temellerine kaydırır. Nitekim, Descartes kendisinden şüphe edilemez biricik hakikat olarak sunduğu "Cogito ergo sum" ifadesiyle ruhun (zihnin) varlığını bedensel hiçbir ilkeye gerek

[14] R. Jolivet, *Introduction to Scholastic Philosophy*, Charlotte, NC: Tan Books, 1984.ss.64-78.
[15] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Vol. 2. Meditations on First Philosophy*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.ss.54-62.

duymadan temellendirir.[16]Böylece Descartes, ruh-beden ayrımını eski teolojik-metafizik bağlamından çıkarıp epistemolojik bir problemin kaynağı olan zihin-beden düalizmine dönüştürmüş olur. Böylece, modern zihin-beden probleminin de temelleri atılır. Ortaçağ'da ruh, bedeni canlandıran, ona form veren, onunla bir bakıma bütünleşen ama ontolojik açıdan üstün bir kavramken; Descartes'ta ruh (zihin) bedenin kategorisinden tamamen farklı bir alana yükseltilmiş, bu kez mekanik doğa anlayışı zemininde açıklanan bedene karşıt bir konuma yerleştirilmiştir.[17] Descartes'ın bu dönüşümü, Platon'un metafizik düalizmine benzer bir biçimde özerk bir ruh alanı (res cogitans) olarak "zihni" yaratırken, Aristotelesçi biyolojik temelli form anlayışını ve Ortaçağ'ın Hristiyan teolojisiyle işlenmiş ara çözümlerini işlevsiz hale getirmiştir. Sonuçta, Descartes öncesindeki ruh-beden ayrımı metafizik, teolojik ve formel açıklamalarla bezeli bir evrenken, Descartes sonrası bu ikilik, daha epistemolojik, bilimsel ve felsefi bir problem haline gelmiştir. Ancak Descartes'ın yaklaşımında, zihin ve beden, iki ayrı töz olarak konumlandığı için bu iki tözün birbiriyle nasıl etkileşime girdiği sorunu, yani *etkileşim sorunu* olarak tanımlanan temel bir sorun ortaya çıkar Bu da, modern zihin felsefesinin en temel konularından biri olacaktır.

1.2. DESCARTES'TA ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Yukarıda açıkladığımız gibi, Descartes modern-öncesi ruh-beden dikotomisini zihin-beden dikotomisi olarak yeniden yapılandırır. Ancak bu yapılandırma modern öncesinde rastlamadığımız yeni bir probleme neden olur. Zihin-beden ayımı, bir yandan zihin dediğimiz fenomenin fiziksel dünyadan bağımsız, kendine has bir töz olduğunu öne sürerken, diğer yandan da bedeni mekanik yasalarla işleyen salt uzamsal bir makine olarak konumlandırmıştır.[18] Descartes'ın bu ayrımı, Galileo'nun sayısallaştırılmış doğa anlayışı, Kepler'in gök mekaniği, Bacon'ın deneyci metodolojisi ve Hobbes'un mekanist doğa felsefesi ve nihayet Gassendi'nin materyalist-parçacıklar fiziğiyle şekillenen bir entelektüel iklimde ortaya çıkmıştır.[19] Bu entelektüel iklim, maddenin niteliksel yerine niceliksel özelliklerle anlaşılabileceği

[16] Descartes, *The Philosophical Writings*, c. 2, ss.20-22.
[17] Gary Hatfield, *Descartes and the Meditations*, Londra: Routledge, 1992.ss.335-370.
[18] Descartes, *The Philosophical Writings*, c. 2, ss.64-69.
[19] Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1995.ss.176-189.

ve evrenin mekanik ilkelere indirgenebileceği fikrini güçlendirmekle kalmaz aynı zamanda Bu zihnin maddeden bağımsızlaşmasına olanak tanıyan bir ontolojik zemin inşa eder. Bu durum, zihnin maddeden bağımsız bir varlık alanı olarak temellendirilmesine olanak tanıyan özgün bir ontolojik zemin oluşturur. Descartes'a göre zihin, radikal şüphe sürecinden geçerek "cogito ergo sum" önermesinde ifadesini bulan biçimde, kendi varlığının kesin bilgisine ulaşır; başka bir deyişle, düşünen özne olarak insan, kendi varlığının kesinliğine yalnızca düşünme edimi aracılığıyla ulaşabilir. Oysa bedeni aynı kesinlikle bilemeyiz; beden dış dünyanın nesneleri gibi incelenmesi gereken uzamsal bir varlıktır. Ne var ki, zihin gibi bilinçli deneyimler, duygular, düşünceler ve niyetler bu mekanik şemaya uymuyordu. Descartes'ın yaptığı şey, zihni doğaüstü bir töz gibi tasarlamak olmasa da, onu fiziksel dünyanın kategorilerinden bütünüyle ayırmaktı. Ancak bu yaklaşım, aşılması çok güç, hatta imkânsız bir açmaz doğurmuştur. Şöyleki: Zihin ve bedeni birbirinden kesin sınırlarla ayırmak, sağduyusal deneyimlerimizin doğruladığı şekliyle zihin-beden etkileşiminin varolduğu yönündeki fikrimizle çelişir görünmektedir; çünkü en azından sağduyu açısından zihin ile beden arasında iki yönlü bir etkileşim olduğu inkar edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Örneğin bir insanın susadığı zaman su içme istediğinin onda belirmesi ve "su içmeliyim" gibi bir düşüncenin buna eşlik etmesi ve bunun sonucunda kişinin elini hareket ettirerek sürahisinden su bardağına suyu doldurması ve bu suyu içmesi olayında olduğu gibi, zihinsel olaylar ile bedensel olaylar arasındaki bu geçişkenlik ve zihinsel olayların bedensel olaylara neden oluyormuş gibi düşünülmesi, Descartes'ın zihin ile bedeni birbiri karşısında radikal biçimde karşıtlaştırdığı düalist öğretisiyle ilk bakışta çelişir gibi görünmektedir.

Descartes, kendi ontolojisinin bu açmazının farkında olduğundan, buna öncelikle kendisi bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Altıncı Meditasyon'da Descartes, zihnin beden üzerindeki etkisini kabul eder.[20] Bu kabul, mekanik bir açıklamaya direnir. Zihin maddi değilse, uzamda bir yer işgal etmiyorsa, bedeni nasıl harekete geçirecektir? Descartes bu sorunu *Passions of the Soul'da* (1649) "epifiz bezi"ne atıfla çözmeye çalışır: Bu küçük beyin bölgesi zihnin bedene açıldığı, duyusal verilerin zihne aktarıldığı ve zihnin isteklerinin bedensel hareketlere çevrildiği bir "ara nokta"

[20] Descartes, *The Philosophical Writings*, c. 2, ss.58-60.

olarak düşünülebilir.[21] Ne var ki, fizyolojik açıdan, epifiz bezi daha sonra endokrin bir bez olarak anlaşılmış, böyle bir "aracı" işlev görmediği ortaya çıkmıştır.[22] Descartes ayrıca Leydi Elisabeth ile mektuplaşmalarında da bu soruna eğilmiştir, ancak zihnin epifiz bezi (*glandula pinealis*) aracılığıyla bedeni etkilediği yönündeki açıklamaları çağdaşlarından itibaren temel bir eleştiri konusu olmuştur.[23] Zira iki bambaşka tözün hangi "ara nokta ya da alan"da etkileşeceği, sadece bedende bulunan bir beze atıfla aydınlanamaz. Çünkü epifiz bezi de sonuçta fizikseldir ve bu bezin kendisini zihin-beden etkileşiminin gerçekleştiği bir çeşit "ara nokta" olarak formüle etmek, zihin-beden problemine bir yanıt üretemez, zira problem bu kez epifiz bezi problemine dönüşür: Zihin ve beden ontolojik olarak büsbütün farklı kategorilere aitseler, bu iki farklı töz arasındaki etkileşim, nasıl olur da bedenimizde fiziksel bir lokasyona sahip bir bez tarafından sağlanabilir? Bu bezi bu kadar ayrıcalıklı kılarak tözlerin birbiriyle etkileşmesini sağlayan bir ara nokta olarak formüle etmek keyfi gözükmektedir. O halde "ara bölge açıklaması"nın probleme çözüm getirmek şöyle dursun, zihin beden etkileşimi problemini zihin-epifez bezi etkileşimi sorununa dönüştürmekten başka hiçbir işlevi yoktur. Bu nedenlerle Descartes'ın çözüm girişimi "kayda değer ancak yetersiz"[24] bir çaba olarak okunabilir. Bunun sonucunda, Descartes'ın ardıllarının çoğu farklı metafizik postülalar geliştirerek soruna alternatif çözümler önermiştir.

1.3.DESCARTES'IN ARDILLARININ ZİHİN-BEDEN PROBLEMİNE ÇÖZÜM ARAYIŞLARI: OKAZYONALİSTLER, LEİBNİZ, SPİNOZA, KANT VE HEGEL

Zihin ile beden arasındaki temel etkileşim sorunu (interaction problem) Descartes sonrası dönemde hem Descartes'ı takip eden düşünürleri hem de ona karşıt görüşteki filozofları harekete geçirir. Etkileşim sorununa ilişkin tartışma, 17. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında, özellikle Malebranche'ın "okazyonalizm"i, Geulincx'in Tanrı merkezli etkileşim modeli, Leibniz'in "önceden tasarlanmış harmoni" (harmonie

[21] Descartes, *The Philosophical Writings*, c. 2, ss. 339–341.
[22] John Cottingham, *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992.ss.236-245.
[23] René Descartes, *Correspondence with Princess Elisabeth of Bohemia (1643–1649)*, ed. ve çev. Lisa Shapiro, Chicago: University of Chicago Press, 2007. ss.218-220.
[24] E. M. Curley, *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.s.153-165.

préétablie) teorisi, Spinoza'nın ise "çift yönlülük" (double aspect) yaklaşımıyla çeşitlenir. Bu sayede zihin-beden problemi modern dönemin ana metafizik tartışmalarından biri olmaya devam etti.[25]

Nicolas Malebranche, "The Search After Truth" adlı eserinde, zihnin bedeni etkilemediğini, aksine Tanrı'nın zihinsel durumları bir vesile (occasion) sayarak uygun bedensel durumları yarattığını savunur.[26] Bu yaklaşım, etkileşimi Tanrısal bir müdahaleyle açıklar: Zihin bir istekte bulunur, Tanrı buna karşılık bedende uygun hareketi yaratır. Ancak bu metafizik açıdan ağır bir bedeldir; zira Tanrı'nın sürekli müdahalesini gerektirir.[27] Malebranche ve Geulincx gibi okazyonalistler, aslında Descartes'ın açtığı probleme çözüm arayışında daha radikal bir teolojik model ortaya koymuş olurlar. Arnold Geulincx, "Ethica" (1675) adlı eserinde benzer şekilde tüm etkileşimlerin Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini, zihnin bedeni doğrudan etkilemediğini ileri sürer.[28] Bu yaklaşımda, Ortaçağ'da mucizeleri açıklamak için kullanılan sürekli yaratım yani kutsal müdahale fikrine merkezde olduğu için rasyonel açıklama bir tür teolojik indirgemeye kurban edilir. Bu yönüyle o, modern felsefenin bilimsel ve mekanist açıklama modellerine karşılık vermekten uzak kalır.

Bu dönemde Gottfried Wilhelm Leibniz ise "harmonie préétablie" (önceden uyumlu düzen) teorisiyle etkileşim problemini farklı bir biçimde çözmeye çalışır. "Monadology" (1714) eserinde Leibniz, zihin ve bedenin birbirleriyle nedensel etkileşime girmediğini, ancak Tanrı'nın başlangıçta bu iki farklı töz alanını öyle bir şekilde ayarladığını ileri sürer ki zihinsel olaylar ve bedensel hareketler tam bir uyum içinde, sanki etkileşim varmış gibi gerçekleşir.[29] Böylece etkileşimi açıklama ihtiyacı ortadan kalkar, çünkü nedensellik "fenomenolojik" düzeye indirgenir. Ancak bu tür açıklamanın da, sorunu doğrudan çözmek yerine metafizik bir varsayıma yani tanrı

[25] Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.ss.32-57.
[26] Nicolas Malebranche, *The Search After Truth*, çev. T. M. Lennon ve P. J. Olscamp, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.ss.144-150.
[27] Michael Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, Cilt 2, Londra: Routledge, 1991.ss.17-25.
[28] Arnold Geulincx, *Ethica*, Leiden: J. B. Wolters, 1901, ss. 213–220.
[29] G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. ve çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.s.78-84.

tarafından önceden tasarlanmış bir uyum fikrine başvurarak metafizik ve teolojik bir açıklamaya gömüldüğünü söyleyebiliriz[30].

Bütün bu teolojik veya metafizik ara çözümlere karşın Baruch Spinoza, soruna monist bir perspektiften çözüm üretmeye çalışır. Spinoza, Descartes'ın çift töz yaklaşımını reddeder ve tek bir "töz" olduğunu iddia eder. Böylece Spinoza'nın elinde Descartes'ın iki farklı tözü tek bir tözün öz-nitelikleri olarak kavramsallaştırılır. Bu bağlamda, Spinoza'nın "çift yönlülük teorisi" (double aspect theory) olarak adlandırılabilecek yaklaşımında zihin ve beden aslında aynı şeyin iki ayrı "görünüşü" ya da "özelliği" haline gelir.[31] Yani zihin ve beden ayrı tözler değil, tek bir tözün iki yönüdür. Bu yaklaşım, etkileşim sorununu kökten dönüştürür. Etkileşim paralelizm ve eşzamanlılık kuramıyla açıklanır. Zihinsel olaylar ve bedensel olaylar farklı kategorilerden bağımsız tözlerin bir sonucu değil, aynı tözün farklı niteliklerinin bir ürünüdür. Dolayısıyla birinde olan değişim, ayrı bir nedensellik gerektirmeden, diğerinde aslında aynı temel gerçekliğin "diğer yüzü" olarak ortaya çıkar.[32] Böylece Spinoza'nın yaklaşımı, Descartesçı düalizmin yarattığı "farklı tözler arası etkileşim" problemini monistik bir çerçevede yeniden tanımlar ve bu sayede teolojik ara çözümlere gerek kalmadan sorunu basitleştirir. Ancak Spinoza'nın teorisi de eleştirilere maruz kalır. Zihin ve bedenin aynı tözün iki ayrı niteliği oluşu, bir bakıma açıklanacak şeyin kendisinin kaybolması riskini doğurur: Artık ayrı tözlerden söz edilmediği için etkileşim problemi "yanlış bir sorun" haline gelir, ama bu defa da zihnin özerkliğini ve farklılığını korumak güçleşir. Buna rağmen birçok çağdaş yorumcu, Spinoza'nın yaklaşımının zihin-beden problemine radikal bir metafizik dönüşüm getirdiğini kabul eder.[33]

Zihin-beden problemine modern felsefe tarihinde Spinoza haricinde, belki de en özgün çözüm, her biri Alman felsefesinin ulaştığı iki farklı zirve noktasını temsil eden iki düşünürden gelir: Immanuel Kant ve George Wilhelm Friedrich Hegel. Kant,

---

[30] Catherine Wilson, *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.ss.77-96.
[31] Baruch Spinoza, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Londra, Penguin Books, 1985. 7-13.
[32] Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford: Oxford University Press, 1996.ss.125-143.
[33] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.s.99-110.

Descartes'ın keskin dualizmini kabul etmeyerek ama onu tam anlamıyla reddetmeyerek kendine özgü bir yaklaşım konum geliştirir. Kant'ın "transendental idealist" yaklaşımı, zihnin (anlama yetisi, duyarlık, akıl) dış dünyayı, fenomenal alanı nasıl koşullandırdığını anlamaya çalışırken, zihin-beden ilişkisini "fenomen-noumen" ayrımı içinde yeniden yapılandırır[34]. Kant'a göre insan zihni, "numenal" dünyanın (kendinde şeyin, Ding an sich) doğrudan bilgisine erişemez; sadece fenomenal dünyanın deneyimini, uzay-zaman formları ve kategorilerle işler. Bu çerçevede, beden ve onun beynin işleyişiyle bağlantılı mekanik süreçleri fenomenal dünyaya aittir. Zihin ise fenomenal dünyanın verilerini işleyen, a priori formlarla donanmış, deneyimi mümkün kılan bir yapıdır. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: Kant zihin kavramını bir "töz" olarak formüle etmez, zihni daha çok "transendental bir özne" ya da "transendental ben" (transzendentales Ich) olarak kavrar.[35]

Bu yaklaşım zihin-beden problemine iki açıdan yenilik getirir: Birincisi, zihin ve bedenin ontolojik mahiyeti sorunu kadar epistemolojik konumu da dönüşüme uğrar. Buna göre, beden fenomenal dünyanın nesnesi, zihin ise fenomenal dünyanın koşullandırıcısı haline gelir. İkincisi, zihin-beden ilişkisinin doğrudan etkileşimi yerine, deneyimin koşullanışı öne çıkar: Zihin, bedenden aldığı duyumları anlama yetisi ve kategoriler aracılığıyla anlamlı hale getirir.[36] Kant'ın bu çözümü, zihin-beden problemini kökten "epistemik bir programa" indirger. Zihin artık fiziksel bir nedensellik zincirinin içinde yer alan bir töz olmaktan çıkar; onun rolü, deneyimi yapılandırmaktır. Bu anlamda Kant, zihin-beden sorununu metafizik bir düalizmden epistemolojik bir ikiliğe kaydırmıştır. Ancak bu çözüme de getirilen eleştiriler, Kant'ın felsefesinin problematik yönlerine işaret eder. Bazı yorumcular, Kant'ın transendental öznesinin nerede konumlandığı, bedenin bu özneye nasıl "bağlandığı" konusunda tatminkâr bir açıklama sunmadığını ileri sürer.[37] Henry Allison, Kant'ın zihin anlayışının zihnin bedenle ilişkisini tam anlamıyla çözmediğini, zira bu ilişkinin

[34] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.s.
[35] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 2. bs., New Haven, CT: Yale University Press, 2004.ss.17-29.
[36] Kant, *Critique of Pure Reason*, §13–14.
[37] P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1966.ss.93-104.

fenomenal-noumenal uçurum içinde muğlak kaldığı sıklıkla belirtilir[38]. Dolayısıyla Kant'ın çözümü, zihin-beden sorununu metafizik bir "tözler" problemi olmaktan çıkarsa da, fenomenal-noumenal ayrımın getirdiği belirsizlik alanında bırakır, bu açıdan iyi bir çözüm olarak görülmez.

Geç modern dönemin düşünürü olarak karşımıza çıkan Hegel, mutlak idealizmin savunucusu olarak felsefe tarihi sahnesine çıkarken Kant'ın açtığı idealist mirası radikalize ederek, zihin-beden problemini bütünüyle farklı bir boyuta taşır. Hegel, "Phenomenology of Spirit"te (Hegel [1807] 1977) bilincin aşamalarını, duyusal kesinlikten mutlak bilgiye uzanan bir süreç olarak kavrar. Bu süreçte, bireysel zihin ve bedenden ziyade, *Geist* (Tin) denilen daha geniş bir kavramsal çerçeve içinde toplumsal, tarihsel ve kültürel gelişim öne çıkartılır ve zihin-beden karşıtlığı, Tin'in gelişim aşamasında, daha sonra aşılmak üzere beliren bir tez-antitez çelişkisi olarak tasarlanır[39]. Hegel, "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences" ve "Philosophy of Mind" eserlerinde zihni, doğa (Natur) ve tin (Geist) diyalektiği içinde çözümler.[40] Buna göre, beden, doğa alanına aittir; zihin ise Geist'ın fenomenolojik gelişiminin momentlerinden biridir. Burada zihin-beden ikiliği klasik metafizik anlamını yitirir. Hegel, tinin doğadan diyalektik bir biçimde yükseldiğini, öz-bilinç ve özgürlük aşamalarına ulaştıkça bir tür idealleşme süreci yaşadığını söyler. Beden bu sürecin altında kalan, ama Geist'ın fenomenolojik deneyiminde aşılabilen bir momenttir. Bu bakımdan Hegel, zihin-beden problemini aşılması güç negatif bir ontolojik ayrım olmaktan ziyade, tarihsel-diyalektik bir gelişim sürecinin içine pozitif bir çelişki olarak kurgular.[41] Hegel'in çözümü, zihin-beden problemindeki zihin-beden çelişkisini, kendisinden önceki filozoflar gibi, aşılması gereken negatif bir çelişki olarak algılamak yerine, çelişkiye merkezi bir rol yükleyerek onu diyalektik felsefesinin temel ve pozitif bir unsuru haline getirir ve böylece onu pozitif bir çelişki olarak sahiplenerek mutlak idealizmin içine entegre eder. Bu çelişkinin pozitif olması, Hegel açısından, zihin-beden çelişkisinin, tıpkı diğer tüm çelişkilerin geçirdiği gibi bir

[38] Allison, H. E. (2004). Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense (2nd ed.). New Haven, CT: Yale University Press.ss.131-149.
[39] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.
[40] G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*, çev. Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
[41]F. C. Beiser, *Hegel*, London: Routledge, 2005.ss.132-158.

diyalektik süreç geçirmesi, bu çelişkiyi bir problem olmaktan çıkarır: Tez (zihin) ile antitez (beden) çelişkisi, diyalektik süreçte, bu çelişkinin aşılarak üçüncü ve daha yüksek bir aşamanın içine *taşınmasıyla* (Aufhebung), yani çelişkinin bir "sentez"e ulaşmasıyla sonuçlanır. Böylelikle Hegel bu çelişkiyi tarihselleştirme-toplumsallaştırma yoluyla zihin ile bedeni diyalektik bir sürecin iki uğrak noktasına çevirmek ve aralarındaki çelişkiyi, daha sonra aşılacak olan bir tez-antitez olacak momentler (uğrak noktaları) olarak yorumlayarak, "problem" olarak görülen şeyi, kendi felsefesi içerisindeki normalize etmekte ve problemi ortadan kaldırmaktadır (dissolving a problem). Burada Zihin artık bireysel bir özneye ait olmakla ve epistemik bir konumla sınırlanmış değildir, aksine birey üstü tarihsel-tinsel (*geistig*) sürecin bir evresidir. Beden ise doğa alanından tinin kendini meşrulaştırması ve özgürlüğe ulaşması için aşılacak olan bir basamaktır. Ancak Hegel'in bu radikal projesi, çağdaş bazı yorumcuların da işaret ettiği gibi, Hegel'in zihin-beden problemini "çözmediği", onu diyalektik bir tarihsellik içinde anlamlandırarak sorunu başka bir düzleme taşıdığı şeklindeki eleştirilere açıktır.[42] Örneğin, Robert Pippin ve John McDowell gibi yazarlar, Hegel'in idealizminin zihin-beden sorununu tam anlamıyla çözmek yerine sorunu yeniden tanımladığını, ancak modern bilimsel gelişmelerle uyumlu, fizikselci açıklamalara açık bir kapı bırakmadığını vurgularlar[43]. Modern nörobilim veya doğa bilimleri açısından bakıldığında, Hegelci mutlak idealizmin zihin-beden sorununa getirdiği çözüm, bilimsel araştırmalara elverişli bir çerçeve sunmaz. Bu nedenle, Hegel'in yaklaşımı metafizik dikotomileri ortadan kaldırsa da, sorunu bilimsel anlamda anlaşılır kılmak açısından yetersiz olduğu, soruna ampirik temellerden yoksun, keyfi ve kendi içine kapalı, spekülatif bir sistem içinde çözüm getirdiği yönünde eleştirilebilir. İşte, Hegel'in felsefesinin sistematik karakterine rağmen sahip olduğu bu "spekülatif" boyut, "mantıksal pozitivist" felsefe tarafından çok ağır biçimde eleştirilecektir.

Zihin felsefesinin, zihni doğrudan gözlemlemeye elverişli olmayan, dolayısıyla "fazla metafiziksel" ve "anlamsız" olarak değerlendirilen bir kavram sayan mantıksal

[42] Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.ss.124-129.
[43] Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.ss.100-112.

pozitivist düşünce ortamında ortaya çıkması rastlantısal değildir. Bu dönemde, metafiziğe karşı güçlü bir eleştirel tutum benimsenmiş; anlamlılığın ölçütü olarak da bilimsel doğrulanabilirlik esas alınmıştır. Bu bağlamda, zihinsel durumları yalnızca gözlemlenebilir davranışlara indirgemeyi amaçlayan mantıksal davranışçılığın ilk kuramsal yaklaşım olarak öne çıkması, dönemin bilim-odaklı ve metafizik-karşıtı düşünsel atmosferinin doğrudan bir sonucudur.

1.4.HEGEL SONRASINDAKİ POZİTİVİST DÜŞÜNCE ZİHİN FELSEFESİNİN DOĞUŞU

Hegel sonrası dönemde özellikle yükselişe geçen mantıksal pozitivizm, Hegel'in mutlak idealizmini çok ağır biçimde eleştirmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı, Hegel'in gerçek bir zihin-beden sorunu çözümü sunmak yerine "büyük anlatılar" üreterek meseleyi soyut bir düzleme taşıdığı yönündedir.[44]

19. yüzyılın sonu ile ve 20. Yüzyılın başlarında felsefe tarihi sahnesinde gücünü iyice duyuran analitik felsefe, dil felsefesi ve bilimsel felsefe akımları da, Kant ve Hegel'den miras kalan idealist geleneğin zihin kavramını sorgulayarak, bu soruna daha ampirik ve dil-odaklı çözümler üretmeye çalışmışlardır. İşte gittikçe yükselen bu metafizik ve idealizm karşıtlığı atmosferinde, çağdaş zihin felsefesinde ilk büyük yaklaşımı/geleneği temsil eden "mantıksal davranışçılık", hem Hegel'in idealizmine hem de geleneksel metafizik yaklaşımlara karşı kapsamlı bir eleştiri zinciri başlatmıştır.

20. yüzyılın ortalarında popüler hale gelen mantıksal davranışçılık, aslında, zihin felsefesinde dilsel ve davranışsal veriler dışında "içsel" ve "metafizik" varlıklara gönderme yapan geleneklere karşı bir tepkiydi. Özellikle Gilbert Ryle, "The Concept of Mind" adlı eserinde Descartes'tan miras kalan "makinedeki hayalet" (the ghost in the machine) metaforunu eleştirirken, aslında dolaylı olarak Hegelci karmaşık idealist şemalara da meydan okur.[45]

[44] Rosen, *Hegel's dialectic and its criticism*. ss.135-137.
[45] Ryle, *The concept of mind,* ss.15-20.

Ryle'ın mantıksal davranışçılığı, zihin-beden sorununu "zihin" denen ayrı bir varlık alanının tanımlanmasına dayandıran geleneklere, Hegel'in tinselliğe öncelik veren idealizmine, kökten karşı çıkar. Zira mantıksal davranışçılığa göre, "zihin" kavramı bir dizi dilsel ve davranışsal oyunun toplamıdır; içsel, metafizik ya da tarihsel-tinsel bir öz aranmasına gerek yoktur.[46]

Hegel kadar radikal olmayan, daha ılımlı yaklaşımların "zihin" kavramını merkezi bir felsefi kavram olarak kullanmalarına dahi tahammülü olmayan mantıksal davranışçıların, Hegel'in mutlak idealizminin kilit kavramı olan "tin" (Geist) kavramını daha şiddetli eleştirmeleri şaşırtıcı değildir. Hegel'in zihin-beden sorununu tarihsel bir süreç, tinsel bir gelişim olarak formüle etmesi, mantıksal davranışçı bakış açısından, ampirik olarak doğrulanamaz olması, spekülatif metafizik varsayımlara dayanması üzerinden eleştirilir.

Mantıksal davranışçılar, zihnin doğasını açıklamak için ne Hegelci mutlak bir tin kavramına ne de Kantçı fenomen-noumen gibi ampirik yollarla erişilemez ontolojik ayrımlara sempatiyle yaklaşırlar. Onlara göre, zihin hakkındaki anlamlı ifadeler, davranışsal açıklamalara indirgenebilir.[47] Bu noktada mantıksal davranışçılığın zihin felsefesinin ortaya çıkışındaki ilk önemli akım olması, aynı zamanda Hegel'in savunduğu türden kendi içine kapalı sistem idealizmlerine karşı bir tür anti-metafizik ve anti-idealist tepki olarak yorumlanabilir.

Zihin felsefesi, mantıksal davranışçılıkla birlikte, çağdaş zihin felsefesinin temel sorunlarından biri hâline gelen kualia problemine uzanan tartışmaların başlangıç noktasını oluşturur. Bu nedenle, zihin-beden probleminin kualia problemine evrildiği süreci başlatan kuramsal zemin olarak, zihin felsefesi tarihindeki yerini ayrıcalıklı kılar. Bu kuramsal öncüllüğü sayesinde, bir sonraki bölümde ele alınacak çağdaş zihin kuramları arasında tarihsel ve teorik önceliğe sahiptir.

[46] Rudolf Carnap, *The Unity of Science*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932.ss.107-142.
[47] Ryle, *The concept of mind,* ss.114-130.

1.5.ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ SORUNU: İNDİRGEMECİLİK, ELEMECİLİK VE ANTİ-İNDİRGEMECİLİK

1.5.1. Mantıksal Davranışçılık

Pozitivist bilim anlayışı yirminci yüzyılın başlarından itibaren sadece doğa bilimleri değil sosyal bilimler ve felsefe alanları üzerinde de etkisini göstermiştir. Bu etki psikoloji biliminde, 1920'lerden itibaren kabul görmeye başlayan ve yirminci yüzyılın sonlarına kadar hakim paradigma olan "metodolojik davranışçılık" ve "psikolojik davranışçılık" yaklaşımlarında görülmüştür. Metodolojik davranışçılık, bir bilim olarak psikolojinin sadece davranışın incelenmesi ve açıklamalarında, inançlar ve arzular gibi "zihinsel" yapılara başvurulmaması gerektiği görüşüdür. Bu anlamda, metodolojik davranışçılık, davranışların ötesine geçen zihinsel yapılara yapılan her türlü referansı psikolojiden çıkarmayı amaçlar. Psikolojik davranışçılık ise davranışları, uyaran ve tepki arasındaki ilişkiyi inceleyerek açıklama çabasıdır. Metodolojik ve psikolojik davranışçılıkta, içgözlem yönteminin reddedilip gözlemlenebilir davranışın ve davranış eğilimlerinin dikkate alınmasıyla psikoloji bilimi, davranış bilimi haline gelmiş; böylelikle, "nesnel" araştırmaya kapalı olan ve bilimsel yöntemlerle incelenmeye imkan tanımayan zihin/bilinç psikoloji biliminin konusu olmaktan çıkmıştır.

Felsefe disiplini, psikoloji disiplininin kendisini daha "bilimsel" hale getirme çabasından etkilenmiş, bu etki zihin-beden etkileşimi sorununu çözmeye yönelik bir öneri olarak Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle gibi filozofların ortaya attığı mantıksal davranışçılığın ortaya çıkmasında kendini göstermiştir. Mantıksal davranışçılığa göre, bir zihinsel durumda olmak, belirli davranışlar sergilemek ya da belirli davranışlar sergilemeye eğilimli olmak anlamına gelir. Dolayısıyla, mantıksal davranışçılara göre "zihin" ancak gözlemlenebildiği ölçüde anlamlıdır.

Mantıksal davranışçılığın temel iddialarında mantıksal pozitivizmin güçlü etkisi göze çarpmaktadır. Mantıksal pozitivizmin temel katkısı, anlamsız ve anlamlı önermeleri birbirinden ayırmaya çalışmak olmuştur. Mantıksal pozitivizme göre, kavramlar ve önermeler analiz edilerek anlamsız önermeler ve bu önermelerin yarattığı sahte problemleri belirlemek olanaklıdır. Bu düşünceyle birlikte, "Başım ağrıyor" gibi psikolojik bir önermenin anlamı, onun doğrulama koşulları tarafından verilir. Örneğin,

başı ağrıyan kişi başının ağrıdığında şikayet eder, belirli bir şekilde davranır, doktora gider ve onda belirli fizyolojik değişiklikler gözlemlenir. Doğrulamacı anlam teorisinin etkisi altında mantıksal davranışçılığa göre, anlama sahip zihinsel durumları ifade eden tüm psikolojik önermeler, gözlemlenebilir fiziksel olaylara dayanan önermelerdir.

Mantıksal davranışçılık, zihnin doğasına ilişkin ontolojik sorulardan zihnin ürünü olan kavramlarımızın anlamına ilişkin bizzat kavramsal sorulara geçtiği için zihinle ilgili sorulara epistemolojik açıdan yaklaşıyor görünür. Ancak her epistemolojik değişimin altında her zaman bir ontoloji yatar. Nitekim, mantıksal davranışçılığa göre, kişinin "baş ağrım var" demesi kişinin "belli bir şekilde davranmaya eğilimli olduğu" anlamına gelir. Bu bağlamda, mantıksal davranışçılık, zihne sahip olmayı çeşitli davranışsal eğilimlere sahip olmak olarak kabul eder.

Dennett'e göre, zihin felsefesinde davranışçılık ve pozitivizmin bu birleşimiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan mantıksal davranışçılık, Gilbert Ryle'ın *Zihin Kavramı* adlı çalışmasına dayandırılabilir.[48] Ryle, *Zihin Kavramı*'nda Kartezyen düalizmi, "Resmi Öğreti" ve "Makinedeki Hayalet Dogması" olarak adlandırarak düalizme ağır eleştiriler getirmiştir. Ryle, zihin-beden probleminin, gerçek bir problem olmadığını, hatalı düşünme biçimlerimizin ve dilin hatalı kullanımının ürünü olduğunu öne sürer. Ryle'a göre düalizmi destekleyen düşünce türleri ve zihin-beden problemi, hatalı dilsel ve mantıksal kullanımlardan kaynaklanan "kategori hatası"na dayanır.[49] Kategori, belirli bir özelliği paylaşan tekil üyelerden oluşan bir sınıf veya gruptur ve kategori hatası bir kategoriden bir şeyin, başka bir kategorinin üyesi olarak kabul edildiğinde ortaya çıkar.[50] Ryle, *Zihin Kavramı*'nda kategori hatalarını çeşitli örneklerle göstermeye çalışır ve bu örneklerden en meşhur olan üniversite örneğiyle kategori hatasını şu şekilde açımlamaya çalışır:

> *Oxford ya da Cambridge'i ilk kez ziyaret eden bir yabancıya sırasıyla, kolejler, kütüphaneler, oyun alanları, müzeler, bilimsel araştırma merkezleri ve yönetim birimleri gösterilir. Bunun üzerine o, "peki ama üniversite nerede?" diye sorar. "Kolej üyelerinin bulundukları, yöneticilerin çalıştıkları, bilim insanlarının araştırma yaptıkları yerleri gördüm ama sizin üniversite üyelerinizin bulundukları ve çalıştıkları*

[48] Daniel C. Dennett**,** "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly*, Cilt: 15, Sayı: 4 (1978), ss. 249–261.
[49] Neil Campbell, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, Broadview Press, 2014.s. 36.
[50] Campbell, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, s.36.

üniversiteyi henüz görebilmiş değilim." O zaman ona, üniversitenin görmüş bulunduğu, laboratuvar ve kolejlere benzer şekilde, görülmeden kalmış bir başka alt düzeyden kurum olmadığı açıklanır: Üniversite zaten görmüş olduğun şeylerin tümünün düzenleniş şeklinden başka bir şey değildir. Onlar görüldüğü, onların birlikte düzenlenişi anlaşıldığı zaman, üniversite de görülmüş olur. Onun hatası, Hristiyan Klisesi, Bodleian Kütüphanesi, Ashmolean Müzesi ve Üniversite hakkında aynı şekilde konuşmanın doğru olduğu önyargısından kaynaklanmaktadır ve bu şekilde konuşunca, sanki 'Üniversite'de sözü edilen birimlerin içinde yer aldığı sınıfın bir başka üyesi imiş gibi kabul edilmektedir. O hatalı bir şekilde, öteki kurumların ait olduğu kategoriye üniversiteyi de yerleştirmektedir.[51]

Ryle'ın verdiği bu örnekteki kişi, üniversiteyi gördüğünü inkar ettiğinde, üniversitenin, sanat binasının, kütüphanenin ve benzerlerinin tümünün üyesi olduğu somut şeyler kategorisine ait olduğunu düşünmüştür. Ryle'a göre, soyutlamanın ürünü olan üniversitenin kendisi, bina gibi somut bir şey olmadığı için diğer binalarla aynı kategoriye girmez.[52] Burada diğer tüm öğelerden bağımsız olarak üniversitenin varlığını düşünmek bir kategori hatasıdır. Ryle, bu türden kategori hatalarının oldukça yaygın olduğunu ve dilin özelliklerinden dolayı sıklıkla yapıldıklarını ileri sürer.[53]

Ryle, Descartes'ın zihni, bedenden ayrı olarak ele almasını, üniversite örneğinde olduğu gibi bir kategori hatası olarak değerlendirir: (…) dilin her gün olağan bağlamlardaki alışılmış kullanımının yanlış anlaşılması, bizi bir nevi ontolojik yanlışların içine itmektedir. Genel cins kavramlarını veya soyut kavramları yanlış kullanarak, gerçekte var olmayan şeyleri var olan ögeler olarak farz etme eğilimi duyuyoruz."[54] Zihin, Kartezyen düalizmde ele alındığı gibi ayrı bir varlık, bir tikel değil, tikellerden yapılan soyutlamanın ürünü olan bir kavramdır. Bu doğrultuda, özel, içsel, üçüncü şahıs bakış açısına kapalı olarak ele alınan zihinsel durumlar, aslında gözlemlenebilir davranış ve davranış eğilimleridir. Ryle'a göre, resmi öğreti, zihnin başkalarında gözlemlenen bedensel davranışın ötesinde bir şey olduğunu varsayarak bu türden bir kategori hatası yapar. Ona göre resmi öğreti, "zihinsel yaşamın olgularını gerçekte olmaları gerekenin dışında, bir başka mantıksal tip ya da kategoride (ya da tipler ya da kategoriler dizisinde) yer alıyormuş gibi göstermektedir."[55]

[51] Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011, s. 82.
[52] Campbell, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, s.42
[53] Campbell, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, s.43
[54] Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 45.
[55] Ryle, *Zihin Kavramı*, s. 81.

Ryle'a göre, bu ve diğer benzer kategori hataları açığa çıkarıldığında ve onun psikolojik kavramlarımızın mantığına ilişkin alternatif açıklamasını, yani Kartezyen kategoriler yerine davranışsal eğilimleri koymayı benimsediğimizde, davranışın maddesel olmayan bir ruhta barınan ve fiziksel olmayan nedenleri olduğu fikrini ortadan kaldırabiliriz.[56] Maddesel veya fiziksel olmayan zihinlere olan inancımızı terk ettiğimizde, artık gizemli bir metafizik ilkeye başvurarak zihni bedenle ilişkilendirmeye gerek kalmaz; böylece zihin-beden etkileşimi sorunu ortadan kalkar. Çünkü zihin yalnızca bir eğilimler bütünüyse ve eğilimleri bedensel davranış açısından anlamamız gerekiyorsa, zihin ve bedenin nasıl etkileşime girdiği sorusu ortaya çıkmaz.[57]

Bununla beraber Ryle, her birimizin psikolojik, içsel bir yaşantıya, çeşitli duygulara, düşüncelere, sevinç, acı gibi hislere sahip olduğumuzu, başka bir deyişle, kualianın varlığını kabul eder. Ancak onun burada dikkat çekmek istediği şey, "bu iyi bilinen olguların ve psikoloji ile ilgili sözcüklerin anlam yüklü olmasının, bizi bir Kartezyen düalizmin içine itmemesi gerektiğidir."[58] Çünkü ona göre zihinsel terimler, içgözlemle öznel olarak etiketlenmesiyle değil, kamusal olarak gözlemlenebilen davranışlar ve kamuya açık ifadeler aracılığıyla anlam kazanırlar.[59] Bu doğrultuda Ryle, kualianın varlığını kabul ederken kualianın ne salt birinci şahıs ne salt üçüncü şahıs tarafından gözlemlenebileceğini öne sürer.

> *Ayakkabıcının, ayakkabı sıktığı zaman ayağımda hissettiğim vurma acısını gözlemleyemeyeceği doğrudur. Ama benim onu gözlemlediğim de yanlıştır. (...) Vurma acısını hissedebilirim ya da ona sahip olabilirim ama onu keşfedemem ya da dikkatle gözleyemem. O, onu seyretmek, dinlemek ya da onun tadına bakmak suretiyle keşfedebileceğim bir şey değildir. (...) duyumlar ne gözlemlenebilir ne de gözlemlenemezdirler.*[60]

Ryle, kualianın varlığını reddetmemesine karşın ortaya koyduğu zihin kuramında kualiaya, öznel deneyime yeterli bir önem atfetmediği, bir anlamda kuramında bu olguyu görmezden geldiği ya da herhangi bir açıklama getirmediği görülmektedir. Bu doğrultuda, Ryle'ın zihin kuramına getirilen eleştirilerin büyük bir kısmı kualia ve görmezden geldiği bilinç üzerinedir. Bu doğrultudaki eleştirilerden

[56] W. Lyons, "Ryle and Dispositions", *Philosophical Studies*, Cilt: 24, 1973, s. 330.
[57] Campbell, *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, s.44.
[58] Priest, Zihin Üzerine Teoriler, s.80.
[59] Priest, Zihin Üzerine Teoriler, s.80.
[60] Ryle, Zihin Kavramı, s. 333-335.

biri, duyumların davranışçı açıklamasıyla ilgilidir. Örneğin, davranışçıların iddia ettiği gibi bir kişi ağrı hissettiğinde, belirli davranışlar sergiler ancak ağrıyı hisseden kişinin ağrıyı niteliksel olarak hissetme biçimi vardır. Bu sorunla ilgili olarak, bir kişi acı duygusundan yoksun olsa da[61] acı duygusunun davranışsal tezahürlerini, dilsel kullanımını öğrenebilir; fakat bu kişi acının nasıl bir his olduğunu anlayamaz. Davranışçı kuram, ağrının ne olduğuyla ilgili açıklamayı davranışsal tezahürlerle sınırladığından, muhtemelen ağrının en önemli özelliği olan şeyi, yani hissetme biçimini dışarıda bırakır; dolayısıyla öznel deneyimin niteliksel yönüne yani kualiaya açıklama getiremez. Bu, davranışçıların zihinsel durumların doğasına ilişkin açıklamasının eksik olduğu anlamına gelir.[62] Bu eleştiriyle bağlantılı olarak, zihinsel durumların davranışsal analizine karşı bir başka eleştiri de Hilary Putnam tarafından yapılmıştır.[63] Putnam, acı çekmemesine rağmen acıyla ilişkili tüm davranışları taklit edebilen insanlar, süper aktörler ile herhangi türde bir acı davranışı sergileme dürtüsünü bastırabilen savaşçılar olan süper-Spartalılar örnekleri ile zihinsel durumlar ile davranışın birbirlerini zorunlu olarak gerektirmediğini, zihinsel durumların salt davranışa indirgenemeyeceğini savunmuştur.

Mantıksal davranışçılığa bir başka eleştiri de psikolojik söylemin "bütünselliği" düşüncesi üzerinden gelir. Bu düşünceye göre, inançlar, arzular, eylemler mantıksal olarak iç içe geçmiştir ve birbirleriyle bağıntılı olarak açıklanabilirler. Bu doğrultuda davranışçılık iki temel sorunla karşı karşıya kalır. İlk olarak, davranışçılar, zihinsel durumları anlamak için davranışları analiz etmenin, belirli bedensel ve fiziksel tezahürlerin nedensel olarak gösterilmesinin yeterli olduğu savunurlar ancak psikolojik söylemin bütünselliği, davranışçıların bu iddiasıyla çelişir. Örneğin, davranışçıya göre kişi, yağmur yağacağına inanabilir ve bu inancını şemsiye almasıyla gerekçelendirebilir; fakat bu kişinin şemsiye almasının nedeni nihayetinde ıslanmama arzusudur. Eğer kişi yağmurda ıslanmayı seviyorsa, şemsiye almayacaktır. Sonuç olarak, psikolojik bir ifadenin doğrulama koşulları salt davranışsal değildir; çoğu zaman diğer zihinsel durumlara gönderimde bulunmayı gerektirir.[64] İkinci olarak, davranışçılığın psikolojik bir ifadeyi, herhangi bir anlam kaybı olmadan gerçek

[61] Konjenital analjezi hastaları gibi.
[62] Campbell, 2014, s. 51.
[63] Putnam, Brains and Behavior.
[64] W. Jaworski, *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*, Wiley-Blackwell, 2011, s. 108.

veya potansiyel davranış hakkında bir ifadeye çevirmenin ilkece mümkün olduğu savunusu, ilgili psikolojik ifadenin çevirisinin her zaman başka çevirileri gerektirme sorunuyla karşı karşıyadır. Bir kişinin yağmur yağacağına dair inancı, o kişinin şemsiye alması ifadesine çevrilebilir; fakat bu kişinin şemsiye almasının nedeni, güneşin cildine iyi gelmiyor olduğu inancı olabilir. Böyle bir durumda, davranışçı, kişinin zihinsel durumunun doğru bir çevirisinin yapılması için, bu kişinin güneşin cildine iyi gelmediğini düşünmüyor olması koşulunu eklemesi gerekir; diğer yandan, bu koşulun kendisi de bir zihinsel durumdur. Dolayısıyla, zihinsel durumlar davranışsal bir ifadeye doğru bir şekilde çevrilse dahi, bu ek zihinsel durumlar için başka davranış koşulları verilmelidir. Ancak bu ek psikolojik kavramları davranışsal olarak analiz etmek, daha fazla psikolojik kavramların eklenmesini gerektirir ve bunları analiz etmek, yine başkalarının eklenmesini gerektirir. Böyle bir durumda, zihinsel bir durumun davranışlara doğru bir çevrilişi olanaksız görünür. Diğer durumda ise, belirli bir davranışın makul bir açıklaması için zihinsel durumu varsayması gerekir. Buradaki zorluk, davranışçının zihinsel durumların analizini zihinsellik barındırmayacak şekilde sağlayamamasıdır.[65]

Sonuç olarak mantıksal davranışçılık, zihinsel durumları, belirli türde davranışa veya davranış eğilimlerine indirgemesiyle kualia ve bilinci göz ardı ederek fenomenal deneyime yer vermemesi üzerinden en ciddi eleştirileri alır. Bununla beraber, pek çok farklı eleştirinin yanında, zihinsel durumların ilkece sonsuz sayıda davranış örüntüsü ortaya çıkarabilmesi sebebiyle zihinsel durumların davranıştan yola çıkarak açıklanabilmesi çok büyük güçlükler oluşturur. Böylelikle mantıksal davranışçılık, pek çok zihinsel duruma açıklama getirememesiyle ortaya atıldıktan kısa bir süre sonra ağır eleştiriler alarak zihne/bilince dair daha kapsayıcı açıklamalar getirmeye çalışan kuramların ortaya atılmasına zemin hazırlamıştır.

1.5.2. Özdeşlik Kuramı

Yukarıda dile getirdiğimiz güçlü itirazlar karşısında mantıksal davranışçılığın kayda değer bir savunma geliştirememiş olması, çözmede yetersiz kaldığı sorunlar ve zihnin, bilincin yapısını açıklamadaki başarısızlığına dair getirilen eleştiriler

[65] Jaworski, 2011, s. 109.

karşısında atıl kalmış olması, onun gözden düşmesiyle ve mantıksal davranışçı zihin kuramının yerini başka bir fizikalist indirgemeci kuram olan özdeşlik kuramının almasıyla sonuçlanmıştır. Özdeşlik kuramı, 1950'li ve 1960'lı yıllarda John J. C. Smart, Ullin T. Place, Herbert Feigl gibi düşünürler tarafından ortaya atılmıştır.

Özdeşlik kuramı zihinsel durum ve süreçler ile fiziksel/bedensel durum ve süreçlerin tözsel veya niteliksel olarak farklı olduğu tezini reddeder, zihinsel faaliyetler ile bedensel faaliyetlerin birebir aynı şey olduğunu, zihin/bilinç-beyin özdeşliğini savunur. Place, içsel ve zihinsel süreçlerin kabulünün herhangi türde bir düalizmi kabul etmeyi gerektirmediğinin ve bilincin beyindeki bir süreç olduğunun altını çizer.[66] Böylelikle özdeşlik kuramı, gerek töz ya da nitelik düalizmine dayanan kuramlar gibi gerekse de farklı indirgemeci kuramlar gibi, beyin ve zihin arasındaki ilişkiyi/bağıntıyı açıklamaya ihtiyaç duymaz. Place bu durumu şöyle açıklar:

> *Özdeşlik kuramcıları zihinsel süreçlerin beyindeki maddi süreçlerle yalnızca bağıntılı olmadığına inanırlar. Hatta burada bağıntıdan bahsetmek dahi yanıltıcıdır. Zihinsel süreçler beyin süreçleridir ve bir şeyi kendi kendisiyle bağıntılandırmak mümkün değildir.*[67]

Dolayısıyla çeşitli zihin halleri, beynin çeşitli türden hal ve süreçleri yani belirli nörolojik faaliyetlerdir. Herhangi bir zihinsel süreç, örneğin birinin yaşadığı mavi renk deneyimi, beyinde gerçekleşen X gibi bir nörolojik süreç ile aynı şeydir. Böylelikle, özdeşlik kuramına göre, "mavi deneyimi = X nörolojik faaliyeti" ya da "acı = C-lifi uyarımı" gibi bir özdeşlik mevcuttur ve mavi deneyimi yaşayan başka birinin de aynı şekilde beyninde X nörolojik faaliyeti, acı duyan birinde de C-lifi uyarımı gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda, zihin-beden özdeşliği kuramında bilinç, her türlü zihinsel durum ve faaliyet, beyne ve nörolojik süreçlere indirgenerek açıklanmaya çalışılır.

Özdeşlik kuramını savunanlar bu kuramın düalist zihin kuramları ile kıyaslandığında daha tercih edilebilir olduğuna dair iki neden öne sürerler. Bunlardan ilki, özdeşlik kuramının zihin-beden problemine oldukça basit bir çözüm getirmesi ve zihin ve beden arasındaki etkileşim problemini de ortadan kaldırmasıdır. Özdeşlik

[66] Ullin T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*, Cilt: 47, Sayı: 1, 1956, s. 44.
[67] John Heil, *Zihin Felsefesi*, çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, s. 122.

kuramında zihinsel durum ve faaliyetlerin aslında nörolojik faaliyetler (maddi/fiziksel şeyler) olması, zihin-beden problemini ve zihinsel olaylar ile bedensel/maddi olaylar arasındaki nedensellik sorununu bertaraf etmektedir. Buna göre "zihinsel bir olayın maddi bir olaya yol açması (yahut tam tersi) basitçe maddi bir olayın başka bir maddi olaya yol açması gibidir".[68] Özdeşlik kuramının avantajlarına yönelik dikkat çekilen ikinci unsur ise "sadelik"tir. Özdeşlik kuramı savunucularının işaret ettiği üzere herhangi iki teorinin yeterli açıklama sunabildiği durumda, sadelik ilkesi belirleyici olur; Ockham'ın Usturası prensibi bağlamında, sadece "beyinsel/bedensel süreçler"le yeterli açıklamanın yapılabildiği noktada, "zihin ve zihinsel olaylar"a ilave referans yapan teoriler daha az tercih edilebilir hale gelir. O halde, daha yalın ve daha az entite veya unsurla açıklama sunabilen zihin-beden özdeşliği teorisi, avantajlı ve çok daha tercih edilebilir durumdadır.

Zihin-beden özdeşliği kuramcıları indirgemeci teorilerinin daha tercih edilebilir olduğunu savunsalar da özdeşlik teorisi ortaya atıldıktan kısa bir süre sonra teorinin sorunlarını, eksik ve zayıf yönlerini ortaya koyan pek çok eleştiri ortaya çıkmıştır. Özdeşlik kuramına getirilen en önemli eleştirilerden biri, zihinsel ve nörobiyolojik/fiziksel durumların türsel olarak farklılığına dikkat çeker ve hem epistemolojik hem de ontolojik olan farklılıkları ortaya koyar.

> *Zihinsel ve maddi durumlar tür itibariyle birbirinden tümüyle farklı görünür. Tam da bu nedenle zihin durumları, beyin durumları değildir ve asla olamaz. Eğer A'lar tür olarak B'lerden farklılarsa, o halde A'ların dönüşüm yoluyla B olma ihtimali de yoktur*.[69]

Yukarıda Heil'dan yapmış olduğumuz alıntının da işaret ettiği gibi, zihinsel durumlar "kişiye özel" birinci şahsın doğrudan erişimine açıkken üçüncü şahıs bakış açısına, diğerlerinin erişimine kapalıdır. Zihinsel yaşamımız, zihinsel durumlarımız, bilinçli haller ve kualia, doğrudan deneyimlenir ve birinci şahıs tarafından dolaysız biçimde erişilir. Ancak bu alan, başkaları için doğrudan erişime kapalıdır. Diğer kişiler, yalnızca dilsel bildirimlerimiz ve davranışlarımız aracılığıyla bazı çıkarımlarda bulunabilirler. Hatta zihin etkinliklerimiz sırasında beynimiz gözlemleniyor olsa bile, en iyi ihtimalle yalnızca zihinsel içeriklerimize dair dolaylı belirlemelere ulaşılabilir. Bu durum, doğrudan deneyime sahip olan bir özne ile dışsal gözlem yoluyla bilgi

[68] Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, s. 122.
[69] Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, s. 124.

edinmeye çalışan üçüncü şahıslar arasında köklü bir fark olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, bu iki erişim türü arasında belirgin bir epistemolojik asimetri bulunmaktadır. Bu asimetri, kişiye özel ve içsel olan bir deneyimin, herkes tarafından gözlemlenebilir bir olguyla nasıl özdeşleştirilebileceği sorusunu gündeme getirir. Dahası, zihni/bilinci ve beyni özdeşleştirmedeki bu epistemolojik engelin yanında ontolojik engel de söz konusudur. Her türlü zihinsel faaliyet, zihinsel olay, durum ve özellikler ile bedensel ya da maddi olay, durum ve özellikler tür olarak birbirinden tamamen farklıdır. Buradaki farklılıklar özellikle kualia olgusunda en belirgin hale gelmektedir. Herhangi bir bilinçli deneyim, kualia ele alındığında, -mavi renk deneyimi yaşamak gibi- bu deneyim ile o esnada beyinde gerçekleşen nörolojik faaliyetler niteliksel olarak tümüyle birbirinden farklıdır ve beyin gözlemlense de bu deneyime benzer bir herhangi bir şeyi gözlemlemek deneyim, düşünce veya hisse ulaşmak mümkün değildir; bu nedenle fiziksel ve zihinsel olanı özdeş almada ciddi bir ontolojik engel mevcuttur.[70]

Zihin beden özdeşliği iddiasının gerek epistemolojik gerek ontolojik sorunları bağlamında getirilen bir diğer eleştiri de şudur: "zihinsel faaliyetlerle bedensel faaliyetlerin özdeş olduğu iddiası bir 'kategori hatası' içerir."[71] "7 sayısı mavidir." gibi bir önerme ele alınırsa mavi olmak fiziksel somut nesnelere ait olabilir bir özellik iken 7 sayısı mavi olmak niteliğinin atfedilemeyeceği soyut bir nesnedir ve bu önermede 7 sayısına mavi olmak gibi bir nitelik atfedilerek ona ilişkin ait olmadığı bir kategori altında iddiada bulunulmaktadır. Böyle bir kategori hatası özdeşlik kuramının temel tezi olan zihinsel faaliyetler ile bedensel faaliyetlerin özdeş olduğu iddiasında da mevcut gibi görünmektedir. Zihinsel faaliyetler ile bedensel faaliyetler özdeş ise birine atfedilen niteliklerin diğerine de atfedilebilmesi gerekmektedir ancak bu mümkün görünmemektedir. Örneğin düşüncelerin doğruluğundan ya da yanlışlığından, akla yatkınlığından ya da saçmalığından bahsedilebilirken beyinsel/bedensel faaliyetlerin doğruluğu ya da yanlışlığından, saçmalığı ya da akla yatkınlığından bahsetmek veya bedensel faaliyetin, beynin ağırlık, hacim, kütle gibi niteliklerinden bahsedilebilirken zihinsel bir faaliyetin, -mavi deneyimi, herhangi bir düşünce gibi- ağırlık, kütle, hacim gibi bir niteliğinden bahsetmek mümkün değildir ve bu bir kategori hatası

[70] Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, s. 126.
[71] Demircioğlu, E., *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş*, Ankara: Fol Kitap, 2021, s.131.

içermektedir. Bu durumda zihinsel faaliyetlerin bedensel/beyinsel faaliyetler olduğu tezi bir kategori hatası gibi görünmektedir.[72]

Özdeşlik kuramına getirilen en güçlü eleştirilerden biri de zihinsel durum ve olaylarda "çoklu gerçekleştirilebilirlik" (*multiple realizability*) söz konusu olmasına dayanır. Çoklu gerçekleştirilebilirlik, çeşitli zihinsel durum ve faaliyetlerin, yapısal olarak bizden çok farklı fiziksel tür ve organizmalarda da çeşitli şekillerde mevcut olması fikridir. Bizden farklı canlıların örneğin kedilerin ya da köpeklerin de çeşitli şekillerde ve derecelerde zihinsel süreç ve faaliyetler içinde olduğunu, deneyime, bilinçli hallere, kualiaya sahip olduğunu inkar etmek neredeyse imkansızdır. Ancak özdeşlik kuramı bununla çelişmektedir ve kuramın en zayıf yönlerinden birisi çoklu gerçekleştirilebilirliğe imkan tanımıyor olmasıdır. Özdeşlik kuramının ileri sürdüğü zihinsel faaliyetler ile bedensel/nöral faaliyetlerin özdeş, tamamen aynı şey olduğu iddiası bizimle aynı beyinsel/nöral faaliyete sahip olmayan farklı bir canlının bizimle aynı türde bir zihinsel durumu yaşamasına olanak tanımamaktadır.

Özdeşlik kuramının zihinsel durum ve faaliyetlerin çoklu gerçekleştirilebilirliğine yanıt veremiyor olduğu yönündeki eleştiri, kuramın revize edilmesine ve farklı bir özdeşlik kuramı versiyonu geliştirilmesine sebep olmuştur. Bu noktada kuram karşımıza Tip Özdeşliği Teorisi (*Type-Type İdentity*) ve Simge/Tikel Özdeşlik Teorisi (*Token-Token İdentity*) olarak iki farklı versiyonda çıkmaktadır. Tip Özdeşliği Teorisi, farklı zihinsel faaliyetler için farklı beyinsel faaliyetler olduğunu iddia eder ve herhangi bir "tip"te bir zihinsel faaliyeti belirli "tip"te bir zihinsel faaliyetle özdeşleştirir. Örneğin, acı = C-lifi uyarımı ya da belirli bir tip olarak mavi deneyimi, X gibi belirli bir tip beyinsel süreç ile özdeş olarak ele alınır. Bu durumda, tip özdeşliği teorisine göre, X beyinsel aktivitesine sahip olmayan bir organizmanın mavi deneyiminin olmaması ya da C-lifi uyarımına sahip olmayan bir canlının acı duyumuna sahip olamaması gerekmektedir. Böylelikle tip özdeşliği teorisi insanla aynı beyin yapısı ve işleyişine sahip olmayan farklı organizmalar için bir açıklama sunamamakta, farklı türlerin deneyim ve zihinsel durumlarını devre dışı bırakmaktadır ve bu yaklaşım Block tarafından şovenist bir yaklaşım olarak nitelendirilmektedir.[73] Bununla birlikte, bilimsel çalışmalarla beynin plastisitesinin gösterdiği üzere beyinde

[72] Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş*,.ss.131-132.
[73] Ned Block, "Troubles with Functionalism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Cilt: 9, 1978, ss. 265-266.

bir bölümün hasar görmesi, yapısal veya işlevsel bozukluklar olması durumunda beynin başka bir bölümü, hasar gören bölümün işlevini yerine getirmeye başlayabilmektedir. Bu doğrultuda, acı duyumu C-lifi uyarımıyla ortaya çıkmak yerine B-lifi gibi bir uyarımla ya da mavi deneyimi X nörolojik süreciyle değil Y nörolojik aktivitesi gibi bir süreçle ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla özdeşlik kuramı, sadece bizden farklı beyin yapısına sahip olan organizmalar için değil aynı zamanda farklı beyin süreçleriyle aynı duyumu yaşayan insanlar için de geçerliliğini yitirmektedir.

Tip özdeşliği teorisinin çoklu gerçekleştirilebilirlik açısından zayıflığı, kuramın revize edilmiş hali olarak karşımıza çıkan Simge/Tikel Özdeşlik Teorisi ile ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Simge/Tikel özdeşliği teorisi ise herhangi belirli bir zihinsel durumun farklı tipte fiziksel/nörolojik durumlarla ortaya çıkabileceğini savunurken bir zihin halini çeşitli nörolojik süreçlerle özdeş olarak almaktadır. Bu doğrultuda, bir canlının mavi deneyimi X nörolojik aktivitesiyle, başka bir canlının mavi deneyimi Y gibi bir nörolojik aktiviteyle özdeş olmakta ya da bir canlının acı deneyimi C-lifi uyarımı, başka bir canlının acı duyumu B-lifi uyarımı gibi bir fiziksel sürece özdeş olmaktadır. Böylelikle mavi deneyimi veya acı duyumu birer tip iken bu zihinsel hallerin farklı canlılardaki fiziksel çeşitlemeleri farklı simgeleridir.

Tip özdeşliği teorisi ile kıyaslandığında simge/tikel özdeşlik teorisinin, çoklu gerçekleştirilebilirlik sorununu aştığı söylenebilir ancak bu durumda da farklı fiziksel durumların aynı zihinsel durumu nasıl ortaya çıkardığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, özdeşlik kuramına getirilen diğer eleştiriler de simge/tikel özdeşlik teorisi için aynı şekilde geçerliliğini sürdürmektedir. Fiziksel faaliyet ve özellikler ile zihinsel faaliyet ve özellikleri özdeşleştirmek pek mümkün görünmemekle beraber, aslında bilincin zor probleminin göz ardı edildiği savunulabilir. Heil'ın da ifade ettiği gibi,

> *Bilinçli deneyimlerinizin nasıl bir şey olduğuna ve beyinlerin nasıl şeyler olduğuna dair bilginiz, bilinçli deneyimlerin hiç de nörolojik süreçler olmadığını aşikar kılar. Bu durumda özdeşlik kuramı, bilimsel açıdan cazip görünse de başarıya ulaşamayacaktır.*[74]

Dolayısıyla özdeşlik kuramının zihnin ve bilincin doğasına yönelik ikna edici açıklamalar getirdiğini iddia etmek pek olanaklı değildir ve kuram hesabını

[74] Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, s. 136.

veremediği bu eleştirilerle kısa sürede gözden düşmüştür. Zihin-beden özdeşliği kuramının yerini daha güçlü bir teori olan İşlevselcilik almıştır.

1.5.3. İşlevselcilik

Çağdaş zihin felsefesinde özdeşlik kuramının tarihsel takipçisi ve 1960'lardan sonra en etkili ve güçlü olan zihin teorisi işlevselciliktir. Günümüzde özellikle bilişsel bilimlerde popülerliğini koruyan işlevselcilik, Hilary Putnam tarafından ilk olarak 1967 yılında "Psychological Predicates" adlı makalede ortaya atılmış ve 1975 yılında "The Nature of Mental States" başlığıyla *Mind, Language and Reality* çalışmasında tekrar yayımlanmıştır. İşlevselcilik, zihinsel durumların beyin durumları olduğunu savunan özdeşlik ile zihinsel durumların davranışsal durumlar ya da belirli şekillerde davranma eğilimleri olduğunu savunan davranışçılık arasında bir orta yol bulmaya çalışır. Bu yönüyle, hem davranışçı zihin teorisinin hem de özdeşlik teorisinin bazı zayıf yönlerini aşan işlevselcilik, zaman içinde çeşitli aşamalarla güçlendirilmiş ve Hilary Putnam, Jerry Fodor, D. M. Armstrong ve David Lewis gibi filozoflar tarafından farklı işlevselci yaklaşımlar geliştirilmiştir. İşlevselcilik de, tıpkı mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramları gibi, indirgemeci yaklaşımlar arasında yer alır. Ancak işlevselcilik, her iki kuramın da içine düştüğü problemleri aşma açısından görece daha sofistike ve kompleks bir pozisyon olarak karşımıza çıkar. İşlevselcilik, zihinsel durumların, bir organizmanın çevresinden aldığı girdiler ile bu uyaranlara yanıt veren çıktılar arasında ortaya çıkan nedensel ilişkilerin işlevleri olduğunu ileri süren bir zihin kuramıdır. İşlevselcilik açısından, tüm zihinsel durumlar ve özellikler, duyusal uyarılar gibi uygun girdiler ve diğer zihinsel durumların değişmesi ve davranışların üretilmesi gibi çıktılarla olan nedensel ilişkileriyle belirlenir.

İşlevselciliği ortaya atan Putnam'ın ve onu takip eden işlevselcilerin bu felsefi tezi geliştirmesinin arka planında, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşen bilimsel ve entelektüel gelişmelerin büyük bir etkisi olduğunun altını çizmek gerekir. Gelişen teknoloji ve teknolojik cihazlarla birlikte insan fizyolojisine dair genişleyen bilgimiz, sinirbilimin bulguları, disiplinler arası bir çalışma olarak bilişsel bilimlerin yükselişi gibi gelişmelerle birlikte özellikle hesaplama makinelerinin, bilgisayar teknolojilerinin hızlı gelişimi ve buna paralel olarak yapay

zeka tartışmalarının arttığı bu dönem öncelikle Putnam'ın ve daha sonra onu takip eden işlevselci felsefecilerin fikirlerinin oluşumunda etkili olmuştur. Daha özelde ise matematikçi ve bilgisayar bilimcisi olan Alan Turing'in 1950 yılında yayımlanan *Computing Machinery and Intelligence* makalesinde, normalde sadece insan zihnine atfedilen düşünme özelliğinin makinelere de atfedilebileceği, makine zekasının, makinelerin düşünebilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu yönündeki çığır açıcı tezi ve Turing'in bu tezi ortaya koyarken izlediği yolla ortaya çıkan, bilgisayarların zekaya sahip olup olmadıklarının belirlenmesi için "Turing Testi"[75] adıyla literatüre geçen davranışçı ilkelere dayanan sınama yöntemi, zihne ve zihin/bilinç-beyin problemine ilişkin genel kabullerin sorgulanmasına sebep olmuştur.

Turing'in düşüncelerinden etkilenen Putnam'ın, Turing makinesi ve olasılıkçı otomatlar kavramı üzerine olan erken dönem yazıları ile zihinler ve makineler arasında benzerlikler olduğunu savunduğu özellikle 1960 tarihli "Minds and Machines" ve 1964 tarihli "Brains and Behavior" yazıları işlevselciliği geliştirmesinde ve işlevselciliğin temel tezi olan "çoklu gerçekleştirilebilirlik" tezini ortaya koymasında önemli bir rol oynamıştır. Çok genel olarak Putnam'ın makine işlevselciliği[76], bir makine tanımına sahip olmanın, zihinselliğin kurucusu olduğu yönünde güçlü bir iddiayı ortaya koyar. Bir zihne sahip olmak, uygun karmaşıklık ve güçlere sahip bir Turing makinesini gerçekleştiren fiziksel bir bilgisayar olmaktan ibarettir. Dolayısıyla bizi zihinsel varlıklar yapan şey, Turing makineleri olmamızdır. Bir beyne sahip olmak zihnin varolması için önemlidir, ancak asıl önemli olan şey, beynin tam olarak bir bilgi işlem makinesi olmasıdır.

---

[75] "Bu ölçütün dayandığı deney şu şekilde özetlenebilir: Bir odada bulunan bir erkek ve bir kadın ayrı bir odada bulunan sorgulayıcı bir kişinin sorularına cevap verir. Sorular ve sorulara verilen cevaplar bir daktilo ile yazılıp taraflara gönderilir ya da bunlar bir uzaktan yazıcı (teleprinter) vasıtasıyla iletilir ve sorgulayıcıdan her bir durumda soruyu erkek veya kadından hangisinin cevapladığına karar vermesi istenir. Sonra kadının yerine bir bilgisayar geçer. Bu ikinci durumda sorgulayıcı, her bir soruya erkek veya bilgisayardan hangisinin cevapladığına karar verecektir. Sorgulayıcının, bilgisayarın olduğu durumda kadının olduğu durumdan çok daha sık doğru kararlar vermeyi başardığı ölçüde bilgisayarın zeka sahibi olduğu söylenir." (Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, s.202).

[76] Putnam'ın işlevselciliği, "Bilgisayımsal İşlevselcilik", "Makine İşlevselciliği" gibi isimlerle anılmaktadır. Bununla beraber, "Psiko-işlevselcilik", "Rol-işlevselciliği", "Nedensel İşlevselcilik", "Gerçekleştirici İşlevselcilik", "Analitik işlevselcilik", "Kara-kutu İşlevselciliği" gibi farklı filozoflar tarafından ortaya atılmış çeşitli işlevselci yaklaşımlar mevcuttur. Ancak bu işlevselci yaklaşımların açıklanması çalışmanın amacı dışına çıktığından, bu bölümde tüm işlevselcilik türleri, detayları ve farklılıkları ele alınmayacak, işlevselciliğin genel bir resmi çizilecektir.

İşlevselcilik, zihinsel durumları zihinsel durum kılan şeyin ne olduğu sorusunu "işlev" kavramı üzerinden yanıt üretir, zihinsel durumları işlevsel süreçlere indirger. Zihinsel bir durum, belirli bir işleve sahip olan bir durum olarak ele alınırken "işlev kavramı da dışsal uyaranlarla, diğer zihinsel durumlarla ve dışsal davranışlarla girilen nedensel ilişkiler aracılığıyla açıklanır."[77] Böylelikle, herhangi türde bir zihinsel durum, bir neden (duyusal bir girdi) ve bir sonuç (davranışsal bir çıktı) arasında gerçekleşen bir durumdur.

> *Jones'un yağmur yağdığına inandığını söylemek, onda belirli türden dışsal uyaranların (örneğin, yağmurun yağdığını görmesinin) neden olduğu belirli bir olayın, durumun veya sürecin gerçekleştiğini; ve bu fenomenin belirli başka faktörlerle (örneğin onun kuru kalma isteğiyle) birlikte alındığında, onda belirli türden bir davranışa (şemsiye taşıma davranışına) neden olacağını söylemektir.*[78]

Fodor'un örneği ile bir fare kapanının ne olduğu sorusunun fare kapanının ne işe yaradığı, işlevinin ne olduğu üzerinden yanıtlandığı, yani fare kapanının çelikten, plastikten, metalden, tahtadan gibi hangi malzemeden yapıldığından ziyade fare kapanının "fare yakalamaya yarayan araç" olması üzerinden karakterize edildiğine dikkat çeken işlevselcilik, zihnin ne olduğu sorusunu da ne işe yaradığı, işlevinin ne olduğu sorusu olarak değerlendirir. Buna göre, işlevselcilik, belirli bir zihin durumunu bir bilgi işleme sisteminin belirli bir işlevi olarak ele alırken zihni de bir çeşit bilgiyi alma, depolama ve işleme yani bir tür girdiler-çıktılar (*input-output)* organizasyonu/sistemi olarak ele alır. Buna göre beyin bir bilgisayar, bilgisayar donanımı olarak görülürken zihin ise bir çeşit bilgisayar programı, yazılımı olarak görülür.

> *(…) zihin … bilgisayar programlarına benzer bilgi-işleme işlevlerinden oluşur. Zihin duyusal bilgiyi (mesela konuşulan bir dildeki kelimeleri) girdi olarak alır, bilgi pek çok farklı aşamada … işlenir. Her aşama … kendine özgü bilgi işleme türünü (dikkat, tanıma, bellek, eylem planlama gibi) yürütür ve sonra zihin (… söylenenleri duymamak için kulakları kapatmak gibi) çıktı olarak davranış üretir. Beyine değinmeden bile işlevselci bir zihin betimlemesi yapılabilir çünkü zihnin işlevleri beynin nörofizyolojisinden bağımsız, soyut bir betimleme düzeyinde bulunur.*[79]

[77] John R. Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, çev. Dilek Saraç, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, s.67.
[78] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, s. 67.
[79] Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.s.85

İşlevselciliğin zihni bir çeşit bilgisayar programına/yazılımına benzer bir şekilde karakterize etmesi ve aynı programın/yazılımın farklı donanımlarda da çalışabilir olması, işlevselci teorinin en güçlü yönü olan *çoklu gerçekleştirilebilirlik* tezinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Çoklu gerçekleştirilebilirlik, herhangi bir zihinsel durumun farklı fiziksel altyapılarda gerçekleştirilebilir olduğu düşüncesidir. Bu doğrultuda, işlevselciliğin zihin/bilinç-beyin ilişkisini ele alışı, "düşünme"nin, "zihin"in ortaya çıkmasının ön koşulunun "belirli bir biyolojik yapıya sahip olmak" olduğuna yönelik yaygın düşüncenin altını oyar.

> *Tüm sistemin sahip olduğu belirli nedensel ilişki türlerini ortaya koyması, içindeki her öğeyi belirgin bir zihinsel durum veya süreç yapan şeydir ve sistemi bir bütün olarak zihin yapan şeydir; bu sistemin bir insan beyninde mi dünya dışı bir canlının sümüksü iç organlarında mı, yoksa sofistike bir robotun silikon altyapılı merkezi işlem biriminde mi olduğu önemsizdir. Plastikten, çelikten veya başka bir şeyden yapılmış olsun, doğru işlevi gören herhangi bir şey nasıl ki bir bıçaksa, doğru türden nedensel ilişkiler sergileyen herhangi bir şeyin de bir zihne sahip olduğu söylenebilir, ister bizimki gibi bir sinir sistemine sahip bir yaratık ister tamamen farklı bir tür varlık, isterse dünya-dışı bir varlık, bir android veya bir melek olsun.*[80]

İşlevselciliğin diğer zihin kuramlarına kıyasla "avantajlarından" biri onun merkezinde yer alan çoklu gerçekleştirilebilir düşüncesi bağlamında, zihnin "ortaya çıkış" temeli konusuyla ilgili olarak, zorunlu olarak belirli bir ontolojiyi taahhüt etmek durumunda kalmamasıdır. Dolayısıyla işlevselcilik, düalizm ve materyalizmin ontolojik varsayımlarına karşı nötr bir pozisyon alırken bununla birlikte herhangi bir monist ontolojiyi dikte etmek zorunda kalmaz. Daha açık bir şekilde, işlevselciliğin zihni girdi-çıktı ilişkisiyle, işlevsel/nedensel rollerle ele alışı ve ağırlık merkezini oluşturan çoklu gerçekleştirilebilir tezi, her türden ontolojiye eşit mesafede olmasını ilkece olanaklı hale getirir.

Çizilen bu çerçevede işlevselcilik, gerek mantıksal davranışçı zihin kuramına gerek de özdeşlik kuramına yapılan temel eleştirilerin bazılarından muaftır ve onların bazı zayıf yönlerini aşmaktadır. İşlevselcilik bazı görüşlere göre, davranışçılığın bazı açılardan daha gelişmiş bir versiyonu, yine bazı açılardan onun varisi olarak görülse de mantıksal davranışçı zihin teorisine gelen temel bazı eleştileri, işlevselci teori

[80] Edward Feser, *Zihin Felsefesi*, çev. Osman Baran Kaplan, İstanbul: Babil Kitap, 2023.s.89.

geçersiz kılmaktadır. Mantıksal davranışçılığa göre, belirli bir zihinsel durumda olmak davranışsal bir hal içinde olmak ve bir zihne sahip olmak ya da zihinsel bir hal veya durum, belirli şekillerde davranma ya da davranma eğiliminde olmak anlamına gelir. Ancak mantıksal davranışçılığın aksine işlevselcilik, zihinsel olanı, zihinsel bir durumu, davranışın kendisi olarak değil, davranışın nedeni olarak ortaya koyar; zihinsel olan ya da durum davranışı, davranışa dair olguları açıklayan bir durum olarak karşımıza çıkar. Böylece, mantıksal davranışçılığa gelen temel itirazların benzerleri işlevselciliğe de gelse de işlevselcilik, mantıksal davranışçılığa gelen zihinsel olanı davranışsal olana indirgemeye yönelik temel itirazdan muaftır. İşlevselcilik daha çok, mantıksal davranışçılığa kualia üzerinden gelen itirazlara benzer eleştirilerle karşı karşıya kalır. Diğer taraftan özdeşlik teorisine gelen pek çok itiraz, özellikle çoklu gerçekleştirilebilirlik düşüncesi üzerinden işlevselciliğe yöneltilemez. Zihin-beyin özdeşliği düşüncesini sahiplenmeyen işlevselcilik, zihin, zihinsel olan için belirli bir biyolojik sürecin gerçekleşmesini, daha spesifik olarak beyin gibi biyofiziksel bir organın var olmasını şart koşmadığı için, gerek tip özdeşliği teorisine gerek de *token* özdeşliği teorisine gelen bu yöndeki eleştirilere maruz kalmaz; böylelikle özdeşlik kuramına yöneltilen "nöral şovenizm" itirazını ve bu iki teorinin bu doğrultudaki zayıflıklarını aşar.

Çağdaş zihin felsefesi tarihinde indirgemeci fizikalist kuramlar olan mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramı ardından ortaya atılmış ve onların bazı eksiklerini aşan daha gelişmiş bir indirgemeci teori olan işlevselcilik, büyük ses getirmesine, oldukça popüler olmasına ve bazı güçlü yanlara sahip olmasıyla beraber oldukça ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta işlevselciliği ortaya atan ve geliştiren Putnam'ın kendisi de 1970'li yılların ortalarından itibaren kendi kuramını sorgulamaya başlar ve bir süre sonra kendi kuramına ağır eleştiriler getirerek bu pozisyonunu büyük oranda terk eder. İşlevselcilik 1980'lerden itibaren özellikle Searle, Block gibi anti-indirgemeci pek çok filozof tarafından ağır eleştirilerin merkezi haline gelmiş ve hatta işlevselciliğe karşı o kadar güçlü argümanlar geliştirilmiştir ki, bu durum, çağdaş zihin felsefesinde 1980'lerden sonra pek çok farklı zihin kuramının ortaya atılmasına, oldukça zengin bir literatür ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İşlevselciliğe yöneltilen pek çok farklı itiraz olsa da ona yöneltilen itirazların çoğu kualia üzerinedir. Zihnin işlevselci resmi, resmin en temel özelliği olan renkleri

yani kualiayı dışarıda bırakır ve sadece eskizlerden oluşan renksiz bir resmin, zihnin eksiksiz bir resmi olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, Searle'ün dile getirdiği gibi, işlevselciliğin işlevsel rollerle, girdi-çıktı ilişkileriyle çerçevelendirilen zihin resminde, bilinç ve onun deneyiminin ayrılamaz niteliksel boyutu olan kualia dışarıda bırakılır:

> *(...) işlevselciliğin sorunu, onun qualia'yı dışarıda bırakmasıdır. Bizim bilinçli deneyimlerimizin niteliksel yönünü dışarıda bırakır ve bu nedenle qualia işlevselci tasvirde eksik kalır. Qualia gerçekten vardır, bu nedenle işlevselcilik gibi onların varlığını açıkça ya da kapalı olarak reddeden herhangi bir teori yanlıştır*.[81]

Zihin felsefesi literatürü incelendiğinde, kualiaya yönelik geliştirilen pek çok eleştiri, farklı kategoriler, başlıklar altında ele alınmıştır fakat bu eleştiriler arasında ön plana çıkanlar "tersine çevrilmiş spectrum"[82] (*inverted spectrum*) ve "namevcut kualia" (*absent qualia*) eleştirileridir. Tersine çevrilmiş spektrum argümanı, temel olarak herhangi iki kişinin fiziksel, işlevsel olarak tamamen aynı yapıda olması ve davranışsal yapıyı sergilemesine karşın farklı renk deneyimlerine/farklı kualialara sahip olmalarının mümkün olduğunu ve bu iki deneyim arasındaki farklılığın dışarıdan hiçbir şekilde tespit edilmesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışır. Daha spesifik bir şekilde açıklanması gerekirse, tersine çevrilmiş spektrum argümanına veya düşünce deneyine göre, renk körlüğü ya da buna benzer herhangi bir rahatsızlığı olmayan iki kişi ele alınır ve örneğin, bu iki kişiden birinin yeşil renk deneyimlediği yerde diğerinin kırmızı renk deneyimlediği varsayılır. Bu iki kişi kırmızı ve yeşil nesneleri aynı şekilde seçebilir ya da trafik lambalarına göre aynı şekilde hareket edebilir; yani aynı davranışsal çıktıları sergileyebilirler. Dolayısıyla aynı fizyolojik ve işlevsel yapıya sahip olmalarına ve aynı davranışları sergilemelerine rağmen mantıksal olarak farklı renk deneyimlerine sahip olduklarının açığa çıkması, keşfedilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak bu iki kişinin zihinlerine bakılabilseydi kualialarının farklı olduğu, birinin "yeşil" dediğine diğerinin "kırmızı" dediği anlaşılabilirdi. Böylelikle, bu argüman, yapısal olarak özdeş olan fiziksel ve işlevsel sistemlerin farklı renk deneyimlerine veya daha geniş perspektifte kualiaya sahip

[81] John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press, 2004.s.84.
[82] Felsefe tarihinde 'tersine çevrilmiş spektrum' fikrinin Locke'a kadar giden bir geçmişi vardır. Çağdaş zihin felsefesinde ise kualia problemi için öne sürülen bu yaygın argüman, farklı formülasyonlarla Shoemaker, Block Levine gibi filozoflar tarafından kullanılmıştır.

olabileceklerinin mantıksal olarak olanaklı olduğunu, bu düşüncenin sonucu olarak da zihinsel durumların işlevsel/nedensel açıklamalara kuşatıcı bir şekilde indirgenemeyeceğini gösterir.

İşlevselciliğe karşı yöneltilen temel eleştirilerden bir diğeri "namevcut kualia" (*absent qualia*) eleştirisidir. Namevcut kualia eleştirisi bağlamında öne sürülen argümanlar arasında kendisini en öne çıkaranlardan biri Ned Block'un "Çin Ulusu" adıyla bilinen ünlü düşünce deneyidir.

> *Çin hükümetini işlevselciliğin doğru olduğuna ve hükümet yetkililerini, insan zihnini bir saatliğine işlevselci olarak kullanmanın prestijlerini önemli ölçüde arttıracağına ikna etmiş olalım. Çin'deki milyarlarca insanın her birine (bir milyar nüfusu olduğu için Çin'i seçtim) onları diğer insanlara ve bir önceki örnekte sözü edilmiş olan yapay bedene uygun biçimde bağlayan, özel olarak tasarlanmış iki yönlü bir telsiz verelim. Tek tek insanları, giriş ve çıkış nöronlarına bağlı bir telsiz verici ve alıcısı ile değiştirelim. Bir ilan panosu kullanmak yerine, harflerin Çin'in her yerinden görülebilecek şekilde yerleştirilmiş bir dizi uyduda görüntülenmesini sağlayalım. Çin ulusunun katılımıyla oluşturulacak böyle bir sistem kısa süreliğine de olsa, örneğin bir saatliğine, işlevsel olarak size [zihninize] denk olabilir.*[83]

Çin ulusu düşünce deneyiyle Block, bir süreliğine birinin zihinsel durumlarını canlandırmak için beyinde gerçekleşen nöronların etkileşimini, Çin'deki insanları yapay bir şekilde aynı nöral aktiviteleri taklit etmek için düzenleyerek yapay bir beyin oluşturmayı önerir. Her bir nörona karşılık gelen bir insanla, nöronların etkileşimi insanların kullandığı telsizlerin gönderdiği sinyallerle sağlanır. İşlevselciliğe göre zihinsellik, zihinsel durumlar işlevsel/nedensel roller üzerinden girdi-çıktı ilişkilerinin organizasyonuyla ortaya çıktığı için ve böylelikle çoklu gerçekleştirilebilirlik düşüncesine de uygun bir biçimde sadece organik bir bedende, nöral aktivitelerle gerçekleşmesi zorunlu olmadığından, Çin ulusuyla oluşturulmuş bu yapay robotik beynin bir zihninin olması, zihinselliğin ortaya çıkması beklenir. Dolayısıyla, işlevselciliğin tezine uygun olarak, Çin ulusundan oluşan bu yapının, o süre boyunca renk, acı vs. gibi deneyimleri yaşaması, kualianın, zihinsel durumların ortaya çıkması gerekmektedir. Ancak bu çok mümkün görünmemekte; bu yapının gerçekten bir zihni ortaya çıkardığı, bilinçli bir yapı haline geldiğini söylemek makul görünmemektedir.

[83] Block, *Troubles With Functionalism*, s. 279.

Buna göre, Block'un işlevselciliğe eleştiri olarak geliştirdiği bu argüman, işlevsel olarak insan beyniyle tamamen eşdeğer olan bir sistemin/organizasyonun bilinçli olabileceği, kualiaya sahip olabileceği düşüncesini tam olarak yanlışlamasa da sezgisel olarak büyük bir kuşku ortaya çıkarır ve işlevselciliğin bu varsayımının doğru olduğuna dair büyük bir şüphe duymak için gerekçe sağlar.

> *Örneğin, Çin'in baldırlarına tekme attığında, Çin nüfusunun topluca, engin bir süper-zihin olarak acı hissettiğine inanmak abestir! Ama değilse, işlevselcilik yanlıştır: Çünkü bir sistem işlevsel olarak bizimle aynıysa ve yine de kualiadan yoksunsa, o zaman bir zihne ve özellikle de kualiaya sahip olmak, belirli bir tür işlevsel organizasyona sahip olmaktan fazla bir şey ifade eder.*[84]

İşlevselcilik, uygun bir nedensel/işlevsel organizasyona sahip bir yapıya zihin sahibi olduğunu atfetmenin mümkün olduğunu savunurken Block ve işlevselciliğe karşı çıkan ve benzer argümanları savunan diğer filozoflar[85], bu argümanlarla davranış çıktılarına sahip veya işlevsel/nedensel olarak uygun bir biçimde organize olmuş herhangi bir yapının zihinsellik içermesi, bilinçli bir yapı olmasının gerekmediğinin altını çizmeye çalışırlar. Bununla beraber, işlevselciliğin bu yaklaşımla zihinselliğin, bilincin asli unsuru olan ve işlevsel açıdan tanımlanamayan fenomenal nitelikleri, kualiayı göz ardı ettiğini vurgularlarken kualianın işlevselcilik için büyük bir sorun oluşturduğunu göstermeye çalışırlar. Dolayısıyla bu argümanların amacı, kualianın işlevsel durumlar olamayacağını göstererek işlevsel organizasyon ile kualia arasında bir ayrım yapmaktır.

İşlevselciliğe namevcut kualia eleştirisi olarak geliştirilen çeşitli argümanların yanında, temel düşüncesi bu argümanların bazılarının altında yatan daha eski benzer bir eleştiri de "zombi argümanı" olarak bilinen eleştiridir. Çağdaş zihin felsefesi literatüründe farklı filozoflar[86] tarafından kullanılmış bu argüman "zombilerin

---

[84] Feser, *Zihin Felsefesi*, s. 111.

[85] Örneğin, Block'un öne sürdüğü "Çin Ulusu" argümanına benzer bir argüman Searle tarafından öne sürülmüştür. Searle'ün "Çince Odası" adıyla anılan bu düşünce deneyi de benzer bir namevcut kualia eleştirisi olarak kabul edilir ve Searle, bu düşünce deneyiyle, davranışsal çıktıların zihinselliği gerektirmediği düşüncesinin altını çizerken Turing Testi'nin geçersizliğini göstermeye çalışır. Bununla beraber, işlem yapma ile anlama/idrak arasındaki farkı da vurgular. Searle'ün "Çince Odası" düşünce deneyine Searle'ün ortaya koyduğu "Biyolojik Doğalcılık" zihin kuramını ele aldığımız bölümde yer vereceğimiz için bu bölümde ele almayacağız.

[86] Çağdaş zihin felsefesi tarihinde zombi argümanı örnekleri Nagel, Searle, Block ve Chalmers gibi çeşitli filozoflar tarafından farklı biçimlerde öne sürülmüştür.

tasavvur edilebilirliği" düşüncesine dayanır. Bu argüman en genel haliyle, normal bir insanla tıpatıp aynı olan fiziksel, işlevsel ve davranışsal olarak bir insanla özdeş ancak bilinçli deneyimden yoksun olan bir varlığın düşünülebilir, hayal edilebilir olduğundan yola çıkıp salt davranış ve işlevsel organizasyonun, zihinselliği zorunlu olarak ortaya çıkarmadığının altını çizerken özellikle fenomenal bilincin, kualianın fiziksel olandan, fiziksel süreçlerden daha fazlası olduğunu göstermeyi hedefler. Her molekülüne kadar fiziksel olarak bir insanla tamamen aynı organik yapıya sahip, insan olmadığı kesinlikle ayırt edilemeyecek davranışlar sergileyen sözel bildirimlerde bulunan bu işlevsel zombinin insandan tek farkı, bilinçten, kualiadan yoksun olmasıdır. Bilinçli gibi davranan öznel hayat akışı bulunmayan bu bilinçsiz zombiyi tasavvur edebilmenin ilkece mümkün olması nedeniyle onun metafiziksel olarak olanaklılığına dayanan bu argümana göre, "eğer bir canlı tüm bu özelliklere sahip olabilir ama buna rağmen kualiadan yoksun olursa, o zaman kualia içeren zihinsel durumlara sahip olmak, sadece bu özelliklere sahip olmaktan fazlasını ifade eder."[87] İşlevselciliğe ve fizikalist indirgemeci zihin kuramlarına yönelik geliştirilen zombi argümanı, kualianın ortaya çıkabilmesinin beyne bağımlı olsa bile yine de beyne, beynin fiziksel ya da işlevsel özelliklerine tamamen indirgenemeyeceğini göstermeye çalışır.

Mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramı gibi indirgemeci kuramlar arasında yer alan ve 20. yüzyılın sonlarından itibaren en çok kabul gören zihin kuramı olan işlevselcilik, bilişsel bilimler ve özellikle yapay zeka alanlarında popülerliğini sürdürse de çağdaş zihin felsefesinde 1980'li yıllardan itibaren ağır eleştirilerin odağı haline gelmiştir. Diğer fizikalist indirgemeci kuramlara yöneltilen eleştirilerin pek çoğundan muaf olan ve daha güçlü yönleri olan işlevselcilik, en ağır eleştirileri öznel deneyimin doğasına, kualiaya açıklama getirmemesi, hatta onu dışarıda bırakması üzerinden alır. Yukarıda yer verilen işlevselciliğe yöneltilen bu yöndeki itirazların pek çoğu işlevsel organizasyon ile kualia arasındaki ayrımı göstermeyi hedefleyerek kualianın işlevsel/nedensel durumlarla açıklanamayacağını gösterir ve işlevselcilikte kualiaya dair yeterli bir açıklama getirilmediğini vurgular. Zihinsel durumları işlevsel veya nedensel ilişkilerle, girdi çıktı ilişkileriyle ele alan işlevselcilik, bilinci, bilincin asli öğesi olan öznel deneyimi, kualiayı dışarıda bırakır. Bu eleştiriler doğrultusunda,

[87] Feser, *Zihin Felsefesi*, s. 115.

işlevselcilik diğer indirgemeci teorilerden daha güçlü argümanlara sahip olmasına ve daha kompleks ve gelişmiş bir zihin kuramı olmasına rağmen bu çalışmada merkeze alınan kualia söz konusu olduğunda oldukça zayıf bir zihin kuramı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşlevselciliğin kualia bağlamında yetersiz bir teori olarak ele alınması kualiaya dair yeterli açıklamada bulunamamasından değil, daha çok kualiayı göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır.

İşlevselciliğin, zihinsel durumları açıklamada genel olarak güçlü bir kuram olmasına karşın, öznel deneyim ve kualia gibi bilinç felsefesinin temel sorunlarını ya dışlaması ya da görmezden gelmesi, bu alanda daha radikal ve kapsamlı bir yaklaşım olarak öne çıkan elemeci fizikalizmin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

1.5.4. Elemeci Fizikalizm

Daniel Dennett bilincin doğasını ve insan zihninin işleyişini çözümlemeye çalışan çağımızın en etkili düşünürlerinden biridir. Dennett, antropoloji, evrimsel biyoloji, bilişsel psikoloji ve nörobilim gibi disiplinlerin bulgu, kuram ve modellerinden yararlanarak katı bir fizikalist bilinç ve zihin kuramı geliştirmeye çalışmıştır. Dennett'in fenomenal bilinç ve kualia düşüncesine karşı tutumu, onu, davranışçılık, işlevselcilik ve elemeci materyalizmin düşünsel uzaylarıyla kesişim noktaları olan ancak bu zihin kuramlarının eksik yönlerini aşma çabasıyla onlardan farklılaşan bir zihin kuramı oluşturmaya yöneltmiştir. Çizilen bu çerçevede Dennett zihne, bilince, bilinç sorununa ilişkin görüşlerini 1991 yılında kaleme aldığı *Bilinç Açıklanıyor* adlı kitabında somutlaştırarak "Çoklu Taslaklar Kuramı" adını verdiği bütünlüklü bir zihin kuramı ortaya koymuştur.

Evrendeki tüm olguların bilimsel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu savunan Dennett, bilinç söz konusu olduğunda da bilime, nesnelliğe bağlılığını aynı şekilde sürdürür. Dennett'e göre, "çeşitli şekillerde ifade edilen ve tartışılan hakim bilgelik, materyalizmdir: Yalnızca tek çeşit töz vardır; o da, fiziğin, kimyanın ve psikolojinin fiziksel tözü olan maddedir. Zihin de bir şekilde fiziksel bir olgu olmanın ötesinde bir şey değildir."[88] Bu düşünce doğrultusunda Dennett, bilimin üçüncü-şahıs bakış açısıyla yürütülmesi gerektiğini ve bilincin biliminin de bunun dışında

[88]Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, ss.45-46.

olamayacağını savunur. Dolayısıyla, bilinç bilimi öznel birinci-şahıs bakış açısına dayanan bir metodolojiyle ilerleyemez; bilincin işleyişiyle ilgili hakikati bulmak için bilinci üçüncü-şahıs bakış açısından ortaya çıktığı haliyle ele almalıdır.[89]

Dennett'in sahiplendiği fizikalist paradigmaya bağlı kalarak oluşturmak istediği zihin kuramının karşısında düalizm yer almaktadır; bu nedenle Dennett, düalist düşüncenin ve onun günümüz zihin felsefesi içerisindeki fenomenal bilinç veya kualia gibi görünümlerinin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır.

Dennett'a göre, düalizmi tutarsız kılan şeyin tam olarak açıklanmasının bir yolu olmasa bile, onu reddetmek için her şeyden önce pragmatik bir neden vardır; çünkü düalizmi kabul etmek, zihni bilimsel araştırmaların ulaşamayacağı bir yere koyar. Bu, "bilimi sonsuza kadar uzak tutan" bir gizem alanını en baştan kabul etmek anlamına gelir.

> *İkiciliğin temelde bilim karşıtı bu duruşu, kanımca, onun en yetersiz özelliğidir ve bu kitapta sahiplendiğim görünüşe göre dogmatik sayılabilecek ilkeyi, diğer bir deyişle her ne pahasına olursa olsun, ikicilikten kaçınılması gerektiğini savunmamın nedenidir. İkiciliğin bütün biçimlerini devirecek, yanlışlayacak bir kanıt sunabilirim demiyorum ama ikiciliğin verili olduğu haliyle gizem çamurunun içerisinde debelendiğini ve ikiciliği benimsemenin araştırmaktan vazgeçmek olduğunu gösterebileceğim kanısındayım.*[90]

Ryle'ın, "makinedeki hayalet dogması" metaforuyla düalizme getirdiği ağır eleştirilerden sonra düalizmin çok büyük oranda itibarını yitirdiğini vurgulayan Dennett, daha önceden belirtildiği gibi bilincin üçüncü-şahıs bakış açısıyla incelenebileceği düşüncesinin tam karşısında yer alan bilincin indirgenemez ve maddesel olmayan bir töz olduğu görüşünü sahiplenen düalizm ve onun çağdaş zihin felsefesi içerisinde devamı olarak nitelendirilebilecek fenomenal bilinç veya kualia savunularına ağır eleştiriler getirir.[91]

Dennett'in "Qualia" adlı makalesinde kualia diye bir şeyin olmadığını öne sürer.[92] Başka bir deyişle, bilinçli olma durumlarının öznel, niteliksel özellikleri olduğunu reddeder. Dennett, kualianın yokluğunu, kualiaya yönelik titiz bir inceleme

---

[89] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 271.
[90]Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, ss.,49-50.
[91] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.47.
[92] Daniel C. Dennett, "Quining Qualia", A. J. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1988, s.381.

yaparak gerek mantıksal çıkarımlar gerek de kualianın varlığına ilişkin geliştirdiği karşı örnekler üzerinden temellendirmeye çalışır.[93]

Dennett'e göre, kualiayı ortadan kaldırabilmemizin nedeni, temel olarak deneyimlerimizin tarif edilemez, içsel, özel ve doğrudan erişilebilir özellikler içermemesidir.[94] Bu özellikleri kısaca açıklamak gerekirse, zihinsel bir durumun "özel" olması, yalnızca birinci şahıs bakış açısına açık olması, başkaları tarafından doğrudan deneyimlenemeyeceği anlamına gelir. Kualianın "içsel" olması, deneyimin niteliğinin dışsal ya da ilişkisel süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan özellikler değil, deneyimin kendisinin içkin özellikleri olmasıdır. Kualianın tarif edilemez olması, bir deneyimin nasıl bir şey olduğunun yalnızca deneyimleyen tarafından bilinebileceği ve bu hissin tam bir dilsel tarifinin mümkün olmamasını ifade eder. Kualianın "doğrudan bilincine varılabilen" özellikler olması ise kualianın bilgisine çıkarımsal bir süreçle erişilmesine değil, dolaysız olarak bilince verili olmasına işaret eder.

Dennett, geleneksel kualia kavramımızın temelden kusurlu olduğunu ve daha yakından incelendiğinde kualianın bu tanımlayıcı özelliklerinin gerçekte hiçbir şeye gönderimde bulunmadığını savunur. Dennett, "kualia" teriminin bilimsel olarak çalışılmış bir fenomenin modası geçmiş bir anlayışı olduğunu düşünmekte ve bunu *élan vital* ve DNA ile olan ilişkisine benzetmektedir.[95] Kullandığımız bilimsel kavramların zaman içinde değişme eğiliminde olduğu göz önüne alındığında, Dennett benzer bir durumun burada da geçerli olduğunu ve sonuç olarak kualianın ortadan kaldırılabileceğini öne sürmek istemektedir.

Dennett hem kualianın veya fenomenal deneyimin varlığının reddedilmesini hem de düalizm eleştirisini desteklemek amacıyla Kartezyen Tiyatro metaforunu ortaya atar. Adından da anlaşılacağı üzere, Dennett için Kartezyen Tiyatro, Descartes'ın düalist tezinin mirasıdır. Düalizm açısından, bu durum halk psikolojisi teorilerinde büyük bir sorun yaratmaz; zira zihin, bağımsız ve fiziksel olmayan bir varlık olarak, Kartezyen Tiyatro'nun gerçekleştiği yer olarak kabul edilebilir. Zihnimizin fenomenal özellikleri fiziksel olmayan nitelikler olarak görülür; bu yüzden, Kartezyen Tiyatroda sunulan yeniden gösterim araçları, beynimizin fiziksel süreçlerinin ötesinde yer alır. Bununla birlikte, Dennett, kartezyen düşünme biçimine

[93] Dennett, "Quining Qualia*"*, s. 382.
[94] Dennett, "Quining Qualia", s. 385.
[95] Dennett, "Quining Qualia," s. 382.

benzer düşünme biçimlerinin hala bilimin içinde de kendini gösterdiğinin altını çizer: "Garip bir şekilde nörobilimciler de ikicilere benzerler, çünkü bazı şeylerin bilinçte 'temsilini' göstererek, işin yükünü zihne yıkarlar."[96] Dennett, Descartes'ın zihinsel temsillerin birleştirilip bütün olarak bir bilinçli deneyim haline getirildiği ve zihin ile beden etkileşiminin gerçekleştiği yer için tek bir noktayı, epifiz bezini seçmesi gibi Kartezyen düalizmden uzak olduğu düşünülen bilimsel bilinç kuramlarının pek çoğunda da beyinde bilinçli deneyimin, bilincin ortaya çıktığı belli bir nokta ya da bölge olduğu düşüncesinin hakim olduğunu vurgular. Nörobilimdeki "bilincin nöral korelasyonlarını" araştırma yöntemine dayanan yaygın olarak kabul edilen bilimsel bilinç modellerinin temelinde yatan düşüncenin, bilinci beyindeki belirli bir noktaya ya da spesifik bir bölgeye indirgeme çabası olduğunun altını çizen Dennett, beyindeki belirli bir alt sistemin işlevlerinin bilinci oluşturduğu düşüncesini, kartezyen düşünme biçiminin etkileri olarak değerlendirir. Bu düşünme biçiminde, deneyimlerin bir tiyatro sahnesi gibi bir izleyiciye, 'ben'e sunulduğu düşüncesinin yer aldığını, gerek böyle bir bilimsel bilinç modelinde gerek de düalizmde zihnin, bilincin ele alınışında aynı düşünme biçiminin yattığını belirten Dennett, bu düşünme biçimini "Kartezyen Materyalizm", bu spesifik yeri de "Kartezyen Tiyatro" olarak adlandırır. Kartezyen tiyatroda bilinç, merkezde duran enformasyonu alıp değerlendiren bir alıcı, seyirci, yönetici gibi düşünülen "ben" olarak nitelendirdiğimiz birleştirici bir unsuru imler.

> *Zihni anlamaya yönelik bin yıllık arayışta kuramcılar sıklıkla, beyindeki kontrol odasında oturan ve zeka gerektiren tüm işleri yapan bir iç aracı, minik bir adam – Latince homunculus – hayal etmenin cazibesine kapılmıştır.*[97]

Dennett, Kartezyen Tiyatro olarak adlandırdığı, tüm fenomenal deneyimlerin ya da zihinsel temsillerin "ben"e, "özne"ye sunulduğu özel, merkezi bir yerin varlığını reddeder. Böyle bir sezgisel kurgu yani bilincin beynin tek bir noktasında veya spesifik bir bölgenin ürünü olarak ortaya çıktığı görüşü hem bilince dair gündelik kavrayışımızın hem de Kartezyen düşüncenin ürünüdür. Bu düşünceye karşı Dennett için bilincin nasıl ortaya çıktığından yalnızca fiziksel süreçler sorumludur ve kualianın "ben"e yeniden sunulmasının bir anlamı yoktur.

---

[96] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.298.
[97] Daniel C. Dennett, *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, çev. O. Karakaş, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018. s. 92.

Dennett'e göre Kartezyen Tiyatro ve bileşenleri, temelli olarak ortadan kaldırılması gereken yanıltıcı halk psikolojisinin ürünleridir. Dennett için, bilinçli deneyimi açıklamanın tek yolu, kualianın bağımsız bir varlık ya da içsel özellikler olarak kabul edilmesinden kaçınmak ve onları bilimsel bir bakışla yeniden yorumlamaktır. Dennett bu halk psikolojisinin yerine bölümün başında da belirtildiği gibi bir bilimsel açıklama, yani Çoklu Taslaklar Kuramı ve onun metodolojik uzantısı olan heterofenomenolojiyi ortaya atar.

Dennett'in Kartezyen Tiyatro modelinin yerine önerdiği ve Çoklu Taslaklar Kuramı olarak adlandırdığı bilinç modeline göre, "(...) algının tüm çeşitleri – esasen, düşüncenin veya zihinsel etkinliğin bütün çeşitleri- duyusal girdilerin yorumlanmasının ve detaylandırılmasının çok kanallı süreçleriyle paralel bir şekilde beyinde gerçekleştirilir. Sinir sistemine giren malumat, sürekli 'editoryal düzeltmeler' altındadır."[98] Bu bağlamda, deneyimlediğimiz şey, birçok yorumlama sürecinin yani editoryal süreçlerin bir ürünüdür. Beynin çeşitli bölgelerindeki faaliyet akışlarıyla gerçekleşen bu süreçler, görece kaba ve değişken temsilleri alır ve bir araya getirilmiş, gözden geçirilmiş temsiller üretir.

Çoklu Taslaklar Kuramına göre, beyin farklı modüllerden oluşur. Her modülün belirli bir işlevi vardır ve diğer birçok modüllerle hiyerarşik olmayan bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Bağlantıların çoğu karşılıklıdır ve farklı süreçler aynı anda işler. Bu modelde, modüller birbirleriyle iletişim kurarak, tüm sisteme dış dünyanın bir temsilini sağlamak için birbirleriyle rekabet eder ve birbirlerinin üstesinden gelmeye çalışır; bu sürecin sonucunda rekabeti kazanan modül beyin kaynakları üzerindeki tekelini elde eder. Sonuç olarak, öznenin algıladığı şeyi de içeren tüm sistem davranışsal sonucunu belirler ve böylece öznenin bilinçli deneyiminin bir momentini oluşturur. Bu bağlamda, hiçbir üst düzey kontrol gerekli değildir, ancak farklı yapılanmalar arasında bir tür "demokratik" rekabet gerçekleşir. Dolayısıyla, taslaklardan hangisinin bilinçli olduğunu ya da bilinçli duruma yol açabileceğini belirlemek Kartezyen bir tiyatro tasarlamaktır. Dennett'a göre, sezgisel bilinç

[98] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, ss.135-136.

kavrayışımızla "benlik" olarak adlandırdığımız şey içsel bir varlık değil, sadece anlatının başkahramanı veya *anlatının çekim merkezi* olan *kurgusal* bir öznedir.[99]

> *Öyle görünüyor ki, beyinle ilgili sıkıntı şudur: Ona baktığınız zaman evde kimsenin olmadığını görürsünüz. Beynin hiçbir parçası düşünmeyi gerçekleştiren düşünür veya hisseden hissedici değildir. Bu çok özel rol için beynin bütününden başka, daha iyi bir aday olamaz gibi görünüyor.*[100]

Dennett'in resmettiği demoktratik rekabet içinde işleyen kesintili, tek bir akış içinde, tek bir merkezden yönetilmeyen bilinç anlayışı, Kartezyen felsefenin tam karşısında konumlanır: "Tek ve kesin bir 'bilinç akışı' yoktur, çünkü 'hepsinin' Merkezi bir Anlamlandırıcının dikkatine sunulmak üzere bir araya geldiği merkezi bir karargah veya Kartezyen Tiyatro mevcut değildir."[101]

Dennett bilincin nasıl ortaya çıktığına dair halk psikolojisinin, yani Kartezyen Tiyatro'nun yerine alternatif bilimsel açıklamayı, Çoklu Taslakları koymaktadır. Bu resimde, bilinçli deneyim merkezi tiyatroda gerçekleşen tek bir 'nihai ürün' değil, bunun yerine beynin her bölümüne yayılmış çok sayıda paralel "taslak"ın ürünüdür. Kualia hiçbir zaman kişilik altı düzeyde gerçek fenomenal özellikler olarak Kartezyen Tiyatroda sahne almaz, bunun yerine kişisel düzeyde "bilgilendirici taslakların" tezahür eden illüzyonel bir görümüdür; fakat bu görünümün illüzyonel olması görünüme neden olan ontolojik yapının yani beynin işleyişinin anlaşılmasına yardımcı olamayacağı anlamına gelmez, aksine birinci şahıs deneyiminde ortaya çıkan görünümlerin ve bu görünümün dilsel forma sokulmuş birinci şahıs anlatılarının gerçek nedenini bulmaya yardımcı olabilir. Bu olanak, Dennett'in Çoklu Taslak Kuramının metodolojik anlamda uzantısı olan heterofenomenolojinin rolünün de anlaşılmasına yardımcı olur.

Dennett'e göre birinci şahıs anlatıları genellikle güvenilmezdir ve tutarsızlıklarla doludur. Bu nedenle, zihinsel fenomenlerin gizemlerini çözmeye çalışırken temkinli olunmalı ve mümkün olduğunca az varsayımda bulunulmalıdır. Diğer yandan, zihinsel fenomenler araştırmalara açık olmamaları ile ünlü olsa da bu,

[99] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 273.
[100] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.41
[101] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, ss.295-296.

onların bilimsel incelemeye tamamen kapalı oldukları anlamına gelmemelidir.[102] Dennet'a göre, heterofenomenoloji,

> *(...) nesnel fiziksel bilimden ve onun üçüncü şahıs bakış açısındaki ısrarından başlayarak, fenomenolojik betimlemenin yöntemine giden nötr bir yoldur. Bu yol (ilkesel olarak) en mahrem ve tarifsiz öznel deneyime hakkını verebilir, bunu yaparken de asla bilimin yöntemsel vicdanını terk etmez*[103]

Heterofenomenolojik yöntemde öznenin fenomenolojik dünyasında hesaba katılması gereken her şeyi mümkün olduğunca doğru bir şekilde yansıtmasını sağlamak için sıkı önlemler alınır. Dolayısıyla heterofenomenoloji, öznenin deneyimlerinin tarafsız ve tartışmasız terimlerle yani "bilimsel" olarak tanımlanmasına olanak tanır: "Heterofenomenolojik yöntem öznenin iddialarının ne doğruluğunu tartışır ne de onları tamamen doğru kabul eder; daha ziyade, öznelere göre dünyanın kesin bir tanımını derlemek umuduyla, yapıcı ve sempatik bir tarafsızlığı sürdürür"[104] Bu belirlemeyle birlikte, heterofenomenoloji için, öznenin fenomenal dünyasının gerçekliğinin ancak onun fenomenal deneyimlerini destekleyen nöral durumların karşılık gelen korelasyonunun eş zamanlı olarak keşfedilebilmesi halinde onaylanacağını vurgulamak önemlidir. Bu bağlamda, heterofenomenolojinin merkezi iddiası şudur:

> *(...) eğer insanların beyinlerinde, heterofenomenolojik dünyalarını oluşturan bileşenlerin 'belirleyici'' özelliklerine yeterince sahip olan gerçek olaylar bulursak, gerçekten ne hakkında konuştuklarını keşfettiğimizi makul bir şekilde öne sürebiliriz (...) Gerçekte olup bitenlerin heterofenomenolojik öğelerle sadece küçük bir benzerlik taşıdığını keşfedersek, insanların inançlarında yanıldıklarını makul bir şekilde ilan edebiliriz (...)*[105]

Dolayısıyla, Dennett'in heterofenomenolojik yöntemine göre, öznenin kendi fenomenal gerçekliğine ilişkin varsayılan beyanları ancak beyin olaylarıyla eşleştirmenin yolları mevcut olduğu ölçüde gerekçelendirilebilir. Böyle bir eşleme söz konusu olmadığında ise fenomenolojik iddiaların içeriği en iyi ihtimalle boştur. Bu

[102] Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books, 1991.s.71
[103] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.90
[104] Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, s.103.
[105] Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, s.85.

nedenle, heterofenomenolojik incelemeye uygun olmayan ya da bu yöntemle doğrulanamayan ya da teyit edilemeyen fenomenler var olmayacaktır.

Dennett'ın çoklu taslaklar kuramı ve heterofenomenoloji yöntemi, diğer zihin kuramları gibi eleştirilerden mahrum değildir. Ancak Dennet'e en ağır eleştiriler, kualiayı reddetmiş olmasına ve onun fenomenal yönünü yok saymasına ve kapsamını daralttığı işlevsel bilinç kavrayışına gelir. Bu bağlamda Dennett'ın kuramına yöneltilen eleştirilerden biri, Çoklu Taslaklar Kuramında, editoryal düzenlemeler olarak adlandırılan duyusal girdileri işleme süreçlerinin, nöronlar ile ilişkisinin gösterilmesinde muğlaklıkların olmasıdır. Beynin dış dünyadan gelen duyusal girdileri, beynin hangi yapısal özellikleriyle bilinçli içeriğe dönüştürdüğü ve bu bilinçli içeriklerle beynin yapısı arasındaki nasıl bir ilişki olduğu açık değildir.

Dennett heterofenomenoloji ve Çoklu Taslaklar Kuramıyla bilincin doğasını bilişsel olarak erişilebilirlik üzerinden açıklamaya çalışır; fakat bilincin kapsamını bilişsel olarak erişilebilirlikle sınırlaması, bilincin fenomenal ve niteliksel yapısını dışarıda bırakması onun bilinci açıklama iddiasını şüpheli hale getirir. Bu doğrultuda, Ned Block, Dennett'ın teorisini aşırı bilişsel olmakla, esasen bilişsel olmayan deneyimleri veya deneyim unsurlarını hesaba katmamakla eleştirir. Fenomenal bilinç ile erişim bilinci arasında bir ayrım yapan Block, Dennett'ın işlevsel teorisinin, erişim bilincini incelemek için yeterli olduğunu, ancak fenomenal bilincin, çoklu taslaklar teorisinin açıklayıcı ağından tamamen kurtulduğunu vurgular.

Dennett kualiayı, öznelliği, fenomenal bilinci yanılsama olarak alarak bilinci "çıktı sistemlerine erişen bilgi"[106] olarak tanımlamasıyla bilinç sorununa bir açıklama getirmekte değil, aslında bilinç sorunu olarak ele aldığımız problemi yok saymaktadır. Bununla beraber, Dennett'in kuramı, kualia ve fenomenal bilinci elemiş ancak bilinci sahiplenmiş görünse de kendisinin ortaya koyduğu bilinç tanımı, problem olarak aldığımız bilinç kavrayışından çok uzaktır. Pek çok filozofun eleştirilerinin ortaklaştığı bu hususu Revonsuo, Dennett'in kitabının isminin (*Consciousness Explained*) "'*Consciousness Explained Away' [Örtbas Edilen Bilinç]* olarak isimlendirilmesi gerektiği hissine kapıldığını"[107] söyleyerek özetler. Benzer şekilde,

[106] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 274.
[107] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 274.

Dennett'in bilinç sorununa katkıda bulunmak yerine en baştan sorunun varlığını reddettiğinin altını çizerek[108] "Dennett'in bilincin varlığını inkar etmesini, yeni bir keşif ya da ciddi bir ihtimal olarak değil, bir tür entelektüel patoloji olarak"[109] gördüğünü ifade eden Searle'e göre, "Dennett'in kitabındaki ana nokta, içsel zihinsel durumların varlığını reddetmek ve bilince ya da *onun* 'bilinç' dediği şeye alternatif bir açıklama önermektir. Ortaya çıkan sonuç ise, Danimarka Prensi'nin olmadığı bir *Hamlet* gösterisidir."[110]

Dennett'in yaklaşımı, bilinç sorununu çözmektense, onun temelini oluşturan fenomenal deneyimi ve kualia kavramını bütünüyle dışlayarak sorunun kendisini geçersiz kılmaya yönelir; bu nedenle, bilinç olgusunu açıklamada indirgemeci fizikalizmin yetersizliğini ortaya koyan ve fenomenal deneyimin ontolojik ağırlığını temellendirmeyi amaçlayan anti-fizikalist yaklaşımlara yönelmek felsefi olarak zorunlu hale gelir.

1.5.5. Fenomenal Realizm

Thomas Nagel'ın 1974 yılında yayımlanan *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* adlı makalesi zihin felsefesi alanında büyük ses getirmiştir. Bu makalenin bu denli ses getirmesinin nedenlerinden biri, çağdaş zihin felsefesi tarihinde uzun süredir egemenliğini sürdüren indirgemeci ve fizikalist yaklaşımları doğrudan hedef almasıdır. Makale, bu yaklaşımların zihin-beden problemine getirdikleri çözüm önerilerinin aslında kökten başarısız olduğunu açık bir biçimde savunmaktadır. Uzun zamandır bu kuramların, zihne ve zihinsel olgulara dair kapsamlı ve tatmin edici açıklamalar sunduğu düşüncesi, felsefi tartışmalarda hâkim konumda olmuştur. Ancak makale, bu düşüncenin temelsiz olduğunu göstererek, fizikalist/materyalist paradigmaların bilinci kavrama biçimlerinin son derece yetersiz kaldığını ortaya koyar. Daha da önemlisi, bu yaklaşımların "bilinci" açıklanması gereken özgün bir olgu olarak değil, açıklamadan kaçınılması gereken bir sorun olarak ele alma eğiliminde olduklarını vurgular. Bu eğilim, bilinç konusunu felsefi ve bilimsel

[108] John Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.s. 91.
[109] Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 92.
[110] Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 83.

araştırmalar açısından "tehlikeli" bir alan gibi göstererek, bilinçle ilgili çalışmaların uzun süre boyunca göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Bununla beraber, bu makalenin bir diğer önemi ise, göz ardı edilmeye çalışılan bilinci, bilinç sorununu en açık şekilde kapsamlı bir şekilde yeniden ortaya koymasıdır. Böylelikle Nagel'ın bu makalesi, çağdaş zihin felsefesinde uzun süre ihmal edilen ya da sistematik biçimde göz ardı edilen bilinç deneyimine ilişkin sorunları yeniden görünür kılmış; özellikle fenomenal deneyimin doğasına ilişkin tartışmaları canlandırarak anti-indirgemeci eğilimlerin güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. *Yarasa Olmak Nasıl bir şeydir?* makalesinin önemini ve onun nasıl ciddi bir dönüşüme yol açtığını, *Bilinç Öznelliğin Bilimi* adlı kitabında Revonsuo, etkili bir şekilde ifade eder. Revonsuo'ya göre, "bilinç bilimi":

> *20. yüzyılın birinci yarısında yanıp kül olmuş, fakat yüzyılın sonuna gelmeden yeniden güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştı. Külleri 1970'lerde yaşam belirtileri göstermeye başlamıştı, fakat küllerden doğan bu kez kuş değil de bir yarasa oldu!*[111]

Nagel, *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* makalesinde, zihin-beden probleminin zor bir problem olmasının nedeninin "bilinç" olduğunu ve zihin-beden problemine ilişkin güncel tartışmalarda ve öne sürülen yaklaşımlarda bilincin göz ardı edildiğini ya da bilincin doğasının yanlış anlaşıldığını öne sürer. Bununla beraber, Nagel, çağdaş zihin felsefesinde uzun süredir hakim olan materyalizmin ve çeşitli indirgemeci fizikalist yaklaşımların bütünüyle başarısız girişimler olduklarını iddia eder. Nagel'a göre, bu başarısızlığın nedeni, zihin-beden problemini "farklı ve kendine özgü kılan şeyin göz ardı edilmesi" ve "bilinçli zihin olgusunun en önemli ve karakteristik özelliğinin yeterince anlaşılmamış"[112] olmasıdır. İndirgemeci zihin kuramlarının çoğunun bu unsuru açıklamaya bile çalışmadıklarını belirten Nagel, titiz bir araştırmanın, "şu anda buna uygulanabilecek hiçbir indirgemeci yaklaşım olmadığını göstereceğini" ifade eder.[113] Nagel'ın fizikalizme bu ciddi karşı çıkışının temel nedeni olan ve bilinçli zihin olgusunun *en önemli ve karakteristik özelliği* olarak ifade ettiği unsur, *deneyimin öznel niteliği*dir.

---

[111] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s.118
[112] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.s.138.
[113] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.138.

Form ne kadar değişiklik gösterirse göstersin, bir organizmanın en küçük şekilde de olsa bilinçli bir deneyim yaşaması, o organizma olmak gibi bir şeyin mevcut olduğu anlamına gelir. Deneyimin formu hakkında daha başka çıkarımlar yapılması mümkün olabilir; (...) Ancak temelde bir organizma ancak ve ancak o organizma olmak diye bir şey -o organizma için olan bir şey- varsa bilinçli zihinsel durumlara sahiptir. Buna deneyimin öznel niteliği diyebiliriz. (Yarasa, s. 139.)

İndirgemeci zihin kuramlarında deneyimin öznel niteliğinin yeterli bir analizinin net bir şekilde ortaya konmadığının altını çizen Nagel, önceki bölümlerde ele aldığımız eleyici ve indirgemeci zihin kuramlarının aksine, bilinci göz ardı edilemeyecek doğasıyla ele alarak bilinç sorununu en kapsamlı haliyle güçlü bir şekilde yeniden tanımlar. Buna göre Revonsuo'nun ifadeleriyle Nagel'de "bilinç sorunu, bilincin öznelliğini tanımlama ve açıklama sorunudur: Kendi öznel bakış açısından deneyimlediği haliyle, bilinçli bir biyolojik organizma için o organizma *olmak* nasıl bir histir, yaşam onun *için* nasıl bir şeydir?"[114] soruları bağlamında ele alınır. Nagel'ın bilinçli zihin olgusunun en önemli özelliği olarak ortaya koyduğu "deneyimin öznel niteliği", kualianın tanımı için kullanılmakla beraber, "x gibi *olmak* nasıl bir histir?" ifadesi de yaygın bir kullanım haline gelmiştir. Nagel, deneyimin öznel niteliği ifadesinde, öznel teriminin sadece ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik yönüne dikkat çeker. Kualia ya da öznel deneyim/niteliksellik bir öznenin varlığını gerektirmesi nedeniyle, niteliksellik ve öznellik birbiriyle iç içedir ve deneyimleyen öznenin kendi "bakış açısı"nda ortaya çıktığından Nagel, onun epistemolojik yönünü de vurgular. Bununla beraber Nagel, eğer fizikalizm savunulacaksa onun zihnin bu özelliklerine fiziksel bir açıklama getirmesi gerektiğini belirttir ama öznel niteliklerin incelendiğinde bunun pek mümkün görünmediğinin de altını çizer. Nagel'a göre bunun nedeni, "her öznel olgunun temelde tek bir bakış açısıyla ilişkili olmasıdır ve nesnel, fiziki bir teorinin bu bakış açısını dışarıda bırakması kaçınılmaz görünmektedir".[115]

Nagel'ın, deneyimin öznel niteliğinin indirgenemezliğini göstermek için kullandığı "bakış açısı" ifadesiyle vurgulamak istediği, öznel ve nesnel görüş biçimleri arasındaki aşılamaz farktır. Bu doğrultuda Nagel, öznel ve nesnel bakış açıları

[114] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s.119.
[115] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.140.

arasındaki farkı açıklıkla gösterebilmek için ünlü yarasa örneğini ortaya koyar. Nagel'ın bu örnek için başka bir canlıyı değil de yarasayı seçmesinin sebebi, bir yandan yarasaların memeli canlılar olması, deneyim yaşadıklarını, belirli bir düzeyde bilinçli olduklarını hepimizin (en azından pek çoğumuzun) kabul ettiğini varsayması ve diğer bazı türlere göre bize daha yakın olmaları, diğer yandan da bizden oldukça farklı bir algısal donanım ve yapıya sahip olmalarıdır. Araştırmaların gösterdiği üzere yarasalar dış dünyayı bizden çok farklı bir algılama biçimine sahiptir:

> *[B]ir çok yarasanın (...) dış dünyayı öncelikli olarak sonar ya da ekolokasyon ile, yani menzillerindeki nesnelerden gelen yansımaları ani, ince ayarlı, yüksek frekanslı çığlıklarla tespit ederek algıladıklarını biliyoruz. Beyinleri, dışa giden uyaranları takip eden yankılarla ilişkilendirecek şekilde tasarlanmıştır ve bu yolla edindikleri bilgiler yarasaların uzaklık, büyüklük, şekil, hareket ve doku ile ilgili, görme duyusuyla yaptığımıza benzer tam ve kesin ayrımlar yapmalarına olanak sağlar. Ancak yarasa sonarı, şüphesiz bir algı türü olmakla birlikte, sahip olduğumuz herhangi bir duyuya işleyiş açısından benzer değildir (...) Bu, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi için zorluk yaratıyor gibi görünmektedir.*[116]

Yarasalar ile aramızda ekolokasyon gibi hiçbir türdeki insan algısına benzemeyen böylesine farklı bir dünyayı algılama biçimlerimizin olması, kendi deneyimlerimizden hareketle yarasanın iç dünyasını anlamamızı, onun hakkında çıkarım yapmamızı oldukça zorlaştırmaktadır. Bir yarasanın deneyiminin nasıl bir şey olabileceğini, yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu ne kadar hayal etmeye çalışırsak çalışalım, dünyayı kendi algılama ve deneyimleme biçimimizin imkan verdiği şekilde, kendi bakış açımızla hayal edebileceğimizden, başka bir deyişle, zihnimizin kaynaklarıyla sınırlı olduğumuzdan "yarasa olmaklığı", "yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu" bir yarasanın bakış açısından deneyimlememiz/anlamamız mümkün görünmemektedir. Bununla beraber, Nagel'ın örneğinde yarasanın ele alınmasının amacı "sadece" yarasa ile insan arasındaki algısal donanım ve yapı bakımından bu ciddi fark gibi sıra dışı durumları ya da türsel farklılıkları vurgulamak değildir. Nagel, tüm farklı canlı türleriyle beraber doğuştan kör ve sağır bir insanın deneyiminin öznel niteliğini de bilemeyeceğimiz gibi diğer insanların da deneyimlerinin öznel niteliğini "tam olarak" bilemeyeceğimizi ifade eder. Dolayısıyla, en temelde Nagel'ın işaret

[116] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.141.

ettiği şey, bir deneyimin *öznenin kendisi için nasıl bir şey olduğu*nun başkaları için "tamamen" ulaşılabilir/anlaşılabilir olmamasıdır.

Nagel, yarasa örneği üzerinden incelediği deneyimin öznel niteliğini, iddiasının merkezi unsurunu oluşturan ve dikkat çekmek istediği "bakış açısı" nosyonunu açımlayarak temel iddiasını açıklığa kavuşturmaya çalışır. Bu doğrultuda Nagel, özellikle işaret etmek istediği şeyin, bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu "bilemeyeceğimiz" gibi epistemolojik bir problem ortaya atmaktan ziyade "bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında bir fikir oluşturmak (ve daha ziyade bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek) için *bile*[117] kişinin bir yarasanın bakış açısını kullanması gerektiğini" göstermek olduğunu ifade eder".[118] Bu noktada, "türe özgü bakış açısı", "bireysel/öznel bakış açısı" ve "nesnel bakış açısı" arasındaki ilişkiyi yarasa örneği üzerinden belirginleştirmeye çalışan Nagel, yarasa olmanın *bir yarasa için* nasıl bir şey olduğu türe özgü bakış açısıyla ilgiliyken ve o bakış açısıyla bilinebilirken aynı zamanda yine bir deneyimin *o yarasa için* nasıl bir şey olduğu ya da yarasa olmanın *o yarasa için* nasıl bir şey olduğu "öznel bakış açısıyla" ilgili yani *o yarasanın öznel bakış açısıyla* bilinebilir olduğunun altını çizer. Buna göre,

> *kişinin kendisi ile diğer insanlar ve diğer türler arasındaki mesafe farklı aralıklarda olabilir. Diğer insanlar hakkında bile onlar gibi olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi kısmidir ve insan kendisinden çok daha farklı türlere geçiş yaptığında, azalmakla birlikte kısmi bir anlayış hala söz konusu olabilir*.[119]

Ancak burada dikkat edilmelidir ki Nagel, öznenin o deneyimini bilmek ya da o özne olmanın nasıl bir şey olduğunu bilebilmek/anlayabilmek gibi bir durumu değil ancak şematik bir fikir yürütebileceğimizi ifade eder. Nagel Deneyim ve bakış açısı ilişkisinde öznel bakış açısının merkeziliğini vurguladıktan sonra bilimin herhangi bir olguyu kabul ediş ya da ele alış biçimi olan üçüncü şahıs bakış açısını yani *nesnel bakış açısı*nı ele alır.

Bu doğrultuda Nagel'a göre, "bir insan, bir yarasa ya da bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğu hakkındaki olguların statüsü ne olursa olsun, bunlar belirli bir bakış açısını içeren olgular gibi görünmektedir."[120] Deneyim ve bakış açısı arasındaki

[117] Vurgu tarafımıza aittir.
[118] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.148.
[119] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.148.
[120] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.147.

ilişki ele alındığında, bakış açısı unsuru ortadan kalktığında insan olmaklık, yarasa olmaklık ya da marslı olmaklık gibi bir olgudan bahsedilemeyeceğinin altını çizen Nagel, "sonuçta yarasanın bakış açısı ortadan kaldırılacak olursa yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında geriye ne kalır?" diye sorar ve "öznenin bir deneyimi kavradığı belirli bir bakış açısı olmadığında deneyimin *nesnel* niteliğinin ne anlama gelebileceğinin" bile anlaşılabilir olmadığını vurgular.[121] Nagel'a göre, "deneyimin öznel yapısı sadece tek bir bakış açısından tam olarak kavranabiliyorsa, daha nesnel olmak -yani belirli bir bakış açısına daha az bağlı kalmak- bizi olgunun gerçek doğasına yaklaştırmaz: Ondan daha da uzaklaştırır"[122]. Dolayısıyla, öznel ve nesnel bakış açılarını ele alarak deneyimin *öznel* niteliğinin *nesnel* olarak ortaya koyulamayacağının altını çizen Nagel, zihin-beden probleminin onu diğer problemlerden ayıran özel yönünü vurgular:

> *Bu, zihin-beden problemiyle doğrudan ilgilidir. 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.*[123]

Makalenin en başında "zihin-beden problemini su-H2O probleminden ya da Turing makinesi probleminden, yıldırım-elektrik boşalması probleminden, gen-DNA probleminden ya da meşe ağacı-hidrokarbon probleminden *farklı ve kendine özgü kılan şey"in*[124] göz ardı edildiğini ifade ederek materyalizmin/fizikalizmin ya da farklı türde indirgemeci yaklaşımların zihin-beden problemini çözmedeki başarısızlıklarını ilan eden Nagel, göz ardı edilen "deneyimin öznel niteliği"nin yani kualianın, kualia ile bakış açısı iç içeliğindeki "öznel" unsurunun hem epistemolojik hem de ontolojik yönüne dikkat çeker. Deneyim öznel niteliğini inceleyerek öznel ve nesnel bakış açıları arasındaki ciddi farkı ortaya koyduktan sonra bilincin ya da deneyimin öznel niteliğinin işlevsel, davranışsal ya da psikofiziksel indirgemelerle ele alınamayacağını, bilincin bu asli unsurunu, bu indirgemelere dayanan analizlerin dışarıda bıraktığını/bırakmak zorunda kaldığını göstermiş olur. Böylece Nagel Birinci şahıs ontolojisine sahip ve üçüncü şahıs bakış açısına kapalı olan deneyimin öznel

[121] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.150.
[122] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.151.
[123] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, ss.148-149.
[124] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.138.

niteliğinin, bu ontolojik ve epistemolojik statüsünün, üçüncü şahıs ontolojisini kabul eden ve bu fenomenleri ele alış biçimi üçüncü şahıs bakış açısı/nesnel bakış açısı olan fizikalizm/materyalizm tarafından dışlandığının ve zaten bu paradigma içerisinden açıklanamayacağının altını çizer. Bu, öznelliği dışlama eğiliminde olan bilimsel paradigmaya ya da fizikalizme/materyalizme açık bir eleştiridir:

> *(...) Ben bunun salt fiziksel bir açıklama olamayacağı görüşündeyim. Açıklanması gereken sadece organik yaşamın kişinin zihinsel deneyimleri (qualia) ile ilişkisi değil, daha ziyade kişiye ait öznel bakış açılarının oluşmasıdır – bu, tek başına fen bilimleriyle tanımlanabilen herhangi bir şeyden mantıken farklı türde bir oluşumdur.*[125]

Bu doğrultuda, birbirinden ayrılması mümkün olmayan kualia ve bakış açısı birlikteliğini göstererek deneyimin öznel niteliğinin/kualianın fizikalist açıklamaya imkan vermeyen doğasını ortaya koyan Nagel, bilimsel paradigmanın sunduğu fizikalist ontoloji ile bilinç/zihin arasındaki ontolojik yarığa işaret eder. Dolayısıyla, bilincin/zihnin varlığının, fizikalizmin ya da hakim bilim anlayışının sunduğu evren tablosu ontolojisinin eksikliğini/yetersizliğini vurgular:

> *Bilincin varlığı dünyayla ilgili hem en bildik hem de en şaşırtıcı şeylerden biridir. Onu beklenen bir şey olarak değerlendirmeyen hiçbir doğa düzeni açıklaması, eksiksiz bir çerçeve çizdiği iddiasında bile bulunamaz. Ve eğer fen bilimi, hayatın kaynağı hakkında ne söylerse söylesin, bizi bilinç konusunda aslında karanlıkta bırakıyorsa, dünya hakkında temel anlaşılabilirliği sağlayamamış olacaktır. Düzenin neden bu şekilde olduğunun akla uygun farklı bir resmi olmalıdır ve bu resim fiziksel dünyayı da içermelidir, çünkü problem zihinle sınırlandırılamaz*[126].

Nagel'ın bu iddiaları, modern bilimin evren hakkındaki bilgimizi genişlettiği ya da zihinselliğin fiziksel yapımıza ve onun altında yatan fiziksel-kimyasal süreçlere dayandığı yönündeki görüşleri toptan reddettiği anlamına gelmez. Nagel'ın dikkat çekmek istediği unsur, zihinselliğin salt bu nedenlerle ya da süreçlerle *tamamen* açıklanamıyor olmasıdır. Nagel, bilincin/zihnin herhangi türde fizikalist indirgemeye veya fiziksel açıklamaya imkan vermeyen doğasının altını çizerek ne kadar güçlü olsa da fizikalizmin ya da hakim bilimsel paradigmanın, zihnin doğasını açıklamakta başarısız olduğunu ve dolayısıyla, zihin-beden probleminin herhangi bir problem

[125] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.51.
[126] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.60.

değil, evrene/doğaya bakış açımızı değiştirecek/etkileyecek türden özel bir problem olduğunu göstermeye çalışır. Nagel, bu iddiasını *Zihin ve Evren - Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Nerdeyse Kesinlikle Yanlış* adlı kitabının en başında açıklıkla dile getirir ve bu kitabının amacının, "zihin-beden probleminin canlı hayvansal organizmalarda zihin, beyin ve davranışlar arasındaki ilişkiyle ilgili sınırlı bir problem olmadığını, daha ziyade bütün evreni ve evren tarihini anlama biçimimizi ciddi şekilde etkilediğini öne sürmek" olduğunu ve problemin zorluğunun doğru şekilde anlaşıldığında "fen bilimlerinin doğanın düzenini açıklamaktaki yeriyle ilgili düşüncelerimizi eninde sonunda değiştirmesi kaçınılmaz" olduğunu ifade eder.[127] Dolayısıyla Nagel, varlığının reddedilmesi mümkün olmayan ve evrenin doğal bir unsuru olan zihnin, fizikalizme direnen epistemolojik ve ontolojik statüsü nedeniyle varlığına açıklama getiremeyen ve onu dışlama eğiliminde olan bilimsel paradigmaya açıkça meydan okur ve onun yetersizliğini ilan eder. Nagel'a göre, zihne sahip fiziksel organizmaların varlığını açıklayan, ortaya koyan bir görüş, zihnin varlığına da açıklık getirmek zorundadır.

> *Ancak eğer zihnin kendisi salt fiziksel değilse, fen bilimi tarafından tam olarak açıklanması mümkün değildir. (...) Eğer genel olarak kabul edildiği üzere evrimsel biyoloji fiziksel bir teoriyse, bilincin varlığını ve fiziksel olarak indirgenebilir olmayan olguların ortaya çıkmasını açıklayamaz. Dolayısıyla zihin biyolojik evrimin bir ürünüyse, eğer zihne sahip olan organizmalar mucizevi anormallikler değil de doğanın ayrılmaz bir parçasıysa, biyoloji sadece fiziksel bir bilim olamaz. Bu durumda doğanın düzeni hakkında materyalizmden oldukça farklı bir görüş ihtimali belirir: Zihni fizik yasalarının yan etkisi[128] olmaktan çıkarıp, başlı başına merkezine koyan bir görüş.*[129]

Nagel, ortaya koyduğu zihinsel ve fiziksel olan arasındaki epistemolojik ve ontolojik yarıkla, evreni anlayabilmeyi, evrenin düzenini ortaya koyabilmeyi mümkün kılan bilinci/zihni, dolayısıyla evrenin çok temel ve doğal bir unsurunu görmezden gelen, dışlayan bir ontoloji sunan materyalizmin/fizikalizmin ve hakim bilim anlayışının yetersizliğini göstererek yeni bir bilimsel paradigma kaymasının gerekliliğine işaret eder. Zihnin/bilincin fizikselliğin bir çeşit "yan ürünü" gibi ele alınmasına itiraz eden Nagel, evrenin düzenini açıklama iddiasında olan bir teorinin

[127] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.9.
[128] Vurgu tarafımıza aittir.
[129] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, ss.21-22.

ya da bakış açısının "zihin ve ona eşlik eden her şeyin nasıl evrenin yapısal bir parçası olduğunu da açıklaması gerektiğini" öne sürer.[130]Bununla beraber Nagel, evrenin fiziksel ve zihinsel özelliklerinin var olduğunu kabul etmenin ya da indirgemeci olmayan bir yaklaşım öne sürmenin tek alternatifinin, zihinselliğin fiziksel evrene "ek bir öğe" olarak eklendiği düalizm olmak zorunda olmadığının ve bu kabulün de evrenin düzenini bütünsel olarak ortaya koymuş olmak olamayacağının altını çizer.[131]

Nagel, materyalizm/fizikalizm ve hakim bilim anlayışının çeşitli şekillerde evrenin düzenine, temel yasalarına dair dünyaya/evrene ilişkin bilgimizi genişlettiğini, büyük başarılarını görmezden gelme eğiliminde değildir. Ancak Nagel'ın dikkat çekmek isteği unsur, fizikalizmin ve modern bilimin yadsınamaz başarı ve güçlüğünün yanında, evrenin temel bir öğesini dışarda bıraktığını ve ona yeterli bir açıklama getirmesinin, içinde bulunduğu paradigma sebebiyle mümkün görünmediğini ortaya koymak ve evrenin düzenini bütünsel olarak açıklamak için başka bir paradigmanın gerektiğini göstermektir. Bununla beraber Nagel, hedefinin bu problemleri kapsayan ve ortadan kaldıran bir teori öne sürmek olmadığını ve böyle bir çözüm önerisine sahip olmadığını açıklıkla ifade eder. Nagel temel kaygısının, "deneyimin öznel niteliğini" tüm açıklığıyla ortaya koymak ve ona ilişkin görmezden gelinmeye çalışılan ya da göz ardı edilen özelliklerini vurgulayarak onun evrenin çok temel bir öğesi olduğunu ve evreni, evrenin düzenini açıklama iddiasında olan bir yaklaşımın onu dışarıda bıraktığı ya da açıklama getiremediği sürece yetersiz bir yaklaşım/teori olduğunu göstermek olduğunu belirtir.

Deneyiminin öznel niteliğini oldukça titiz bir şekilde inceleyen Nagel, ortaya koyduğu fiziksel ve zihinsel özellikler arasındaki gerek epistemolojik gerek ontolojik yarıkla materyalizm/fizikalizm ve bununla beraber hakim bilimsel anlayışa ciddi eleştiriler getirirken ve modern bilim anlayışının eksikliklerini/yetersizliklerini gösterirken bir anlamda bilim anlayışının değişmesi en azından bu anlayışın revize edilmesi gerektiğini ima eder. Bununla beraber, bütünsel bir açıklama sunabilecek *yeni ve natüralist bir açıklama* arayışından vazgeçmememiz gerektiğini ifade eden Nagel, böyle bir teorinin "kendimizi ve diğer bilinçli organizmaları, evrenin hem fiziksel hem de zihinsel özelliğinin kendine özgü dışavurumları olarak görmemizi sağlayacak bir

[130] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.22.
[131] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.22.

düşünce biçimi" olması gerektiğinin altını çizer ve bunun klasik düalizmden farklı olması gerektiğini de özellikle vurgular.[132] Bununla beraber Nagel, materyalizme (ya da fizikalizme) ciddi eleştiriler getirmektedir. Bu yaklaşımların, fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki açıklayıcı uçurumu kapatmasının mümkün görünmediğini açıkça dile getirir. Ancak Nagel, bu eleştirel tutumuna rağmen, zihinsel olguları açıklayabilecek bir natüralist açıklama arayışında olunması gerektiğini de vurgular. Ona göre, eğer böyle bir açıklama materyalist bir anlayış çerçevesinde geliştirilecekse, bu anlayış artık geleneksel materyalizmin sınırlarını aşmalıdır. Kendi ifadesiyle bu, "postmateryalist" bir teori olmalıdır. Böyle bir teori, organizmaların fiziksel ve zihinsel özelliklerinin nasıl birlikte geliştiğine dair bütüncül bir açıklama sunmalıdır. Bu açıklama, zihnin yalnızca fiziksel süreçlere eklenen bir özellik olduğunu varsaymakla yetinmemeli; zihinsel sonucun gerçekten anlaşılabilmesi için, bu sonuca yol açan sürecin tamamının kavranmasını mümkün kılmalıdır.[133]Bu doğrultuda Nagel'a göre, "birçok fiziksel unsurun doğru biçimde bir araya geldiğinde nasıl olup da sadece çalışan biyolojik bir organizma değil, aynı zamanda bilinçli bir varlık da oluşturduğunu açıklayana kadar, dünya hakkında yeterli bir genel tasavvura sahip olamayacağız".[134]

Sonuç olarak, Nagel, kualianın ontolojik ve epistemolojik statüsüne yaptığı vurgu üzerinden, bilinçle ilgili sorunların mevcut bilimsel paradigmaların sınırlarını aşan bir boyuta sahip olduğunu savunur. Bu doğrultuda, zihni dışlayan açıklamaların yetersizliğine işaret ederek bilimde köklü bir paradigma değişimi ihtiyacına dikkat çeker. İşte tam da bu noktada, bilinç sorununu görmezden gelmek yerine onu doğanın bir parçası olarak ciddiyetle ele alan biyolojik doğalcılık yaklaşımına yönelmek anlamlı hale gelir. Biyolojik doğalcılık, fenomenal deneyimin evrimsel ve nörobiyolojik temellerini açıklama çabasıyla, hem bilinçli deneyimin doğallığını vurgular hem de Nagel'ın işaret ettiği gibi, zihni merkeze alan bütüncül bir açıklama modeli geliştirmeyi amaçlar.

[132] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, ss.75-76.
[133] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, s.53.
[134] Thomas Nagel, *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*, çev. Hakan Gündoğdu, İstanbul: Say Yayınları, 2019.s.40.

1.5.6. Biyolojik Doğalcılık

John Searle (1932) çağdaş zihin felsefesinde indirgemeci bilinç kuramlarına şiddetli eleştiriler getiren önde gelen filozoflardan biridir. Searle'ün "biyolojik doğalcılık (natüralizm)" olarak adlandırdığı zihin/bilinç kuramı da anti-indirgemeci zihin kuramlarının önemli bir örneğidir. Biyolojik doğalcılık kuramını, *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı kitabında ortaya koyan Searle, bilinci biyolojik bir fenomen, bilinç sorununu da biyolojik bir problem olarak ele alır. Bilincin nesnel üçüncü şahıs bakış açısıyla incelenemeyecek bir fenomen olarak ele alınıp bilimden dışlanmasını veya asli özelliklerinin yok sayılarak bilimsel araştırma içine dahil edilmesini kabul edilemez bulan Searle'e göre,

> *Bilimin amacı dünyanın nasıl işlediğine dair sistematik bir açıklama geliştirmektir. Bu dünyanın bir kısmı ontolojik olarak öznel fenomenler içerir. Eğer bize dünyanın bu kısmını araştırmayı yasaklayacak bir bilim tanımı yaparsak, değiştirilmesi gereken dünyanın kendisi değil bu tanım olmalıdır.*[135]

Searle davranışçı/işlevselci fizikalist kuramların dar kapsamlı ve asli özelliklerini dışlayarak yaptıkları bilinç tanımlarına ciddi itirazlar getirir. Bilincin ya da fenomenal bilincin/kualianın varlığını reddetmenin ya da fenomenal/niteliksel yönünün yok sayılıp kaplamının daraltılarak ele alınmasının mümkün olmadığını, çünkü "bilincin, yaşamımız" olduğunu ifade eden Searle'e göre, bilinci yalnızca bir başka biyolojik olgu —yaşamımızın sıradan bir yönü— olarak görmek kulağa makul gelebilir; ve biyolojik açıdan bakıldığında, gerçekten de bundan ibarettir. Ancak yaşantımızın gerçekliği göz önüne alındığında, bilinç varoluşun temel olgusudur: onsuz geri kalan her şey anlamını yitirir. Çünkü yalnızca bilinçli bir varlık için bir şeyin 'önemi' olabilir.[136]Bilincin özel ve gizemli doğasına vurgu yapan Searle, onun her türlü tanımlamasının eksik kalacağının altını çizmekle beraber, sağduyu terimleri çerçevesinde bilinci şu şekilde tanımlar:

> *"Bilinç", alışageldik şekliyle, rüyasız bir uykudan uyanmamızla başlayan ve biz tekrar uykuya dalana, komaya girene, ölene ya da farklı bir biçimde*

[135] Searle, *Bilincin Gizemi*, ss. 93-94.
[136] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, ss. 153-154.

"bilinçdışı" olana kadar devam eden duyarlık ve farkındalık durumlarına[137] işaret eder.[138]

Bununla beraber, bilinci en kapsamlı şekilde ele alan filozoflardan biri olan Searle, bilincin fenomenal/niteliksel yönünün -kualianın- ya da fenomenal bilincin de en öne çıkan savunucularındandır. Searle bilincin fenomenalliğini/nitelikselliğini öylesine etkili bir biçimde vurgular ki "kualia" ya da "fenomenal bilinç" gibi terimleri kullanmayı uygun görmediğinin altına çizerek bilincin bunların hepsini zaten kapsadığını ve bunların onun için asli olduğunu vurgulayarak yalnızca "bilinç" kelimesini kullanmanın yeterli olduğunu düşünür. Böyle bir kullanımın bilinç problemi ve kualia problemi olarak birbirinden farklı iki problemin varlığını varsaydığını belirten Searle, nitelikselliğin bilinçten ayrılamayacağını ve dolayısıyla bilinç probleminin zaten kualia problemini kapsadığını iddia eder ve bu kullanımı reddeder. Çünkü Searle'e göre, niteliksellik bilincin bir yönü ya da bazı zihinsel durumlarda bulunan bir özellik değil, bilinçli zihinsel durumların tümüne içkindir. Bu doğrultuda Searle, niteliksel/kualia içeren durumları sadece fenomenal/niteliksel deneyimlerde değil, her türlü düşüncede de yer alan bir unsur olarak değerlendirir.

'*Bilinç' ve 'kualia' kelimelerinin kapsamları aynı olduğundan özel bir terim ortaya atmanın anlamı yoktur. Bazı kişiler kualianın yalnızca renkleri görmek ve ağrı gibi duyumlar hissetmek gibi algısal deneyimlerin karakteristiği olduğunu ve düşünmenin niteliksel bir karakteri olmadığını düşünüyorlar. Bilinçli düşünmenin bile kendine has niteliksel hissi vardır. 'İki iki daha dört eder' diye düşünmek gibi bir şey vardır. (...) Benim kullandığım terminolojiye göre düşünceler kesinlikle kualiadır.[139]*

Searle, bir bilinç kuramının niteliksellik ve öznelliği açıklamak zorunda olduğunun altını çizer ve niteliksellik ve öznelliğin iç içeliğini ve ontolojik statüsünü vurgulamak için de "birinci-şahıs ontolojisi" terimini kullanır.[140] Birinci şahıs

[137] Bu noktada Searle'ün bilinci, dikkat, farkındalık gibi terimlerle özdeşleştiriyor gibi işlevsel bir anlayışla ya da erişim bilinci gibi daha dar bir içeriğe sahip olarak aldığına dair yanlış bir izlenime kapılınabilir. Ancak Searle, bilinci kaplamı en geniş haliyle, kualia ve fenomenal bilinçle tamamen eş olarak alır. Bununla beraber, "uyanıklık" kelimesini kullanması da bilinci uyanıklık ile özdeşleştiriyor izlenimi yaratabilir. Fakat Searle, özellikle bu konuya açıklık getirir: rüyaların uyanıklık durumundan başka türde bilinç türü olarak değerlendirdiğinin altını çizer.

[138] Searle, *Bilincin Gizemi*, s.17.

[139] John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Mehmet Macit ve Fatih Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.s.67.

[140]Andrea E. Cavanna ve Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, çev. Berk Çakan, Ankara: Episteme Yayınları, 2021, s.139.

ontolojisine sahip olan bilincin üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemeyeceğini savunan Searle, bilincin bilimsel olarak incelenmesinin neredeyse yirminci yüzyılın sonlarına kadar ihmal edildiğinin altını çizer. Yerleşik hale gelmiş maddeci bilim anlayışının zihinsel olanı reddederek fiziksel olanı kabul etmesinin kökeninde Kartezyen düşünme biçiminin ve onun zihinseli bilim dışına iten bilim anlayışı olduğunu belirten Searle, hem materyalizmi hem de düalizmi eşit ölçüde kabul edilemez bulur. Bununla beraber, felsefede de birbirinden oldukça farklı perspektifler sunan çeşitli zihin kuramlarını da ele alarak tutarsızlıklarını ortaya koyan Searle, gerek bilimin bilinci bilim dışına itmesinin gerek de kendine kadar olan felsefi kuramların bilince yönelik benzer tutumunun Kartezyen düşünme biçiminin ürünü olduğunu savunur. Diğer tüm felsefi kuramları tek tek *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı eserinde ele alan Searle, davranışçılık, işlevselcilik dahil hepsinin kökeninde Kartezyen düşünme biçiminin yer aldığını göstererek hepsinin en temelde materyalizm ve düalizm karşıtlığının yattığını iddia eder. Searle, materyalizmin, problemi görmezden gelmekte bilincin/kualianın varlığını reddederken düalizmin problemi çözülemez bir hale getirdiğini belirtir. Searle'e göre, "çözüm yolu ise, ikicilik ve maddeciliğin ikisini birden reddetmek ve bilincin hem niteliksel, öznel, zihinsel bir fenomen hem de fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu kabul etmektir."[141] Searle, biyolojik doğalcılık adını verdiği yaklaşımında, bilinci fiziksel dünyanın bir parçası olması, beynin, biyolojik süreçlerin bir ürünü olması nedeniyle doğal ve biyolojik bir fenomen olarak ele alır. Dolayısıyla böyle bir bakış açısından Searle'e göre, bilinci yani öznelliği doğal dünyanın parçası olarak kabul ederek bilim yapılabilir ve yapılmalıdır.

> *Kısacası, bilinç insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır*.[142]

Biyolojik doğalcılığa göre, tamamen nörobiyolojik süreçlerin ürünü olan bilinç, beynin, nöral alt seviye etkinliğinin, üst düzey bir ürünü/özelliği olarak ortaya çıkar. Böylelikle, bilinç ve zihinsel durumlar, beynin nöral süreçler sonucu *ortaya çıkan* bir özelliğidir. Beynin üst düzey bir özelliği olan bilinç ve zihinsel durumlar,

[141] Searle, *Bilincin Gizemi*, s.11.
[142] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 123.

beynin nörobiyolojisinin üst düzey bir özelliği olsa da salt beyin aktivitesine indirgenemez. Searle, on yedinci yüzyıldan beri süregelen bu materyalizm-düalizm karşıtlığının ve günümüze gelene kadar, özellikle yirminci yüzyılın sonlarına kadar gerek bilimsel alan da gerek felsefede bilincin "kabaca" yok sayılmasının sorumlusu olarak Kartezyen düalizmi görür ve *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı kitabını yazma amacının da "bu engeli ortadan kaldırmak ve bilinci diğerleri gibi biyolojik bir görüngü olarak tekrar bilimin konusu yapmak"[143] olarak ifade eder.

Searle, materyalizmin – ve onunla birlikte tüm fizikalist zihin kuramlarının- aynı hataya düştüğünü belirterek, bu durumu kendi kuramsal yaklaşımıyla uyumlu biçimde "kavramsal düalizm" olarak nitelendirir. Bu noktada Searle bu durumun ve biyolojik doğalcılığın tam olarak anlaşılabilmesi için, "nedensel indirgenebilirlik" ve "ontolojik indirgenebilirlik" arasında bir ayrım yapar.[144] *Nedensel indirgenebilirlik,* bilince, zihinsel durumlara uygulanabilir bir indirgeme türüdür, çünkü bilinç ya da tüm zihinsel durumlar en temelde beyindeki nöral süreçlere bağlı, ancak *nedensel* olarak onlarla açıklanabilirdir. Öte yandan, ontolojik indirgenebilirlik ilkesinin bilinç ve zihinsel durumlar için geçerli olması mümkün değildir; zira bilinç, beyin ya da nöral süreçler gibi üçüncü şahıs perspektifinden kavranabilen fiziksel olguların aksine, yalnızca birinci şahıs ontolojisine sahip olan özgül bir varlık biçimini temsil eder. Dolayısıyla, nedensel indirgemede olduğu gibi ontolojik indirgemede de böyle bir özdeşlik biçimi mümkün değildir. Ancak bilincin nöral temelleri olduğu kabul edilse de, onun bu temellerle bütünüyle özdeşleştirilemeyecek farklı bir ontolojik statüye sahip olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Searle ortaya attığı biyololojik natüralizmle hem bilime verdiği önemi hem de bilincin ve zihinsel durumların birinci şahıs ontolojisine sahip özel konumunu korumaya çalışır ve anti-indirgemeci zihin kuramlarının önemli bir örneğini ortaya koyar. Bununla birlikte Searle, geliştirdiği kuramıyla her ne kadar Kartezyen düalizmi aştığını ve bilinci bilimsel açıklamaya dahil etme çabasını gerçekleştirdiğini düşünse ve karşı eleştirilere ciddi itirazlar getirse de onun bir çeşit "nitelik düalizmi"ne düştüğü iddia edilir. Searle'in biyolojik doğalcılığı oldukça etkili ve önemli bir anti-

[143] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 118.
[144] Andrea E. Cavanna ve Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, s. 139.

indirgemeci zihin teorisi olmakla beraber, yaptığı nedensel indirgeme ve ontolojik indirgeme arasındaki ayrıma ciddi itirazlar getirmek mümkün olmakla birlikte aynı şekilde Kartezyen düalizm olmasa da bir çeşit "nitelik düalizm"ine düştüğü reddedilmesi zor bir itirazdır. Bilincin ya da zihinsel durumların nedensel temelini fiziksel olarak kabul ederken o, birinci şahıs varoluş tarzını/fiziksel olandan ayrı ontolojik statüsünü kabul etmesiyle bir çeşit özellik/nitelik düalizmine savrulur.

Searle'ün yaklaşımı, bilinci bilimsel açıklamaya dahil etme yönünde önemli bir katkı sunsa da, taşıdığı içsel gerilimler ve nitelik düalizmine açık oluşu, zihin-beden sorununa daha bütüncül bir çözüm arayışını gerekli kılar. Bu bağlamda, hem bilincin öznel doğasını göz ardı etmeyen hem de onu doğanın işleyişi içinde kavramaya çalışan natüralist öznellik yaklaşımlarına yönelmek, tartışmayı daha derinlemesine sürdürebilmek açısından anlamlı bir adım olarak ortaya çıkar.

1.5.7. Natüralist Özellik Düalizmi

Çağdaş zihin felsefesinde, özellikle güncel bilinç tartışmalarında bilince yönelik indirgeme karşıtı görüşleriyle ön planda olan isimlerden biri de David Chalmers'dır. Bilinci, varlığını doğrudan bildiğimiz ve inkar edemediğimiz, hem en tanıdık hem de hakkında neredeyse hiçbir açıklama sunamadığımız en gizemli şey olarak betimleyen Chalmers, bu doğrultuda, bilinci devre dışı bırakan görüşleri de anlaşılması güç bulur.

Chalmers bilincin çok katmanlı doğasını vurgular ve onun bu doğasını ortaya koyabilmek ve araştırmak için bilinçle ilgili problemleri "bilincin kolay problemleri" ve "bilincin zor problemi" olarak iki ayrı kategoride ele almanın kolaylaştırıcı bir rol oynayacağını düşünür. Zihin felsefesinde bilinç problemine ilişkin yaptığı bu ayrımla ün kazanan Chalmers'a göre, bilincin kolay problemleri çevreden gelen dışsal uyaranları ayırt etme, sınıflandırma ve onlara tepki verme yeteneği, farklı enformasyonların bütünleştirilmesi, zihinsel durumların raporlanabilirliği / sözel bildirimi, zihinsel/içsel durumlara erişebilirlik, dikkat durumu, davranışın kontrolü, uyanıklık ve uyku arasındaki fark gibi zihinsel fenomenleri içerir.[145] Chalmers'ın bu zihinsel fenomenleri bilincin kolay problemleri olarak ele almasının sebebi, nörobilim ve bilişsel bilimlerin

[145]David J. Chalmers, The Character of Consciousness, New York: Oxford University Press, 2010, s. 4.

yöntemleriyle incelenmeye imkan tanıyan, hesaplama mekanizmaları ve nöral mekanizmalar yoluyla işleyişlerinin ortaya koyulması muhtemel görünen yapılar olmalarıdır.[146] Bilincin kolay problemleri, bilişsel yetilerin ve işlevlerin açıklanmasıyla ilgili oldukları için bir işlevi[147] yerine getiren mekanizmayı belirlemenin ve ortaya koymanın, yani işlevsel açıklamanın yeterli olması sebebiyle bilimsel araştırmaya elverişli ve "indirgemeci" açıklamaya uygun fenomenlerdir.[148]

Chalmers'ın formüle ettiği ve onun doğasını anlamaya yönelik henüz hiç ilerleme kaydedemediğimizi belirttiği "bilincin zor problemi" ise "deneyim" problemidir. Bilincin çeşitli etkinliklerini içeren, zihinsel hallere ve süreçlere eşlik eden öznel bir yön olduğunu dile getiren Chalmers, bilincin bu öznel ve niteliksel yönünü Nagel'a da atıf yaparak açıklar.[149]

> *Bilinç sorunu olarak nitelendirilebilecek bir sorun varsa, o da budur. "Bilincin" bu merkezi anlamında, bir organizma, eğer o organizma olmak gibi bir şey varsa bilinçlidir ve bir zihinsel durum, eğer o durumda olmak gibi bir şey varsa bilinçlidir. Bazen burada "fenomenal bilinç" ve "kualia" gibi terimler de kullanılır, ancak ben "bilinçli deneyim" veya sadece "deneyim" demeyi daha doğal [uygun] buluyorum. Karışıklığı önlemenin bir başka yolu da (...) "bilinç" terimini deneyim ile ilgili fenomenler için kullanmak ve daha önce açıklanan daha yalın fenomenler için daha az yüklü olan "farkındalık" terimini kullanmaktır.*[150]

Kualia problemini bilincin zor problemi olarak tanımlayan Chalmers, literatürde kavramların farklı kullanımlarına bu şekilde dikkat çekerken, aynı zamanda kendi zihin kuramı bağlamında kualiayı, bilinç ve deneyim ile tamamen aynı içeriğe sahip eş gönderimli kavramlar olarak alıp en geniş anlamıyla kullanır. Bilincin kolay problemlerinin aksine, bilincin zor problemi, çeşitli bilişsel süreçlerle bağıntılı işlevlerin gerçekleşmesiyle ilgili bir problem değildir; daha ziyade bu işlevlerin gerçekleşmesine neden deneyimin eşlik ettiği, başka bir ifadeyle, beynin fiziksel/işlevsel süreçlerinin neden zengin fenomenal bir içsel yaşantı ortaya çıkardığı

---

[146] Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 4.

[147] Chalmers, "burada 'işlev' terimini, bir sistemin yapmak, yerine getirmek üzere tasarlandığı dar teleolojik anlamda değil, bir sistemin gerçekleştirebileceği davranışların üretilmesindeki herhangi bir nedensel rol anlamında daha geniş bir anlamda kullandığını" belirtir. (Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 6.)

[148] Chalmers, *The Character of Consciousness*, ss. 6-7.

[149] Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 5.

[150] Chalmers, *The Character of Consciousness*, ss. 5-6.

sorusunun çözümsüzlüğüne ilişkin bir problemdir. Dolayısıyla Chalmers'a göre, gerçek bir bilinç kuramı, bilimin başarıyla ortaya koyabileceği, işlevlerin gerçekleştirilmesine dayanan bilincin kolay problemlerine değil, bilincin öznel niteliksel/fenomenal yönüne, yani bilincin zor problemine açıklama getirebilmelidir. Chalmers'ın ifadesiyle, "Bu niteliksel hisler aynı zamanda fenomenal nitelikler ya da kısaca kualia olarak da bilinir. Bu fenomenal nitelikleri açıklama problemi, bilinci açıklama problemidir. Bu, zihin-beden probleminin gerçekten zor kısmıdır."[151]

Chalmers'ın bilincin kolay problemleri ve zor problemi ayrımıyla ortaya koymaya çalıştığı şekliyle işlevler ve deneyim arasındaki ayrım, onun "zihin"i ele alışını da belirler ve bu doğrultuda Chalmers, "psikolojik zihin" ve "fenomenolojik zihin" olarak zihne dair iki ayrı kavramsallaştırma öne sürer. Fenomenolojik zihin, zihnin "hissetme" biçimiyle karakterize edilirken, psikolojik zihin, zihnin ne yaptığıyla karakterize edilir.[152] Böylelikle fenomenal zihin, deneyimle, deneyimin öznel niteliğiyle ilgiliyken, psikolojik zihin, davranışın üretilmesindeki veya açıklanmasındaki nedensel ve işlevsel roller ile ilgilidir. Chalmers bu ayrımla, bilişsel bilimlerin ve bilinci zihne indirgeyen kuramların zihni ele alış biçimine dikkat çekerek, onların "psikolojik zihni" temele aldıklarını, ancak bilinçli deneyimi, bilimsel yöntemlerin incelemesine direnç gösteren öznel fenomenal yönü, "fenomenal zihni" göz ardı ettiklerini vurgular ve daha geniş bir zihin tanımı sunar. Bu doğrultuda, "modern bilişsel bilimin bilinç hakkında neredeyse hiçbir şey söylememiş olmasına rağmen genel olarak zihin hakkında söyleyecek çok şeyi olduğunu"[153] ifade eden Chalmers, ihmal edilen bilincin doğasını ortaya koymak için "fenomenal bilinç" ve "psikolojik bilinç" olarak bilincin iki yönünü ele alır. Bir bilinç kuramının asıl ilgilenmesi gerekenin ve bilincin zor probleminin fenomenal bilinç olduğunu ifade eden Chalmers, psikolojik bilinç terimini, bilinç teriminin onlara atıfla kullanıldığı zihinsel durumların raporlanabilirliği, uyanıklık, dikkat, bilgiye iç gözlemle erişilebilirlik, öz-bilinç, kontrol gibi psikolojik unsurları içine alan bir terim olarak kullanır. Psikolojik bilinç için "farkındalık" terimini kullanmayı, fenomenal bilinç için de "bilinç" terimini kullanmayı uygun bulduğunu belirten Chalmers[154], bu ayrımla

[151] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 4.
[152] David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996., s. 11.
[153] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 11.
[154] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 31.

bilinçle ilişkili olan işlevsel durumlar ile deneyimsel, öznel niteliksel durumlar arasındaki ayrımın altını tekrar çizer: "Bilinçli bir sistemin fiziksel ve hesaplamalı işleyişini açıkladıktan sonra bile, sistemin neden bilinçli deneyimlere sahip olduğunu açıklamamız gerekir".[155] Böylelikle Chalmers, zihnin merkezi yönlerini fenomenoloji ve psikoloji olarak iki alanda ele alır.

Chalmers yaptığı ayrımlarla bilincin indirgenemez doğasının altını çizmeye çalışır. Bu doğrultuda, The Conscious Mind (1996) adlı ünlü kitabında, bilinci indirgeyici kuramlara karşı bilincin indirgenemezliğini savunmak için beş önemli argüman sunar. Bu argümanlardan ilk ikisi tasavvur edilebilirlik argümanları, üçüncü ve dördüncü argümanlar epistemoloji argümanları ve beşinci argüman ise analiz argümanıdır.[156]

Chalmers'ın tasavvur edilebilirlik argümanlarından ilki "zombi argümanı"[157]dır. Zombi argümanı, fiziksel olarak tamamen bir insanla özdeş, Chalmers'ın yaptığı ayrımla psikolojik ve işlevsel olarak bir insanın sahip olduğu tüm özelliklere sahip ve aynı tepki ve davranış çıktılarını sergileyen ancak fenomenal bilinçten, bilinçli deneyimden yoksun, yani hiçbir öznel niteliksel yaşama sahip olmayan bir varlığın -zombinin- tasavvur edilebilirliğine dayanır. Argümana göre, böyle bir varlığın var olmasının metafiziksel olarak mümkün olması, beyin ya da fiziksel durumlar ile fenomenal bilinç durumları arasında bir zorunluluk ilişkisi olmadığını, fiziksel açıklamanın bilincin fenomenalliğini ortaya koymadaki yetersizliğini ve böylelikle, fizikalizmin doğru olmadığını gösterir. Chalmers zombi argümanını şu şekilde ortaya koyar:

> *1. Zombilerin var olduğu tasavvur edilebilir.*
> *2. Eğer zombilerin var olduğu tasavvur edilebiliyorsa, zombilerin var olması metafiziksel olarak olanaklıdır.*
> *3. Eğer zombilerin olması metafiziksel olarak olanaklıysa, bilinç fiziksel değildir.*
> *4. O halde, bilinç fiziksel değildir.*[158]

[155] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 29.
[156] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 94.
[157] Çağdaş zihin felsefesi literatüründe farklı filozoflar tarafından öne sürülmüş çeşitli zombi argümanı örnekleri olduğunu belirtmiştik. Tezimizin işlevselciliğe karşı getirilen itirazları serimlediğimiz bölümünde zombi argümanını ele almıştık.
[158] Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 107.

Chalmers'ın ikinci argümanı, dünyayla fiziksel olarak özdeş ancak fenomenal nitelikleri farklı olan bir dünyanın tasavvur edilebilirliği düşüncesine dayanır. Fenomenal niteliklerin tersine çevrilmiş olduğu *tersine çevrilmiş spektrum*[159] argümanına göre, örneğin, fiziksel olarak özdeş dünyada yeşil rengin deneyimlendiği işlevsel durumda, bu dünyada mavi rengin deneyimlendiğinin ve bizimle aynı şekilde "mavi" olarak adlandırıldığının tasavvur edilebilir olması, ilk argümanın da gösterdiği gibi fiziksel-işlevsel durumlar ile fenomenal durumlar arasında bir zorunluluk olmadığını ortaya koyar.

Bilinç hakkındaki bilgimiz ile diğer fenomenler hakkındaki bilgimiz arasındaki epistemik asimetriyi vurgulamaya çalışan üçüncü argüman olan epistemik asimetri argümanı, bilince ilişkin bilgimizin herhangi bir kanıt olmaksızın kendi yaşamımıza, deneyimimize dayanan birinci şahıs ontolojisine bağlı olan bir bilgi olması ancak tüm fiziksel yasalara, işlevsel, nedensel ilişkilere dair tam bir bilgiye sahip olsak bile kendimiz dışında hiçbir varlığın bilince sahip olup olmadığının bilgisine ulaşamayacağımıza dikkat çeker ve bu iki bilgi türü arasındaki asimetriyi vurgular.

Chalmers'ın sunduğu dördüncü argüman en temelde, Joseph Levine'in (1983) "açıklama boşluğu" (*explanatory gap*) olarak ifade ettiği, işlevsel/fiziksel açıklama ile bilincin niteliksel/fenomenal yönü arasında kalan ifadesel boşluğa dayanmaktadır. Açıklama boşluğu, birinci şahıs bakış açısına açık öznel niteliksel/fenomenal deneyimin, üçüncü şahıs bakış açısına dayanan nesnel, nöral mekanizmalar üzerinden açıklanmasının mümkün olmayışını ifade eder; öznel deneyimin fiziksel açıklamaya direnen doğasını vurgular. Chalmers bu argümanda, bu epistemolojik boşluğu ortaya koyan en etkili örnekleri sunan Thomas Nagel ve Frank Jackson'ın örneklerini gündeme getirir. Chalmers, *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* makalesinde, fiziksel açıklamanın ortaya koymada yetersiz kaldığı, bilincin epistemik erişilemezliğini göstermeye çalışan Nagel'ın[160], birinci şahıs bakış açısından bilinebilir olan bilincin öznel yönünü, yarasa örneğinden yola çıkarak bir organizma olmanın o organizma için "nasıl bir şey olduğunu bilmek" olarak ifade ettiği argümanına yer verir. Chalmers'ın bu argüman için yer verdiği bir diğer örnek de Jackson'ın *Epiphenomenal Qualia*

[159] Felsefe tarihinde *Tersine çevrilmiş Spektrum* fikrinin oldukça eski bir geçmişi olduğunu ve farklı filozoflar tarafından öne sürülmüş çeşitli varyasyonlarının olduğunu belirtmiştik.
[160] Nagel'ın argümanını, tezimizin Nagel'ın bilince ilişkin görüşlerine yer verdiğimiz bölümünde detaylı olarak ele aldığımız için bu bölümde tekrar detaylandırmayacağız.

(1982) adlı makalesinde yer verdiği "Mary'nin Odası" düşünce deneyi olarak bilinen bilgi argümanıdır. Bu düşünce deneyine göre, Mary çok iyi bir nörobilimci ve görmenin deneyiminin nörofizyolojisi üzerine uzmanlaşmış bir bilim insanıdır. Mary, sadece siyah ve beyaz renklerinin olduğu ve siyah beyaz bir televizyonun olduğu bir odada yaşamıştır ve dolayısıyla siyah ve beyaz renklerinden başka herhangi bir rengi hiç görmemiştir. Bu düşünce deneyinin gündeme getirdiği soru Mary'nin bir gün bu odadan çıkıp renkleri gördüğünde yeni bilgiler edinmiş olup olmayacağıdır. Jackson ve aynı zamanda Chalmers'a göre Mary, örneğin kırmızı rengi gördüğünde, "kırmızı rengi deneyimlemenin *nasıl bir his* olduğunu" öğrenmiş olacaktır. Kırmızı rengi deneyimlemek, öznel niteliksel bir deneyimdir ve nörobilimsel ve nörofizyolojik bilgiler ile erişilemeyecek bir bilme biçimidir. Dolayısıyla, fenomenal deneyimler fiziksel gerçekliklere indirgenememekle birlikte, salt fiziksel açıklamalar bilinci, öznel deneyimi açıklamada yetersizdir.

Chalmers'ın öne sürdüğü son argüman, analiz argümanıdır. Bilince ilişkin indirgemeci bir açıklamanın yapılamayacağını öne süren bu argümana göre, bilincin fiziksel süreçlerden ortaya çıktığı düşüncesine dayanan indirgemeci açıklamanın, bu açıklamayı sunarken bilince yönelik bir analiz ortaya koyması gerekmektedir. Böyle bir bilinç analizinin ancak işlevsel veya yapısal bir analiz olabileceğinden bilincin, bilinçli deneyimin doğası gözden kaçırılmaktadır. Chalmers'ın bilinç ve farkındalık ayrımı göz önünde bulundurulursa, böyle bir açıklamanın bilince dair değil, farkındalığa dair bir açıklama olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Chalmers'ın bu argümanla göstermeye çalıştığı şey, fiziksel olgulardan bilince doğru bir çıkarım yapmanın hiçbir yolunun olmadığıdır.[161]

Chalmers bilincin indirgenemezliğini ortaya koymak için gündeme getirdiği argümanların ardından bilince ilişkin bir kuramın fizikalist indirgemeci bir kuram olamayacağını ve indirgemeci olmayan bir bilinç kuramının, deneyimi -bilinci- ilave bir bileşen olarak evren tablosuna dahil etmesi gerektiğini öne sürer.

> *Bilinç konusunda yapmamız gereken şey, onun tıpkı uzay ve zaman gibi indirgenemez olduğunu ve dünyanın temel bir niteliği olduğunu kabul etmektir. Bundan sonra yapacağımız şey ise, onu yöneten yasalara, yani öznel deneyimin birinci şahıs verileri ile üçüncü şahıs nesnel fiziksel nitelikleri arasındaki bağlantıya bakmak olur. Sonunda, bu bağlantıyı*

[161] Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, s. 106.

yöneten ve fizikte keşfetmiş olduğumuz basit temel yasalara benzeyen bir dizi temel yasaya ulaşabiliriz.[162]

Böyle bir iddianın bir tür düalizm olduğunu kabul eden Chalmers, bunun bir töz düalizmi değil, bir "nitelik düalizmi" olduğunun altını çizer. Chalmers böyle bir düalizmin bilimsel görüşle uyumlu, fiziksel kuramlarla çelişmez olduğunu dile getirerek bu görüşün, evrenin "basit yasalara tabi bir temel öğeler ağı olduğunu"[163] kabul ederek "bu yasaların şekillendirdiği bir bilinç kuramı"[164] olduğu için tümüyle "doğalcı" olduğunu ifade eder. Bu nedenle Chalmers, öne sürdüğü bu görüşü *doğalcı/natüralist düalizm* olarak adlandırır. Bu doğrultuda, fizik yasalarına ilaveten, böyle bir bilinç kuramının psikofiziksel yasalar içermesi gerektiğini belirten Chalmers, sunduğu bilinç kuramı taslağında, fiziksel süreçler ile deneyime/bilince ait özellikleri birbirine bağlayacak, onları ilişkilendirecek[165], yapısal uyum (*the principle of structural coherence*), organizasyonel değişmezlik (*the principle of organizational invariance*) ve çift-görünümlü enformasyon (*the double-aspect theory of information*) olarak adlandırdığı üç psikofiziksel ilke öne sürer.

Yapısal uyum ilkesi, Chalmers'ın psikolojik bilinç ve fenomenal bilinç ayrımına bağlı olarak farkındalık ve bilinç ayrımına dayanır ve farkındalığın yapısı ile bilincin yapısı arasındaki karşılıklı uyuma işaret eder. Bilinç ve farkındalığın birlikte ortaya çıktığına dikkat edilirse, bu ilke bilincin iki boyutu arasındaki uyum sayesinde farkındalığa ilişkin mekanizmanın işlevler üzerinden ortaya koyulması yoluyla bilincin, fenomenal yönün temel dayanağının ya da altında yatan süreçlerin (nöral, fiziksel karşılıklar) aydınlatılmasını mümkün kılan bir ilke olarak sunulmuştur. Organizasyonel değişmezlik ilkesi en temelde, iki farklı fiziksel yapıda gerçekleşen aynı organizasyonun olduğu durumda bilincin, aynı niteliksel deneyimin ortaya çıkabileceğini ifade eder. Dolayısıyla bu ilke, bilinç, deneyim için fiziksel temeli değil, nedensel etkileşimi, işlevsel organizasyonu temele alır. Çift-görünümlü enformasyon ilkesi ise, enformasyonun deneyimsel/fenomenal ve fiziksel olarak iki yönüne ve aynı zamanda bu iki yön arasındaki uyumluluğa işaret eder. Bu ilke, bilinç ve farkındalık arasındaki uyumluluğa

[162]Chalmers'tan akt. Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. S. Bıyık, İstanbul: Küre Yayınları, 2021, s. 58.
[163] David Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, Cilt: 2, Sayı: 3 (1995), s. 200–219, burada s. 209.
[164] Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness", s. 209.
[165] Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 20.

benzer şekilde, aynı enformasyonun iki yönü, yani fiziksel süreçler ile bilinçli deneyim arasındaki uyumluluk sayesinde deneyimsel olanın altında yatan fiziksel süreçler üzerinden veri elde edilebilmesine imkan tanır. Chalmers bu üç psikofiziksel ilkeden ilk ikisini temel ilkeler olarak değil, daha çok bilgi-işleme ve deneyim arasındaki bağlantılar olarak ele aldığını ancak son ilkeyi temel bir ilke olarak öne sürüdüğünü belirtir.[166]

Genel olarak bakıldığında, kualianın ve bilincin indirgenemezliğini savunan en etkili figürlerden biri olan Chalmers'ın ortaya koyduğu işlevselcilik ve nitelik düalizminin bir birleşimi olan doğalcı düalizm kuramı, anti-indirgemeci bilinç kuramlarının önemli örneklerinden biridir. Ortaya attığı görüş ve eleştirilerle zihin felsefesi literatürüne önemli katkılarda bulunmuş olan Chalmers'ın kuram ve görüşlerine yöneltilen bazı eleştiriler de mevcuttur. Chalmers'ın bilince yönelik yaptığı kolay problemler ve zor problem ayrımına karşı çıkan filozoflar olmakla birlikte, özellikle bilince yönelik "eleyici" görüşlere sahip olan Dennett, Patricia Churchland gibi filozoflar zor problem formülasyonuna itiraz ederek böyle bir problemin var olmadığını iddia etmiş, onu sahte bir problem olarak nitelendirmişlerdir. Bununla beraber, Chalmers'ın kuramında panpsişizmle ilişkilendirilebilecek bazı unsurlar bulunduğunu ileri süren görüşler vardır. *Panpsişizm,* bilincin evrendeki tüm fiziksel varlıklarda —atomlardan insanlara kadar— ilkel düzeyde mevcut olduğunu savunan görüştür. Özellikle Chalmers'ın ortaya koyduğu psikofiziksel ilkelerden "çift-görünümlü enformasyon ilkesi"ni kuramının temel ilkesi olarak benimsemesi nedeniyle, bazı yorumcular onun yaklaşımını doğrudan bir tür panpsişizm olarak değerlendirmektedir. Enformasyonun fiziksel ve fenomenal olmak üzere iki yönü olduğu düşüncesine dayanan bu ilke, Cavanna ve Nani'nin ifadesiyle:

> *(...) bizi doğa üzerine yeni bir metafiziksel bakış açısıyla yüz yüze getirmektedir. Teorik olarak, tüm enformasyonların içsel fenomenal bir yönleri olabilir, (...) Ve enformasyon her yerde olduğu için, buradan farklı seviyelerde olmakla birlikte bilincin de her yerde bulunduğu sonucuna varmamız gerekmektedir*.[167]

Böylelikle, Chalmers bu iddiayı reddetse de Chalmers'ın pozisyonunu panpsişizm olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte, Chalmers'ın ortaya koyduğu psikofiziksel yasaların, bir bilinç kuramında, fiziksel olan ile fenomenal olanı

[166] Chalmers, *The Character of Consciousness*, s. 20.
[167]Cavanna ve Nani, *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, ss. 32-33.

nasıl ilişkilendireceği ve buna yönelik nasıl açıklamalar sunabileceği açık görünmemektedir. Bu psikofiziksel yasaların kabulüne yönelik bir temel ve işleyişine dair açıklama Chalmers tarafından sunulmamıştır.

Chalmers ve diğer anti-fizikalist düşünürlerin kualiayı indirgenemez bir bilinç unsuru olarak temellendirmeleri, zihin-beden problemi bağlamında mevcut açıklama modellerini sarsan yeni bir açmaz ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, fizikalist paradigmaların kualia sorununu ya çözümsüz bıraktığını ya da bizzat bu paradigmaların kualia problemini yapay biçimde inşa ettiğini göstermektedir. Bu nedenle, meselenin yalnızca çözüm önerileri düzeyinde değil, kavramsal temelleri düzeyinde de yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda, ikinci bölümde kualia kavramının taşıdığı çok anlamlılığın giderilmesi ve bu yolla enaktif yaklaşımın teorik çerçevesine daha sağlam bir zemin hazırlanması hedeflenmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM
ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE KUALİA KAVRAMI VE KUALİA PROBLEMİ

2.1. 'KUALİA'NIN ZİHİN FELSEFESİNDEKİ FARKLI ANLAMLARI

Kualia sorunu merkezinde şekillenen birinci bölümde, zihin felsefesi alanında çalışmalar yapan filozofların indirgemeci ve indirgeme karşıtı olarak iki karşıt kutba ayrıldıkları ortaya çıkmıştır. Bu ayrıma karşın, filozoflar genel olarak bu sorunu ya kualiayı bilinçle eşitleme ya da kualia ve bilinci sıkı olmayan bir şekilde birbirlerinin yerlerine kullanma bağlamında ortaklaştığı görülmüştür. Bu düşünceye paralel olarak, indirgeme karşıtı filozoflar için kualia sorunu, beynin biyokimyasal veya işlevsel süreçlerinden ortaya çıkan bilinçli deneyimin yapısal olarak ona içkin niteliksel özellikleri ile bu süreçleri ilişkilendirme sorununa, bu süreçlere niteliksel özelliklerin neden eşlik ettiği veya bu süreçlerden niteliksel özelliklerin neden ortaya çıktığı, Chalmers'ın ikonik tanımıyla bilincin zor sorununa dönüşürken; indirgemeci filozoflar için ise, kualia ve bilinç sorunu, kualianın veya bilincin bu süreçlerden nasıl ortaya çıktığının empirik düzlemde araştırılmasıyla veya mantıksal düzlemde analiz edilmesiyle ortadan kaldırma ve nihayetinde bu süreçlerden başka bir şey olmadığını gösterme projesine dönüşmüştür. Dolayısıyla, indirgemeci filozoflar için bilinç ve kualia sorunu bağlamında odak noktası "psikolojik zihin" olurken, indirgeme karşıtı filozoflar için odak noktası, "fenomenolojik zihin" olmuştur.

Bu çalışmada savunulacak bilinç kuramı, kualia sorununu kuşatıcı bir şekilde kavramak ve ona uygun bir bilimsel yöntem geliştirmek için hem fenomenolojik zihnin hem de psikolojik zihnin dikkate alınmasını gerektirecektir; fakat bu aşamaya geçmeden önce, birinci bölümde yapılanın aksine kualianın neden bilinçle eşitlenemeyeceğini göstermek çalışmanın amacı doğrultusunda yerinde olacaktır. Bunun için öncelikle kualianın etimolojik, tarihsel kökenlerini serimlemek ve analitik bir bakışla bu kavramın kullanımları arasında ayrımlar yapmak gereklidir.

"Kualia" Latince kökenli bir sözcük olup "nitelikler" anlamına gelir; kualianın nötr tekil hali ise "nitelik" anlamına gelen "kuale"dir. Literatürde *kuale* sözcüğü ilk kez Charles Sanders Pierce tarafından kullanılmıştır. Pierce, her duyum bütünlüğünün

kendine özgü bir *kuale*si ve her tekil bilincin de özgün ve ayırt edici bir *kuale*si olduğunu ifade eder.[168] Her bir *kuale*nin birbirinden tamamen farklı olduğunu dile getiren Pierce, her duyumun kendine özgülüğünü *kuale* kelimesini kullanarak dile getirir. Pierce *kualia* terimini, çağdaş literatürde içerik ve ayrımlarıyla teknik bir terim olarak kullanılan haliyle kullanmasa da *kuale* kelimesiyle duyumların öznel niteliksel yönüne işaret etmeye çalıştığı görülmektedir.

Pierce kualia kavramını ilk kullanan kişi olsa da bazı çalışmalarda Clarence Irving Lewis kualia terimini literatüre kazandıran kişi olarak geçmektedir. Bu durum, Lewis'ın *kualiayı* daha belirli bir kavramsal içerikle teknik bir terim olarak ortaya koyması ve kullanmasından kaynaklanmaktadır. *Mind and the World-Order Outline of a Theory of Knowledge*'da Lewis, duyu verilerinin, deneyimin içeriğinin zihne dolaysız olarak "verililiği"ne vurgu yaparak kualiayı deneyimin öznel niteliksel yönü olarak ortaya koyar: "(…) verili olanın ayırt edilebilir niteliksel karakterleri vardır. … Ben bunlara 'kualia' diyorum. (…) Kuale doğrudan sezilir, verilidir ve tamamen öznel olduğu için onda herhangi bir olası hata söz konusu değildir."[169]

Deneyimi, dış dünyanın duyu verileriyle elde edilen zihindeki temsilleri olarak ele alan Lewis, deneyimin zihne sunumunun kendine özgülüğüne vurgu yaparak her kompleks deneyimdeki bir temsilin spesifik bir niteliğe yani kualeye sahip olduğunu belirterek[170] deneyimin öznel niteliksel karakteri olarak kualianın ilk kez çağdaş zihin felsefesi literatüründe büyük oranda kullanıldığı anlamıyla kullanır. Bununla beraber, Lewis kualianın öznel, tarif edilemez, tam bir ifadesel karşılığı olmayan ve ancak "gibi görünmek" benzeri ifadelerle dile getirilebilir olduğunu ifade eder[171].

Kualia kavramı zihin felsefesi literatüründe farklı bağlamlarda kullanılmış olmasının yanı sıra kualia sorunu söz konusu olduğunda onun çözümünün zorluğu kadar onun net bir tanımını yapmak da bir o kadar zordur. Bu bağlamda, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*'da kualianın genel olarak zihinsel durumların niteliksel, deneyimsel ve hissedilen özelliklerine gönderim yaptığı belirtilmekle

[168]Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications, 1956 [ilk baskı: 1929], s. 121.
[169] Lewis, *Mind and the World-Order*, s. 121.
[170] Lewis, *Mind and the World-Order*, s.60.
[171] Lewis, *Mind and the World-Order*, s. 124.

birlikte[172] kualia kavramının filozoflar tarafından farklı kullanımlarına ve görüş ayrılıklarına dikkat çekilmiştir. Diğer yandan, kualia kavramının kullanımındaki bu muğlaklığın giderilmesine yönelik bazı girişimler olmuştur. Bu girişimlerden en önde geleni Michael Tye'ın kualia kavramının kullanımlarına yönelik yaptığı sınıflandırmadır. Tye, kualia kavramının çağdaş zihin felsefesindeki farklı kullanımlarını derleyerek literatürdeki dört farklı anlamda kullanımını ortaya koyar;[173] fakat onun kualianın literatürdeki kullanımına yönelik yaptığı ayrımlar dikkate alındığında bu kullanımlar arasında kalın çizgilerle çizilebilecek bir ayrım olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Kualia kavramının ilk kullanımında onun fenomenal karakteri ön plana çıkar. Her bir fenomen için zihin veya bilinç, fenomenin meydana gelişinin farkında olmanın yanı sıra, fenomenin nasıl bir şey olduğunun da farkındadır ve bu "bir şey olmaklığı" deneyimler**.** Başka bir deyişle, zihin fenomenin nasıl bir şey olduğuna dair farkındalığa ve deneyime sahiptir. Bu bağlamda, bir deneyimin fenomenal karakteri, o deneyimi deneyimleyen özne için o deneyimi yaşantılamanın nasıl bir şey olduğudur.[174]

Kualianın ikinci kullanımı duyu verileri ve onun özellikleriyle yakından bağlantılıdır. Çağdaş zihin felsefesi literatüründe hakim algı görüşü, algısal deneyimlerinizin fiziksel özelliklerini taşıyan temsili içeriklerle özdeş olduğunu savunan temsilciliktir. Bu savunuya göre, *kualiaya* sahip herhangi bir zihinsel durumun belirli bir nesneye yönelik ve belirli bir içerikle donatılmış belirli bir türde bir temsil olduğunu ve bu *temsil içeriğinin* söz konusu durumun *kualiasını* belirlediğini ileri sürer. Bu bağlamda, kualia genellikle *bu temsili özelliklere bağlı olan fakat temsili olmayan fenomenal özellikler* anlamına gelir. Herhangi bir deneyimde, deneyime konu olan dışarıdaki algısal nesnenin duyu verileriyle zihne sunulan temsilinin iç gözlemi, özneye hem bu temsilin içeriğini hem de bu içerikten bağımsız

[172] Robert A. Wilson ve Frank C. Keil (ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1999. s.693

[173] Michael Tye, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, [çevrim içi] https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/, Erişim tarihi: 24 Haziran 2024.

[174] Tye, "Qualia", *SEP*.

olarak içsel, temsili olmayan özelliklerine erişimini verir ve bu nitelikler kualia olarak tanımlanır.[175]

Deneyimin içkin, temsili olmayan veya yönelimsel olmayan özellikleri olarak kualia, onun üçüncü kullanımını gündeme getirir. İkinci kullanımında olduğu gibi, kualianın temsili olduğunu veya temsille ilişkili olduğunu savunan kanat, bilinçli deneyimlerin her zaman *temsiller* olduğunu ve bu deneyimlerin *kualiasının* temsil ettikleri şey tarafından belirlendiğini iddia eder. Diğer yandan, *kualia*ya sahip bazı bilinçli deneyimler temsiller gibi görünse de *kualia içeren tüm* zihinsel durumların bir nesneyi temsil edip etmediği tartışmalıdır. Örneğin, salt *saf acıdan* oluşan bir deneyim gerçekten de bir kualiaya sahiptir ve bu durumda olmanın belirli bir *niteliksel* etkisi vardır. Ancak, bu duruma belirli bir nesnenin temsilinin eşlik ettiği kesin değildir yani zihinsel durum saf acıdan *başka* bir şeyden oluşmuyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu tür bir örnek, *kualiaya* ilişkin temsil karşıtı bir pozisyonu destekler. *Kualia,* ya onları taşıyan durumların zorunlu olarak temsili bir nesneye sahip olmaması anlamında ya da temsili içeriklerinin söz konusu durumların *kualiasını* tamamen belirlememesi anlamında temsili değildir. [176]

Tye'ın ortaya koyduğu kualianın dördüncü tanımı veya kullanımı daha çok Dennett'ın kualiayı reddetmek amacıyla yaptığı kavramsal analize dayanarak belirlediği özel, içsel, tarif edilemez, doğrudan kavranabilir özellikler olarak kualiadır.[177]

Zihinsel bir durumun özel olması, başkalarıyla doğrudan paylaşılamayacağı anlamına gelir[178]. Örneğin, kırmızı renge ilişkin görsel bir deneyime yalnızca kişi kendisi erişebilir. Kişi, kırmızı bir nesneyi gördüğünü veya yoğun bir kırmızı tonu deneyimlediğini ifade edebilir; ancak bu deneyimin fenomenal niteliğini başkalarıyla paylaşması mümkün değildir. Başka birinin de kırmızı bir nesneyi gördüğü varsayıldığında, bu kişinin de benzer bir kırmızıyı gördüğünü tahmin edebiliriz, ancak bu tahminin ötesine geçmek mümkün değildir. Bu bağlamda, kualianın "özel" olması,

[175] Tye, "Qualia", *SEP*.
[176] Tye, "Qualia", *SEP*.
[177]Daniel C. Dennett, "Quining Qualia", A. J. Marcel ve E. Bisiach (ed.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1988, s.47.
[178] David de Léon, "The Qualities of Qualia", *Communication and Cognition: An Interdisciplinary Quarterly Journal*, Cilt: 34, Sayı: 1, 1997, s.122

kişinin deneyimlerinin diğer kişiler tarafından doğrudan deneyimleyemeyeceği anlamına gelir.[179]

Kualia, deneyimin kendisine içkin olan, dışsal ya da fonksiyonel bir etkene bağlı olmayan özellikler olarak kabul edilir. Felsefede "dışsal" terimi, "ilişkisel" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Bu durumda, içsel özellikler ise böyle bir ilişkiye bağlı olmayan, yani bir nesnenin ya da varlığın kendisinde bulunan ve diğer nesnelerle olan ilişkilerinden bağımsız olan özellikler olarak anlaşılır[180]. Bu özellikler, deneyimden bağımsız olarak var olan ve sadece o deneyime ait olan nitelikler olarak görülür. Kualianın içsel olması, niteliksel karakterinin beyinde ya da başka bir yerde olup biten diğer her şeyden izole edilebileceği ve diğer zihinsel durumlara, davranışlara ya da başka şeylerle olan ilişkilere bağlı olmadığı anlamına gelir.

Kualianın öznel ve içsel özellikleri, onun tarif edilemezlik özelliğine gönderim yapar. Kualianın tarif edilemezliği, onun dil tarafından tam olarak yakalanamayacağına veya başkalarıyla paylaşılamayacağına işaret eder; dolayısıyla kualia, sözcüklerle tam olarak ifade edilemeyen ya da başkalarına tam anlamıyla aktarılamayan deneyimlerdir[181]. Aslında bu yetersizlik, sadece dilsel değil, aynı zamanda mantıksal bir sınıra da işaret eder. Kualia tarif edilemez, çünkü yalnızca bir özne tarafından deneyimlenebilir. Bu nedenle, örneğin "kırmızıyı görmek nasıl bir şeydir?" sorusunun cevabı "kırmızıyı görmeyi" deneyimlemek gibi olacaktır. Bu cevap tamamen totolojik ve döngüseldir. Kırmızı görmek bir deneyimdir ve bizim için kırmızı görmek gibi hissettiren bir şeydir; ancak bu durum, kualianın dilsel ve mantıksal olarak bilimsel söylemin nesneleri haline getirilemeyeceğini ortaya koyar.

Bununla birlikte kualia, deneyimlerin özellikleri olduğu gibi, bilince doğrudan verili olan özelliklerdir. Bunun anlamı kualianın çıkarımsal olmayan bir şekilde bilincinde olduğumuzdur. Buna karşılık, dünya hakkındaki bilgilerimiz bir tür çıkarımsal süreç yoluyla bilgi haline gelir. Dünya bilgimizden farklı olarak, kualia doğrudan ve dolaysız olarak bilince verilir. Dolayısıyla, kualia, doğrudan ve dolaysız olarak deneyimlenen özelliklerdir[182].

[179]de Léon, "The Qualities of Qualia", s. 122.
[180] de Léon, "The Qualities of Qualia", s. 122.
[181] de Léon, "The Qualities of Qualia", s. 122.
[182] de Léon, "The Qualities of Qualia", s. 122.

Tye'ın kualia kavramının tanımına veya kullanımına yönelik yaptığı bu sınıflandırma değerli olsa da daha önceden belirtildiği gibi bu kavramın gönderimlerinin yetkin bir şekilde anlaşılması için yeterli olduğu söylenemez. Nitekim, yetkin bir sınıflandırmanın yapılması, kualianın her bir zihin kuramı içerisinde farklı bağlamlarda kullanıldığı düşünüldüğünde de pek olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla, burada yapılması gereken ilk şey kualianın sorunsallaştırıldığı bağlamı yakalamaktır. Bu bağlamda bazı kilit sorular bizi bu bağlamı yakalamaya yönlendirebilir: Neden Chalmers'ın yaptığı gibi bir psikolojik zihin, fenomenolojik zihin ayrımı yapılmaktadır? Neden kualia, eşlik etme, ortaya çıkma gibi tanımlamalarla ontolojik olarak temellendirilerek fiziksel süreçlere dışsal ve süreçsel olarak ondan türetilen bir yapı olarak kavramsallaştırılmaktadır? Dış dünya deneyimiyle sıkı sıkıya bağlı olarak kavranan kualianın ardında nasıl bir dış dünya tasavvuru vardır? Bu gibi sorular sorunun bağlamını yakalamaya yardımcı olduğu kadar sezinlenebileceği gibi sorunun kemikleşmiş yapılarını yıkmayı gerektirecek ve nihayetinde bu yıkılan yapıların yerine yenilerini inşa etme sorumluluğu alacak bir yaklaşımı gündeme getirecektir. Bu bağlamda kualiayı "tanımlama sorununa" ve kualia sorununa karşı yapılması gereken ikinci şey, daha önceden yapıldığı gibi sahiplenilen zihin kuramı çerçevesinde kualiayı tanımlamak ve eğer kualiaya yönelik hatalı bir tanımlama yapıldıysa yine bağlı olunan zihin kuramı içerisinden ikna edici bir şekilde hatalı tanımlamaları düzeltmektir; fakat bu soruşturmalarda derinleşmeden önce bölümün başında söz verildiği gibi kualianın neden bilinçle eşitlenemeyeceğini açıklamak yerinde olacaktır.

2.2. KUALİA VE BİLİNÇ ÖZDEŞ MİDİR?

Bilinç genel olarak bilişsel işlemlerin önemli bir bölümünün bilinçsiz bir şekilde gerçekleştiği bir uyanıklık veya farkındalık durumu olarak anlaşılabilir. Ancak uyanıklık durumunda bilinçli ve bilinçsiz işlemler bir arada gerçekleşiyorsa, birincisini ikincisinden ayıran nedir? Birçok filozof, psikolog ve sinirbilimci için cevap, bilişsel deneyimin niteliksel karakteri olan kualia'dır.[183] Bu açıdan bakıldığında kualianın,

[1831] "Qualia" teriminin tarihçesi için bkz. Tim Crane, "The Origins of Qualia", *History of the Mind–Body Problem* içinde, der. Tim Crane ve Sarah Patterson, Londra: Routledge, 2000, ss. 169–194.

bilinci, bilinçli yapan şey olduğu kabul edilir. "Kualia" niteliksel karakter, öznellik ve doğrudan kavrayış gibi iç içe geçmiş birkaç kavrama gönderimde bulunarak ele alınabilir. Ancak bilincin bu çeşitli anlamlarda kualia ile eşitlenmesi ve yukarıda tanımlandığı haliyle bilinci bilinçsiz süreçlerden ayıran yegane unsur olarak değerlendirilmesi ne derece doğrudur? Bu boyutların hepsi ya da herhangi biri gerçekten de bilinci bilinçsiz süreçlerden ayırır mı veya bu boyutların dışında bilinci bilinçsiz süreçlerden ayıran başka bir unsurdan bahsedilebilir mi? Bu bölümde, bilincin kualianın yanı sıra temel olarak düşünüm öncesi ben bilincinin (prereflective self-consciousness) aslında bilinci bilinçli olmayan zihinsel işlemlerden ayırdığını ve sonuç olarak bilincin daha geniş kualia kavramı yerine tek başına düşünüm öncesi ben bilinci ile daha doğru bir şekilde karakterize edildiği savunulacaktır.

Düşünüm öncesi ben bilinci dikkate alınmadığında, bilinç ve kualia sözcükleri önceki bölümlerde belirtildiği gibi sahip oldukları kavramsal bagajlarının son derece yüklü ve aynı zamanda bu sözcüklerin semantik bağlamda sınırlarının çizilmesinin güç olması nedeniyle zihin filozoflarınca çoğu zaman eş gönderimli olarak kullanılmıştır. Nitekim, zihin felsefesi literatürü bu düşünceyi destekleyecek örneklerle doludur. Örneğin, Searle bu kullanımı sahiplenen en ünlü filozoflardan biridir:

> *Her insanın bilincinin o kişiye özel olduğu bir anlam vardır; bu anlam onun acıları, gıdıklanmaları, kaşınmaları, düşünceleri ve duygularıyla başkalarının bu acılarla olan ilişkisinden oldukça farklı bir şekilde ilgilidir (....) Bilinç ve kualia eş kaplamlı olduğu için başka bir ifade kullanmak gereksizdir. Kualia, bilinçli durumlardır, tüm bilinçli durumlar kualiadır. Bu noktayı vurgulamak önemlidir.*[184]

Chalmers da Searle gibi bilincin kualiaya sıkı bir şekilde bağlı olduğunu savunmaktadır:

> *Bir varlığın bilinçli olduğunu söyleyebiliriz, eğer o varlık olmak gibi bir şey varsa... Benzer şekilde bir zihinsel durum bilinçlidir, eğer o zihinsel durumda olmak gibi bir şey varsa. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, bir zihinsel durumun kualitatif bir deneyime - ilişkili bir deneyim kualiasına - sahip olması halinde bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Kualitatif deneyimler aynı zamanda fenomenal nitelikler ya da kısaca kualia olarak da bilinir (...) Bir dizi alternatif terim ve ifade, merkezi anlamıyla 'bilinç' ile yaklaşık olarak aynı olgu sınıfını seçmektedir. Bunlar arasında 'deneyim', 'kualia', 'fenomenoloji', 'fenomenal', 'öznel deneyim'*

[184] Searle, John, "The Problem of Consciousness", *Consciousness and Cognition*, Cilt: 2, 1993, ss. 310–319.

ve ' nasıl bir şey olduğu' sayılabilir..... Bilinçli olmak: bu anlamda kabaca 'kualiaya sahip olmak', 'öznel deneyime sahip olmak' vb. ile eş anlamlıdır.[185]

Bu alıntılar çoğaltılabilir fakat zihin felsefesinin en önde gelen isimlerinden Chalmers ve Searle'ün bilinç ile kualia arasında açık bir ayrım yapmadığının gösterilmesi bu düşüncenin desteklenmesi açısından şimdilik yeterlidir. Bu noktada, odağı bu iki kavramın kaplamları ve içlemleri arasındaki ayrıma yöneltmekten ziyade bu kavramlarla son derece yakından bağlantılı olan düşünüm öncesi ben bilincine çevirmek bu iki kavram arasında ayrım yapmak için yerinde olacaktır.

Bunun için öncelikle düşünüm öncesi ben bilinciyle ne kastedildiğini açıklamak gerekir. Düşünüm öncesi ben bilinci şu anlamda düşünüm öncesidir: İlk olarak, deneyimimiz üzerine herhangi bir düşünüm yapmadan veya refleksiyon gerçekleştirmeden önce sahip olduğumuz bir farkındalıktır; ikinci olarak genelde bilişsel bilimlerde ve analitik zihin felsefesinde düşünüm öncesi ben bilinciyle özdeştirilen açık veya daha üst düzey bir ben bilinci (higher-order form of self-consciousness) biçiminden ziyade örtük ve birinci dereceden bir farkındalıktır. Daha net bir şekilde söylenmesi gerekirse, açık bir düşünüm öncesi ben bilinci ancak devam eden ve daha birincil bir ben bilinci türü olan düşünüm öncesi ben bilinci olduğu için mümkündür.

Kualia ve bilinç arasındaki fark tartışması bağlamına düşünüm öncesi ben bilinci kavramı yerleştirilirse, kualianın, bilincin yönelmesiyle ortaya çıkan niteliksel karakter, öznellik ve doğrudan kavrayış gibi tanımlamalar kapsamına girdiği söylenebilir. Ben bilinci ise bu yönelimin kendisinde örtük bir şekilde var olan, bu yönelimle ortaya çıkan deneyimi kurucu bir şekilde olanaklı kılan şeydir diyebiliriz. Zira kualia düşünümsel olmayan bir ben bilinci yokluğunda bir şeyin bilincinde olmadan ilgili şeyin bilincinde olmak gibi bir anlama gelir. Bu durum da meydana geldiğine dair hiçbir bilinçli farkındalık olmaksızın kualia yüklü bir deneyim yaşantılamak anlamına gelir. Bu da tam olarak bir bilinçsiz deneyim yaşamayı ifade eder ki bu da imkansızdır. O halde, bilinçli olmak, ben bilinçli olmak, yani her bilinçli durumun yalnızca bilincinde olduğu şeyi ve onun niteliksel, nasıl olmaklığını değil,

[185] David J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York, 1996, ss. 4-5.

aynı zamanda onun bilinçli farkındalığını da kavradığı bir tür içkin düşünümselliktir.[186]

Bu belirlemelere karşın, enaktif yaklaşımın düşünüm öncesi ben bilincine ilişkin tutumunun hala ortaya koyulmadığı açık olmalıdır. *Bedenlenmiş Zihin*'de bu konu benlik tartışması üzerinden yürütülür. Doğrudan söylemek gerekirse, enaktif yaklaşımın kurucularından Francisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, insan deneyimine dair kapsamlı ve derin bir kavrayış geliştirmek amacıyla bilişsel bilim ve Budist felsefeyi bedenlenmiş/enaktif bir bakış açısıyla bütünleştirmeye odaklandıkları *Bedenlenmiş Zihin* adlı eserlerinde, bir benliğin olmadığını savunurlar.

Enaktif yaklaşım, öncelikle, deneyim alanı içinde yer alan "bağımsız, sabit veya üniter bir benliğin"[187] varlığını öne süren naif benlik anlayışına karşı çıkan perspektiflere atıfta bulunur. Örneğin, Hume bir benlik tanımlamaya çalışmış ancak yalnızca ayrı ayrı algılar keşfetmiştir. Buna karşın Kant, deneyimlerin çokluğunu kabul ederken, bu deneyimleri birbirine bağlayan birleştirici bir unsurun " transsendental ego" ya da benliğin zorunluluğunu ortaya koymuştur. Ancak Kant'a göre bu benlik bir deneyim nesnesi değildir ve dolayısıyla asla deneyimlenemez.[188]

Enaktif yaklaşım, bütün bu benlik tasavvurlarına karşı Budist öğretilerden ilham alarak, yani pozisyonlarını sağlamlaştırmak için güçlü bir bileşenle zenginleştirilmiş bir yaklaşımı benimseyerek karşı bir yanıt üretir:

> *Şimdi Budist öğretilerindeki Abhidharma adı verilen bazı kategorilere gidelim, Bu terim, Budist kanonunun üç bölümünden birini oluşturan bir metin derlemesine atıfta bulunur. (...) Abhidharma, benlik duygusunun ortaya çıkışını incelemek için çeşitli kategoriler içerir. Bunlar, örneğin Aristoteles'in Metafizik'inde bulunanlar gibi ontolojik kategoriler olarak tasarlanmamıştır. Aksine, bu kategoriler bir yanda deneyimin yalın betimlemeleri olarak, öte yanda araştırmaya işaret ettiriciler olarak hizmet eder. Tüm Budist ekollerinde ortak olan bu kategorilerin en popüleri, beş küme olarak bilinir.*[189]

[186] Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, ss. 161–162.
[187] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.144.
[188] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.144.
[189] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.149.

Benliğin bu 'beş kümesi'nin ilki fiziksel veya maddesel, dördü zihinsel olmak üzere şöyledir: Formlar, duygular/hisler, algılar/ dürtüler, eğilimsel oluşumlar, bilinç.[190]

Bu kümelerden ilki olan formlar, bedene ve fiziksel çevreye gönderimde bulunur. Burada farklı duyu organlarının ve bunların duyumsamalarının çevreye nasıl tepki verdiği veya nasıl etkileşime girdiği ele alınmaktadır.[191] Enaktif yaklaşım bu kategoriyi, bazılarının benlik olarak düşündüğü soyut ve bedensiz gözlemciden uzaklaşmanın bir yolu olarak tanıtmaktadır. Varela, Thompson ve Rosch bu düşünce doğrultusunda şu soruyu sorarlar: "Bedenimiz benliğimiz midir?"[192] Onların dile getirdiği gibi beden, duyularımızın sürekli çevresel bağlantılarımıza yanıt verdiği bakış açısıdır; beden algılarımızın merkez noktasıdır. Fakat, "yine de bedeni gerçekten benlikle aynı şey olarak mı düşünüyoruz?"[193] Bu bağlamda onlar, şu anda bedenimde bulunan hücrelerin yedi yıl önce bedenimde bulunan hücrelerle ne gibi ortak noktaları olduğunu sorarlar. Bu, kalıcılığa karşı değişim sorusunu gündeme getirmek olarak düşünülür ve Theseus'un gemisi hikayesine benzetilir: zaman içinde geminin bazı parçalar kaybolur ve yerine başka parçalar gelirse, gemi hala aynı gemi midir? Temel olarak, onlar bu değişim örneklerini benlik tartışmasında soyut ve bedensiz gözlemci gibi maddesel olanı temel aldıklarında da bir benlik bulunamadığını savunmak için kullanırlar ve şu sonuca varırlar: "O halde belki de maddeseli bırakmalı ve benliğin temeli için zihinsel kümelere bakmalıyız."[194]

Benliğin ikinci boyutunu duygular ve hisler oluşturur. Duygular, benlik deneyiminin ayrılmaz bir parçası olarak görülür; ancak bu duyguların süreksiz, geçici ve değişken yapısı, felsefi olarak şu soruyu doğurur:[195] Duygusal yaşantılar sürekli dönüşüm içindeyken, onları birleştiren, süreklilik kazandıran ve taşıyan bir benlik nasıl düşünülebilir? Bu soru, beraberinde şu temel sorunsalı da getirir: "Duyguların etkilediği, şey nedir/kimdir?".[196]

---

[190] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.149.
[191] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.150.
[192]Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.151.
[193] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.151
[194] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.152
[195] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.153
[196] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.153

Üçüncü küme, algılar ve dürtülerdir; bunlar, açıkça kavrayıp tanımlayabileceğimiz unsurlardır. Bu dürtülerin üç temel kökeni olduğu düşünülür: tutku ve arzu (arzulanan nesnelere yönelinmesine yol açar); saldırganlık ve öfke (istenmeyen nesnelere karşı bir tepki oluşturur); sanrı ve görmezden gelme (nötr nesnelere karşı ilgisiz kalmamıza neden olur). Burada onlar için aslı sorgulanan şey, eylemlerin başlangıcını oluşturan bu dürtülerin arkasında her şeyi yöneten bir benliğin var olup olmadığıdır.[197]

Dördüncü küme, eğilimsel oluşumlardır. Bunlar, düşünme, hissetme, algılama ve davranma alışkanlıklarının örüntüleridir. Alışkanlıklarımız, güdülerimiz ve özelliklerimizin zamanla değişebileceği, bazen oldukça büyük değişiklikler gösterebileceği belirtilir. Burada enaktif yaklaşımı ilgilendiren bir diğer soru şudur: "Alışkanlıklarımız, güdülerimiz ve duygusal eğilimlerimiz zamanla önemli ölçüde değişebilir, ancak yine de bu kişilik değişikliklerinden farklı bir benlik varmış gibi bir süreklilik duygusu hissederiz. Mevcut kişiliğimizin temeli olan bir benlikten değilse, bu süreklilik nereden geliyor olabilir?"[198]

Son olarak, beşinci küme bilinçtir. Bilinç diğer bütün kümeleri içerir. Bilinç, "diğer dört kümeyle birlikte giden zihinsel deneyimlerdir; teknik olarak, (uyandırılan duygu, dürtü ve alışkanlıkla birlikte) her duyu organının nesnesiyle bir temasından gelen deneyimdir".[199] Bu bütün, bize bir nesneyi deneyimleyen bir deneyimci olduğuna dair duyguyu veren bütündür, deneyimlerin bir ilişki içinde birbirine bağlandığı araçtır. Bu iddiayla birlikte, enaktif yaklaşımın temsilcileri, bu kümelerin bir araya gelerek bir "benlik" oluşturup oluşturmadığını sorgular. Benlik, bu kümelerin basit bir toplamı mıdır, yoksa onların etkileşiminden doğan bir özellik midir? Peki, bu süreçten nasıl bir "gerçek benlik" ortaya çıkabilir? Nihayetinde Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin* adlı eserlerinde şu sonuca varırlar:

> *Fiziksel bedeni bulmakta başarısız olmadık, ancak onun benim bedenim olarak adlandırılmasının büyük ölçüde şeylere nasıl bakmayı seçtiğimize bağlı olduğunu kabul etmek zorunda kaldık. Duygularımızı ve hislerimizi bulmakla kalmadık, çeşitli algılarımızı da bulduk. Eğilimler, iradeler ve*

[197] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.153
[198] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.154
[199] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.154

motivasyonlar- kısacası, kişiliğimizi ve duygusal benlik duygumuzu oluşturan her şeyi- bulduk. (...) bulamadığımız tek şey gerçekten var olan bir benlik ya da kendilikti. Ancak deneyimi bulduğumuza dikkat edin. Gerçekten de deneyim fırtınasının tam göbeğine girdik, sadece orada "ben"in olmadığını fark ettik.[200]

Thompson, Varela'nın ölümünden sonra, benlik üzerine düşüncesini kendi başına yeniden ele almıştır. Ona göre, benlik farkındalığı bir benlik bilincinin var olmasını gerektirir[201]. Bu benlik bilinci, Thompson tarafından bazen minimal benlik bilinci olarak adlandırılırken bazen de düşünüm öncesi ben bilinci olarak adlandırılır. Ona göre, minimal benlik, verili bir durumun, o durumu yalnızca o duruma sahip olmanın "nasıl bir şey olduğunu" deneyimleyen özneye ait olarak tekilleştiren birinci şahıs verili olma modu ya da "benlik" karakteridir. Başka bir deyişle, minimal benlik, bilincin değişmez yapısal bir özelliğidir ve bilinçli durumları meydana gelebilmesi için halihazırda mevcut olması gerekir yani o, an be an bilinçli durumlarımızın zorunlu bir özelliğidir.

Bedenlenmiş Zihin'deki benlik anlayışında enaktif yaklaşımın temsilcilerinin bağımsız bir bütünlük olarak tasarlanan benlik tasavvuruna karşı tepki gösterdiği ortaya çıkarılmıştı; onlar deneyim akışına baktıklarında benliğin olmadığı sonucuna varmışlardı. Ancak artık anlaşılabileceği gibi, Thompson önceki düşüncesini revize ederek benlik açıklamasının "düşünüm öncesi ben bilinci" içerdiğini savunur. Thompson, Aaron Henry ile birlikte, bedensel bir özne olarak benliği vurgulayarak bu revize edilmiş enaktif benlik anlayışını daha da ileriye taşır:

(...) bir deneyim öznesi olabilmek için, kişinin yaşayan bir beden olarak kendisinin düşünüm öncesi olarak farkında olması, yani bedensel bir özne olması gerekir. (...) bu becerinin, perspektifsel farkındalığın yeri olarak canlı bedenin daha temel ve belirgin bir şekilde öznel farkındalığını varsaydığını öne sürmekteyiz. Sonuç olarak, (...) bir deneyim öznesi olmak, temel bir benlik bilinci gerektirir.[202]

---

[200] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 169.

[201] Evan Thompson, "Self–No-Self? Memory and Reflexive Awareness", *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, der. Mark Siderits, Evan Thompson ve Dan Zahavi, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 157.

[202] Aaron Henry ve Evan Thompson, "Witnessing from Here: Self-Awareness from a Bodily versus Embodied Perspective", *The Oxford Handbook of the Self*, der. Shaun Gallagher, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 247.

Enaktif yaklaşımın savunucularına bu benlik bilincinin nerede olduğu hala sorulabilir, bu soruya yanıtı vermek oldukça güç olsa da ona şu şekilde bir yanıt üretilebilir: Düşünüm öncesi ben bilinci, deneyime aşkın olan transsendental bir benlik ile bedensel olanın ve beynin nörokimyasal süreçlerine indirgenebilir olanın kesişim noktasında veya düğümlendiği yerde konumlandığı söylenebilir. Geleneksel kullanımlarıyla, transsendental benlik anlayışı, düşünüm öncesi bedensel ben bilincinin bedensel rolünü, indirgemeci yaklaşım ise onun fenomenolojik boyutunu göz ardı eder. Enaktif yaklaşım açısından bilinçli deneyimin bilimi, her iki boyutu içerisinde barındıran fenomenolojik açıdan söylersek *Leib*'ı, deneyimleyen bedeni konu edinir. Daha doğru bir şekilde, enaktif yaklaşım bağlamında, düşünüm öncesi ben bilincinin, transsendental benliğin bedenlenmesi olduğu ileri sürülebilir. Bu bedenlenmiş transsendental benliğin araştırılması, hem kişilik altı bedensel süreçlerle oluşan kişilik altı bedensel yapıların hem de bedenin dünya ile ilişkisinde mevcudiyetini sürdürebilmesi için bedenin mevcudiyetiyle birlikte ortaya çıkan deneyimsel yapıların araştırılmasını gerektirir. Dolayısıyla, bilincin veya bilinçli deneyimin bilimsel açıklaması, bedenlenmiş deneyimin, ne salt bedenin kişilik altı süreçlerinin açıklanmasıyla ne de salt bu süreçleri ihmal eden fenomenolojik analizlerle gerçekleştirilebilir; bilinç söz konusu olduğunda her iki alan da dikkate alınmalıdır. Dahası, kualia, bir şey olmaklık gibi, öznellik gibi düşünüm öncesi benlik bilincinin dünya ile ilişkisi dahilinde ortaya çıkan deneyimsel yapıların da benzer bir tutumla araştırmaya dahil olması zorunludur.

Sonuç olarak, bölümün başlangıcındaki tartışmaya geri dönülecek olursak, deneyimin kendisi niteliksel karakter yani kualia, öznellik, birinci şahıs verili olma, bilinçli olma gibi farklı tanımlamaları içinde barındırmaktadır. Bu tanımlamalar kullanıldığı bağlama uygun olarak gevşekçe birbirlerinin yerine kullanılması makul görünebilir. Bununla birlikte, güncellenmiş haliyle enaktif yaklaşım perspektifinden söz konusu tanımlamalar dikkatlice incelendiğinde bu tanımların yapılabilmesi için düşünüm öncesi ben bilincinin olması gerektiği ortaya çıkarılmıştır. Daha açık bir şekilde, düşünüm öncesi ben bilinci olmadan deneyimin öznel karakterinin, niteliksel yönünün ortaya çıkması olanaksız görünmektedir. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım açısından, deneyim söz konusu olduğunda her zaman bir "bilinçli" deneyim, "bilinçli deneyim" olması için de düşünüm öncesi ben bilinci olması gerekir. Nitekim, bu yapı

ve özellikle de onun bedensel boyutu dikkate alınmadığında deneyime sahip fakat bilinçten yoksun zombilerin olanaklılığına dair tartışmalar ortaya çıkabilmektedir. Bu ayrım, kualia ile bilinç arasındaki ilişkinin doğru kavranabilmesi ve deneyimin öznel yönüne dair yanlış anlamaların önüne geçilebilmesi açısından önem arz etmektedir.

2.3. FİZİKALİZMİN BİR SONUCU OLARAK KUALİA PROBLEMİ

Enaktif yaklaşım için kualia sorunu fizikalist bakış açısına bağlı kalındığı sürece çözümü olmayan bir problemdir. Enaktif yaklaşıma göre bu probleme karşı ya eleyici zihin kuramlarının yaptığı gibi bu problemi yok saymak ya da bu odağı fizikalizmden başka yöne çevirmek gereklidir. Tahmin edilebileceği gibi enaktif yaklaşım ikinci yolu önerir. Fakat bu öneriye geçmeden önce enaktif yaklaşımın yüz çevirdiği fizikalizmin genel hatlarını zihin felsefesiyle ilgisinde sunmak yerinde olacaktır.

Fizikalizm, her şeyin fiziksel olduğu ya da her şeyin fiziksel olandan kaynaklandığı yönündeki metafiziksel veya ontolojik tezdir. Papineau'ya göre, fizikalizm, üzerinde uzlaşılmış bir tanımı olmasa da tüm doğal fenomenlerin bir anlamda fiziksel olması gerektiğini savunur.[203] Fizikalizm, her fiziksel etkinin her zaman tamamen fiziksel nedenlerle açıklanabileceği bilimsel keşfi sayesinde ortaya çıkmıştır ve bu nedenle bu paradigmaya göre, zihinsel ve biyolojik süreçlerin fiziksel dünyayı nasıl etkilediğini açıklama görevinde, bunların kendilerinin de fiziksel olduğu kabul edilmek zorundadır.[204] Bununla birlikte, fizikalizm fiziksel etkileri olmayan şeylerin doğası hakkında hiçbir şey söylemez. Buradan hareketle fizikalizm, her şeyin fiziksel olduğu iddiasından ziyade, "uzamsal veya zamansal alandaki her şeyin fiziksel olduğuna dair"[205] bir iddia olarak anlaşılabilir. Bu doğrultuda fizikalizm, doğadaki tüm olayların yalnızca fiziksel nedenlerle açıklanabileceği varsayımına, yani dünyanın nedensel ve açıklayıcı kapalılığı ilkesine dayanır.

Fizikalizm için sorun, görünüşte fiziksel olmayan şeylerin nasıl fiziksel etkilere sahip olabileceğini veya analitik zihin felsefesi bağlamında zihinsel nedensellik sorunu olarak adlandırılan, zihnin fiziksel olan bir dünya üzerinde nasıl nedensel güçlerini

---

[203] David Papineau, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1993, s. 1.
[204] Barbara Gail Montero ve David Papineau, "Naturalism and Physicalism", *The Blackwell Companion to Naturalism*, (Der.) Kelly James Clark, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2015, s. 184.
[205] Montero ve Papineau, s. 184.

kullanabileceğini göstermektir. Genel olarak, a priori itirazlar olmadığı için zihinsel nedenlerin var olduğu kabul edilebilir. Fizikalizm açısından, fiziksel dünyada bir neden olarak işleyen fiziksel olmayan varlıkların varlığına a priori bir itiraz olmamasına rağmen, yine de ampirik kanıtlar bize bunun tam tersini göstermiştir: "Özel yaşamsal ve zihinsel güçlerin var olmadığı, yüzyılı aşkın bir süredir devam eden kapsamlı ampirik araştırmalarla ortaya konmuştur."[206] Bu ifade, fiziksel olanın nedensel kapalılığının kabulünü pekiştirmektedir ki bu fizikalizm için temel bir meseledir çünkü böyle bir ifade kabul edilmeseydi, fiziksel davranışlarımız üzerinde doğrudan etkisi olan salt zihinsel davranışlar, düalist temel nedenler olarak kabul edilmeliydi; fakat onun merkezi tezi olan dünyanın nedensel ve açıklayıcı kapalılığın kabulü göz önüne alındığında, düalizmi kabul edilebilir değildir.

Fizikalist paradigmaya bakıldığında onun kabaca iki türe ayrıldığı söylenebilir: Bir yanda, özdeşlik fizikalizmi olarak da adlandırılan ve esas olarak zihinsel özellikler ile fiziksel özellikler arasında katı bir özdeşlik olduğunu ileri süren indirgeyici fizikalizm vardır Bu tür fizikalizmin ana tezi, nedenler arasında ontolojik bir ayrım olmadığıdır ve bu tez "zihinsel özellikler de dahil olmak üzere tüm özelliklerin temel fizik dilinde tanımlanabilen özelliklerle özdeşleştirilebileceği doktrini" olarak tanımlanabilir.[207] Öte yandan, zihinsel olayların nedensel etkinliğinin, bu zihinsel nedenlerin fiziksel özelliklerle indirgemeci bir şekilde özdeşleştirilmediği ve sonuç olarak bu bağlı özelliklerin fiziksel gerçekleştiricileriyle tamamen özdeşleştirilmediği, fakat yine de fiziksel özellikler tarafından gerçekleştirilebileceğine işaret eden indirgemeci olmayan bir fizikalizm vardır.[208]

Zihinsel nedensellik söz konusu olduğunda indirgemeci fizikalizm, zihinsel nedeni fiziksel nedenle özdeşleştirerek zihinsel nedenin herhangi bir bağımsızlığa sahip olmasını engeller. Öte yandan, tözsel düalizme düşmeden zihinsel özelliklere belirli bir nedensel güç yüklemeye çalışır. Ancak bu indirgemeci olmayan fizikalizm , Jaegwon Kim tarafından temel olarak fiziksel olanın nedensel kapalılığına saygı göstermediği için eleştirilmiştir, çünkü zihinsel özellik ile fiziksel özellik arasında özel bir ayrım olabilir ve böylece iki farklı türde neden kabul edildiğinden nedensel aşırı

[206] Montero ve Papineau, s. 186.
[207] Montero ve Papineau, s. 184.
[208] Montero ve Papineau, s. 193.

belirlenme sorunu ortaya çıkar.[209] İndirgemeci fizikçiler nedensel dışlama ilkesi temelinde bunu ellerinin tersiyle itseler de, indirgemeci olmayan fizikalistler aşağı doğru nedensellik olarak adlandırılan şeyi, iyi huylu nedensellik olarak da adlandırılan özel bir zihinsel neden türü olarak kabul ederler. İndirgemeci olmayan fizikalistler, bir nedenin metafiziksel olarak diğerine bağlı olduğu önceden belirtilmişse, nedenlerin görünürde çoğaltılmasını kabul etmekte sorun yaşamazlar. Hem zihinsel hem de fiziksel nedenler ontolojik olarak farklı olmadığından ve dolayısıyla fiziksel olmayan neden, fiziksel nedene fazladan bir neden olmadığından, bu *overdeterminasyon* indirgemeci fizikalistler tarafından kabul edilebilir.

Sonuç olarak, fizikalizm, gerçekliğe dahil olan her şeyin uzam-zamansal ya da fiziksel olduğuna işaret ederek gerçekliğin doğası hakkında bir iddiada bulunur. Buna karşılık, benimsenen fizikalizm türüne bağlı olarak bilinçle ilgili hususları da varsayar: İndirgemeci bir fizikalizm bilinci fiziksel özelliklerle özdeşleştirirken, indirgemeci olmayan bir fizikalizm bilince fiziksel gerçekleştiriciler üzerinde nedensel güçler tanır.

Fizikalizmin ne olduğunu kısaca ortaya koyduktan sonra enaktif yaklaşım açısından bu paradigmanın kualia probleminin çözümünde neden başarısız olacağı iddiasına geçebiliriz. Enaktif yaklaşım, kualia problemini fiziksel süreçlerden fenomenal deneyimin nasıl ortaya çıktığı problemi olarak değil, yaşam ve zihin problemi olarak ele alır.

Thompson'ın belirttiği gibi, günümüz zihin felsefesinde kualia veya fenomenal bilinç ve biyolojik yaşam arasında derin bir fark olduğu düşünülmektedir. Buna göre, yaşamın, belirli fiziksel sistemlerin dışsal, nesnel, yapısal ve işlevsel bir özelliği olduğu kabul edilirken, kualianın belirli zihinsel durumların içsel öznel özelliği olduğu kabul edilmektedir[210]. Böylelikle, kişinin içeriden, birinci şahıs perspektifinden yaşantıladığı niteliksel deneyim ve dışarıdan gözlemlenen ve anlaşılan haliyle kualianın doğal yaşamla ilişkisi anlaşılmaz hale gelir. Daha açık bir şekilde ifade edersek, sorun, fiziksel açıklamaların bir sistemin yapısını ve işlevini dışarıdan karakterize edildiği şekliyle tanımlarken, bilinçli bir durumu içeriden deneyimlendiği şekliyle öznel karakteriyle tanımlanmasıdır. Bu fark göz önüne alındığında, yapı ve işlevin fiziksel açıklamaları bilinci açıklamak için yetersiz görünür. Dolayısıyla,

[209] Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind–Body Problem and Mental Causation*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1998, s. 40.
[210] Thompson, *Mind in Life,* s. 222.

bilinçli deneyimlerin nasıl fiziksel süreçler olabileceği bir muamma olarak kalmaktadır. Bu haliyle, geniş anlamıyla bilinci dar anlamıyla kualiayı ve onların doğadaki yerini anlama çabası temelsiz kalır ve bilincin zor sorunu olarak adlandırılan sorun ortaya çıkar.

Fizikalist bakış açısından, biyolojik yaşam ile fiziksel yapı ve işlev arasındaki ilişki, zihin felsefesindeki "zor problem"e denk düşen bir açıklama sorunu oluşturmaz Burada önerilen düşünce, yapı ve işlevin fiziksel açıklamalarının kavramsal ve mantıksal olarak yaşamsal süreçleri açıklamak için yeterli olmasına rağmen, fenomenal deneyimin farklı olduğudur. Fenomenal deneyim, kişinin etrafındaki şeyleri algılaması ve ruh halini bildirmesi ya da ifade etmesi gibi çeşitli bilişsel işlevlerle ilişkili olsa da işlevsel analize dirençli görünmektedir. Bu bağlamda, Chalmers'ın dile getirdiği gibi: "Yaşam gibi bir olgu için (...) fiziksel olgular belirli işlevlerin yerine getirileceğini ima eder ve yaşamı açıklamak için açıklamamız gereken tek şey bu işlevlerin yerine getirilmesidir".[211]

Thompson'a göre, Chalmers'ın (1996) zombi argümanı, yaşam ve zihin arasındaki süreksizliğe iyi bir örnektir. Zombi argümanı, fizyolojik ve biyolojik olarak bizimle aynı olan bir zombinin varlığını tasavvur etmemizi istemektedir. Bu zombi, 'molekül molekül' bizimle aynı olduğu için özdeştir.[212] Ancak bu zombinin bizden farklı olduğu nokta, fenomenal bir bilince sahip olmamasıdır. Zombi tıpkı bir insan gibi görünür ve davranır, ancak zombi olmanın "kualiası" yoktur. Bununla birlikte, Chalmers'ın zombilerle ilgili argümanının göstermeyi amaçladığı şey, zombilerin en azından mantıksal olarak tasavvur edilebilir olduğudur. Dolayısıyla zihinsel ve fiziksel olan arasındaki ayrım mantıksal olarak tutarlıdır. Bu nedenle, yaşam ve zihin arasındaki ayrıma dönecek olursak, bir zombi yaşayan bir varlıktır ancak fenomenal bilinci yoktur. Bu nedenle organik yaşam ve bilinci birbirine tamamen zıt şekillerde düşünmek mümkündür. Thompson'a göre bunun nedeni, Chalmers'ın yaşam anlayışının, bilincin fenomenal yönüne ontolojik olarak karşıt olan fizikalist bir yaşam anlayışı olmasıdır.[213]

---

[211] David J. Chalmers, *The Conscious Mind,* Oxford University Press, New York, 1996, ss. 106–107.
[212] Chalmers, *The Conscious Mind*, s.95.
[213]Thompson, *Mind in Life,* ss. 224-225

Thompson için zor problem sadece zor değil, çözülmesi imkânsızdır çünkü zor problemin mümkün bir çözümü yoktur.[214] Thompson'a göre, bu zor soruna bir çözüm getirmenin imkânsızlığı, sorunun tanımında yatmaktadır. Chalmers'ın 'klasik' formülasyonunda, bilinç ve doğa ontolojik olarak ayrıdır. Bu nedenle, fizikalizmi onaylamak, zorunlu bir sonuç olarak fenomenal bilincin terk edilmesini gerektirir. Bu tür pozisyonlar indirgemeci ve eleyici olarak tanımlanabilir. Bu pozisyonlar, fenomenal bilincin bir yanılsama ya da epifenomenal olduğunu, yani fiziksel olandan kaynaklandığını ve fiziksel olan üzerinde hiçbir etkisi olmadığını savunurlar. Öte yandan, fenomenal bilinci korumaya yönelik yaklaşımlar ise, dış dünya hakkında sahip olduğumuz bilginin nesnelliğini sarsma riskini taşır; zira bu durumda dünya artık tümüyle "nesnel" kategorilerle anlaşılamaz hâle gelir. Üçüncü bir seçenek, iki kutup arasında bir köprü bulmaya çalışmak olabilir, ancak zihinsel ve fiziksel olan arasındaki güçlü ontolojik ayrım göz önüne alındığında, Levine'in (1983) açıkça gördüğü gibi, "kapatılamaz bir uçuruma köprü kurma" girişiminde sürekli olarak sıkışıp kalınır.

Sonuç olarak, enaktif yaklaşıma göre, yaşamın standart fizikalist açıklamasının tanımlamakta başarısız olduğu bir içselliği vardır. Thompson'a göre, kualia probleminde ilerleme kaydetmek için, bu problemin standart formülasyonlarındaki düalist bilinç ve yaşam kavramlarının ötesine geçmek gerekir. Özellikle, yaşamın alışılagelmiş fizikalist anlamda basitçe "dışsal" bir olgu olduğu fikrinin ötesine geçilmelidir. Hem düalizmin hem de fizikalizmin aksine, yaşam ya da canlı varlık zaten "iç" ve "dış" arasındaki uçurumun ötesindedir: "Yapı ve işlevin tamamen dışsal ya da dışarıdan görünümü yaşam için yetersizdir. Canlı bir varlık salt bir dışsallık değildir; bunun yerine bir tür içselliği, kendi içkin amaçlılığını barındırır".[215]

[214] Thompson, *Mind in Life,* s. 225.
[215] Thompson, *Mind in Life,* s. 222.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUALİA SORUNUNA KARŞI BİR ÇIKIŞ YOLU: DOĞANIN HİBRİDLEŞTİRİLMESİ

Enaktif Zihin ve gelişmeleri, Francisco Varela'nın desteğiyle Evan Thompson tarafından yazılan *Mind in Life* (2007) kitabında daha da vurgulanmıştır. Kitap, adından da anlaşılacağı üzere, zihin ve yaşam arasında bir süreklilik olduğunu savunmaktadır: biri varsa diğeri de vardır. Yaşam, tüm biçimleriyle, Thompson'ın enaktif yaklaşımının itici eksenidir. Zihinsel özellikler, organizmanın karmaşıklığına göre geliştirilmiş ve detaylandırılmış yaşamsal özelliklerdir. Öznenin zihnini şekillendiren, yaşam yolculuğu boyunca edindiği deneyimlerdir. Özneler arası ve organizmanın çevreyle birleşmesi yoluyla oluşan öznellik de anahtar bir kavramdır. Fenomenoloji, biyoloji, sinirbilim ve psikolojinin bir araya gelmesi "açıklama boşluğunu" kapatmaya çalışır.

The Embodied Mind (Varela, Thompson ve Rosch, 1991) kitabında başlatılan bu yaklaşım, *Mind in Life* (Thompson, 2007) kitabında daha da geliştirilmiştir ve bu nedenle enaktif yaklaşım için temel bir referans noktası oluşturmaktadır. Thompson'ın kitabı, kavramların ve unsurların farklı anlarda, derinliklerde ve çoklu bakış açılarında ortaya çıktığı sarmal bir argüman sunmaktadır. Hem enaktivizmin temellerini anlamak için hem de onun doğanın hibridleştirilmesi çabasını anlamak için enaktivizmin temellerini oluşturan otopoiesis, bilişsellik, anlamlandırma, normatiflik gibi bağlamlarını anlamak gerekir. Tüm bu kavramlar iç içe geçmekte, kesişmekte, bazen örtüşmekte ve tamamlayıcı olabilmektedir fakat başlanılması gereken bir yer varsa o da *otopoiesis*tir (kendi kendine yaratım) çünkü enaktif yaklaşımın ana eksenini, yaşamı oluşturur. Bu yaşam anlayışından diğer kavramlar ortaya çıkar.

3.1. OTOPOİESİS TEORİSİ

Enaktif yaklaşım, canlılık ve zihinselliği açıklarken temel kuramsal dayanağını Maturana ve Varela'nın geliştirdiği otopoiesis teorisinden alır. Bu kuram ilk kez, 1980 tarihli *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* adlı eserlerinde

sistemli biçimde sunulmuştur. Kitap, yalnızca biyolojik canlılığı değil, aynı zamanda bilişsel sistemlerin doğasını açıklamayı amaçlayan disiplinlerarası bir çalışmadır.

Yunanca "auto" (kendi kendine) ve "poiesis" (yaratmak, üretmek) sözcüklerinden türetilen "otopoiesis", bir sistemin kendi bileşenlerini üreterek sınırlarını ve içsel organizasyonunu sürdürmesini ifade eder. Maturana ve Varela'ya göre bu kavram yalnızca betimleyici bir model değil, canlılığın ontolojik temelidir. Otopoietik bir organizasyon olmaksızın bir sistemin "canlı" olarak kabul edilemeyeceği ileri sürülür. Bu nedenle, enaktif yaklaşıma göre canlı sistemler kurucu olarak otopoietik olmak zorundadır. [216]

Bu kavramsal çerçevenin canlı organizmalarda nasıl işlediğini göstermek amacıyla Maturana ve Varela, otopoiesis kavramını öncelikle hücre örneğiyle açıklar. Hücre, yarı geçirgen zarı sayesinde dış çevresinden ayrılır; bu zarın içinde yer alan metabolik süreçler yoluyla kendi bileşenlerini üretir ve canlılığını sürdürür. Ancak otopoietik organizasyon yalnızca hücre düzeyinde değil, daha karmaşık sistemlerde de gözlemlenebilir. Örneğin merkezi sinir sistemi, nöral ağlar ve sinaptik bağlantılar aracılığıyla kendi içsel ilişkiler ağını sürdüren ve dışsal girdilere karşı seçici yanıtlar geliştiren bir yapılanma sergiler. Varela, sinir sistemini otopoietik bir sistem olarak değerlendirerek, nöral aktivitenin yapısal olarak kapalı döngüler içinde gerçekleştiğini, fakat bu içsel yapının organizmanın çevresiyle kurduğu ilişkiler yoluyla biçimlendiğini vurgular. Merkezi sinir sisteminin bu işleyişi, bedenin yaklaşık otuz trilyon hücresini bir bütün olarak koordine etmesini sağlar; bu da bedeni hem bireyselleştirir hem de tekil, otonom bir organizma olarak varlığını sürdürmesine olanak tanır. Bu yapının temel özelliklerini açıklayan Evan Thompson, otopoietik sistemleri şu üç ölçüte göre tanımlar: "Bir sistemin otopoietik olabilmesi için, (i) sistemin yarı geçirgen bir sınırı olmalıdır; (ii) sınır, sınır içinde gerçekleşen bir reaksiyon ağı tarafından üretilmelidir; ve (iii) reaksiyon ağı, sistemin bileşenlerini yeniden üreten reaksiyonları içermelidir"[217].

[216] Varela, Francisco. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Reidel, Boston, 1980.ss.82-83.
[217] Thompson, *Mind in Life*, s. 101.

Enaktif yaklaşım, organizmaların çevreyle kurduğu ilişkileri ve kendi varlıklarını sürdürme biçimlerini açıklamak için "otonomi" kavramını merkeze alır. Otonomi, bir sistemin dışsal komutlara ihtiyaç duymadan, kendi içsel süreçleriyle kendini düzenleme ve sürdürme kapasitesini ifade eder. Bu durum, "organizasyonel kapalılık" kavramıyla açıklanır; sistem, kendi bileşenleri ve ilişkileri üzerinden yapılandırılmış bir bütünlük oluşturur[218]. Ancak bu kapalılık, çevreden izole olmayı değil, çevreyle anlamlı etkileşimler kurarak kendini dönüştürmeyi içerir. Enaktif yaklaşıma göre, bu içsel düzenleyici yapıya sahip canlılar, çevreleriyle kurdukları ilişkiler yoluyla otonom biçimde varlıklarını sürdürür[219].

Bu tanımı daha da netleştirmek amacıyla Evan Thompson, otonomi ile heteronomi arasındaki farkı vurgular. "Otonomi", kendi kendini yöneten; "heteronomi" ise dışsal kontrolle işleyen sistemleri ifade eder. Heteronom sistemler —örneğin girdi-çıktı temelli bilgi işleme düzenekleri— çevresel uyaranlara sabit, önceden tanımlanmış yanıtlar üretir ve kendi içsel yapılarını esnek biçimde yeniden düzenleyemezler. Bu sistemler dışsal komutlarla yönetilir. Buna karşılık otonom sistemler, kendi içsel süreçlerine dayalı olarak işler ve çevresel girdilere doğrudan tepki vermek yerine bu girdileri yapılandırılmış biçimde değerlendirir[220]. Bu nedenle enaktif yaklaşımda canlı sistemler, sabit organizasyonlar değil, dinamik ve kendini düzenleyen yapılar olarak görülür.

Otopoietik sistemlerin çevreleriyle kurdukları dinamik ilişkiler, yalnızca yaşam süreçlerini değil, aynı zamanda deneyim ve bilişi de şekillendirir. Enaktif yaklaşıma göre, organizmanın kendi varlığını sürdüren bir sistem olarak yapılandırılması, onun dünyayla kurduğu anlam ilişkilerinin de temelidir. Bu doğrultuda, organizmalar yalnızca çevresel uyaranlara tepki veren canlılar değil, bu uyaranlar aracılığıyla kendi bilişsel yapısını inşa eden otonom varlıklardır. Dolayısıyla

[218] Thompson, *Mind in Life*, s. 44.
[219] Bununla birlikte, enaktif yaklaşımda tüm otonom sistemlerin otopoietik olması gerektiği savunulmaz. Thompson, bazı otonom sistemlerin fiziksel olarak sınırlandırılmış olmadan da içsel düzenlemeye dayalı biçimde işleyebileceğini belirtir. Örneğin, bir böcek kolonisi, ortaklaşa karar alma mekanizmaları ve yapılandırılmış iş bölümü sayesinde, otopoietik olmaksızın otonom işleyebilir. Enaktif kuram, canlılığın ve bilişin kökensel yapısını açıklamak için, otopoietik sınırları ve üretici döngüleri olan bireysel organizmaları paradigmatik kabul eder.
[220] Thompson, *Mind in Life*, s. 37.

otopoiesis, yalnızca biyolojik düzeni açıklayan bir model değil, aynı zamanda zihinsel süreçlerin ortaya çıkışını anlamada da kurucu bir çerçeve sunar.

3.2. ENAKTİF BİLİŞ

Yukarıda otopoiesis kavramının daha çok yapısal boyutu üzerinde durulmuştu; ancak bu kavram, yalnızca organizmanın kendi bütünlüğünü koruma yetisiyle sınırlı değildir. Otopoietik bir sistem, çevresiyle kurduğu ilişkiler içinde kendi varlık koşullarını sürdüren bir anlam dünyası örer. Bu çerçevede biliş, salt bir düzenleme ya da uyum sağlama süreci değil; organizmanın dünyayla girdiği etkileşimler yoluyla anlamın etkin biçimde ortaya konmasıdır. Başka bir deyişle, anlamlandırma bilişin kendisidir.

Bu anlamda, otopoiesisin yalnızca yapısal değil, aynı zamanda anlam kurucu yönü de dikkate alındığında, bilişi yalnızca temsil yoluyla açıklayan yaklaşımlar yetersiz kalmaktadır. Bunun için ise her şeyden önce, bilişi çevreden alınan bilgilerin içsel temsillere dönüştürülmesi olarak gören klasik biliş kuramlarının ötesine geçmek gereklidir.

Bu doğrultuda, enaktif yaklaşımın kurucu metinlerinden biri olan *The Embodied Mind* (1991) adlı eserlerinde Francisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, klasik bilişselciliğin dayandığı üç temel varsayımı sistematik biçimde ortaya koyarlar: Birincisi "(...) belirli özelliklere sahip bir dünyada yaşıyoruz. İkincisi, bu özellikleri içsel olarak temsil ederek topluyor veya sağaltıyoruz. Üçüncüsü bunları yapan ayrı bir öznel 'biz' vardır".[221]

Bu üç temel varsayım, enaktif yaklaşımın ortaya koyduğu alternatif biliş modelinin hangi zeminde şekillendiğini anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Söz konusu çalışmada, "enaktif" teriminin kullanım gerekçesi şu şekilde açıklanır: "Bilişin, önceden verili bir zihin tarafından önceden verili bir dünyanın temsili olmadığı, daha ziyade bir dünyanın ve bir zihnin, dünyadaki bir varlığın icra ettiği çeşitli eylemlerin bir tarihi temelinde canlandırılması olduğu yönündeki artan inancı

[221] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 86.

vurgulamak için bir isim olarak"[222] enaktif terimi önerilmiştir. Daha açık bir şekilde, enaktif yaklaşım, bilişi temsilci modellerle değil, bedensel eylem ve çevresel etkileşim yoluyla şekillenen dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırır; bu çerçevede "biliş bedenlenmiş eylemdir" ilkesi temel kabul edilir. Bu nedenle, enaktif yaklaşımımın "biliş bedenlenmiş eylemdir" ilkesi, yalnızca bir metafor değil, doğrudan organizmanın duyu-motor yapısıyla ve bu yapının daha geniş bir bağlamda gömülü oluşuyla temellendirilir:

> *Bedenlenmiş terimini kullanarak iki noktayı vurgulamak istiyoruz: Birinci, biliş, çeşitli duyu-motor kapasiteleri barındıran bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan deneyim türlerine bağlıdır ve ikincisi, bu bireysel duyu-motor kapasitelerinin kendileri daha kapsamlı bir biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlamda gömülüdür. Eylem terimini kullanarak, duyusal ve motor süreçlerin, algı ve eylemin temelde yaşayan bilişle ayrılmaz olduğunu bir kez daha vurgulamak istiyoruz. Aslında ikisi bireylerde yalnızca olumsal olarak bağlantılı değildir; onlarla birlikte gelişir.*[223]

Enaktif yaklaşıma göre, bilişin merkezinde organizmanın çevresiyle kurduğu duyu-motor döngüler yer alır. Algı, dış dünyadan gelen verilerin pasif bir biçimde alınması değil; organizmanın eylemleriyle biçimlenen bir etkileşim sürecidir. Organizma, bedeni aracılığıyla dünyaya yönelir, dikkatini belirli uyaranlara odaklar ve bu yönelim, neyin algılanabilir olacağını doğrudan etkiler. Eylem, yalnızca bir tepki değil; algının biçimlendirici koşuludur. Aynı şekilde, algı da sonraki eylemleri şekillendirir. Bilişsel yapılar bu şekilde ortaya çıkar: "(1) Algı, algısal olarak yönlendirilen eylemlerden oluşur ve (2) eylemin algısal olarak yönlendirilmesini sağlayan tekrarlayıcı duyu-motor modellerden bilişsel yapılar ortaya çıkar".[224] Bu tür duyu-motor döngülerin organizma düzeyinde nasıl ortaya çıktığını anlayabilmek için, en temel biyolojik yapı olan hücredeki otopoietik süreçlere bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Söz konusu olan duyusal-motor döngüler, hücresel düzeydeki otopoietik süreçlerle yapısal bir süreklilik taşısa da farklı bir organizasyon düzeyine aittir. Hücre gibi otopoietik bir sistem, kendi kendini üretme ile yok olma arasında sürekli bir denge

[222] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, ss.86-87.
[223] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 278-279.
[224] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 279.

hâlindedir. Bu denge, organizmanın iç ihtiyaçları ile dış koşullar arasında kurduğu ilişkiye bağlı olarak şekillenir. Bu nedenle, çevreye karşı bazen açık kalması, bazen de kendini koruyarak kapatması gerekir. Hücrenin yarı geçirgen zarı, bu düzenlemenin temel aracıdır: dışarıdan gelen besinleri içeri alacak kadar geçirgen; hücrenin yapısal bütünlüğünü bozacak unsurları dışarıda tutacak kadar seçicidir. Bu esneklik, hücrenin yalnızca fiziksel bir nesne değil, aynı zamanda varlığını sürdürmek için çevresiyle ilişkisini düzenleyebilen bir sistem olduğunu gösterir. Bu anlamda, hücre belirli uyaranlara yanıt verirken yalnızca tepki vermez; hangi durumda nasıl davranacağına ilişkin bir düzenlemeye sahip olur. Bu durum, onun ilkel düzeyde bir fail —kendi koşullarına göre dünyaya açık ya da kapalı olmayı seçen bir varlık— olarak değerlendirilebileceğini ortaya koyar.[225]

Karar verme süreci, enaktif bakış açısından yalnızca bir tepki mekanizması değil, aynı zamanda anlam yaratma kapasitesidir. Bir fail, faydalıyı zararlıdan ya da iyiyi kötüden mutlak ölçütlerle değil; kendi otopoietik ihtiyaçlarına, yapısal bütünlüğüne ve mevcut durumuna göre ayırt eder. Bu normatif ayrım, anlamın ortaya çıkışını mümkün kılar. Evan Thompson ve Mog Stapleton'ın da belirttiği gibi, dünya yalnızca failin hayatta olması nedeniyle "anlam ve değerin olduğu bir yer"[226] hâline gelir. Bu çerçevede, anlam ve değer yalnızca yaşamsal ihtiyaçlarla değil, organizmanın giderek artan bilişsel kapasitesiyle birlikte daha karmaşık biçimlerde ortaya çıkar.

Merkezi sinir sisteminin devreye girmesiyle birlikte, organizmalar yalnızca yaşamlarını sürdüren değil, aynı zamanda daha karmaşık duyusal-motor koordinasyonlara ve çevresel etkileşimlere imkân tanıyan bilişsel yapılara sahip olur. Merkezi sinir sistemi yani beyin, var olan temel bilişsel yapının üzerine eklemlenen bir duyu-motor bütünleşme mekanizması olarak, organizmanın bedensel bütünlüğünü sağlar ve çevresiyle daha bütüncül, esnek ve bağlama duyarlı ilişkiler kurmasını mümkün kılar. Bu sayede organizma, yalnızca kendini sürdüren bir sistem değil; aynı

[225] Ezequiel Di Paolo, Thomas Buhrmann ve Xabier E. Barandiaran, *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford University Press, Oxford, 2017.s.53.
[226] Evan Thompson ve Mog Stapleton, "Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories", *Topoi*, Cilt: 28, Sayı: 1, 2008, s.25.

zamanda dünyayla anlamlı ilişkiler kuran ve normatif değerlendirmeler yapabilen bir fail olarak işler.

Beyin, elbette bilişsel sürecin önemli bir bileşenidir; ancak enaktif yaklaşıma göre, tek başına bilişin doğasını açıklamak için yeterli değildir. Evrimsel süreçte, ilkel sinirsel bağlantılar**,** duyusal reseptörleri kaslara bağlayarak organizmanın çevresel uyarıcılara motor yanıtlar verebilmesini sağlamıştır. Bu bağlantılar, beynin işlevinin en başından itibaren duyu-motor etkileşimleri düzenlemek olduğunu ortaya koyar. Günümüzde de beyin, geçmişteki duyusal-motor deneyimleri sinaptik bağlantılar aracılığıyla kodlayarak, organizmanın gelecekteki eylemlerini bu örüntülere dayanarak şekillendirir. Beyin, dünyayı temsil eden bir yapı olmaktan ziyade, organizma ile çevresi arasındaki etkileşimlerin sonuçlarına göre duruma uygun hareketleri koordine eden bir yapı olarak işlev görür. Başka bir deyişle, nöral etkinlik, "dünyanın temsili" değil; motor hazırlık yoluyla gelecekteki eylemlerin bağlamsal olarak planlanmasını mümkün kılar. Dolayısıyla, enaktif yaklaşımın bu bağlamda genel kaygısı, "algılayandan bağımsız bir dünyanın nasıl kurtarılacağını belirlemek değildir; daha ziyade, algılayıcıya bağlı bir dünyada eylemin algısal olarak nasıl yönlendirilebileceğini açıklayan duyusal ve motor sistemler arasındaki ortak ilkeleri veya yasal bağlantıları belirlemektir".[227]

Bu vurgularla enaktif yaklaşımda bilişin beyne indirgenemeyeceği daha açık hala gelir. Zihin, tek bir organın ürünü değil; organizmanın bedenlenmiş varoluşu ile çevresi arasındaki sürekli etkileşimin sonucudur. Thomas Fuchs'un da vurguladığı gibi, beyin etkileşimli, aracı bir organdır; ancak deneyim, bilinç ve düşünce beynin içinde bulunmaz, organizma ile çevresi arasındaki ilişkide ortaya çıkar.[228]Benzer şekilde, Thompson ve Stapleton da, "kafanın içinde olup bitenlerin asla bilişsel bir süreç olarak sayılamayacağını"[229] ileri sürer. Zihinsel süreçler, sinirsel etkinlikle başlasa da yalnızca onunla sınırlı değildir; bu süreçlerin yapısal zemini, bedenin duyusal-motor kapasitesi ile çevresel bağlamın eşzamanlı katkılarıyla şekillenir. Bu nedenle beyin, merkezi bir komuta organı olmaktan çok, algı ve eylem döngülerinin

[227] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 279.
[228] Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2018.s.110.
[229] Thompson ve Stapleton, s. 26.

bütüncül bir biçimde işlemesini mümkün kılan, dinamik ve dağıtık bir düzenleme sistemidir. Başka bir deyişle, sinir sistemi sabit bir merkez değil; organizmanın koşullarına göre kendini sürekli yeniden yapılandıran canlı bir koordinasyon yapılanması olarak işler.

Sonuç olarak**,** enaktif yaklaşım, bilişi yalnızca beyne indirgemek yerine, beden, çevre ve organizma arasındaki dinamik ilişkiler ağı içinde konumlandırır. Bu anlayışta zihin, ne öznenin içinde bulunan içkin bir varlık ne de dünyanın dışında yer alan bağımsız bir oluşumdur; aksine, algı ve eylemin karşılıklı etkileşiminden doğan ilişkisel bir yapıdır. Bu perspektif, yalnızca bilincin insana özgü olduğu yönündeki varsayımı değil, aynı zamanda insan ile doğa arasındaki klasik düalist ayrımı da temelden sorgular. Enaktif yaklaşım, insanı doğadan kopuk, ayrıcalıklı bir bilinç taşıyıcısı olarak değil; bedenlenmiş, çevresiyle sürekli etkileşim içinde anlam üreten bir varlık olarak ele alır. Böylece bu yaklaşım, hem insan-merkezli biliş kuramlarına hem de indirgemeci açıklamalara güçlü bir alternatif sunar. Bilişi, bedeni, çevreyi ve öznel deneyimi bir bütün olarak kavrayan, kendini organize eden, değişime açık ve dünyayla birlikte evrim geçiren bir sistem olarak düşünmeye olanak tanır.

3.3. MONONATÜRALİZMİN REDDİ VE DOĞANIN YENİ BİR BAKIŞ AÇISIYLA ELE ALINMASI

Enaktif yaklaşımın sunduğu zihin ve biliş anlayışı, yalnızca geleneksel temsilci kuramları değil, aynı zamanda modern bilgi rejiminin dayandığı temel ontolojik ve epistemolojik varsayımları da kökten sorgular. Bilişi, bedenlenmiş, ilişkisel ve dünyaya açık bir oluş süreci olarak kavrayan bu yaklaşım; özne ile nesne, zihin ile beden ve insan ile doğa arasında kurulan ikili karşıtlıkları geçersizleştirme potansiyeline sahiptir. Enaktivizm bu bağlamda, bilinci yalnızca bireysel ve içsel bir yapı olarak değil, beden ile çevre arasındaki dinamik ilişkiler ağında ortaya çıkan bir süreç olarak tanımlar ve böylece doğayı edilgen bir arka plan olarak tasavvur eden yerleşik metafizik-ontolojik anlayışlara karşı radikal bir alternatif sunar. Bu nedenle, enaktif perspektifin açtığı imkânlar, modernitenin bilgi ve varlık anlayışını kurumsallaştıran mononaturalist (tekbiçimci-doğalcılık) çerçevenin eleştirisini güncel ve felsefi açıdan vazgeçilmez kılmaktadır.

Modernitenin şekillendirdiği bilgi rejimi içerisinde epistemoloji ile ontoloji, yalnızca ayrı bilgi alanları olarak tanımlanmakla kalmamış, aynı zamanda birbirinden yalıtılmış düşünsel etkinlikler olarak kurumsallaştırılmıştır. Bu ayrım, bilginin nasıl üretildiğine ilişkin sorularla, varlığın ne olduğuna dair ontolojik meseleleri birbirinden koparak, doğa ile kültür arasında keskin ve süreklilik arz eden bir sınır çizmiştir. Böylece, *var olanın mahiyetine* ilişkin ontolojik sorular ile *bu varlığı nasıl bildiğimize* dair epistemolojik sorgulamalar, modern düşüncede karşılıklı etkileşim içinde değil, ayrıksı ve geçişsiz alanlar olarak konumlandırılmıştır.

Epistemoloji ile ontoloji arasındaki bu yapısal ayrım, Batı felsefe geleneğinde ve çeşitli akademik disiplinlerde tarihsel olarak açık biçimde izlenebilir. Descartes'ın düşünen töz (*res cogitans*) ile uzamlı töz (*res extensa*) arasında kurduğu ontolojik ikilik, bu ayrımın klasik ve kurucu örneklerinden biridir. Aynı şekilde, Kant da bilginin yalnızca fenomenler dünyasında mümkün olduğunu, bu dünyanın ise saf sezgi formları ile anlama yetisinin kategorileri tarafından yapılandırıldığını savunarak, deneyimlenebilir olan ile "kendinde şey" (*noumenon*) arasında aşılmaz bir sınır çizmiştir. Bu felsefi çerçeve, modern bilimsel yöntemin de temel varsayımlarından biri hâline gelmiş; özellikle Kant'ın etkisiyle, Newtoncu doğa bilimlerinin nesnesinin ontolojik alanı temsil ettiği, buna karşın insanın dili, kültürü ve düşüncesine ilişkin meselelerin epistemolojik düzlemde ele alınması gerektiği görüşü yerleşiklik kazanmıştır.[230]

Başka bir deyişle, modern bilgi düzeni içerisinde filozoflar, zihne, dile, kültüre, etiğe ve politikaya özgü fenomenlerle sınırlı bir çalışma alanına yönelmek durumunda kalmışlardır. Bu yönelimi meşrulaştıran temel varsayım, dünya hakkında ileri sürülen her türlü ontolojik iddianın, öncelikle bilgi ve dile ilişkin epistemik koşullar çerçevesinde formüle edilmesi gerektiğidir. Buna karşılık bilim insanlarına, doğa dünyasının nesnel gerçekliğini, yasalarını ve işleyiş biçimlerini araştırma yetkisi tanınmış; böylece onlar, doğanın ontolojik yapısı hakkında geçerli bilgiye ulaşmak için başvurulması gereken meşru otorite konumuna yerleştirilmişlerdir. Bu ayrımın kurumsallaşmasıyla birlikte, doğayı kavramanın ayrıcalıklı yolu olarak bilimsel

[230] Lorraine Daston ve Peter Galison, *Objectivity*, Zone Books, Cambridge, Mass., 2007, s. 215.

söylem merkezileşmiş; felsefi sorgulamalar ise insan-merkezli alanlarla sınırlandırılmıştır.

Ne var ki bu kurumsal ayrım, bilimsel bilgi üretiminin doğasını da epistemolojik sınırlar içerisine çekmiştir. Dolayısıyla, bilim insanı da tıpkı filozof gibi, ontolojiye yalnızca epistemik yollarla 'erişim' sağlayabilir. Bilim tarihi açısından bakıldığında, Kant sonrasında bilimde "nesnellik" kavramı, doğanın nihai yapısına ilişkin bir mesele olmaktan çıkarak, bilginin edinilmesi ve güvence altına alınmasıyla ilgili bir epistemolojik sorun alanına dönüşmüştür[231]. Bu epistemolojik çerçevenin bir sonucu olarak, filozoflar ve bilim insanları, görünüşte pasif bir dünyaya ilişkin sabit, evrensel ve değişmez ontolojik kategoriler üretmeye yönlendirilmişlerdir; üstelik bu üretim sürecinde kendi kurucu rollerini çoğunlukla inkâr etmişlerdir. Böylece, sabit bir doğa ontolojisi varsayımı etrafında şekillenen ve kültürel çerçevede biçimlenmiş çoklu epistemik perspektifler, modern bilgi düzeninin temel bileşenlerinden biri hâline gelmiştir.

Bu çerçeve, bilgi edinme eylemini de yeniden tanımlamış; onu, dışsal ve önceden belirlenmiş bir gerçekliğe yönelik temsile dayalı bir yönelim hâline getirmiştir. Bu bağlamda, bilgi edinme eylemi, nesneler, insanlar ve olaylar hakkında bilgi sahibi olma biçiminde anlaşılır; burada olayların, gözlemciden tümüyle bağımsız bir biçimde var olduğu varsayılır.[232] Gözlemci, bu varsayım doğrultusunda, edilgen ve önceden verilmiş bir nesnellik alanına dışarıdan bakan bağımsız bir bilen olarak konumlandırılır. Bu nedenle, gözlemciden beklenen temel görev, söz konusu nesneleri olabildiğince doğru biçimde temsil etmek ve onların önceden var olan doğasını bozmadan yeniden üretmektir.[233]

Başka bir deyişle, modern bilgi rejimi, epistemoloji ile ontolojiyi temsile dayalı uğraşlar olarak yeniden yapılandırmıştır: Gerek bilim insanları gerekse filozoflar, doğayı nesnel gerçekliğine uygun biçimde temsil etmekle yükümlü kılınmıştır. Modern bilim, esasen temsile dayalı bir söylem içerisinde anlaşılmıştır. Bu bağlamda,

---

[231] Daston ve Galison, s. 215.
[232] Frédérique Apffel-Marglin, *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*, Oxford University Press, New York, 2011, s. 156.
[233] Daston ve Galison, s. 215.

bir yanda farklı insan perspektiflerinin meşruiyetini tanıyan çoğulcu bir çokkültürcülük anlayışı benimsenirken, diğer yanda doğayı kültürden bağımsız, evrensel ve değişmez bir ontolojik alan olarak kurgulayan ve Latour tarafından mononaturalizm olarak tanımlanan bir yaklaşım egemen olmaktadır. Bu çerçevede doğa, çoklu bakışların yöneldiği, ancak kendi iç yapısında sabit kalan tekil bir gerçeklik olarak tasavvur edilir[234].

Mononaturalizm, Batı düşünce geleneğinde o denli kökleşmiş ve özgül bir metafizik gerçekliğe dönüşmüştür ki, artık sıradan sağduyuya içkin bir inanç hâlini almıştır. Bu anlayışa göre gerçeklik, algılayan öznenin dışında ve ondan esaslı biçimde bağımsız, önce gelen, belirli ve tekil bir yapı olarak varsayılır. Gerçeklik, öznenin ona yönelttiği ilgi, değer atfı veya araştırma pratiğinden bütünüyle bağımsız olarak kendi başına var olur ve gelişir; kendine özgü bir tarihsel süreç ve zamansallık içerisinde işler. Böylece gerçeklik, insan edimlerinden etkilenmeyen, aşkın ve değişmez bir ontolojik alan olarak düşünülür.

Bu doğrultuda, mononaturalist düşünce gerçekliğin yalnızca aşkın değil, aynı zamanda evrensel ve her yerde aynı olduğu yönündeki varsayımı da içerir. Mononaturalist anlayışta gerçeklik, her yerde aynı olması bakımından tekil kabul edilir. Bu çerçevede, gerçekliği oluşturan nesne ve olaylar, özsel ve evrensel bir yapıya sahiptir; bu yapı, gerçekliği deneyimleyen tüm özneler için az çok ortak bir zemin oluşturur. Dolayısıyla, gerçekliğin tekil bir ontolojiye sahip olduğu ve bu ontolojinin ilkeler düzeyinde doğru biçimde temsil edilebileceği varsayılır. Bu yaklaşım özellikle doğa bilimlerinde belirgin biçimde hâkimdir: burada inceleme nesneleri, sabit, durağan ve keşfedilmeyi bekleyen fenomenler olarak ele alınır.[235] Gerçekliğin zaman içinde değiştiği genel kabul görmekle birlikte, bu değişimin altında yatan fiziksel yasaların ve mekanizmaların kendilerinin sabitliği ve evrenselliği çoğu zaman sorgulanmaksızın varsayılır.

---

[234] Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, çev. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004, s. 48.

[235] Karen Barad, "Living in a Posthumanist Material World: Lessons from Schrödinger's Cat", *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, (Der. A. Smelik ve N. Lykke), University of Washington Press, Seattle, 2008, s. 174.

Gerçekliğin evrensel ve sabit olarak kurgulanması, yalnızca onun temsil edilebilirliğini değil, aynı zamanda ontolojik düzeyde edilgenliğini de beraberinde getirir. Elbette insan, dünyadaki nesnelerle etkileşime girerek onları belirli açılardan dönüştürebilir; ancak bu etkileşim, söz konusu nesnelerin temel, yani ontolojik olarak içkin özelliklerini ya da onları belirleyen güç ve süreçleri değiştirme kapasitesine sahip değildir. Nesneler ve varlıklar, insan etkileşiminden bağımsız olarak işleyen fiziksel yasa ve kuvvetlerle sınırlanmış kabul edilir; bu yasa ve kuvvetlerin ise bilimsel yöntem aracılığıyla doğru biçimde saptanabileceği ve tanımlanabileceği varsayılır.[236] Mol'un vurguladığı üzere, bu yaklaşımın temel varsayımı şudur: "gerçekliğin yapıtaşları kalıcıdır; sağlam bilimsel araştırmalarla açığa çıkarılabilirler".[237] Dolayısıyla, mononaturalizm kapsamında temel ontolojik "yapıtaşları", önceden verilmiş, evrensel, sabit ve edilgen varlıklar olarak kabul edilir.

Tam da bu türden sabit, değişmez ve edilgen bir doğa anlayışına karşı olarak, enaktif yaklaşım doğayı dinamik bir anlam yaratım süreci olarak düşünmeyi önermektedir. Enaktif yaklaşım, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi yalnızca dışsal bir nesne-insan ilişkisi bağlamında değil, dinamik bir etkileşim ve anlam yaratım süreci içerisinde yeniden düşünmeyi amaçlar. Bu çerçevede doğa, insanın dışında var olan edilgin bir nesneler toplamı değil; canlı varlıkların çevreleriyle kurdukları anlamlı etkileşimlerin sahası olarak kavranır. Geleneksel bilimsel yaklaşımlar —özellikle mononaturalist doğa anlayışının etkisiyle— doğayı çoğunlukla sabit, nesnel ve gözlemciden bağımsız bir gerçeklik olarak ele alırken, enaktif teori doğayı, sürekli deneyimler ve etkileşimler yoluyla anlamın kurulduğu bir süreç olarak anlar.

Bu bakış açısı, doğa kavramının köklü biçimde yeniden ele alınmasını zorunlu kılar. Enaktif yaklaşımın savunucularından Gallagher, doğa anlayışının modernist düalist ayrımlardan arındırılması ve eleştirel bir şekilde yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini savunur. Ancak bu doğrultuda doğayı yalnızca farklı terimlerle yeniden tanımlamak yeterli değildir; onu fenomenolojikleştirmek, yani yaşayan, algılayan ve anlam üreten varlıkların karşılıklı ilişkilerinde açığa çıkan bir gerçeklik olarak

[236] Peter Godfrey-Smith, *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
[237] Annemarie Mol, "Ontological Politics: A Word and Some Questions", *Actor Network Theory and After*, (Der. John Law ve John Hassard), Blackwell, Oxford, 2004, s. 75.

düşünmek gereklidir[238]. Önceki bölümlerde, özellikle de "yaşam-zihin sürekliliği" tartışmasında görüldüğü üzere, fenomenolojinin doğaya dair kavrayış tarzı, onu bilimsel söylemin edilgen bir nesnesi olarak görmektense, deneyimsel, yönelimsel ve ilişkisel boyutlarıyla ele almaya yöneliktir. Böyle bir yaklaşım, doğayı mekanik ve durağan bir nesneler alanı olarak değil, canlı varlıkların öznel perspektifleriyle biçimlenen ve sürekli olarak dönüşen dinamik bir yapı olarak kavrar.

Böyle bir doğa felsefesi, Gallagher'ın ifadesiyle, bilimsel indirgemeciliğin reddi ve doğanın fenomenolojikleştirilmesi olmak üzere iki temel taahhüde dayanır. İlk taahhüt olan bilimsel indirgemeciliğin reddi, doğanın mononaturalist-modernist bir kavrayışla sabit, evrensel ve gözlemciden bağımsız bir yapı olarak sunulmasına karşı çıkmayı gerektirir. Enaktif yaklaşım bu indirgemeci doğa anlayışını yapı-bozumsal bir tutumla eleştirir: Doğa ve bilgiye ilişkin yerleşik kabullerin ardındaki örtük varsayımları görünür kılarak, doğayı tarihsel, deneyimsel ve ilişkisel bir süreç olarak yeniden düşünmeyi amaçlar. Bu çerçevede, ne kompütasyonel (hesaplamalı) temsiliyetçilik ne de nörobiyolojik indirgemecilik, zihni açıklamak için yeterli bulunur; çünkü her iki yaklaşım da doğayı gözlemciden bağımsız, nesnel ve sabit bir gerçeklik olarak varsayan klasik mononaturalist modeli sürdürmektedir.

İkinci taahhüt olarak, doğanın fenomenolojikleştirilmesi, onu sabit bir nesnellik olarak değil; yaşayan, algılayan ve anlam üreten varlıkların karşılıklı ilişkilerinde açığa çıkan bir gerçeklik olarak kavramayı gerektirir. Otopoiesis kuramının da gösterdiği gibi, zihinsel süreçler organizmanın kendi bütünlüğünü ve sürekliliğini koruma çabası içinde şekillenen bedensel ve çevresel etkileşim ağlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu doğrultuda enaktif yaklaşım, doğayı durağan ve edilgin bir nesneler alanı olarak değil, canlı varlıkların sürekli olarak anlam kurduğu, deneyimlediği ve dönüştürdüğü bir süreç olarak düşünür. Doğanın fenomenolojikleştirilmesi, onu yalnızca bilimsel gözlemin nesnesi değil; varoluşsal ve bağlamsal etkileşimlerin süreğen sahası olarak anlamayı zorunlu kılar.

[238] Shaun Gallagher, "Rethinking Nature: Phenomenology and a Non-reductionist Cognitive Science", *Australasian Philosophical Review*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2018, s. 125.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLİMİN YERYÜZÜNE İNDİRİLMESİ: ENAKTİF BİLİM ANLAYIŞI

Üçüncü bölümde, kualia probleminin yalnızca bilinçli deneyimin doğasıyla sınırlı bir mesele olmadığını, aksine kartezyen doğa anlayışının epistemolojik ve ontolojik öncülleriyle iç içe geçmiş, derin bir sorun alanı olarak yeniden ele alınması gerektiği ortaya konmuştur. Otopoiesis kuramı ve enaktif biliş modeli ekseninde geliştirilen bu yaklaşım, doğayı indirgenemez biçimde bedenlenmiş deneyim, organizmanın anlamlandırma faaliyetleriyle örülü bir yapı olarak kavramakta; böylece hem mononatüralist yaklaşımlara hem de temsilci zihin kuramlarına radikal bir eleştiri sunmaktadır. Bu felsefi müdahale, yalnızca zihin teorisine değil, bilimsel bilginin hangi ontolojik koşullarda mümkün hâle geldiğine ilişkin temel varsayımlara da yönelerek, bilimi kendi dayanaklarını sorgulayabilen refleksiyonel bir etkinlik olarak yeniden konumlandırmayı hedeflemektedir. Dördüncü bölümde bu doğrultuda, enaktif yaklaşımın önerdiği bilim anlayışının temelleri açımlanacak; özellikle Kartezyen düşüncenin şekillendirdiği klasik bilimsel paradigmaya yönelik yapısal eleştiriler çerçevesinde, bedenlenmiş ve katılımcı bir bilgi modeli olarak enaktif bilim anlayışı tartışmaya açılacaktır.

4.1. KARTEZYEN KAYGI

Eğer bilginin temellendirileceği mutlak bir zemin yoksa, bilme ediminin kendisi nasıl olanaklı olabilir? Modern felsefenin başlangıcında bu soru yalnızca teorik bir problem değil, aynı zamanda felsefi sorgulamaya içkin bir saik olarak belirmiştir. Birinci bölümde incelediğimiz gibi, Descartes'la birlikte, bilginin kesinliğini güvence altına alacak mutlak ve değişmez bir temel arayışı sistematik bir felsefi programa dönüşür. Bu çaba, onun zihin ile dünya arasındaki epistemolojik boşluğu, dış dünyanın zihinde nesnel gerçekliği bozulmadan temsil edilmesi yoluyla kapatma girişiminde somutlaşır. Temsil anlayışı burada yalnızca bir bilgi modeli değil; aynı zamanda bilginin güvenilirliğini garanti altına alacak bir zemin işlevi üstlenir. Bu işlev, Descartes'ın *Meditasyonlar*'da kullandığı "Arşimed noktası" metaforunda, kuşkuya yer bırakmayan bir temel arayışı olarak ortaya çıkar.

Bu doğrultuda, Descartes'la şekillenen temsil temelli bilgi anlayışı, modern düşüncede realist bir yönelimin temsili haline gelir. Bilgi, zihinsel temsiller aracılığıyla dış dünyayla ilişkilendirilir; gerçeklik ise bu temsillerin dayandığı, zihinden bağımsız ve önceden verilmiş nesnel bir dünya üzerinden açıklanır[239]. Bu çerçevede zihin, dış dünyadan gelen verileri pasif biçimde alan ve işleyen bir mekanizma olarak kavramsallaştırılır; algı ise, bilgiyi mümkün kılan aracı bir işlev olarak eylemin önüne geçirilir. Gerçekliğin önceden var olan bir nesnel düzen olarak varsayıldığı bu yaklaşımda, zihinsel etkinliğin görevi bu düzeni doğru biçimde yansıtmaktır. Bilginin doğruluğu da bu yansımanın dış dünyaya olan uygunluğuyla temellendirilir.

Buna karşılık, bilgiye dışsal gerçekliğe uygunluk üzerinden değil, zihinsel içeriklerin kendi iç düzeni üzerinden anlam kazandıran idealist bir yorum da geliştirilmiştir. Bu görüşte, dış dünya artık bilginin nihai referansı olmaktan çıkar; bilginin kaynağı olarak zihin ön plana geçer. Temsillerin doğruluğu, dışsal bir nesnel gerçeklikle örtüşmelerine değil, kendi iç tutarlılıklarına ve birbirleriyle kurdukları yapısal ilişkilere bağlıdır. Böylece bilgi, zihnin kendi iç dinamikleriyle kurduğu kapalı bir sistem içinde değerlendirilir; dış dünya ise bu sistemin dışında kalan, dolaylı ya da ikincil bir unsur haline gelir. Bu bağlamda, "temsillerimizin varsayılan nesnesi olması dışında, dış dünyanın ne olduğu hakkında hiçbir fikrimiz yoktur"[240]. Dolayısıyla, bir idealist, "temsillerimizden bağımsız bir dünya fikrinin kendisinin, temsillerimizden yalnızca bir başkası – ikinci dereceden veya üst temsil- olduğunu iddia eder".[241]

Her ne kadar birbirine zıt yönlerde ilerliyor gibi görünseler de, hem realist hem de idealist bilgi anlayışları, zihin ile dünya arasına aşılamaz bir mesafe yerleştirir. Ancak bu mesafenin nasıl kapatılacağına dair tatmin edici bir çözüm sunamazlar. Bilgiyi ya dış gerçekliğe uygunlukla ya da zihinsel içeriklerin içsel tutarlılığıyla temellendirme çabası, düşünceyi kaçınılmaz olarak iki uçlu bir tercihe zorlar. Her iki yaklaşım da, farklı biçimlerde olsa da, bilginin dayandığı sabit bir zemin arayışına

[239] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 234.
[240] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 236
[241] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 236

bağlı kalır; biri dışsal bir referansa, diğeri içsel bir düzenliliğe yönelerek felsefeyi mutlak bir temel bulma mecburiyetine hapseder.[242]

Çağdaş felsefi ve bilişsel kuramlar, sıklıkla temsil fikrini farklı biçimlerde sürdürse de, bu fikirle hesaplaşma yönünde kimi önemli kırılmalar da içermeye başlamıştır. Özellikle çağdaş bilişsel bilimde, temsilci ikili yapıdan uzaklaşma yönünde dikkat çekici bir yönelim gözlemlenir. Bilginin *a priori* (doğuştan) temsillerle temellendirilmesi fikrinden uzaklaşan bu yaklaşım, temsili artık organizma ile çevre arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olarak (*a posteriori*) kavrar. Böylelikle temsil, nesnel dünyanın zihinde doğrulukla yeniden inşası değil, deneyime dayalı ve bağlamsal bir süreç olarak görülmeye başlanır. Bu dönüşüm, geleneksel epistemolojinin mutlak temellendirme kaygılarını geri plana iterken, bilişi organizmanın çevresiyle kurduğu ilişkiler doğrultusunda açıklayan doğallaştırılmış bir yaklaşım ortaya koyar. Bu sayede bilişsel bilim, hem metafizik realizmin açmazlarından hem de idealizmin öznelci tehditlerinden uzak durarak, zihinle dünya arasındaki ilişkiyi yeni bir düzlemde düşünmenin imkânını sunar: "Dolayısıyla bilişsel bilim, doğanın bir aynası olarak zihnin geleneksel felsefi imgesinin yükü altında kalmadan temsil hakkında konuşmanın bir yolunu sağlıyor gibi görünmektedir".[243]

Ne var ki, bu temsili yeniden tanımlama girişimi, Varela, Thompson ve Rosch'un değerlendirmesine göre, klasik temsilcilikten gerçek anlamda bir kopuşu değil, onun daha inceltilmiş bir sürümünü ifade etmektedir. Varela, Thompson ve Rosch'a göre, çağdaş bilişsel bilim yüzeyde klasik felsefi sorunları aşmış gibi görünse de, aslında temsilci zihinsel modelin temel varsayımlarını sürdürmektedir. Organizma ile çevre arasındaki nedensel etkileşimlere dayalı "doğallaştırılmış temsil" anlayışı, ilk bakışta klasik epistemolojinin şüpheci sorularını geçersiz kılıyor izlenimi yaratır. Ancak bu görünüm yanıltıcıdır. Çünkü çağdaş bilişselcilik hâlâ zihni, önceden verilmiş ve zihinden bağımsız bir dış dünyayı temsil eden bir mekanizma olarak kavramsallaştırır. Bu bağlamda, temsil hâlâ bir "ayna" işlevi üstlenmekte; zihnin dış

[242] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 237
[243] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 237.

dünyanın özelliklerini yansıttığı varsayılmaktadır. Onlara göre bu anlayış, Descartes'ın başlattığı klasik temsilcilik çizgisinin bir devamıdır.[244]

Varela, Thompson ve Rosch'a göre, zihinden bağımsız ve önceden verilmiş bir dünyanın varlığına duyulan inanç yalnızca epistemolojik bir kabule değil, aynı zamanda bilginin temellendirilebileceği mutlak bir zemin arayışına dayanır. Bu varsayımı sorgulamak, yalnızca teorik bir belirsizlik yaratmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin dünya ile kurduğu bilişsel ilişkiyi tehdit eden bir kaygı durumunu da açığa çıkarır. Sabit bir referans noktasının kaybı, öznelcilik, idealizm ya da bilişsel nihilizm gibi uçlara sürüklenme korkusunu beraberinde getirir. Bu nedenle temsilci yaklaşımlar, yalnızca dünyayı açıklama biçimleri değil, aynı zamanda bu tür epistemik kaygıları bastırmaya yönelik bilişsel stratejiler olarak da işlev görür.[245] Bu köklü temellendirme arzusunun düşünce tarihinde nasıl bir yapısal kaygıya dönüştüğünü daha derinden kavrayabilmek için, şimdi Varela, Thompson ve Rosch'un Bernstein'dan hareketle dile getirdiği "Kartezyen kaygı" kavramına kulak vermek yerinde olacaktır:

> *Freudcu anlamdakine yakın bir "kaygı"yı kastediyoruz ve ona "Kartezyen" diyoruz, çünkü Descartes onu Meditasyonlar'da sert ve dramatik bir şekilde dile getirmiştir. Kaygı en iyi şekilde bir ikilem olarak ifade edilir: 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 veya temel vardır ya da her şey dağılır. (...) Bu kaygı duygusu, mutlak zemin için duyulan arzudan kaynaklanır. Bu arzu giderilmediğinde, diğer tek olasılık nihilizm veya anarşi 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 aramaktır. Zihin ve dünyayı öznel ve nesnel kutuplar olarak ele alan Kartezyen kaygı, bir zemin arayışı içinde ikisi arasında sonsuza dek salınır.*[246]

Bu yapısal kaygı yalnızca klasik felsefi arayışlarda değil, örtük olarak belirtildiği gibi çağdaş bilişsel bilimde de güçlü biçimde varlığını sürdürmektedir. "Önce dünya mı vardı, yoksa görünüş mü?" sorusu, bu temellendirme arzusunun güncel bir yansıması olarak öne çıkar. Temsil anlayışını benimseyen çağdaş bilişsel

[244] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 237.
[245] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 240.
[246] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, ss. 240-241..

kuramlar, bu soruya çoğunlukla önceden verilmiş ve zihinden bağımsız bir dünyanın varlığını varsayarak yanıt verir. Buna göre gerçeklik zaten "orada"dır ve bilişsel sistemin görevi, bu hazır gerçekliği doğru biçimde yansıtan temsiller üretmektir. Varela, Thompson ve Rosch, bu varsayıma dayalı yönelimi "tavuk pozisyonu" olarak adlandırır: "Dışarıdaki dünyanın önceden verili özellikleri vardır. Bunlar, bilişsel sisteme yansıtılan imgeden önce mevcuttur; sistemin görevi de bunları uygun şekilde kurtarmaktır (ister semboller ister küresel alt sembolik durumlar aracılığıyla)".[247]

Bu pozisyon kulağa son derece makul gelir ve alternatif bir düşünce tarzının mümkün olabileceğini hayal etmek neredeyse imkânsızdır. Gerçekliğin bu şekilde temsille geri kazanıldığı fikri o kadar kökleşmiştir ki, aksi bir yönelimin yalnızca öznelcilik veya idealizmle sonuçlanacağı varsayılır. Bu nedenle, çoğu zaman tavuk pozisyonunun tek alternatifi olarak "yumurta pozisyonu" görülür: "Bilişsel sistem kendi dünyasını yansıtır ve bu dünyanın görünen gerçekliği sadece sistemin iç yasalarının bir yansımasıdır".[248]

Enaktif yaklaşımın temsilcilik anlayışına yönelik eleştirisi, Varela, Thompson ve Rosch'un "yumurta" ve "tavuk" pozisyonları olarak adlandırdığı iki kutup arasında şekillenen açmazla kurduğu mesafede açıkça görünür. Onlara göre, bu iki yaklaşım birbiriyle tamamen zıt görünse de, aslında aynı temel varsayıma—yani temsil kavramına—dayanır: "İlk durumda temsil, dışsal olanı kurtarmak için; ikinci durumda ise içsel olanı yansıtmak için kullanılır".[249] Enaktif yaklaşım, bir yanda önceden verili bir dış dünyaya atıfla "dünyanın görünüşten önce geldiğini" savunan tavuk pozisyonunu (realizm), diğer yanda önceden verili bir iç dünyanın dışa yansıtıldığı fikrine dayanan yumurta pozisyonunu (idealizm) reddeder. Her iki pozisyon da bilişi ya dışsal gerçekliğe uygunlukla ya da içsel tutarlılıkla temellendirirken, enaktif yaklaşım, bilişi temsil yoluyla "kurtarma" (realist yaklaşım) ya da "yansıtma" (idealist yaklaşım) olarak değil, canlı bir organizmanın bedenlenmiş varoluşu içinde dünya ile kurduğu dinamik ve etkileşimli ilişkiler bütünlüğü olarak kavrar. Bu doğrultuda biliş, temsil edilen bir içeriğin işlenmesi değil, doğrudan bedenlenmiş eylemdir; yani

[247] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 277.
[248] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 278.
[249] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 240.

organizmanın duyu-motor etkinlikleri içinde anlamlı dünyalar kurmasıdır. Böylece enaktif yaklaşım, iç-dış ikiliğinin kurduğu mantıksal coğrafyayı tümüyle geride bırakmayı önerir.[250]

Enaktif yaklaşımın "orta yol" olarak tanımladığı yönelim, bilginin temellendirilmesine yönelik modern düşüncenin kutupsal yapısını sorgular ve bu yapıdan çıkışın ancak "temelsizlik" fikrinin kabulüyle mümkün olacağını öne sürer. Richard Bernstein'ın Kartezyen kaygıya dair uyarısında dile getirdiği gibi, bu kaygının büyüleyici ama kısıtlayıcı çekiminden kurtulmak gerekir. Benzer şekilde, Varela, Thompson ve Rosch da dünyaya sabit ve güvenilir bir referans noktası olarak yaslanma arzusunun gerisinde yatan kaygıyı teşhis eder ve bu duyguya teslim olmanın bilişi kısıtlayan ikilikleri yeniden ürettiğini savunur.[251] Enaktif yaklaşım, gerçekliği dışsal bir dünya ya da içsel zihinsel temsiller temelinde temellendirme çabasını reddeder; bunun yerine, bu iki kutup arasında salınmak zorunda olmadığımızı göstererek temelsizlik fikrini yaratıcı bir yönelim olarak benimser. Bu tavır, yalnızca Batı felsefi geleneğindeki temellendirme arzusuna eleştiri getirmekle kalmaz; aynı zamanda Budist Madhyamaka öğretisinden, özellikle de "temelsizlik" (śūnyatā) düşüncesinden ilham alarak bilişi dinamik, ilişkisel ve sürekli yeniden kurulan bir süreç olarak düşünmenin önünü açar:

> *(...) ister içsel ister dışsal olsun, bir zemine tutunmamız, derin hüsranın ve kaygının kaynağıdır. Bu farkındalık, Budist geleneğinin 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 biçimi aynıdır: kavrama eğilimi. Madhyamaka'da bu alışılmış eğilim, "mutlakiyetçilik" ve "nihilizm"in iki aşırı ucunun kökü olarak kabul edilir. İlk başta, kavrayan zihin kişiyi – ister içsel ister dışsal olsun, "kendi varlığı" sayesinde diğer her şey için destek ve temel olabilecek herhangi bir şey için – mutlak bir zemin aramaya yönlendirir. Daha sonra, böyle bir nihai zemin bulamamasıyla karşı karşıya kalan, kavrayan* zihin *geri çekilir ve diğer her şeyi bir yanılsama 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.*[252]

[250] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 240.
[251] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 240.
[252] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, ss. 143-144.

Bu temelsizlik fikri, enaktif yaklaşımda yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda bilişsel bir ilke olarak da benimsenir. Enaktif yaklaşım, biliş için sabit bir temel aramanın ne zorunlu ne de verimli bir çaba olduğunu savunur; bu düşünceyi terk etmek, sanıldığı gibi bir nihilizme değil, aksine bilişin nasıl ortaya çıktığını daha derinlemesine kavrayabilmeye olanak tanır. Realizm ve idealizmin temsilci anlayışta oluşturduğu zıt kutuplar—bir yanda dış dünyanın temsili, diğer yanda içsel zihinsel içeriklerin referans alınması—enaktif bakışta birbirinden yalıtılmış yapılar olarak değil, sürekli etkileşim içinde karşılıklı olarak birbirini yapılandıran ilişkisel süreçler olarak kavranır. Bu sayede, dışsal ve içselin iş birliği içinde kurulduğu bir biliş anlayışı doğar. Temsil fikrine başvurmaksızın, bilişi bedenlenmiş eylem olarak tanımlayan bu yaklaşım, dünya ile zihin arasında dinamik bir eş oluşum sürecini merkeze alır ve böylelikle sabit temellere dayanmayan, ancak dinamik bir açıklama modeli sunar.

Enaktif yaklaşımın ilişkiselliğe dayalı dinamik perspektifi, Varela, Thompson ve Rosch'un bu yaklaşımı "bilişsel bilimin kalbinden temsile dayanmayan bir alternatif geliştirerek, bilim ile insan deneyiminin iki kutbunu birbirine bağlamak"[253] şeklindeki tanımlarında somutlaşır. Bu yaklaşım, klasik temsilci zihin kuramına yalnızca kavramsal bir eleştiri getirmekle kalmaz; daha önce değindiğimiz gibi temsiliyet fikrini dışlayan, devingen ve ilişkisel bir biliş modelini savunur. Bu çerçevede algı ve eylem, birbirinden ayrık ya da hiyerarşik süreçler olarak değil; enaktif biliş bölümünde de belirtiğimiz gibi, karşılıklı olarak birbirini kuran, döngüsel ve dinamik bir etkileşim ağı içinde ele alınır.

Bu ilişkisel ve devingen biliş anlayışı, otopoiesis ilkesinin de işaret ettiği gibi, organizma ile çevresi arasındaki süregelen karşılıklılık üzerine kuruludur. Bu bakış açısından dünya, algılayan öznenin karşısında duran sabit ve edilgin bir nesne değil; organizmanın bedensel eylemleriyle birlikte sürekli olarak oluşan, değişen ve anlam kazanan bir gerçeklik sahasıdır. Biliş, önceden verilmiş temsillere başvurmaksızın, beden, zihin ve çevrenin eşzamanlı etkileşimiyle ortaya çıkan bir süreçtir.

[253] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 232.

Bedenlenmiş eylem olarak biliş, iç ve dış arasındaki sınırları aşarak sürekli dönüşüm halinde varlık kazanan ilişkisel bir örüntü olarak belirir.[254]

Sonuç olarak, enaktif yaklaşım, bilimsel açıklamayla insan deneyimini uzlaştırma çabasında, bilginin mutlak bir temele dayanması gerektiği yönündeki klasik varsayıma karşı "orta yol" olarak adlandırdığı alternatif bir yönelim geliştirir. Bu yönelim, "temelsizlik" düşüncesini bir eksiklik değil, bilişin ortaya çıkmasını mümkün kılan ilişkisel ve dinamik yapının asli bir niteliği olarak ele alır. Temsil kavramını aşan bu anlayışta biliş, beden, zihin ve çevre arasındaki karşılıklı etkileşimlerden doğan, durağan olmayan ve sürekli dönüşüm geçiren bir süreçtir. Böylece biliş, sabit yapılar üzerinde yükselen bir sistem olmaktan çıkar; anlamın, deneyimin ve dünyanın birlikte ve dinamik biçimde inşa edildiği açık uçlu bir oluş süreci olarak kavranır.

4.2. YAŞAYAN ZİHİN

Çağdaş zihin felsefesinde, bilinci doğaya içkin bir fenomen olarak kavrama girişimi, sıklıkla yaşam ile zihinsellik arasında varsayılan yapay bir ontolojik ayrımın gölgesinde kalmaktadır. Bilinç, zihinsel durumların içsel ve öznel yaşantısı olarak, çoğu fizikalist yaklaşımın sınırlarını aşan ve bu çerçevelere indirgenemeyen özgül bir nitelik sergilerken; yaşam, dışsal gözleme açık, yapısal olarak çözümlenebilir ve işlevsel süreçler aracılığıyla betimlenebilir bir olgu olarak ele alınır. Bu ayrım, yalnızca kavramsal bir sınıflamaya değil, aynı zamanda açıklamanın imkan koşullarına dair bir çelişkiye işaret eder: Zihinsel deneyimi salt dışsal ve işlevsel süreçlerle temellendirmek, deneyimin öznel boyutunu göz ardı ederek, açıklamanın kendisini mümkün kılan zemini yitirir. Böylece söz konusu ayrım, bilincin doğadaki konumunu kavramsal bütünlük içinde açıklamayı hedefleyen her çabayı, çözüm üretmek yerine bizzat sorun üreten bir çerçeveye dönüştürür. Bu bağlamda, fenomenal deneyimin fiziksel dünyadan nasıl türediğini açıklayamayan her yaklaşım, bilincin

[254] Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2023). *Bedenlenmiş Zihin* (Çev. Feyza Elif Önder). Albaraka Yayınları,s.139

"zor sorunu" karşısında yetersiz kalırken; yapı ve işlev düzeyinde bilinçle kurulan ilişkisel açıklamalar da derin bir "açıklama boşluğu" ile yüzleşmek zorunda kalır.[255]

Bu nedenle, çağdaş zihin felsefesindeki birçok yaklaşım, yaşam ile zihin arasında yalnızca işlevsel bir süreklilik kabul ederken, bilinç söz konusu olduğunda bu sürekliliğin kesintiye uğradığını öne sürer. Yaşam ile bilinç arasında köklü bir ontolojik devamlılık değil, radikal bir kopuş bulunduğu varsayılır. Öyle ki, canlı ve bilinçli bir varlığın fiziksel yapısı ve işleyişi eksiksiz biçimde betimlense dahi, bu betimlemeden onun bilinçli deneyimine dair kavramsal ya da mantıksal olarak herhangi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.[256]

Bu kopuş fikrine karşı çıkan Thompson, bilişsel bilim ve zihin felsefesine egemen olan Kartezyen eğilimleri aşabilmek için, yaşam ile zihin arasında derin bir sürekliliğin kuramsal olarak görünür kılınması ve felsefi düzlemde kavranması gerektiğini savunur.[257] Yaşam ile zihin arasındaki süreklilik düşüncesi, enaktif yaklaşımın temelini oluşturan otopoiesis kavramıyla, yani otopoietik sistemlerin dünyayı nasıl anlamlı bir çevreye dönüştürdüklerini ve bu süreçte nasıl bilişsel yetiler geliştirdiklerini açıklayan kuramsal zeminle doğrudan ilişkilidir. Bu tür sistemler, dışsal etkilere pasif biçimde yanıt veren yapılar olmaktan ziyade, bu etkileşimleri kendi içsel düzenlerini yapılandıran anlamlı unsurlar olarak işlerler. Kapalı ve kendini yeniden üreten bir organizasyon biçimi sergilemeleri ise, aynı zamanda bu sistemlerin teleolojik boyutunu açığa çıkarır.

Enaktif yaklaşımın teleolojik yönelimi, yalnızca çağdaş bilişsel modellerle değil, felsefe tarihindeki klasik teleoloji tartışmalarıyla da derin bir ilişki içindedir. Bu nedenle, enaktif yaklaşımın bu alana özgün bir katkı sunabilmesi, söz konusu düşünceyi yalnızca tekrar etmekle değil, onu tarihsel ve kavramsal bağlamı içinde yeniden ele almakla mümkündür. Thompson da bu doğrultuda, yaşamın teleolojik doğasına ilişkin kapsamlı felsefi çözümlemeler geliştiren Immanuel Kant ve Hans Jonas ile düşünsel bir diyaloğa girer. Bu etkileşim sayesinde, bir yandan otopoietik

[255] Thompson, *Mind in Life*, s. 223.
[256] Thompson, *Mind in Life*, s. 223.
[257] Thompson, *Mind in Life*, s. 128.

sistemlerin kendine özgü yönelimselliğini açığa çıkarırken, öte yandan enaktif yaklaşımın bu düşünsel mirastan hangi açılardan ayrıldığını da belirginleştirir.

Kant, doğadaki bazı varlıkların sıradan mekanik nedensellik ilkeleriyle açıklanamayacak bir yapısal bütünlük sergilediklerini öne sürer. Bu tür organizmalar, dışarıdan parçaları birleştirilerek yapılmış makineler gibi değildir. Onlar, kendi içlerinde çalışan parçalardan oluşur; bu parçalar birbirlerini etkiler, birlikte işler ve böylece organizmanın bütünlüğünü korur. Yani organizma, kendi kendini içeriden düzenleyen ve sürdüren bir sistemdir. Bu bağlamda Kant, böyle bir varlığın doğada "doğal bir amaç" olarak kavramsallaştırılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, doğal bir amaçtan söz edebilmek için üç koşulun bir arada bulunması gerekir: Parçaların varlığı ve biçimi, bütünle kurdukları ilişki tarafından belirlenmelidir; parçalar, karşılıklı nedensellik temelinde bütünsel bir birlik oluşturmalıdır; ve nihayet her bir parça, diğerlerini üreten bir organ gibi işlev görmelidir. Kant'a göre bu üçüncü koşul belirleyicidir; çünkü parçaların birbirini karşılıklı olarak üretmesi gibi bir yapı, insan yapımı nesnelerde bulunmaz; bu tür bir düzen yalnızca canlı organizmaların doğadaki kendine özgü içsel işleyişinde görülebilir. Bu nedenle, ancak bu koşulları karşılayan varlıklar, doğada doğal bir amaç olarak kavramsallaştırılabilir[258].

Doğal bir amaç, hem kendisini oluşturan parçalardan meydana gelir hem de bu parçaların varlığını mümkün kılar. Yani parçalar bütünü oluşturur ama aynı zamanda bütün sayesinde var olabilir. Her bir parça, diğer parçaları üretir ve onlardan etkilenir; bu karşılıklı ilişki, organizmanın kendi kendini kuran bir yapı olmasını sağlar. Bu yüzden neden-sonuç ilişkileri burada sıradan bir zincir gibi işlemez; bu yapı, araç-amaç ilişkisi sergiler; her bir öğe, hem bir başka öğenin ortaya çıkmasına katkı sağladığı için araç, hem de diğer öğelerin kendisine yöneldiği ve işlevsel bütünlüğün içinde bir yer edindiği için amaç işlevi görebilir.[259] Böylece doğal bir amaç, kendi içindeki öğelerin birbirini tamamladığı ve desteklediği bir bütünlük sergiler. Dışarıdan belirlenmiş bir işlevi olan yapay nesnelerin aksine, organizmanın amacı dışarıdan

[258] Thompson, *Mind in Life*, s. 135.
[259] Thompson, *Mind in Life*, s. 141.

değil, kendi yapısının içinden gelir. Kant'a göre, organizmaların bu şekilde kendi kendini kurması, onların içsel bir amaçlılık taşımasını gerektirir.

Kant'a göre, canlı varlıklar yalnızca mekanik neden-sonuç ilişkileriyle açıklanamaz; çünkü bu varlıklar kendi içlerinde belirli bir amaca göre organize olmuş bir bütünlük gösterir. Mekanik açıklamalar fiziksel süreçleri anlamada faydalı olsa da organizmaların parçalarının birbirini tamamlayan şekilde işleyişini açıklamakta yetersiz kalır. Teleolojik açıklamalar ise bu içsel düzeni ve amaçlı yapıyı merkeze alır. Bu nedenle, Kant'a göre doğayı anlamak için hem mekanik açıklamalara hem de teleolojik bakışa birlikte başvurmak gerekir. Bu bağlamda, Thompson'un da belirttiği gibi, Kant'ın "kurucu" (konstitütif) ve "düzenleyici" (regülatif) ilkeler arasında yaptığı ayrım, mekanik ve teleolojik açıklamaların aynı doğa tasavvuru içinde çelişmeden bir arada düşünülebilmesini sağlar. Kurucu kavramlar, bir nesnenin özsel doğasına, yani ne tür bir varlık olduğuna dair açık ve doğrudan bilgi sunarak bilgimizin temelini oluşturur. Düzenleyici kavramlar, nesnel gerçekliğe dair doğrudan bilgi sunmaz; bunun yerine düşünsel etkinlikleri yönlendirir, özellikle de araştırmalarda nasıl ilerlenmesi gerektiğine dair bir yol haritası işlevi görür. Kant'a göre "doğal amaç" kavramı bu ikinci türdendir.[260] Yani bu kavram, doğadaki canlı ve karmaşık yapıları anlamaya çalışırken, onları sanki belirli bir amaç doğrultusunda kendi iç işleyişini yönlendiren bir şekilde birbirine bağlı işlevsel parçalardan oluşuyormuş gibi değerlendirmemize olanak tanır. Bu yaklaşım, canlı organizmaların yapısal ve işlevsel özelliklerini açıklamada araştırmalara sistematik bir yön kazandırır; fakat bu organizmaların gerçekten içkin bir amaç doğrultusunda var olduklarını veya yönlendirildiklerini öne sürmeden, yalnızca bu şekildeymiş gibi düşünmeye olanak tanır.

Thompson, organizmaların doğasına dair Kant'ın dönemine özgü sınırlı bilimsel çerçevenin, günümüz biyolojisi ve dinamik sistem teorisi ışığında aşılabileceğini savunur. İlk olarak, günümüzde hücre biyolojisi sayesinde bir hücre içindeki genlerin ve enzimlerin birbirlerini nasıl ürettikleri ayrıntılı biçimde anlaşılmıştır. Yani, genetik materyaller belirli proteinleri üretirken, bu proteinler de

[260] Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. W. S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1987, ss. 254-255

diğer genlerin işleyişini düzenleyerek döngüsel bir üretim ilişkisi kurar. Bu tür karşılıklı üretim ve düzenleme mekanizmaları, hücrenin kendi yapısını koruyup sürdürmesini sağlar[261]. Bu otopoietik süreç, canlılığın içsel yapısını anlamada kritik bir rol oynar; çünkü organizmanın parçalarının karşılıklı üretim ilişkisi içinde kendi bütünlüğünü sürdürmesi, Kant'ın yalnızca düzenleyici bir ilke olarak sunduğu teleolojinin ötesine geçerek, organizmanın kendine özgü bir yönelimselliğe sahip olduğunu gösterir.

İkinci olarak, doğrusal olmayan dinamik sistemler alanında geliştirilen yeni matematiksel modeller sayesinde, canlı organizmaların kendi kendini düzenleyen yapıları artık kuramsal düzeyde tanımlanabilir ve simüle edilebilir hâle gelmiştir. Bu modeller, organizmaların yalnızca mekanik parçaların toplamından ibaret olmadığını; aksine, kendi kendini sürdüren ve içsel ilişkileriyle bütünlük kazanan dinamik sistemler olduğunu göstermektedir. Böylece, Kant'ın kavramsal düzeyde düzenleyici bir ilke olarak ele aldığı organizma bütünlüğü, günümüzde sayısal olarak tanımlanabilir ve bilimsel olarak test edilebilir bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bu gelişmeler, organizmalardaki içsel amaçlılığın soyut bir tasarım olmaktan çıkıp, doğrudan gözlemlenebilen ve bilimsel olarak modellenebilen bir olgu olarak değerlendirilmesini sağlar[262]. Böylece, Kant'ın yalnızca düzenleyici bir çerçeveye yerleştirdiği teleolojik anlayışı, günümüzde organizmalara içkin işleyişin belirleyici ve sürdürücü bir unsuru olarak kurucu bir kavramsal konuma yerleşmiştir.

Otopoiesis, organizmaların yapılarını kendi içsel süreçleriyle sürdürebilme yetilerini vurgulayarak, Kant'ın doğal amaç kavramında karşılaştığı sınırlamaları aşmayı hedefler. Otopoietik sistemler, Kant'ın doğal amaçlara ilişkin ileri sürdüğü koşulları karşılayan bir bütünlük sergiler: Sistem bileşenleri karşılıklı olarak birbirini üretir ve bu üretim döngüsü sistemin hem kendi nedeni hem de sonucu olmasını sağlar. Bu durum, sistemin yalnızca parçaların toplamı olarak değil, içsel ilişkiler yoluyla kendini kuran bir bütün olarak işlerlik kazanmasına olanak verir[263]. Böylece enaktif düşünce, doğayı yalnızca düzenleyici ilkelere başvurarak anlamaya çalışmakla

[261] Thompson, *Mind in Life*, s. 130.
[262] Thompson, *Mind in Life*, s. 130.
[263] Thompson, *Mind in Life*, ss. 138–140.

yetinmez; bunun ötesine geçerek, doğanın işleyişinde kurucu rol oynayan, kendi kendini düzenleyen ve sürdüren içsel bir düzenlilik ilkesine — yani kendini organize etme yetisine — ontolojik bir statü atfeder.

Otopoietik sistemler, yalnızca kendini düzenleyen yapılar değil, aynı zamanda içsel işleyişlerinden kaynaklanan yönelimsellikleri sayesinde deneyim üreten varlıklardır. İçsel amaçlılık, organizmanın çevresiyle ilişkisine anlam kazandırarak, deneyimi mümkün kılar. Jonas'ın metabolizma kavramı bu yönelimselliği açıklamaya çalışırken, enaktif kuram bu yaklaşımı hem biyolojik hem de deneyimsel düzeyde derinleştirir. Bu sayede yaşam ve zihin, yapısal benzerlikler taşıyan ve birbirine süreklilikle bağlı olan iki düzey olarak kavramsallaştırılır.

Jonas'a göre, canlıların en temel özelliği metabolizmadır. Metabolizma, organizmanın hücreleri ve organları gibi fiziksel parçalarının sürekli olarak yenilenmesidir. Bu durum, canlıları cansız nesnelerden ayırır. Cansız varlıklar oldukları gibi kalabilir; varlıklarını sürdürebilmek için değişmek zorunda değildirler. Buna karşılık, canlı bir varlık, kendisi olarak kalabilmek için sürekli yenilenmek, yani metabolize olmak zorundadır[264]. Bu nedenle Jonas, metabolizmanın canlılara özgü zorunlu bir özellik olduğunu ve yaşamın her alanına nüfuz ettiğini savunur.

Bu metabolik yapı, Jonas'a göre, organizmaların özgürlüğünü de mümkün kılar. Organizmanın kimliği, onu meydana getiren fiziksel unsurların toplamına indirgenemez; zira bu unsurlar sürekli bir değişim içindedir. Ancak bu özgürlük, aynı zamanda bir zorunlulukla birlikte gelir: Organizma varlığını sürdürebilmek için değişmek zorundadır. Beslenme gibi yaşamsal işlevleri yerine getirmezse, organizma varlığını sürdüremez ve ölür. Bu yönüyle organizma, bir yandan çevreye bağımlıdır, diğer yandan da kimliğini korumak için bu maddesel bağımlılıktan sıyrılmak zorundadır.[265] Jonas, bu durumu, organizmanın metabolizma sayesinde, sürekli değişen maddi bileşenlerine rağmen kendi yapısal bütünlüğünü ve formunu koruyabilmesi olarak açıklar. Böylece, özgürlük kavramını yalnızca insanla sınırlı bir

[264] M. Prokop, "Hans Jonas and the Phenomenological Continuity of Life and Mind", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Cilt: 23, 2022, s. 360.
[265] Prokop, s. 363.

özellik olarak değil, organizmanın kendini üretme ve sürdürme kapasitesi bağlamında düşünür.

Jonas'a göre, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki, organizmanın kendi varlığını sürdürme biçiminde somutlaşır. Organizma, metabolizma aracılığıyla dış dünyadan aldığı madde ve enerjiyle hem yaşamını devam ettirir hem de kendine özgü bir kimlik geliştirir. Bu sürekli yenilenme süreci, organizmanın çevresindeki durumları yaşamsal açıdan değerlendirebilmesini sağlayan içsel ölçütler üretmesine imkân tanır. Dolayısıyla her deneyim, organizmanın kimliğini koruma yönündeki bir çabayla örülüdür ve bu çaba, kendi belirlediği normlara göre davranış geliştirmesiyle sonuçlanır.[266]Jonas'a göre organizmanın temel amacı, her koşulda yaşamaya devam etmektir. Bu amaç, çevreyle sürekli ve düzenli bir madde alışverişini zorunlu kılar; çünkü yaşamı sürdürmenin başka bir yolu yoktur.

Organizmanın çevreyle ilişkili kimlik kazanımı fikri, Maturana ve Varela'nın otopoiesis kuramında kuramsal bir temel bulur. Otopoiesis kuramı, canlı varlıkları kendi kendini oluşturan ve sürdüren sistemler olarak tanımlar. Bu kurama göre, bir organizma yalnızca içsel bileşenleri aracılığıyla var olmaz; aynı zamanda çevresiyle kurduğu ilişkiler yoluyla kendine özgü bir kimlik inşa eder. Bu süreç döngüseldir: Organizma kendini üretir, çevresiyle etkileşime girer, bu etkileşim sayesinde kimliğini şekillendirir ve oluşan kimlik de yeniden kendini üretmesini mümkün kılar[267]. Hem Jonas'ın yaşamsal devamlılığı önceleyen yaklaşımı hem de otopoietik çerçevenin kimlik-yaratıcı boyutu, canlı varlığın sürekliliğini ancak içsel organizasyon ile dışsal etkileşim arasındaki gerilimli ilişkinin sürdürülebilirliğinde görür.

Bu noktada, Jonas'ın yaşam anlayışı yalnızca organizmanın kendini korumasına değil, aynı zamanda sürekli olarak kendi dışına açılmasına dayanan bir aşkınlık biçimine işaret eder. Jonas, yaşamı yalnızca içsel düzenlemelerle değil, dış dünyayla kurulan sürekli ilişki bağlamında da düşünerek aşkınlık fikrini temellendirir. Metabolizma sayesinde organizma, yaşamını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu

[266] Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966, ss.65-66
[267]Thompson, *Mind in Life*, s. 153.

maddeleri dış dünyadan almak zorundadır. Bu nedenle, sürekli olarak kendi dışına açılarak varlığını aşar. Jonas'a göre bu aşkınlık yalnızca mekânsal değil, aynı zamanda zamansaldır. Organizma, sürekli metabolize olmak zorunda olduğu için yalnızca şu an ne olduğu ile değil, aynı zamanda gelecekte ne olacağıyla da tanımlanır.[268] Dolayısıyla, organizmanın varoluş biçimi özünde geleceğe yönelmiştir.

Hans Jonas'ın düşünceleri ile enaktif otopoiesis kuramı birlikte ele alındığında, yaşamın en temel düzeylerinde bile, insan varoluşunda belirginleşen deneyimsel ve yönelimsel yapıların ilkel formlarının bulunduğu söylenebilir. Bu anlayış, yaşam ile zihin arasında kesintisiz bir süreklilik öngören yaşam-zihin sürekliliği teziyle örtüşmektedir. Enaktif yaklaşıma göre zihin, yaşamdan ontolojik olarak kopuk bir fenomen değil, onun devamıdır; çünkü zihinsel süreçlerin dayandığı organizasyonel ilkeler, yaşamın kendisini mümkün kılan ilkelerden niteliksel olarak farklı değildir. Nitekim Thompson, "yaşam ve zihin bir dizi temel organizasyonel özelliği paylaşır; zihnin ayırt edici organizasyonel özellikleri, yaşamın temel özelliklerinin zenginleştirilmiş bir versiyonudur"[269] diyerek bu sürekliliği açık biçimde ifade eder.

Bu, tüm canlı organizmalara aynı düzeyde ya da aynı türde zihinsel yaşam veya bilinç atfetmek anlamına gelmez – zihin-yaşam sürekliliği tezi, felsefi bir kitabı düşünen bir kişi ile çevresinde yönünü bulmaya çalışan bir bakterinin arasındaki büyük farkı görmezden gelmez. Ancak bu tez yalnızca, zihnin varlığı için yaşamın gerekli bir koşul olduğunu – yani zihnin olduğu yerde yaşamın da olması gerektiğini, ama tersinin geçerli olmadığını – söylemekle de yetinmez. Colombetti, konuyu aydınlatıcı bir biçimde şöyle formüle eder:

> *(...) burada savunulan fikir şudur: Yaşayan sistemlerin otonom ve adaptif organizasyonu, onları dünyanın geri kalanından ayıran bir asimetri kurar; bu asimetri sayesinde yaşayan sistemler dünyaya bir perspektif geliştirir ve dünya, onlar için bu bakış açısından anlam kazanır – bunun tersi değil.*[270]

[268] Prokop, s.360.
[269] Thompson, *Mind in Life*, s. 128.
[270] Giovanna Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, MIT Press, Cambridge, 2014, ss. 19–20.

Bu ifadedeki “dünyanın anlam kazandığı bir perspektif oluşturma” düşüncesi, enaktif yaklaşımın biliş anlayışını doğrudan yansıtır. Yaşam-zihin sürekliliği tezinin temel savı da budur: Biliş, yaşamla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkar; dolayısıyla bilişi anlamlı ve bütünlüklü bir biçimde inceleyebilmek için bu ontolojik sürekliliğin göz önünde bulundurulması gerekir.

Sonuç olarak, yaşam-zihin sürekliliği tezi, yaşamın en ilkel biçimlerinden insan zihninin karmaşık yapılarına kadar uzanan ortak varoluşsal ve deneyimsel yapıların altını çizer. Bu teze göre zihin, yaşamın gelişmiş bir biçimidir; dolayısıyla zihinsel süreçler, canlılığın temel organizasyon ilkeleriyle açıklanabilir. Bu yaklaşım, deneyimi yalnızca zihinsel bir temsil ya da işlevsel bir çıktı olarak değil, organizmanın bedenlenmiş yapısı aracılığıyla çevresiyle kurduğu etkileşimler içinde biçimlenen bir süreç olarak ele alır. Deneyim, bu etkileşimsel bütünlük içinde ortaya çıkan ve algı-eylem döngüsüyle yönlendirilen dinamik bir oluşumdur. Böylece enaktif yaklaşım, indirgemeci zihin modellerin yol açtığı zihin-beden ve işlev-deneyim (kualia) düalitelerini aşmayı; deneyimi, canlılığın sürekliliği ve duyu-motor etkinliğiyle kurucu biçimde ilişkilendirmeyi hedefler. Bu çerçevede, enaktif biliş yaklaşımı zihni bir bilgisayar sistemi olarak değil, bir organizma olarak düşünür. Bilişsel süreçler kompütasyonel işlemlerle değil, organizmanın biyolojik bütünlüğü içinde işlerlik kazanan kendini düzenleyici yapılarla ilişkilendirilir. Dolayısıyla, her zaman doğrudan bir biyolojik karşılık gözlemlenemese de, bilişsel olguları anlamak için organizmanın kendi kendini oluşturma ve sürdürme biçimlerine ve bu süreci yönlendiren ilkelere başvurmak gerekir. Buradan hareketle, izleyen bölümde deneyimin indirgenemezliği sorununa odaklanılacak ve deneyimin açıklama sürecindeki rolü ele alınacaktır.

4.3. DENEYİMİN İNDİRGENEMEZLİĞİ: DENEYİMİ AÇIKLAMAKTAN, DENEYİMLE AÇIKLAMAYA

Zihin felsefesinin en tartışmalı meselelerinden biri olan bilinçli deneyimin doğası, günümüz fizikalist bilişsel bilimlerinin karşısına yalnızca çözülmeyi bekleyen teknik bir problem olarak değil, aynı zamanda açıklama rejimlerinin sınırlarını test eden yapısal bir meydan okuma olarak çıkmaktadır. Bu sorun, özellikle deneyimin öznel, yaşantısal boyutunun açıklanması söz konusu olduğunda belirginleşir. Nitekim

çağdaş nörobilimin en temel hedeflerinden biri, bilincin yalnızca sinirsel korelatlarını değil, onun nasıl ortaya çıktığını ve fenomenal niteliğini anlamaya çalışmaktır.[271]

Bu hedef doğrultusunda, son yıllarda geliştirilen fMRI, PET ve EEG/MEEG gibi nörogörüntüleme teknikleri sayesinde, insan beyninin bilişsel görevler sırasında nasıl etkinleştiği artık çok daha ayrıntılı biçimde gözlemlenebilmektedir. Özellikle sinyallerin zamansal çözünürlüğünü artırmaya yönelik ilerlemeler, beynin farklı bölgeleri arasındaki hızlı ve geçişli etkileşimlerin anlaşılmasını mümkün kılmıştır.[272] Bu teknolojik gelişmeler, deneysel bilinç araştırmalarına önemli katkılar sunsa da, öznel deneyimin niteliksel içeriğini — yani deneyimin "nasıl" olduğunu — açıklamakta hala yetersiz kalmaktadır.

Bu tür açıklayıcı sınırlılıklar, bilinç araştırmaları literatüründe "izah gediği" veya "açıklama boşluğu" (explanatory gap) olarak adlandırılan temel kuramsal bir sorunu gündeme getirir.[273] Bu boşluk, fizyolojik süreçlerle öznel bilinç halleri arasında açıklayıcı bir bağın kurulamamasıyla ilgilidir. Ne kadar ayrıntılı sinirsel haritalar oluşturulursa oluşturulsun, bireyin öznel yaşantılarına – örneğin kırmızı rengin nasıl göründüğüne, müzik dinlerken hissedilen hazza ya da acı deneyiminin nitel doğasına – ilişkin içerimler, bu haritalarda temsil edilememektedir. Bir başka deyişle, deneyimin "nasıllığı" ve "nasıl bir şey olmaklığı" (what-it-is-like), sinirsel açıklamalarda görünmez kalmaktadır.

Bu görünmezliğin ardındaki neden, açıklama çerçevelerinin yapısında yatmaktadır. Nitekim buradaki temel sorun, çağdaş bilişsel bilim yaklaşımlarının önemli bir kısmının bilinci dışlayıcı bir çerçevede açıklamaya yönelmesidir. Özellikle kompütasyonalist, işlevselci ve nöroindirgemeci yaklaşımlar, bilinçli deneyimi sistemin girdileriyle çıktıları arasındaki işlevsel düzeneklere indirgemeye çalışır. Ancak bu çabalar çoğu zaman eleyici bir sonuca yol açar: Bilinçli deneyim, açıklama sürecinin başında bilimsel olarak geçersiz sayıldığında, açıklamanın sonunda da

[271] D. Rudrauf, A. Lutz, D. Cosmelli, J.-P. Lachaux ve M. Le Van Quyen, "From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being", *Biological Research*, Cilt: 36, Sayı: 1, 2003, s. 28.
[272] Rudrauf ve diğerleri, s. 28
[273] Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Cilt: 64, 1983.

kavramsal olarak dışlanmış olur. Bilincin bilimsel düzeyde açıklanabilmesi, ancak açıklama konusu olan fenomenin —öznel deneyimin— baştan itibaren meşru bir araştırma nesnesi olarak tanınmasıyla mümkün hâle gelir. Aksi hâlde, öznel ile nesnel alanlar arasında anlamlı bir bağ kurmak olanaksız hâle gelir.

Bu eleştiriyle paralel olarak enaktif yaklaşımın pozisyonu, çağdaş indirgemeci yaklaşımlardan kökten bir biçimde ayrılır. Enaktif yaklaşım, deneyimin indirgenemezliğini hem ontolojik hem de yöntemsel bir ilke olarak savunur. Enaktif yaklaşıma göre bilinç, yalnızca sinirsel korelasyonlar aracılığıyla açıklanamaz; bilinç, kendine özgü fenomenal ve yapılandırıcı bir yaşantısal boyuta sahiptir.

Bu yaşantısal boyutun merkezinde ise bedenin etkin rolü yer alır. Nitekim enaktif yaklaşıma göre deneyim, soyut bir zihinsel durum değil, bedensel bir öznenin dünyayla kurduğu ilişkide ortaya çıkar. Deneyimi araştırma nesnesi olarak ele aldığımızda, aslında deneyimleyen bedenin yaşantısal yönelimlerinden, duyu-motor katılımından ve çevreyle kurduğu anlamlandırma ilişkilerinden söz etmiş oluruz. Bu anlayış, enaktif yaklaşımı zihni yalnızca hesaplama yapan bir yapı olarak gören modellerden ayıran temel farkı oluşturur: Deneyim burada bedenli ve dünyaya yönelmiş bir varlık tarzı olarak zihnin kurucu boyutudur.

Bu bedenli deneyimin dinamik işleyişini kavramsallaştırmak için Varela, lokal ve küresel etkileşimler arasındaki nedensel ilişkiyi merkeze alır. Ona göre deneyim, aynı zamanda bu etkileşimleri biçimlendiren bütünsel örüntülerin kurucu bir parçasıdır. Enaktif yaklaşımda deneyim, lokal düzeyde nöral, duyu-motor ve çevresel ağların etkileşimiyle ortaya çıkar. Ne var ki bu ağların işleyişi, öznenin bütünsel yapısı —örneğin bedenin mekânda konumlanışı, benlik— tarafından belirlenir. Varela, bu çok katmanlı etkileşimi "karşılıklı nedensellik" kavramıyla tanımlar: Lokal bileşenler küresel yapıyı üretirken, küresel yapı da lokal bileşenlerin nasıl işlediğini belirleyen bir bağlam sunar[274]. Böylece deneyim, kendini yalnızca bir türev olarak değil, bedenlenmiş varlığın içkin örüntüleri içinde hem oluşan hem de yön veren bir yapı olarak gösterir. Enaktif açıklama, zihin ile beden, lokal ile küresel, özne ile dünya

[274] Evan Thompson ve Francisco J. Varela, "Radical Embodiment", *Trends in Cognitive Sciences*, Cilt: 5, Sayı: 10, 2001, s. 420.

arasındaki klasik ayrımları işlevsizleştirir ve karşılıklı belirlenim ile eş belirlenim ilkelerine dayalı bir bütünlük modeli ortaya koyar.

Bu çift yönlü etkileşim modeli, bedenin yalnızca bir taşıyıcı değil, deneyimin aktif ve anlam kurucu bir bileşeni olduğunu göstermektedir. Bu nedenle deneyimleyen beden, ne yalnızca nöral ya da duyu-motor etkileşimlerden oluşan lokal işlemlerle açıklanabilir ne de deneyimi aşkın bir bakış açısından kuran transandantal özne anlayışıyla özdeşleştirilebilir. Enaktif yaklaşıma göre beden, hem bedensel-işlemsel süreçleri içeren fizyolojik bir yapı hem de anlamın oluştuğu öznel perspektifi mümkün kılan yaşantısal bir merkezdir. Başka bir deyişle, beden hem deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan sinirsel ve duyu-motor altyapıyı barındırır hem de deneyimin anlamlı hâle geldiği ilişkisel bağlamın kurucu parçasıdır. Bu çifte işleviyle beden, yalnızca bilinçli deneyimin pasif bir taşıyıcı bir zemini değil, onun hem kaynağı hem de biçimlendiricisidir. Enaktif yaklaşım, bu bütüncül anlayışla hem indirgemeci nörobilim modellerinin tek boyutluluğunu hem de klasik fenomenolojideki aşkın özne modelini aşar; bunun yerine, bedenli özneyi dünyayla karşılıklı etkileşim içinde oluşan ve aynı zamanda bu etkileşimleri yapılandıran dinamik bir varlık olarak düşünür.

Her ne kadar bilinçli deneyim, yaşantısal ve öznel karakteri dolayısıyla bedensel süreçlere bütünüyle indirgenemezse de, bu süreçlerden tamamen bağımsız bir varlık alanı olarak da değerlendirilemez. Bilincin bedenlenmiş doğası, bir yandan bedensel süreçlere ontolojik olarak bağlı olması, diğer yandan ise bu süreçleri öznel yaşantının yapısal bütünlüğünde şekillendirmesi bakımından çift yönlü bir yapı arz eder. Bu çift yönlü yapı, hem insan ile diğer canlılar arasındaki sürekliliğin —bir başka deyişle yaşam ile zihin arasındaki sürekliliğin— kavranmasına imkân tanır, hem de çalışmanın son bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere enaktif yaklaşımın zihin-beden problemini klasik düalist ayrımları aşacak biçimde yeniden formüle etmesine zemin hazırlar.

Bedenin çift yönlü doğası deneyimin doğasını yeniden düşünmeyi gerektirir. Bu nedenle deneyim, ne beyinsel süreçlerin epifenomenal bir uzantısı ne de işlevsel bir sistemin göz ardı edilebilir bir yan ürünü olarak değerlendirilebilir. Aksine, deneyim, organizmanın çevresiyle kurduğu bedensel, ilişkisel ve yönelimsel

etkileşimin öznel ve kurucu bir boyutudur. Bu çerçevede zihin, yalnızca bilgi işleyen ya da hesaplama yapan bir aygıt değil, hisseden, yönelen ve anlam kuran bedenli bir özne olarak anlaşılmalıdır. "Öznel deneyim" ya da "fenomenal deneyim", bilişsel yaşamın yalnızca birinci şahıs perspektifinden doğrudan erişilebilen yönünü ifade ederken; "zihin" kavramı, çoğunlukla üçüncü şahıs perspektifinden tanımlanan, hem bilinçli hem de bilinçdışı süreçleri kapsayan daha geniş bir bilişsel alanı ifade eder. Zihin ile öznel deneyim, bu anlamda birbirinden ayrılamaz; ancak aynı zamanda birbirine indirgenemez yapısal boyutlar olarak düşünülmelidir. Varela'nın kelimeleriyle söylersek: "'zihin' derken, zihinsellikle, bilişle ve nihayetinde deneyimle ilgili her şey"[275] ifade edilir.

Bu çerçevede deneyimin indirgenemezliği yalnızca felsefi bir sav değil, aynı zamanda geçerli bir bilimsel açıklamanın koşulu hâline gelir. Çünkü deneyimi dışlayan her açıklama, zihin dediğimiz bütünün asli bir boyutunu göz ardı etmiş olacaktır. Enaktif yaklaşımın temel önermesi tam da burada belirginleşir: Deneyim artık yalnızca açıklanacak bir içerik değil, açıklamayı mümkün kılan bir yapısal koşul, daha da ötesi, açıklamanın kendisini kuran asli kaynaktır. Burada deneyim, bilincin pasif bir nesnesi olmaktan çıkarak, açıklayıcı çerçevenin kurucu ilkesi hâline gelir. Bu bağlamda deneyim, yalnızca zihinsel süreçlerin sonuçlarından biri olarak değil, bu süreçlerin yorumlanmasını ve anlamlandırılmasını mümkün kılan bir perspektif olarak işler. Böylece deneyim, açıklanan değil, açıklayan konumuna yerleşir ve bilimsel anlatının merkezine yerleştirilmesi gereken asli bir unsur hâline gelir.

Deneyimin indirgenemezliği, yalnızca bilinç araştırmalarında karşılaşılan teorik bir engel değil, aynı zamanda bilimin kendisini nasıl yapılandırdığına dair temel bir soruyu da beraberinde getirir. Enaktif yaklaşımın gösterdiği üzere, deneyimi yalnızca açıklanacak bir olgu olarak değil, açıklamanın kendisini mümkün kılan kurucu bir koşul olarak konumlandırmak, bilişsel bilimlerin mevcut çerçevesini dönüştürmeyi gerektirir. Bu dönüşüm, bilimsel bilginin yalnızca üçüncü şahıs gözlemlerine dayalı nesnel temsillerle inşa edilemeyeceğini; tersine, bu bilginin,

[275] Francisco J. Varela, "Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science", *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science and Our Day to Day Lives*, (Der. Stephen Batchelor, Guy Claxton ve G. Watson), Rider/Random House, New York, 1999, ss. 71-89.

açıklayıcısı olan öznenin deneyimsel perspektifinden ayrılmaz olduğunu kabul etmeyi zorunlu kılar. Bu noktada, deneyim, bilimsel anlatının dışında bırakılacak bir veri değil, araştırmacının kendisini de içine alan bir yapısal zemindir. Enaktif yaklaşım, bu zemini hesaba katan yeni bir bilimsel yönelimi —refleksiyonel bir bilim anlayışını— gündeme getirir.

4.4. REFLEKSİYONEL BİLİM

Enaktif yaklaşım, klasik biliş modellerinden yalnızca yöntemsel bir sapma değil, bu modellerin dayandığı ontolojik ve epistemolojik varsayımları yeniden düşünmeye davet eden, alternatif bir kavrayış biçimi sunar. Varela, Thompson ve Roch'un "bilişsel realizmin çeşitli türleri"[276] olarak adlandırdığı hâkim paradigmalar, zihni, önceden var olduğu varsayılan nesnel bir gerçekliğin içsel temsiller aracılığıyla yeniden üretildiği bir mekanizma olarak kurgular. Bu yaklaşımlara göre biliş, çoğunlukla beyinle özdeşleştirilen bilişsel sistemin fiziksel altyapısında somutlaşan temsiller aracılığıyla, dış dünyanın önceden belirlenmiş düzenini yeniden kurmaya çalışan bir bilgi işleme sürecidir.

Bu kavramsal çerçevenin dayandığı temel varsayımlar, enaktif yaklaşımın eleştirel odağında yer alır. Enaktif kuram, bu hakim bilişsel bilim paradigmasına iki temel varsayım üzerinden yapısökümsel bir eleştiri yöneltir: Birincisi, özne ile dünyanın birbirinden ayrı, içsel ve dışsal iki kapalı ontolojik alan olarak tasarlanmasıdır. İkincisi, bilişin özneye içkin bir etkinlik olarak, dış dünyayı içsel temsiller yoluyla yeniden inşa ettiği bir süreç olarak anlaşılmasıdır. Enaktif yaklaşıma göre bu kabuller, doğrudan doğruya Kartezyen düşünce geleneğinin mirasıdır ve bilişsel süreçleri varlık ile bilgi arasında keskin bir yarık üzerine inşa eder. Bu yarık, öznenin deneyimsel konumunu dünyadan yalıtarak, 'nesnel gerçeklik' adına bir temsil düzeni üzerinden bilgisel kesinlik iddiasını temellendiren tarihsel bir güvenlik şeması hâline gelir. Oysa enaktif yaklaşım, özne ile dünyanın önceden verilmiş sabit varlıklar

[276] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 358.

değil, bilişsel etkileşim süreçleri içinde eşzamanlı olarak ortaya çıkan ve birbirini karşılıklı olarak belirleyen dinamik kutuplar olduğunu savunur[277].

Bu noktada enaktif yaklaşımın eleştirisi, yalnızca teorik varsayımlarla sınırlı kalmaz; daha derin bir felsefi düzlemde, modern düşünceyi şekillendiren temellendirme arzusunu ve bunun doğurduğu varoluşsal kaygıyı da ifşa eder. Enaktif yaklaşımın öne çıkardığı "temelsizlik" düşüncesi, yalnızca klasik biliş kuramlarından bir kopuşu değil, aynı zamanda modern düşüncenin derin yapısına işlemiş metafizik bir güvensizliği de görünür kılar. Bu bağlamda, daha önce "Kartezyen Kaygı" bölümünde alındığı üzere, özne ile dünya arasında mutlak bir ayrım inşa eden Kartezyen düşünce, bilgiyi aşkın ve sarsılmaz bir temele oturtma arzusundan olduğu kadar, böyle bir temelin olanaksızlığı ihtimaline duyduğu derin korkudan da beslenmektedir. Enaktif yaklaşım, bu korkunun ürettiği temellendirme saplantısını reddeder; bilginin temelsizliğini ise bir eksiklik değil, bedenlenmiş yaşantının ilişkisel doğasının zorunlu bir sonucu olarak kavrar. Bu anlamda temelsizlik, bilişin aşkın bir özne ile nesnel bir dünya arasındaki ilişki üzerinden değil, bedenlenmiş bir organizmanın çevresiyle kurduğu duyu-motor etkileşimler ağı içinde süreğen biçimde ortaya çıkmasında en açık ifadesini bulur[278].

Enaktif yaklaşım, temelsizliğin yalnızca bireysel bilişsel süreçlerle sınırlı olmadığını; aksine, bilişsel etkinliğin tüm düzeylerine yapısal olarak içkin olduğunu vurgular. Enaktif yaklaşım açısından temelsizlik, tüm bilişsel süreçlerin kurucu bir niteliğidir; çünkü biliş, aşkın bir hakikat zemini üzerinde değil, bedenlenmiş yaşantının tarihsel ve ilişkisel dokusu içinde işler. Bilişsel etkinlik, dışsal bir gerçekliğin keşfi değil, organizma ile çevresi arasında örülen duyusal ve devinimsel ilişkiler aracılığıyla anlamın süreğen olarak inşasıdır. Bu nedenle bilgi üretiminin hiçbir düzeyi —ister en yalın duyusal deneyim, ister en karmaşık kuramsal yapı olsun— bu temelsizlikten bağımsız değildir. Zemin, bedenlenmiş bilişin kendi içkin tarihinden ve devingen yapısından başka bir yerde aranamaz. Bu bağlamda, bilen özne ile bilinen dünya arasındaki karşılıklı bağımlılığın kavranması, yalnızca bireysel bilişsel süreçlerin değil, aynı zamanda bilimin epistemik koşullarının da enaktif bir

[277] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 252
[278] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s. 19

tarzda yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla, bilişin ilişkisel ve bedensel yapısını temel alan bu yaklaşım, bilimsel bilginin doğasını ve işleyişini de benzer bir çerçevede sorgular.

Ne var ki, bu ilişkisel ve bedenlenmiş biliş anlayışının bilimsel metodolojiye yansıması çoğu zaman yüzeyde kalmış; kavramsal derinliğiyle orantılı bir dönüşüm yaratamamıştır. Daha önceki bölümlerde ayrıntılı biçimde ortaya konduğu üzere, enaktivizm yalnızca bilişin temsilci olmayan, bedensel ve devingen doğasını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda realizm ile idealizm arasındaki klasik karşıtlığı aşmayı amaçlayan ve bilimsel nesnelliğe yönelik geleneksel yaklaşımların dışında konumlanan alternatif bir bilim anlayışını da gündeme getirir. Bu doğrultuda enaktivizmin özgün katkısı, yalnızca bilişsel etkinliğin yapısal bileşenlerine ilişkin değil, bilimin kendisini de bu dinamik ilişkisel yapı içinde refleksiyonel (düşünümsel) olarak yeniden ele almayı mümkün kılmasında yatar.

Tam da bu nedenle, Evan Thompson'ın da belirttiği gibi, enaktif yaklaşımın asıl önermesi yalnızca bilişe dair kavrayış biçimimizi dönüştürmek değil, aynı zamanda bilimin kendisini de bu dönüşümün bir parçası hâline getirmektir. Biliş hakkındaki enaktif fikirlerin bilimsel faaliyetin kendisine uygulanması, bilim anlayışında köklü bir refleksiyon talebini beraberinde getirir[279]. Bu refleksiyonel dönüşüm bir kez benimsendiğinde, artık bilimi özne ile dünya arasındaki etkileşimlerden bağımsız, nesnel gerçekliği nötr biçimde temsil eden bir alan olarak düşünmek mümkün değildir. Enaktif yaklaşım, bu anlamda, klasik realist bilim modelinin merkezindeki gözlemci-dışı gerçeklik varsayımını sürdürülemez kılar.

Enaktif yaklaşıma göre bilim, bildiğini öne sürdüğü dünyadan ontolojik olarak ayrı bir konumda değildir. Tıpkı bireysel öznenin bilme ediminde olduğu gibi, burada da ne 'bilim' önceden verilmiş sabit bir özne olarak varsayılabilir, ne de onun konu edindiği 'dünya' bilimsel faaliyetin karşısında yer alan aşkın bir gerçekliktir. Başka bir deyişle, bilimsel bilgi üretimi ne bağımsız bir dış dünyayı açığa çıkarır ne de bu dünyaya bilimsel öznenin apriori kavramsal yapısını yansıtır. Aksine, enaktif yaklaşıma göre bilimsel biliş, organizmanın bedenlenmiş duyu-motor devinimleriyle

[279]Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.31

dünya içinde kurduğu etkileşimlerin zamanla kurumsal yapılara bürünmüş, soyut düzeyde yeniden düzenlenmiş bir formudur. Thompson'ın da ifade ettiği gibi, enaktif yaklaşım, bilimsel bilgiyi yaşantısal dünyanın dışından konuşan aşkın bir düzenek değil, deneyimin içinden gelişen duyu-motor ilişkilerin süreğen ifadesi olarak kavrar. Bu bağlamda bilimsel modeller, yalnızca fiziksel nesnelere yönelmiş nötr temsiller değil, aynı zamanda gözlemciler ve modelleyiciler olarak bizatihi bedenlenmiş varlıkların deneyimsel katmanlarının damıtılmış formlarıdır. Bilimsel bilgi, bu nedenle, "bedenlenmiş bilişimiz ile onun bildiğini iddia ettiği dünya arasındaki ilişkinin bir ifadesidir".[280]

Enaktif yaklaşım, bilişin yalnızca organizma ile çevresi arasındaki ilişkisel süreçlerde ortaya çıktığını değil, aynı zamanda bu sürecin kökensel olarak yaşantısal dünyanın bağlamına içkin olduğunu savunur. Bu vurgu, doğrudan olmasa da, Husserl'in *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*[281] adlı eserinde geliştirdiği bilimsel realizm, nesnelcilik ve natüralizm eleştirisinin çağdaş bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Varela, Thompson ve Rocsh'un "bilişsel gerçekçilik" olarak adlandırdıkları hâkim yaklaşıma yönelttikleri eleştiri, Husserl'in bilimin yaşantısal temellerden koparak kendi anlam zeminini yitirdiği yönündeki uyarısıyla derin bir akrabalık taşır. Enaktif yaklaşım, Husserlci fenomenolojiden aldığı bu ilhamla, bilimsel bilginin yalnızca bedenlenmiş öznenin perspektifinden anlam kazanabileceğini; deneyimden koparıldığında ise temelsizleştiğini ileri sürer. Bu doğrultuda enaktif yaklaşım, fenomenolojinin yaşam dünyasına öncelik tanıyan çizgisini yalnızca sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda bu çizgiyi bilişsel bilim alanına yöneltilmiş kurucu bir müdahale biçimine dönüştürür.

Bununla birlikte, enaktif yaklaşımın temelsizlik düşüncesini yapıcı bir ilkeye dönüştürerek sahiplenmesi, onu bu kavramı daha çok eleştirel bir uyarı düzeyinde tutan Husserl'in ötesine taşır. Enaktif bakış açısı, bilimsel ifadeler ve açıklamaların, bedenlenmiş deneyimin yaşam dünyasına kök salmış soyut ve idealleştirilmiş

[280]Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.32

[281] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston IL, 1970 (ilk baskı: 1954)

formlardan ibaret olduğunu kabul etmekle kalmaz; aynı zamanda zihni ve dünyayı anlamaya yönelik bu bilimsel faaliyetlerin, bizzat yaşam dünyasının içinde ve ona yönelik olarak gerçekleştiğini de savunur. Görünüşe göre, tam da idrak eden öznenin anlamlandırması ile bilimin anlamlandırması arasındaki yapısal paralelliğe yapılan vurgu, enaktif yaklaşımın bilim ile yaşam dünyası arasındaki temel döngüselliği açık biçimde dile getirmesine olanak tanır. Daha açık bir şekilde, bilim, yaşam dünyasından türeyip ondan uzaklaşan bir soyutlama düzeyi olmakla kalmaz; aynı zamanda yaşam dünyasına geri dönerek, onunla sürekli etkileşim içinde anlam üretimini sürdüren döngüsel yani refleksiyonel bir faaliyettir. Oysa Husserl, bu döngüselliğe işaret etmiş olsa da, nihayetinde bu ilişkisel yapıyı tam anlamıyla açıklayamaz.

Enaktif yaklaşım, bilişsel etkinliğin yalnızca dışsal nesnelere yönelmiş bir gözlem değil, aynı zamanda bu etkinliği yürüten öznenin dâhil olduğu ilişkisel bir süreç olduğunu savunur. Bu bağlamda, bilişsel bilimcinin yalnızca araştırma nesnesine yönelen bir gözlemci değil, aynı zamanda kendi bilişsel katılımının ve yer aldığı konumun da açıklamanın anlamını biçimlendirdiğinin bilincinde olması gerekir. Nasıl ki öznenin bilişsel yapıları ve süreçleri, onun deneyimlediği dünyayla karşılıklı belirlenim ilişkisi içinde şekilleniyorsa; bilimsel açıklama da, açıklayıcı konumundaki araştırmacının kendi bilişsel çerçevesinden bağımsız değildir. Başka bir deyişle, bilişin bilimsel açıklaması ile bilim insanının bilişsel altyapısı arasında çift yönlü bir bağımlılık ilişkisi vardır. Bu noktada enaktif yaklaşım savunucularına göre, biyolojik ve de zihinsel fenomenlerin bu tür herhangi bir bilimsel tanımının, kendi bilişsel sistemlerimizin yapısının bir ürünü olması gerekir[282]. Bu refleksiyon ilkesi, enaktif yaklaşımın yalnızca araştırma nesnesine değil, aynı zamanda araştırma metodolojisinin kendisine yönelttiği felsefi bir sorunsallaştırmayı temsil eder.

Refleksiyon ilkesinin gereği olarak, bilişsel bilimci araştırdığı olguyu, dışsal, tarafsız ve bedensiz bir konumdan gözlemleyebileceği yanılgısından vazgeçmelidir. Zihin üzerine düşünmek, kaçınılmaz olarak düşünen özneyi de düşüncenin nesnesi hâline getirir. Bu çerçevede, araştırmacının kendi bilişsel yapısı ve bedensel konumlanışı, yalnızca araştırmanın önkoşulu değil, aynı zamanda üretilen her

[282] Varela, Thompson ve Rosch, *Bedenlenmiş Zihin*, s.87

kavramsal tanımın ayrılmaz bir bileşenidir. Gözlem burada yalnızca dışarıdan yapılan pasif bir izleme değil, öznenin gözlemlediği yapıyla kurduğu karşılıklı ilişki içinde sürekli olarak yeniden biçimlenen bir dönüşüm sürecidir.

Bu refleksiyonel boyut, yalnızca metodolojik bir tercih değil; bilişsel bilim için kavramsal bir zorunluluktur. Zira özne ile nesne arasındaki klasik ayrım, bizzat bilişsel süreçlerin yapısında sürdürülebilir değildir. Bu içsel çözülme, bilişsel bilimde özgün bir paradoksa yol açar: Nesnelci bir yaklaşım, kendi tutarlılığını korumak istiyorsa, araştırma etkinliğinin refleksiyonel boyutunu da hesaba katmak zorundadır. Ancak tam da bu refleksiyon talebi, nesnelciliğin temel varsayımlarını geçersiz kılar.[283] Nesnellik karşıtı epistemolojik yaklaşımlar, diğer bilim alanlarında yalnızca alternatif öneriler olarak değerlendirilebilirken, bilişsel bilimde bu tür yaklaşımlar yapısal bir zorunluluk halini alır. Çünkü bilişsel bilim yalnızca zihni nesneleştirme çabası değildir; aynı zamanda bu araştırma süreci boyunca, araştırmacının o zihinselliğin parçası olmaktan kaçınamayacağı bir etkinliktir.

Sonuç olarak, enaktif yaklaşım, bilginin içeriğinin yanı sıra, hangi ontolojik ve ilişkisel zeminlerde mümkün hâle geldiğini sorgulayarak, bilimi kendi imkân koşulları üzerine refleksiyonel biçimde konumlandırmaya yöneltir. Bu yönelim, bilimi yalnızca gözlemleyen bir etkinlik olarak değil, kendi açıklama tarzlarını da açıklamanın konusu hâline getiren bir yapı olarak yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Enaktif yaklaşım bu anlamda, bilgi üretimini nesnel gerçekliğin yansıtılması olarak değil, özne ile dünya arasındaki devingen, bedensel ve tarihsel etkileşimlerin süreğen düzenlenişi olarak kavramsallaştırır. Böylece enaktif yaklaşım, bilimsel bilginin yalnızca nesnesine değil, aynı zamanda kendisine yönelttiği bu felsefi müdahale sayesinde, hem temsilci modellerin sınırlarını açığa çıkarır hem de bilgi ile anlam arasındaki ilişkiyi yeniden kurar.

Bu bağlamda, izleyen bölümde kualia problemi, enaktif yaklaşımın özgün felsefi zemini doğrultusunda ele alınacaktır. Kualia, burada yalnızca zihinsel deneyimin açıklanması gereken bir içeriği olarak değil, belirli ontolojik varsayımlar

[283] Stewart, J. (2001). Radical constructivism in biology and cognitive science. *Foundations of Science, 6*(1–3), s.101

temelinde biçimlenmiş ve bu yönüyle felsefi geçerliliği tartışmalı bir sorun alanı olarak yeniden konumlandırılacaktır. Enaktif yaklaşımın bu sorunu kendi kuramsal çerçevesi içinde değerlendirmesiyle ortaya çıkan metodolojik yapı ise, kuramsal ve yöntemsel tutarlılığı açısından incelenecektir.

BEŞİNCİ BÖLÜM
KUALİANIN DOĞAYA DÖNÜŞÜ: ZOMBİ BEDENİNDEN BEDENLENMİŞ BİLİNCE

Kualia sorunu, bilinç felsefesinde hem tanımsal belirsizlikleri hem de çözümüne dair süregiden teorik ayrışmalarla öne çıkan temel meselelerden biridir. Önceki bölümlerde, söz konusu sorun, hem zihin- beden problemi hem de spesifik olarak bizzat kualia problemi bağlamında tarihsel ve sistematik gelişimi çerçevesinde incelenmiştir: Descartes öncesindeki ruh-beden ayrımlarından başlayarak, Kartezyen düalizmin inşası ve sonrasındaki ontolojik çözüm arayışları detaylandırılmış; fizikalist düşüncenin etkisiyle şekillenen modern zihin felsefesi bağlamında ortaya çıkan indirgemeci yaklaşımlar ve bu yaklaşımların yetersizlikleri tartışılmıştır. Özellikle Nagel, Chalmers ve John Searle'ün kualia analizleri, indirgemeci yaklaşımların bu konuda karşılaştığı kuramsal çıkmazları görünür kılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, çağdaş zihin felsefesinde kualia kavramının çok anlamlı yapısı, bilinçle ilişkisi ve fizikalist açıklamalar karşısındaki konumu tartışılmıştır. Kualianın tarihsel kökeni ve çağdaş sınıflandırmaları üzerinden kavramın tanımsal muğlaklığı ortaya konmuş; Chalmers ve Searle gibi düşünürlerin bilinç ile kualia arasında yaptığı özdeşliğin kavramsal temelleri sorgulanmıştır. Enaktif yaklaşım bağlamında, bilinçli deneyimin yalnızca kualia ile ilgili değil, düşünüm öncesi ben bilincine de dayandığı savunularak kualianın bilinçle eşitlenemeyeceği gösterilmiştir. Bu çerçevede, fizikalist paradigma altında kualia probleminin çözümsüz kaldığı ve yaşamla zihin arasındaki kopukluğun bu sorunu derinleştirdiği vurgulanmıştır.

Üçüncü bölümde ise, kualia sorununa karşı enaktif yaklaşımın sunduğu alternatif çözüm olan "doğanın hibridleştirilmesi" fikri ele alınmıştır. Bilişin temsil edici yapılara indirgenemeyeceği, onun bedensel eylem ve duyu-motor döngülerle örülen dinamik bir anlamlandırma faaliyeti olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede enaktif yaklaşım, mononaturalist doğa tasavvurunu eleştirerek, doğayı sabit, nesnel ve gözlemciden bağımsız bir yapı olarak değil; yaşayan, algılayan ve anlamlandıran varlıkların karşılıklı etkileşiminde şekillenen dinamik bir gerçeklik alanı olarak

kavramayı önermiştir. Kualia probleminin çözümüne yönelik anlamlı bir çıkış, doğayı fenomenolojik olarak yeniden düşünmeye dayanan bu bütüncül yaklaşım içinde mümkün hale gelmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, enaktif bilim anlayışı çerçevesinde modern felsefenin bilgiye dair mutlak bir temel arayışıyla şekillenen temsilci epistemoloji eleştirel biçimde sorgulanmıştır. Bu bağlamda, Descartes'ın açtığı Kartezyen düşünce geleneğinin bilgiye duyulan güveni temellendirmek adına özne ile dünya arasında inşa ettiği epistemolojik boşluğun, çağdaş bilişsel bilimlerde de sürdürülmekte olduğu gösterilmiştir. Varela, Thompson ve Rosch'un "Kartezyen kaygı" kavramı üzerinden, temsil fikrinin hem realizm hem de idealizmde nasıl işlediği, enaktif yaklaşımın ise bu ikiliği aşarak bilginin beden, zihin ve çevre arasındaki etkileşimlerle ortaya çıktığını nasıl temellendirdiği ortaya konmuştur. Ayrıca, deneyimin indirgenemezliği vurgulanarak, klasik nöroindirgemeci açıklamaların yetersizliğine dikkat çekilmiş; deneyimin yalnızca açıklanan değil, açıklamayı mümkün kılan kurucu bir unsur olarak bilimsel araştırmanın merkezine yerleştirilmesi gerektiği savunulmuştur. Son olarak, enaktif yaklaşımın sunduğu refleksiyonel bilim anlayışıyla, bilimin yalnızca nesnesine değil, kendi açıklama koşullarına da yönelmesi gerektiği ileri sürülmüş; böylece bilgi üretiminin bedenlenmiş özne ve yaşantısal dünya arasındaki ilişkisel dinamikler içinde kavranması gerektiği vurgulanmıştır.

Bu bölümde kualia problemi, enaktif yaklaşımın özgün felsefi temelleri doğrultusunda ele alınacaktır. Kualia, bu çerçevede yalnızca çözülmesi gereken bir bilinç sorunu olarak değil, belirli ontolojik varsayımlar temelinde inşa edilmiş ve bu yönüyle felsefi geçerliliği tartışmalı bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirilecektir. Enaktif yaklaşımın bu sorunu kendi kuramsal sınırları içinde nasıl ele aldığı ise, ortaya koyduğu metodolojik yaklaşımın kuramsal ve yöntemsel tutarlılığı bakımından incelenecektir.

5.1. ZOMBİDEKİ HAYALET

David Chalmers'ın zombi düşünce deneyi, bilincin fizikalist açıklamalarla tam anlamıyla kavranamayacağını ortaya koyan etkili bir felsefi argümandır. Ancak bu düşünce deneyi, yalnızca bilincin doğasına değil, aynı zamanda bedenin

kavramsallaştırılma biçimine ve doğaya ilişkin yerleşik ontolojik kabullere de yönelir. Bu eleştirel zemin üzerinde enaktif yaklaşım, belirleyici bir alternatif olarak öne çıkar. Zira zombi senaryosu, enaktif yaklaşımın merkezinde yer alan bedenlenmiş bilinç anlayışını sorgulama ve yeniden değerlendirme açısından verimli bir tartışma zemini sunar. Bu değerlendirme, Chalmers'ın varsaydığı beden anlayışının temelinde yatan materyalist doğa tasarımıyla doğrudan ilişkilidir.[284]Chalmers, materyalizmi evrenin tümüyle fiziksel olduğu görüşüyle temellendirir; bu anlayışa göre evrendeki her olgu, nihai olarak fiziksel yapılara indirgenebilir ve bu yapılar aracılığıyla açıklanabilir.[285] Bu kapsamda bilinç de yalnızca fiziksel bir olgu olarak görülür ve bu çerçevede açıklanmaya çalışılır.

Bu materyalist çerçevenin yetersizliği, yalnızca enaktif düşünürlerce değil, Thomas Nagel gibi farklı filozoflarca da vurgulanmıştır. Ona göre, fiziksel evrenin "indirgenemez biçimde gerçek" olduğu kabul edildiğinde, bilinçli deneyim gibi öznel olguların yalnızca işlevsel veya nörofizyolojik terimlerle ifade edilmesi, ciddi açıklayıcı sınırlamalar doğurur.[286] Bu durum, materyalizmi klasik bir indirgemecilik biçimi olarak yeniden konumlandırır; çünkü bilinç gibi karmaşık zihinsel olguların daha temel fiziksel süreçlere indirgenebileceği varsayımına dayanır.

Nagel'in bu eleştirisi, bilinçli deneyimin açıklanmasında indirgemeci paradigmaların karşılaştığı yapısal sınırları görünür kılar. Bu sınırların ötesine geçme çabası, bilinci bedenlenmiş yaşantının içkin bir boyutu olarak ele alan enaktif yaklaşımda somutlaşır. Bilinci, organizmanın bedenlenmiş etkileşimleri ve özne ile çevresi arasındaki dinamik ilişkiler ağı içinde kavrar. Bu bağlamda, Chalmers'ın materyalist doğa anlayışına yöneltilen enaktif eleştiri fizikalist indirgemeciliğe karşı bir duruş değil; aynı zamanda hem alternatif bir doğa hem de beden tasavvurunun ifadesidir.

---

[284] Robert Hanna ve Evan Thompson, "The Mind-Body-Body Problem", *Theoria et Historia Scientiarum*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2007, s. 26.
[285] David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 41.
[286]Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, New York, 2012, s. 45.

Bu eleştirinin merkezinde, materyalist doğa anlayışının şekillendirdiği beden tasavvuru yer almaktadır. Enaktif yaklaşımın sunduğu alternatifin ne tür bir dönüşüm önerdiğini anlayabilmek için, öncelikle bu çerçevede bedenin nasıl kavramsallaştırıldığına yakından bakmak gerekir. İlk olarak, materyalizmin doğa ile bilinç arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere dayandığı varsayımlar, çoğu durumda bütünlüklü ve kuramsal olarak tutarlı bir temel sunmaktan uzaktır. Daha da önemlisi, bedeni yalnızca fiziksel bir nesne ya da biyolojik bir yapı olarak görmek, onun fenomenolojik, yaşantısal ve yönelimsel boyutlarını göz ardı eder. Oysa beden, yalnızca uzamsal olarak konumlanan bir madde değil; aynı zamanda deneyimlenen, anlam taşıyan ve dünyaya projeler aracılığıyla yönelen bir varoluştur. Bu çok katmanlı yapıyı ihmal eden indirgemeci yaklaşımlar, bilinçli deneyimin bedenle örülü doğasını kavramakta yetersiz kalır.

Bu eksikliğin kaynağı, doğanın ne olduğuna ilişkin açık ve tutarlı bir kavrayışın materyalist çerçevede eksik kalmasıdır. Hanna ve Thompson'a göre, bu indirgemeci yaklaşımın dayanağı olan materyalist tez, aslında köklü bir doğa kuramına sahip değildir; daha açık ifadeyle, fiziksel dünyanın ne olduğuna dair kavramsal olarak tutarlı ve açıklayıcı gücü yüksek bir kuramsal çerçeve elimizde mevcut değildir.[287] Fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimler, bedenin işleyişine dair çok sayıda deneysel veri sunsa da, fiziksel olanın ontolojik statüsü hakkında kesin ve evrensel geçerliliğe sahip metafizik-ontolojik iddialarda bulunmazlar. Bu bağlamda Thomas Nagel'in yaptığı eleştiri dikkat çekicidir: Materyalist dünya tasarımı, fenomenal bilincin apaçık varlığını açıklama kapasitesine sahip değildir. Oysa bilinç, doğrudan deneyimlenen yönüyle fiziksel evrenin dışında değil, tam merkezindedir.[288] Dolayısıyla doğaya dair bütünlüklü bir kuram, bilinci dışlayan değil, onu açıklamayı üstlenen bir anlayışla kurulmalıdır. Oysa materyalizm bilinci sistematik biçimde dışarıda bırakarak, doğa tasavvurunu eksik bırakır.

Bu durum, Chalmers'ın ortaya koyduğu "zor sorun"un dayandığı yapısal meseleyi görünür kılar: Bilinç ile fiziksel süreçler arasında oluşan izah gediği, çoğu zaman çözüm arayışlarından değil, sorunun kurulmasına temel oluşturan kuramsal

[287]Hanna ve Thompson, ss. 23–42.
[288] Nagel, *Mind and Cosmos*, s. 45.

öncüllerden kaynaklanır. Başka bir deyişle, bilinçli deneyimi açıklamada karşılaşılan güçlük, bilincin doğayı indirgemeci bir çerçevede tanımlayan sınırlı bir paradigma içinde ele alınmasından doğar. Bu noktada esas mesele, bu çerçevenin ve ona eşlik eden varsayımların felsefi olarak sorgulanmadan kabul edilip edilmemesi gerektiğidir. Enaktif yaklaşım, bu sorgulamayı mümkün kılarak bilinci doğa kuramının dışında kalan bir istisna olarak değil; doğa anlayışının yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılan temel bir fenomen olarak ele alır ve açıklama boşluğunu bu yönde yeniden tanımlar.

Bu bağlamda, Chalmers'ın zombi düşünce deneyine dayanan argümanı, beden anlayışı düzeyinde de ciddi bir sorunsala işaret eder. Zombilerin fenomenal bilinçten yoksun olmalarına rağmen işlevsel olarak insanla aynı biçimde davranabildiklerinin varsayılması, bedeni yalnızca fiziksel bir taşıyıcı olarak kavrayan indirgemeci bir modele dayanır. Oysa Chomsky'nin de vurguladığı gibi, "tutarlı bir 'beden' kavramı olmadığında, geleneksel zihin-beden sorununun da kavramsal bir statüsü kalmaz."[289] Bu durum, bilinç sorununu yalnızca zihinsel içeriklerle birlikte değil, bedenin nasıl kavramsallaştırıldığı meselesiyle birlikte düşünmenin zorunluluğunu ortaya koyar. Materyalist yaklaşımlar, bedeni genellikle fiziksel ya da biyolojik bir yapı olarak tanımlar ve ona içkin olan yaşantısal, yönelimsel ve ilişkisel boyutları dışarıda bırakır. Oysa enaktif yaklaşıma göre beden, bilinçli yaşantının zemini değil; bizzat bilinçli yaşantının kendisidir. Algı, hareket ve duygulanım bu bedenlenmiş varlık içinde kurulur; özne ile dünya arasındaki ilişki, bu dinamik bedensel etkinlikte biçimlenir. Bu nedenle bedeni zihnin taşıyıcısı, zihni ise onun içinde yer alan "makinedeki hayalet" olarak gören anlayış, hâlâ Descartesçı mirasın etkisini sürdürmektedir[290]. Buna karşılık enaktif yaklaşım, bedeni yalnızca işlevsel bir taşıyıcı değil, bilincin ortaya çıktığı ve anlam kazandığı temel zemin olarak ele alır.

Bu bağlamda, zombi düşünce deneyi, temelde materyalist felsefenin hem doğayı hem de bedeni kavrayış biçimlerine dayalı bir yaklaşıma yaslanır. Geniş anlamda, materyalizmin fiziksel gerçekliği yalnızca nedensellik ilkeleri ve mekanik süreçlerle tanımlaması, enaktif yaklaşıma göre, bilinç gibi öznel yaşantıların bu

[289] Noam Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, New York, 2000, s. 85.
[290] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1949.

açıklama dizgesine dâhil edilmesini imkânsızlaştırır. Oysa yaşam-zihin sürekliliği tezinde savunulduğu üzere, bilinçli deneyim, canlı organizmaların yalnızca biyofiziksel yapılarına indirgenemez; bu deneyim, organizmanın otonomisi, çevresel bağlamla kurduğu anlamlı ilişkiler ve bedenin öznel yaşantı kapasitesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Dar anlamda ise, enaktif yaklaşım, bedenin yalnızca bilişsel yetilerin taşıyıcısı olmadığını; aynı zamanda düşünüm öncesi, duyu-motor temelli bedensel ben-bilincine sahip olduğunu savunur.

Düşünüm-öncesi bedensel ben-bilinci**,** öznenin kendi bedenine ilişkin olarak sahip olduğu, ancak herhangi bir temsili kavrayışa, kavramsal yorumlamaya ya da kendilik üzerine yönelmiş bilinçli bir düşünmeye başvurmaksızın ortaya çıkan bir farkındalığıdır. Bu bilinç türü, öznenin bedenini dışsal bir nesne olarak algılamasıyla değil, bedeni aracılığıyla dünyayla kurduğu duyu-motor ilişkinin yaşantısal sürekliliği içinde, bedenin algı ve eylemin kaynağı olarak deneyimlenmesiyle ortaya çıkar. Düşünüm-öncesi ben-bilinci, fenomenolojik anlamda her deneyimin birinci-şahıs perspektifinden verilmesini mümkün kılan, deneyimin kurucu yapılarından biridir. Bu tür bir bilinçte "ben"lik, bilincin temsili içeriğinde yer almaz; aksine, bilincin her algısal yöneliminin altyapısını oluşturan, zamansal olarak öncel bir yönelimsel merkez olarak işler. Bu nedenle düşünüm-öncesi bedensel ben-bilinci, ne iç gözleme dayalı bir gözlem biçimidir ne de kişinin kendisini bir nesne gibi tanıdığı bilişsel bir içeriktir; tersine, öznenin kendini bizzat deneyimleyen beden olarak deneyimlediği, doğrudan ve aracısız bir bilinç modalitesidir.[291] Bu bağlamda, düşünüm-öncesi bedensel ben bilinci, fenomenolojik anlamda "görme", "dokunma" ya da "hareket etme" gibi eylemlerde, bu eylemleri gerçekleştiren merkezi bir 'ben'in her zaman orada olması ama hiçbir zaman içerik olarak temsile dönüşmemesiyle belirlenir. Bu bilinç modu, öznenin kendisine dair "bu bende mi oluyor?" sorusunu sormasına gerek bırakmaz; çünkü bu tarz bir benlik bilinci, halihazırda her deneyimin yapısal zemininde sürekli işler durumdadır. Böylece, düşünüm-öncesi bedensel ben-bilinci, ne bir bilgi nesnesidir, ne de dışarıdan tanımlanabilir bir özelliktir; aksine, her deneyimin öznel karakterini mümkün kılan, dolaysız ama kurucu bir bilinçtir.

[291] Dorothée Legrand, "The Bodily Self: The Sensori-motor Roots of Pre-reflective Self-consciousness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Cilt: 5, Sayı: 1, 2006, ss. 89-118.

Bu türden dolaysız ve kurucu bir bilincin deneyim düzeyinde nasıl temellendiği sorusu, öznenin bedenini yalnızca "sahip olunan" bir nesne olarak değil, duyu-motor yönelimlerin süreklilik içinde belirdiği bir yaşantı zemini olarak deneyimlemesiyle yakından ilişkilidir. Özellikle hareket hâlindeki bedenin dolaysız deneyimi bu bilinç tarzının duyu-motor bir çerçevede nasıl kök saldığını gösterir. Kinestetik ve propriyoseptif deneyimler, düşünüm-öncesi bedensel ben-bilinci yalnızca görünür kılmakla kalmaz; aynı zamanda onun duyu-motor zeminde kurucu bir işleyiş kazanmasını mümkün kılar. Böylece, bedensel farkındalık ile düşünüm öncesi bedensel ben bilinci arasında indirgenemez ama yapısal bir karşılıklılık kurulmuş olur. Tam da bu nedenle, David Chalmers'ın öne sürdüğü zombi düşünce deneyi —yani bedensel deneyimi olmayan ancak davranışsal olarak insana tıpatıp benzeyen bir varlığın tasavvuru— enaktif yaklaşıma göre yetersizdir. Çünkü enaktif yaklaşıma göre, organizmanın bilişsel işlevleri, bedenin duyu-motor hareketinden ayrı olarak ne işleyebilir ne de anlam kazanabilir.[292] Dolayısıyla, düşünüm-öncesi bedensel ben-bilinci, yalnızca fenomenolojik deneyim olarak değil, aynı zamanda organizmanın duyu-motor ve bilişsel sürekliliğini yapılandıran temel bir bilinç yapısı olarak da anlaşılmalıdır.

Thompson'a göre Chalmers'ın zombi düşünce deneyi, bizden bedensel yapısı ve işlevleri bakımından bilinçli bir insanla tamamen özdeş bir organizmayı, ancak bu organizmanın bedenlenmiş bilincinden ve çevresine ilişkin deneyimden yoksun olduğunu tasavvur etmemizi talep eder[293]. Bu çerçevede zombi, duyumsayan ve deneyimleyen bir özne değil, yalnızca fiziksel ve davranışsal düzeyde insanı taklit eden bir varlık olarak düşünülür. Fenomenolojik perspektiften bakıldığında ise bu senaryo, bedenin öznel olarak deneyimleyen yönü (*Leib*) ile yalnızca fiziksel nesne olarak ele alınan yönü (*Körper*) arasındaki farkı görmezden gelmektedir. Chalmers, zombi kurgusuyla bizden, öznel bedensel deneyimden yoksun, salt fiziksel bir beden düşünmemizi ister ki bu da fenomenolojik açıdan bedenin kurucu boyutunun dışlanması anlamına gelir.

[292] Thompson, Mind in Life, s. 231.
[293] Thompson, Mind in Life, s. 231.

Leib ve *Körper* ayrımı göz önünde bulundurulduğunda, zombi kavramını anlamlı biçimde tasavvur etmek oldukça güçleşir. Thompson'un ifade ettiği üzere, bir varlığın canlı bir fiziksel beden (*Körper*) olarak var olması ve aynı zamanda deneyimleyen beden (*Leib*) niteliklerinden tamamen yoksun olması, mantıksal olarak tutarsız görünmektedir[294]. *Leib–Körper* ayrımı temel alındığında, zombi senaryosu bizden, algısal ve işlevsel yetilere sahip olan fakat bu yetilerin öznel deneyimini yaşantılamayan bir varlık tasarlamamızı talep eder. Bu tür bir zombi, dışarıdan bakıldığında tüm insani bedensel işlevleri yerine getiriyor gibi görünse de, bu işlevlere eşlik eden herhangi bir deneyimden yoksundur. Bu varsayım inandırıcılıktan uzaktır; çünkü duyu-motor beceriler gibi fiziksel işlevlerin taşıyıcısı olan *Körper*, ancak *Leib*'in sunduğu deneyimsel zemin üzerinde işlerlik kazanabilir.

Thompson, zombi düşünce deneyine karşı argümanını desteklemek üzere, Husserl'in kinestetik duyum analizine[295] başvurur. Kinestetik duyumlar, bireyin kendi bedenine ve hareketlerine dair doğrudan farkındalık kazanmasını sağlayan deneyim biçimleridir. Birey, dünyadaki nesneleri algılarken, bu algı yalnızca görsel verilerle sınırlı değildir; aynı zamanda bedenin etkinliği de algısal sürecin parçasıdır. Thompson'ın kısaca değindiği bilgisayar klavyesi örneği bu durumu açıklar. Kişi, klavyeye bakmaksızın tuşların yerini zihninde canlandırmakta zorlanabilir; ancak ellerini klavye üzerine yerleştirdiğinde, belirli tuşları bulmak zahmetsiz hale gelir. Bu fark, klavyeye dair algının temsili ya da salt görsel değil, parmak ve el hareketlerinin kinestetik duyumuna bağlı olmasından kaynaklanır. Thompson'a göre, kinestetik deneyimler bedensel algının kurucu öğeleridir ve yalnızca fiziksel işlevlerle açıklanamaz[296]. Bu nedenle, söz konusu duyumsal temelleri dışlayan bir zombi senaryosu, bedenin algı ve hareketle ilişkisini göz ardı ettiği için, enaktif yaklaşıma göre kavramsal olarak tutarsızdır. Thompson'a göre bu tür kinestetik duyumlar, zombi düşünce deneyinin kavramsal tutarlılığına yönelik ciddi bir meydan okuma teşkil eder:

> *Sonuç olarak, düşünüm öncesi bedensel deneyim, kişinin bedenine dair örtük deneyim, algının temelini oluşturur. Öyleyse, tamamen bilinçsiz bir varlık, kendi bedenine dair hiçbir deneyimi olmayan, (işlevsel olarak*

[294] Thompson, Mind in Life, s. 232.
[295] Edmund Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, çev. R. Rojcewicz, Springer, Dordrecht, 1997.
[296] Thompson, Mind in Life, s. 232.

tanımlanan) algılama becerileri fiziksel olarak aynı olan bilinçli muadiliyle tamamen aynı olan bir varlık kavramını nasıl anlayabiliriz?[297]

Algısal deneyim, enaktif yaklaşıma göre yalnızca dışsal uyarıcılara verilen tepkilerle açıklanamaz; bu deneyim, organizmanın bedenlenmiş bilinçli etkinliğine içkin olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, algısal işlevlerin deneyimden tamamen yalıtılmış bir varlık tarafından yerine getirilebileceğini varsaymak, deneyimin kurucu koşullarını göz ardı etmek olur. Thompson'a göre, algısal işlevi yerine getirebilen herhangi bir varlığın, kendi bedenine dair deneyime sahip olması gerekir; bu nedenle bir zombi tasavvur edilebilir değildir.[298]

Bu değerlendirmeler ışığında denebilir ki, enaktif yaklaşım, algısal deneyimi bedensel deneyimin içkin bir boyutu olarak ele alarak, bilinçli olmanın nörofizyolojik işlevlerle sınırlanamayacak yönlerine dikkat çeker. Bu perspektif, bedenin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda yönelimsel ve deneyimsel bir yapı olduğunu vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda Chalmers'ın zombi düşünce deneyinde varsayılan beden anlayışının kavramsal yetersizliklerini açığa çıkarır. Böylece, bilinçli deneyimin doğasına ilişkin tartışmalarda, yalnızca zihinsel içeriklerin değil, bu içeriklerin ortaya çıktığı bedensel etkileşimlerin de felsefi analizin merkezine yerleştirilmesi gerektiği açıkça ortaya konmuş olur.

5.2. TEMSİLDEN KATILIMA: KUALİANIN BEDENLENMİŞ DÖNÜŞÜ

Zombi düşünce deneyinin temellendiği varsayımların felsefi tutarsızlıklarını ortaya koymak, yalnızca bu deneyin geçersizliğini göstermekle kalmaz; aynı zamanda deneyimin öznel niteliği olarak kualianın nasıl anlaşılması gerektiğine dair daha derin bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Temsilci yaklaşımlar, zihinsel süreçleri sıklıkla önermesel içeriklerle özdeşleştirir; bu da deneyimin öznel boyutu olan kualianın da kavramsal ya da sözel olarak ifade edilebilecek içeriklere indirgenmesi sonucunu doğurur. Bu kuramsal eğilim, özellikle bilgiye dair indirgemeci yaklaşımlarda belirgindir: zihinsel yaşantılar, sanki içsel birer durum ya da zihinde temsil edilen bilgi

[297] Thompson, Mind in Life, s. 233.
[298] Thompson, Mind in Life, s. 233.

kümeleriymiş gibi ele alınır[299]. Bu bağlamda kualia, deneyimin "ne olduğu"nu bilmeye ilişkin, dile getirilebilir bir içerik gibi değerlendirilir. Bu noktada, Gilbert Ryle'ın bilgi türleri arasında yaptığı ayrım, hem indirgemeci anlayışın sınırlarını göstermek hem de enaktif perspektifin savunduğu bedenlenmiş bilginin statüsünü açığa kavuşturmak açısından önemlidir. Ryle'a göre bilgi iki biçimde ortaya çıkar: "ne olduğunu bilmek" (knowing-that) ve "nasıl yapılacağını bilmek" (knowing-how). Geleneksel felsefi ve bilişsel kuramlar genellikle önermesel bilgiyi, yani *ne olduğunu bilmeyi*, daha temel ve üstün görürken, Ryle bunun tersine, bu iki bilgi türü arasında keskin bir ayrım olmadığını savunur. Hatta ona göre tüm *ne olduğunu bilme* biçimleri, temelde *nasıl yapılacağını bilmeye* dayanır; çünkü düşünme ve akıl yürütme de satranç oynamak ya da araba kullanmak gibi, bedensel olarak icra edilen etkinliklerdir.[300]

Bu yaklaşım, kualianın yalnızca içe kapalı ve tanımlanamaz bir deneyim olarak ele alınmasına yönelik eleştirel bir zemin sunar. Eğer bilinç bir tür *nasıl yapılacağını bilmek* ise, o hâlde kualia, iç dünyaya hapsedilmiş pasif bir içerik değil; organizmanın çevresiyle kurduğu bedensel, etkileşimli ve yönelimli bir ilişkiselliğin deneyimsel boyutu olarak anlaşılabilir. Bu noktada Ryle'ın görüşü, enaktif biliş kuramıyla birleşir: Enaktif yaklaşıma göre bilinç, organizmanın dünyayla kurduğu duyu-motor etkileşimler içinde bedenlenerek ortaya çıkar. Dolayısıyla kualia, temsil gerektirmeyen, doğrudan yaşantılanan ve eylem içinde anlam kazanan bir bilişsel yapıdır.

Bu yeniden yorum doğrultusunda, farklı bilgi türleri arasında yapılan klasik ayrımlar da yeniden ele alınmalıdır. Özellikle "ne olduğunu bilmek" ile "nasıl yapılacağını bilmek" arasındaki ayrım, bu bağlamda kritik bir rol oynar. Temsil temelli bilgi anlayışına göre, ne olduğunu bilmek önermesel yapılar aracılığıyla ifade edilen ve zihinsel temsillere dayanan bir bilme biçimidir. Buna karşılık nasıl yapılacağını bilmek, katılımsal, bağlamsal ve bedenlenmiş bir bilme tarzına karşılık gelir. Bu tür bilgi, duyusal-motor bir yetkinlik olarak bedenin dünyayla kurduğu dinamik ilişkiler içinde açığa çıkar; ancak bu, bilginin bedenin içinde pasif biçimde depolanmış olduğu

[299] Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995, s. 97.
[300] Gilbert Ryle, "Knowing How and Knowing That: The Presidential Address", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, c. 46 (1945–1946), ss. 1–16.

anlamına gelmez. Nasıl yapılacağını bilmek, sabit bir bilgi nesnesi değil, bağlamsal olarak etkinleşen bir eylemdir. Örneğin birey, ayakkabısını nasıl bağladığını önermesel düzeyde açıklayamayabilir; fakat bağcıkla karşılaştığında bu eylemi doğrudan gerçekleştirebilir. Bu durum, kualianın da yalnızca zihinsel temsillere indirgenemez bir "içerik" değil, bedenin dünyayla kurduğu ilişkiselliğin bir deneyim yapısı olarak da düşünülmesi gerektiğini destekler.

Bu bakış açısı, daha önce ele alınan Mary düşünce deneyiyle aynı doğrultudadır ve burada da yeniden gündeme getirilebilir. Mary, doğduğundan beri yalnızca gri tonlarını görebildiği tek renkli bir odada yaşamış bir nörobilimcidir. Işık fiziği, görsel sistemin yapısı ve renk algısının tüm fiziksel süreçleri hakkında eksiksiz bilgiye sahiptir. Ancak bir gün odadan çıkar, dış dünyaya adım atar ve ilk kez kırmızıyı görür. Bu durumda, filozoflar şu soruyu yöneltir: Mary'nin yaşadığı bu deneyim, ona yeni bir bilgi kazandırır mı? Bu soruya verilen olumlu yanıt, kualianın yani deneyimin öznel ve yaşantısal boyutunun fiziksel bilgiyle tamamen açıklanamayacağını öne sürer[301]. Ancak alternatif enaktif yorum, Mary'nin edindiği bilginin önermesel değil, bedenlenmiş ve bağlamsal bir "nasıl yapılacağını bilme" biçimi olduğunu ileri sürer. Kırmızılığı "bilmek", yalnızca görsel sistemin pasif olarak fiziksel uyaranları işlemesiyle değil; bedenin çevresel uyaranlara karşı duyusal-motor bir tarzda yerleşik olarak tepki vermesiyle, geçmiş deneyimlerin, dilsel pratiklerin ve algısal yönelimlerin dinamik bütünlüğü içinde gerçekleşir. Bu nedenle, Mary'nin deneyimi yeni bir bilgi türü olarak değil, yeni bir bedensel katılım biçimi olarak ortaya çıkar.

Bu çerçevede enaktif yaklaşım, söz konusu yorumu genel bir bilgi kuramı düzeyine taşır. Bu yaklaşıma göre, tüm bilgi aslında "nasıl yapılacağını bilme" bilgisidir. Bu, ister tenis oynarken, ister step dansı yaparken, bir sahneyi zihinde canlandırırken, matematik problemi çözerken, varoluşsal bir kaygı üzerine düşünürken ya da kırmızının kırmızılığını deneyimlerken geçerlidir. Her durumda bilgi, temsile

[301] Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, c. 32, sayı 127 (1982), ss. 127–136.

dayalı önermesel içeriklerden çok, organizmanın dünya ile kurduğu bedensel ve bağlamsal etkileşimler yoluyla ortaya çıkar.

Bu yaklaşım, yalnızca gündelik ya da teknik becerilerle sınırlı kalmaz; en soyut düşünme biçimlerinin dahi bedenin çevresiyle kurduğu etkileşimlerden bağımsız olmadığını savunur. Düşünce, soyut düzeyde bile, zihnin içsel bir işlemi olarak değil; organizmanın araçlarla, yüzeylerle, hareketlerle ve algısal aygıtlarla kurduğu dinamik ilişkiler içinde açığa çıkar. Bir sayfayla etkileşim, bir yazı tahtasına çizim, kasların gerilimi ya da gözlerin hareketi gibi eylemler, düşünmenin asli bileşenleridir. Hatta bir önermeyi dile getirmek bile, yalnızca bir bildirim değil, bedensel olarak icra edilen bir "nasıl yapılacağını bilmek" biçimidir. Di Paolo'nun ifadesiyle: "Eylem sadece bilgiye hizmet etmez; bilmek de başlı başına eylemsel bir süreçtir. Enaksiyon, yaşam ve zihne tamamen performatif bir yaklaşımdır".[302]

Sonuç olarak, kualianın doğasına ilişkin enaktif yaklaşım, zihinsel içerikleri pasif temsiller olarak değil, organizmanın dünyayla kurduğu bedensel ve bağlamsal ilişkiler içinde şekillenen etkinlikler olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, bilinç felsefesinde köklü bir yeniden düşünme çağrısı yapar. Mary örneği, deneyimin yalnızca fiziksel bilgiyle kavranamayacak boyutlarını gündeme getirirken, Ryle'ın bilgi türlerine dair ayrımı ile enaktif kuram, bu boyutları açıklamada bütüncül bir çerçeve sunar. Bu bağlamda kualia, yalnızca öznel olarak yaşanan ve soyutlanmış bir "nasıl bir şeydir"lik değil, etkinliğin ve yaşantının içkin bir boyutu olarak kavranmalıdır. Böylece bilinç, temsilci bir epistemolojinin sınırlarından çıkarılarak, bedenlenmiş edimlerin sürekliliği içinde yaşayan, devinen ve anlam kazanan bir süreç olarak yeniden tanımlanır. Bu yeniden tanımlama, bizi yalnızca bilgi kuramı düzeyinde değil, bilinç ile bedensel varoluş arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma biçimimizde de köklü bir dönüşüme götürür. İşte bu noktada, Thompson'un "beden-beden sorunu" adını verdiği yaklaşım devreye girer.

[302] Ezequiel Di Paolo, "F/acts: Ways of Enactive Worldmaking", *Journal of Consciousness Studies*, c. 30, sayı 11–12 (2023), ss. 159–189.

5.3.LEİB VE KÖRPER ARASINDA: BİLİNCİN BEDENLENMİŞ ONTOLOJİSİ

Leib ile *Körper* arasındaki ayrım, yalnızca zombi düşünce deneyimini kavramsal olarak tartışmalı hâle getirmekle kalmaz; aynı zamanda zihin ile fiziksel olan arasındaki dikotomik ayrımı aşmaya yönelik felsefi bir çıkış noktası sunar. Thompson'a (2007) göre, bilinçle ilgili "zor sorun", geleneksel ontolojik ve metafizik kategoriler temelinde değil, yaşam ve bedenlenmiş varoluş bağlamında yeniden düşünülmelidir. Bu yaklaşım, bilinçli deneyimin açıklanmasını, hem "zor sorun"un hem de "izah gediği"nin düalist ontolojilere başvurmaksızın kavramsal olarak yeniden yapılandırılmasına imkân tanır.[303]

Thompson, bilincin zor sorununu ele alırken, zihin ile bedeni birbirine karşıt iki töz olarak konumlandıran Kartezyen mirasın aşılması gerektiğini savunur. Bu çerçevede, bilinç sorununu anlamlandırmak için yalnızca geleneksel ayrımları yeniden üretmek yerine, felsefi analizin çıkış noktası olarak "deneyimleyen beden" kavramının benimsenmesini önerir. Thompson, bu eleştirisini somutlaştırmak adına, Nagel'in bilinçle ilgili klasik formülasyonunu yeniden ele alır ve bu formülasyonu, zor sorununu Kartezyen düalizm dışında bir zeminde yeniden şekillendirilmek için bir geçit olarak görür. Nagel'e göre, bilinçli deneyim yalnızca birinci şahıs perspektifinden kavranabilir olduğundan, deneyimin bu öznel yönünün organizmanın fiziksel işleyişiyle nasıl ilişkilendirileceği sorusu, hâlâ açıklanmayı bekleyen ciddi bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Zihinsel süreçlerin fiziksel süreçlerle özdeş olduğu kabul edilse dahi, neden fiziksel süreçlerin bilinçli deneyime eşlik ettiği ve bu eşlik etmenin nasıl mümkün olduğu, fizikalist açıklamaların sınırlarını zorlayan derin bir muamma olarak ortadadır.

Thompson'a göre Thomas Nagel, bilinçli deneyimin öznel doğasının özellikle beynin fiziksel işleyişiyle nasıl açıklanabileceğini sorgulayarak önemli bir felsefi soruna dikkat çeker. Ancak bu sorunun bu biçimde formüle edilmesi, zihin ile bedeni birbirinden ayrı iki töz olarak ele alan Kartezyen geleneğin kavramsal çerçevesini

[303] Thompson, *Mind in Life*, s. 235.

yeniden üretmektedir.[304] Thompson, bu noktada, "zihinsel" olanı "fiziksel" olana karşıt biçimde konumlandıran ya da onu indirgemeye çalışan yaklaşımların yetersiz kaldığını savunur. Ona göre, bilinç sorununu anlamak için bu ikiliği aşan alternatif bir kavramsal zemine ihtiyaç vardır. Bu zemini sağlayabilecek temel fenomen, yaşamın kendisidir. Thompson bunu şöyle ifade eder: "Halihazırda bu boşluğun ötesinde olan bir tür fenomene odaklanmamız gerekiyor. Yaşam ya da canlı varlık tam da bu tür bir fenomendir"[305]. Bu yaklaşıma göre bilinç, yalnızca fiziksel süreçlerin rastlantısal bir ürünü değil, organizmanın canlılığı içinde bedenlenmiş, yönelimli ve süreklilik taşıyan bir deneyimdir. Nagel'in, bilinçli yaşantıların yalnızca birinci şahıs perspektifinden kavranabilir olduğuna yönelik vurgusu[306], bu deneyimlerin nesnel-fiziksel açıklamalarla tam olarak çözülemeyeceğini ortaya koyar; ancak Thompson'a göre, bu sınırların aşılması, yalnızca bilinçli deneyimi fiziksel açıklamalara indirgenemeyen bir "aşkın içkinlik" olarak tanımlamakla yetinmekle mümkün değildir. Asıl ihtiyaç duyulan, bilinci zihin ile beden arasında köprü kurularak açıklanması gereken ayrıksı bir olgu olarak değil, organizmanın canlılığının ve bedensel varoluşunun içkin bir boyutu olarak kavramsallaştırmaktır.

Thompson, Thomas Nagel'in bilincin "zor sorun"una ilişkin klasik formülasyonunu yeniden ele alarak şu soruyu ortaya koyar: "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 süreçlerin deneyimlenme tarzı, yani onlar aracılığıyla 'nasıl bir şey' olduğunu deneyimlemek gibi bir şey vardır'".[307] Bu öneri, Kartezyen geleneğin şekillendirdiği zihinsel ve fiziksel olan arasındaki katı ikiliğe dayalı açıklama çerçevesinden bilinçli bir kopuşu temsil eder. "Zihinsel" ile "bedensel" olanı ayrı varlık alanları olarak karşı karşıya koymak yerine, Thompson bu ikiliği, canlı varlığın bedenlenmiş yaşantısı içinde iç içe geçmiş yönler olarak düşünür. Böylece mesele, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenip indirgenemeyeceği biçiminde konumlandırılmaz; bunun yerine, bedenin fenomenal yapısı içerisinde nasıl ortaya çıktığı sorusuna evrilir. Thompson'a

[304] Thompson, *Mind in Life*, s. 224.
[305] Thompson, *Mind in Life*, s. 236.
[306] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, c. 83 (1974), ss. 435–450.
[307] Evan Thompson, "Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, c. 3, sayı 4 (2004), s. 384.

göre bilinç, dışsal fiziksel süreçlerden türetilmesi gereken aşkın bir içsellik değil, canlı bedenin varoluşunda halihazırda mevcut olan içkinliktir.

Bu bakış açısındaki değişim, bilincin fiziksel süreçlerle ilişkisine dair açıklama boşluğunu tamamen ortadan kaldırmasa da, bu boşluğun kavramsal doğasını köklü biçimde dönüştürmektedir. Thompson'a göre burada mesele, artık öznelci bir bilinç kavramının nesnelci bir beden kavramından türetilip türetilemeyeceği 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 içselliğe halihazırda sahip olarak anlaşılmaktadır".[308]

Bu yeni kavramsal çerçevede, Thompson'ın "beden-beden sorunu" olarak adlandırdığı formülasyon, bilinç felsefesindeki zor sorunun yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda açıklayıcı ve fenomenolojik düzeyde de yeniden ele alınmasını mümkün kılar. Klasik yaklaşımlar, zihinsel olanla fiziksel olan arasında özsel bir ayrım varsayarak, bu iki alan arasında açıklayıcı bir köprü kurma girişimi içinde "izah gediği" olarak bilinen yapısal bir kopukluk üretir. Thompson'a göre ise bu izah gediği, deneyimin kendisinden değil, onu betimlemekte kullanılan kavramsal çerçevenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Beden-beden modelinde bu ayrım, *Leib* ve *Körper* biçiminde yeniden yapılandırılır; ancak bu yapı, iki ayrı töz ya da düzlem arasında ontolojik bir mesafe kurmaz. Aksine, aynı organizmanın öznel yaşantı boyutu ile dışsal olarak gözlemlenebilen fiziksel görünüşü arasında açıklayıcı bir ayrım önerir. Thompson'un "bedenlenme tipolojisi" (*typology of embodiment*) adını verdiği bu yapı, bilinçli deneyimi iki ayrı varlık türü arasında açıklanması gereken bir ilişki problemi olarak değil, organizmanın çok yönlü bedenlenmiş varoluşu içinde anlaşılması gereken bir olgu olarak ele alır.[309] Bu bağlamda *Leib* ve *Körper*, canlı varlığın ayrık değil, farklı açıklama kiplerine sahip iki tamamlayıcı yönü olarak değerlendirilir[310]. Böylece Thompson, "izah gediği"ni ortadan kaldırmaya çalışan bir çözüm üretmez; bunun yerine, bu gediğin ortaya çıkmasına neden olan indirgemeci ve dışsallaştırıcı kavramsal çerçeveyi geçersizleştirir.

[308] Thompson, *Mind in Life*, s. 236.
[309] Thompson, *Mind in Life*, s. 237.
[310] Hanna ve Thompson, s. 29.

5.4. FENOMENOLOJİNİN DOĞALLAŞTIRILMASI, DOĞANIN FENOMENOLOJİKLEŞTİRİLMESİ

Bedenlenmiş bilincin dinamik ve çok katmanlı doğası göz önünde bulundurulduğunda, onu konu alan herhangi bir bilim, yalnızca yöntemsel düzeyde bazı iyileştirmelere gitmekle yetinemez; aynı zamanda onun kendi kavramsal çerçevesini ve ontolojik varsayımlarını da sorgulayarak dönüştürmesi gerekir. *Beden-beden sorunu* başlıklı bölümde ele alındığı üzere, "Bir şey olmak nasıl bir şeydir?" sorusu, yalnızca öznel bir deneyim alanının betimlenmesini değil, aynı zamanda organizmalar arası biyolojik sürekliliği ve duyu-motor yapıların evrimsel ve ontogenetik sürekliliğini dikkate alan, ilişkisellik temelli bir ontolojik perspektifi gerektirir. Bu da doğayı yalnızca dışsal bir gözlem nesnesi olarak değil, deneyimin filizlendiği bir ilişkisellik alanı olarak yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Öte yandan, bu yeniden düşünme çağrısını mümkün kılan şeyin bizzat bedenlenmiş bilinç oluşu, artık yalnızca doğayı fenomenolojik bir bakışla kavrayan bir bilinç anlayışını değil, aynı zamanda kendi bedensel yapılarını da araştırmanın nesnesi hâline getiren bir bilinç bilimi anlayışını gerekli kılar.

Enaktif yaklaşım, doğanın fenomenolojik bir zeminde yeniden kavranmasıyla, zihin-beden sorununu fizikalist paradigma içinde çözümsüz biçimde kalan kualia meselesi bakımından köklü bir dönüşüme uğratır. Bu yaklaşım, yaşamla zihin arasında ontolojik bir süreklilik bulunduğunu savunur; buna göre, en ilkel organizmalardan itibaren bir tür içsellikten söz etmek mümkündür. Bu içsellik, zombi argümanındaki gibi organizmanın çevresiyle kurduğu işlevsel süreçlerin bir sonucu değil, bu süreçlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla, kualia, organizmanın işlevsel özelliklerine eklemlenmiş ikincil bir özellik olarak değil; bu "ilkel içsellikten" "bilinçli deneyime" geçişi olanaklı kılan organizmanın dinamik beden yapıları olarak ve bu bağlamda da kualia sorunu, söz konusu yapıların açığa çıkarılma araştırılması olarak anlaşılmalıdır.

Doğanın fenomenolojikleştirilmesi, doğa kavramının genişletilmesinden ziyade, klasik bilimin indirgemeci biçimde daraltarak tanımladığı doğayı, onun deneyimsel boyutlarıyla birlikte yeniden geri kazandırma girişimidir. Klasik doğa

anlayışı, doğayı öznel deneyimden ayrı, nesnel olarak tanımlanabilir ve bilimsel yöntemlerle açıklanabilir bir alan olarak kavrar. Bu perspektife göre doğa, yalnızca doğa bilimlerinin tanımladığı nesneler, özellikler ve ilişkilerden oluşur; dolayısıyla insan zihni de dâhil olmak üzere tüm olgular, doğa bilimlerinin yöntemleriyle açıklanmalıdır. Bu yaklaşım, Galileo'nun doğayı matematiksel terimlerle ifade eden yönteminin zamanla bizzat gerçekliğin kendisi olarak görülmesine neden olmuştur. Bu durum, başlangıçta yalnızca araçsal olan bir yöntemin yanlış biçimde ontolojik bir statü kazanmasıyla sonuçlanmış; böylece öznel deneyim yalnızca zihinsel bir arka plana itilmiş, nesnel-bilimsel dünya ise "gerçek" dünya olarak kabul edilmiştir. Bu klasik çerçevede dünya, mekanik, deterministik ve indirgemeci varsayımlar doğrultusunda anlaşılır; tüm varlık alanları, insan bilinci ve kualia dâhil olmak üzere, söz konusu bilimsel çerçeve içinde çözümlenebilir sayılır. Bu bağlamda, klasik bilim anlayışının sahiplenen bilişsel bilimlerin çizdiği çerçevede bu varlık alanlarına atfedilen ontolojik statü, aslında yöntemin sınırlarından kaynaklanan ve bilimsel yöntemlerin gelişimiyle ortadan kalkması beklenen sahte bir problem niteliğindedir. Buna karşın, enaktif yaklaşımın doğanın fenomenolojikleştirilmesine yönelik çabası, bilişsel bilimlerin yöntemsel eksikliklerinden ziyade, doğa tasavvurunun indirgemeci biçimde daraltılmasının bir sonucu olarak değerlendirilir; bu nedenle, kualia gibi sorunların çözümü de, bilişsel bilimlerin yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda ontolojik temellerinin yeniden yapılandırılmasını gerektirir.

Doğayı indirgemeci bir tasarıma sıkıştıranlar bilim insanları olduğu gibi, onu bilinç ve deneyimle birlikte yeniden düşünme, yani fenomenolojikleştirme imkânı da yine onların elindedir. Enaktif yaklaşımın sunduğu refleksiyonel bilim anlayışı, bilim insanlarının doğayı incelerken kendi bedensel deneyimlerinden hareketle diğer canlıların deneyimsel özelliklerini anlamaya yönelmesini teşvik eder. Bu tür bir yaklaşımın temelinde, insanla diğer canlılar arasında paylaşılan ortak biyolojik tarih yatar. Bu ortaklık, doğayı fenomenolojik bir çerçevede ele almayı keyfi bir antropomorfizm olmaktan çıkarır; tersine, canlıların deneyimsel dünyalarını anlamak için gerekli bir dayanak hâline getirir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, kualia sorununa dair açmazlardan biri, bu türden bir sürekliliğin kurulamayışından kaynaklanmaktadır. Oysa diğer canlıların da daha basit düzeylerde de olsa bir tür içselliğe sahip olduğu kabul edildiğinde, biyolojik ortaklıktan yola çıkarak

fenomenolojik yapılar arasında da bir süreklilik kurmak mümkün hâle gelir. Böylece doğayı anlamaya yönelik bilimsel tutum, yalnızca dışsal gözleme değil, aynı zamanda içsel yaşantının ortak yönlerini tanımaya açık hâle gelir.

Enaktif yaklaşım, canlı organizmaları çevreleriyle sürekli etkileşim içinde olan, kendilerini durmaksızın yeniden organize eden sistemler olarak kavrar. Bu kavrayışın kuramsal temeli, dinamik sistemler teorisidir. Dinamik sistemler teorisi, merkezî bir denetleyici ya da önceden belirlenmiş bir tasarım olmaksızın, sistemlerin zaman içinde kendi içsel düzenlerini sürdürebildiği ve çevresel koşullara uyum sağlayabildiği durumları açıklamaya odaklanır. Enaktif yaklaşımın canlılığı kavramsallaştırmak üzere temel aldığı otopoiesis kavramı, dinamik sistemler teorisinin sunduğu kuramsal çerçeveye dayanır. Bu teori, sistemlerin önceden belirlenmiş bir tasarıma ihtiyaç duymaksızın, zaman içinde kendi düzenlerini oluşturma ve sürdürebilme yetisini vurgular. Otopoiesis bu bağlamda, bir sistemin kendi bileşenlerini üretme ve bu üretim süreci aracılığıyla kendi yapısal bütünlüğünü koruma kapasitesini tanımlar. Otopoietik bir sistem yalnızca kendi varlığını sürdüren değil, aynı zamanda sınırlarını ve işleyiş kurallarını, içsel dinamikleri ile çevreyle kurduğu karşılıklı etkileşimler yoluyla yeniden inşa eden bir organizasyondur. Bu anlamda otopoiesis, canlı varlıkların hem kendi içsel düzenlerini zamanla nasıl yapılandırdıklarını hem de çevresel koşullarla etkileşim içinde bu düzeni nasıl esnek biçimde yeniden ürettiklerini açıklayan dinamik bir model işlevi görür. Dolayısıyla otopoiesis, canlılığın yalnızca biyolojik yönünü değil, aynı zamanda kendi bütünlüğünü koruyarak sürekliliğini nasıl sağladığını açıklayan dinamik bir model sunar. Enaktif yaklaşım, bu modeli yalnızca organizmanın yapısal işleyişini anlamakla sınırlı tutmaz; aynı zamanda bilinçli deneyimin nasıl kurulduğunu ve süreklilik kazandığını açıklamak üzere genişletir. Bu çerçevede, organizmanın hareket, duygulanım ve biliş alanlarındaki etkinlikleri; belirli örüntüler hâlinde zaman içinde nasıl şekillendiği, nasıl kararlılık kazandığı ve çevresel bağlamlara göre nasıl esnek biçimde değişebildiği, dinamik sistemler teorisinin kavramsal alet çantasıyla incelenir.

Bu kuramsal çerçeveye göre bilinç, indirgenemez ve çok katmanlı bir davranış formu olarak ele alınmalıdır. Bilinçli deneyim, yalnızca bilişsel çözümleme ya da düşünümsel farkındalık düzeyine indirgenemez**;** onun zemininde bedensel şemalar, duyu-motor örüntüler, duygulanımsal yönelimler ve düşünüm-öncesi bedensel

farkındalık yer alır. Bu yapılar doğrudan bilinçli farkındalık düzeyinde işlemiyor gibi görünse de, deneyimin oluşum biçimini ve bağlamsal yapısını derinden biçimlendirir. Enaktif yaklaşım, bu yapılar arasındaki karşılıklı etkileşimi sabit bir hiyerarşi değil, birbirini eşzamanlı olarak yapılandıran dinamik bir ilişki ağı olarak ele alır. Alt düzeyde bedensel örüntüler bağlama duyarlı biçimde işlerken, üst düzeyde bu etkileşimler bağlamsal olarak bütünleşir ve anlamlı deneyim yapıları ile bilinçli farkındalık biçimleri bu bütünleşik süreç içinde şekillenir.

Çizilen bu çerçevede, kualia sorununu fenomenolojik bir zeminde ele alan Nagel'ın "yarasa olmak nasıl bir şeydir?" sorusu, enaktif perspektif içinde farklı bir anlam kazanır. Enaktif yaklaşıma göre "yarasa olmak", aşkın bir bilinç durumu değil; belirli bir bedensel yapıya sahip bir organizmanın çevresiyle kurduğu ilişkiler, duyu-motor örüntüleri ve birinci şahıs bedenlenmesi aracılığıyla dünyayı deneyimleme biçimidir. Yarasanın olmanın nasıl bir şey olduğu, dışarıdan izole ve ona aşkın bir iç dünya değil; bedeninin yapısal özellikleriyle çevresine yönelerek kurduğu ilişkisel bir bilinç hâlidir. Bu nedenle, "yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu yalnızca yarasa bilir" savı, enaktif yaklaşım bağlamında yetersiz kalır. Zira "yarasa olmayı" ne yalnızca yarasanın kendisi tümüyle bilebilir ne de onu dışarıdan gözlemleyen bir bilim insanı tam olarak kavrayabilir. Tıpkı insanda olduğu gibi, yarasanın deneyimi de hem birinci şahıs bedenlenmiş deneyimi hem de biyofizyolojik ve davranışsal süreçleri inceleyen üçüncü şahıs "nesnel" bakışını birlikte gerektirir. Enaktif bilinç kuramı, fenomenal bilinci bu iki perspektifin etkileşiminde ortaya çıkan dinamik ve ilişkisel bir bütünlük olarak kavrar.

Yaşam–zihin sürekliliği tezinin temel sonuçlarından biri, insan dışı varlıkların da —farklı derecelerde de olsa— bizim gibi bir "içselliğe", yani deneyime sahip olduklarıdır. Bu sonuca ulaşılmasının örtük gerekçelerinden biri, insan dışı varlıklarla ortak bir dil kurulamıyor olmasının ve onların deneyimlerini ifade edememelerinin, deneyimden yoksun oldukları anlamına gelmemesidir. Bu nedenle, onların dünyayı nasıl deneyimlediklerini doğrudan bilemesek de, ancak kendi bedenlenmiş yaşantımızla kurabildiğimiz yapısal ve ilişkisel ortaklıklar üzerinden anlayabiliriz. Nitekim bu durum daha önce de vurgulanmıştır. Öte yandan, söz konusu olan kendi deneyimlerimiz olduğunda durum değişir. Kendi yaşantımızı dilsel ve davranışsal

yollarla başkalarına aktarabilen varlıklar olarak, bilinci bizzat araştırmanın konusu hâline getirebiliriz. Nitekim bu refleksiyonel bilim bölümünden çıkarılabilecek temel sonuçlardan biri, bilincin salt üçüncü şahıs bakış açısından anlaşılamayacağı; bu nedenle birinci şahıs bakış açısının da gerekliliğidir. Ancak bu, yalnızca birinci şahıs perspektifine dayanarak da yapılamaz; çünkü enaktif yaklaşıma göre bilinç, salt öznel deneyimlere indirgenebilir değildir ve bu nedenle yalnızca birinci şahıs fenomenal verilere indirgenerek anlaşılamaz. Bununla birlikte, birinci şahıs deneyiminin sistematik olarak incelenmesi açısından en yetkin yöntem, enaktif yaklaşımın da benimsediği üzere, Husserlci fenomenolojik yöntemdir. Ancak enaktif yaklaşımın Husserl fenomenolojisine duyduğu bu ilgi, onun doğallaştırma karşıtı felsefi mirasını da beraberinde taşır. Bu durum, doğalcılık karşıtı fenomenolojinin üçüncü şahıs bakış açısına bağlı bilimsel yaklaşımlarla nasıl uyumlu hale getirilebileceği sorusunu, yani "fenomenolojinin doğallaştırılması" sorununu gündeme getirir.

Bu sorun esasen metodolojik bir sorundur; çünkü enaktif yaklaşım, daha önce de belirtildiği gibi, doğayı klasik bilimlerin yaptığı gibi dar bir ontolojik zeminde ele almaz. Bu yönüyle, o, Husserl'in doğa bilimlerine yönelttiği eleştirilere duyarsız değildir. Ancak bu eleştirel mirasla birlikte gelen yöntemsel sorunlar da, Husserl'in kendi dönemine özgü felsefi koşullarla sınırlıdır. Enaktif yaklaşım, bu eleştirileri bütünüyle reddetmeksizin, onları çağdaş bilimsel bağlamda yeniden düşünmeye yönelir. Bu doğrultuda, 1999 yılında Francisco Varela, Jean Petitot, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy ve Varela'nın kendisinin yer aldığı disiplinlerarası bir araştırma grubu tarafından *Naturalizing Phenomenology* başlıklı temel bir eser yayımlanmıştır. Bu çalışmada yazarlar, Edmund Husserl'in fenomenolojisinin çağdaş bilişsel bilimlerin kuramsal çerçevesine entegre edilmesi gerektiğini savunmakta ve bu entegrasyonun, fenomenolojinin doğallaştırılması yoluyla mümkün olabileceğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda, söz konusu yazarların "doğallaştırma"dan kastettikleri şey şu şekilde özetlenebilir: fenomenolojik analizlerde ele alınan her kabul edilebilir özellik, doğa bilimleri tarafından kabul edilen özelliklerle süreklilik içinde olacak şekilde kuramsal bir çerçeveye entegre edilebilmelidir.[311] Başka bir deyişle, fenomenoloji ile bilişsel bilimler arasında verimli bir etkileşim kurulabilmesi için,

[311] Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy, *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, California, 1999, s. 1-2.

öznel deneyimin yapısal çözümlemeleri ile doğa bilimlerinin nesnel açıklama modelleri arasında metodolojik ve kavramsal bir sürekliliğin sağlanması gerekmektedir.

Halihazırda insan deneyimini konu alan sıkı yöntemsel yaklaşımlar geliştirmiş olması ve bu yönüyle deneyimin analitik çözümlemesine katkı sunmasıyla bilinen fenomenolojinin, bilimsel bağlamda dikkate alınabilirliği artmıştır. Bu çerçevede, söz konusu yazarlar, fenomenolojik betimlemelerin matematiksel formda yeniden formüle edilmesini önermektedir. Bu öneri, fenomenolojik kavrayışın doğa bilimleriyle gerçek anlamda bir süreklilik ilişkisi içinde ele alınabilmesi için kavramsal düzeyde bir yeniden inşayı zorunlu kılmaktadır. Yazarların bu konudaki açık ifadesi ise şudur: "Her türlü fenomenolojik betimleme, matematiksel hale getirilebildikleri takdirde, doğa bilimlerinin genel çerçevesine entegre edilebilecekleri anlamında doğal hale getirilebilirler".[312]

Her ne kadar Edmund Husserl, birinci kişi perspektifinden gerçekleştirilen fenomenolojik betimlemelerin matematikleştirilmesine yaşamı boyunca karşı çıkmış olmakla birlikte, *Naturalizing Phenomenology* adlı çalışmanın yazarları bu karşı çıkışın esasen kendi döneminin bilimsel ve matematiksel olanaklarının sınırlarından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Onlara göre, Husserl'in bu tavrı tarihsel olarak belirli bir bağlama özgüdür ve bu nedenle mutlak bir geçerlilik taşımaz. Bu görüşlerini şu ifadeyle açıklarlar: "Husserl'in bu tutumunun, kendi zamanındaki matematik ve doğa bilimlerinin bazı sınırlılıklarını mutlak sınırlılıklar olarak yanlış yorumlamasından kaynaklandığına inanıyoruz".[313]

Bu eleştirel değerlendirme doğrultusunda, yazarlar dinamik sistemler teorisine dayanan çağdaş matematiksel yaklaşımların, fenomenolojik betimlemelerin formelleştirilmesini mümkün kılabileceğini savunurlar. Onlara göre, bu olanak yalnızca teknik bir gelişme değil, aynı zamanda fenomenolojinin bilimsel araştırma programlarıyla bütünleşebilme kapasitesini belirleyen kurucu bir koşuldur. Şöyle ki: "Husserl'in matematik ile fenomenolojik araştırmaları arasında ortaya koyduğu

[312] Petitot ve diğerleri, ss. 1-2.
[313] Petitot ve diğerleri, s.42.

karşıtlık aşılamazsa, onun fenomenolojisini doğallaştırmak başından itibaren umutsuz bir araştırma programı olmaktan öteye gidemeyecektir".[314]Bu çerçevede, fenomenolojinin doğallaştırılması yalnızca epistemolojik bir köprü kurma çabası değil; aynı zamanda Husserl'in düşüncesindeki bazı metodolojik sınırlamaların, çağdaş bilimsel paradigmalar ışığında yeniden gözden geçirilmesini de içermektedir.

Bu doğallaştırma projesinin bir diğer temel boyutu, zihinsel ve fiziksel boyutların birbirinden ayrı, indirgenemez ontolojik alanlar olarak tasavvur edilmesine dayanan ikiliğin aşılmasıdır. Zihinsel olan ile fiziksel olanın iki farklı düzlemde yer aldığına ilişkin varsayım düalist bir ontoloji biçiminde bilimsel düşüncenin temeline yerleşmiştir. Ancak *Naturalizing Phenomenology'nin* yazarları, Batı bilim tarihinde gerçekleşen büyük devrimlerin çoğunlukla bu tür ikili yapıların dönüştürülmesi ve daha kapsayıcı bir ontolojik çerçeveye kavuşturulmasıyla ortaya çıkabileceğini ileri sürerler. Nitekim doğanın fenomenolojikleştirilmesine yönelik enaktif yaklaşımın çabası, bu ikiliği aşarak zihinsel olan ile fiziksel olan arasında daha bütüncül ve süreklilik temelli bir ontolojik çerçeve kurma amacını taşımaktadır.

Bütün bu çizilen çerçeve ışığında, doğanın fenomenolojikleştirilmesi ve fenomenolojinin doğallaştırılması, iki temel koşula bağlı olarak tasavvur edilmektedir: Birincisi, zihinsel ve fiziksel alanlar arasında kurulan ontolojik ikiliğin, daha kapsayıcı ve birleştirici bir doğalcı ontoloji içinde yeniden yapılandırılmasıdır. İkincisi ise, fenomenolojik betimlemelerin yalnızca birinci şahıs betimlemelerin ifadesi olmanın ötesine geçerek, öznelerarası geçerliliğe uygun biçimde formelleştirilebilmesi ve özellikle matematiksel bir dile çevrilebilmesidir.

Sonuç olarak, enaktif yaklaşımın refleksiyonel bir bilim anlayışı doğrultusunda yürüttüğü "doğanın fenomenolojikleştirilmesi" ve "fenomenolojinin doğallaştırılması" çabası, doğayı katı, indirgemeci ya da mononaturalist bir ontoloji çerçevesinde tanımlayan yaklaşımları reddeder. Bunun yerine doğa, daha "çoğulcu" bir doğalcılık anlayışı içinde yeniden konumlandırılır. Bu bağlamda, çalışmanın temel konusu olan *kualia*, katı natüralizmin mahcup bir şekilde sahiplenmek zorunda kaldığı "üvey evlat" konumundan çıkarılarak, doğanın meşru ve içkin bir unsuru hâline

[314] Petitot ve diğerleri, s.42.

getirilir. Kualianın bu şekilde doğanın "doğal bir üyesi" olarak kabul edilmesi, onunla yakından bağlantılı olan bilincin zor problemi, zombi düşünce deneyi ve "yarasa olmak nasıl bir şeydir?" türünden fenomenolojik sorgulamaların, indirgemeci ve eksik doğa tasavvurlarının ürettiği sahte sorunlar olarak değerlendirilmesine imkân tanır. Kualia sorunu da dahil olmak üzere bu sorunlar, enaktif yaklaşım çerçevesinde artık bedenlenmiş bilincin ontolojisine dâhil edilerek, nörofenomenoloji gibi metodolojik yaklaşımlarla ele alınabilir hâle gelir.

SONUÇ

Bu çalışmada çağdaş zihin felsefesinde merkezi bir sorun haline gelen kualia problemi, yalnızca çözüm üretilememiş bir kavramsal problem olarak değil, belirli bilimsel ve ontolojik kabullerin neden olduğu daha köklü bir kriz olarak ele alınmıştır. Kualia sorununun çözümünü hedefleyen geleneksel indirgemeci yaklaşımların, deneyimin öznel boyutunu görmezden gelerek, bilinci yalnızca fiziksel süreçlere indirgeme çabalarıyla bu krizi derinleştirdiği gösterilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel tezi, kualia probleminin çözülmesi gereken doğal bir mesele değil, çağdaş bilim anlayışının dayandığı varsayımlar sonucu üretilmiş teorik bir inşa olduğu yönündedir. Bu nedenle, sorunun aşılabilmesi, çözüm üretmekten ziyade, onu mümkün kılan varsayımsal temelin dönüştürülmesini gerektirmiştir. Bu dönüşüm arayışında, enaktif yaklaşım, yalnızca alternatif açıklama modeli sunmakla kalmamış, aynı zamanda bilimsel bilgiye dair kavrayışımızı, deneyimin yapısına içkin biçimde yeniden düşünmemize imkân tanıyan yeni bir paradigma olarak ortaya konmuştur. Buradan hareketle, çalışmanın her bir bölümü, kualia probleminin tarihsel olarak nasıl biçimlendiğini, hangi kavramsal önkabullerle kurulduğunu ve mevcut yöntemsel çerçevede nasıl bir açmaza dönüştüğünü ortaya koymuştur; enaktif yaklaşımın bu açmazı dönüştürme gücünü temellendirerek, kualia probleminin bu yaklaşımla nasıl yeniden düşünülebileceğini göstermiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olan *kualia* kavramının tarihsel kökenleri ele alınmış ve bu kavramın felsefi düşünce içerisindeki dönüşüm süreçleri irdelenmiştir. Bu bağlamda, *kualia* probleminin yalnızca çağdaş zihin felsefesine özgü bir mesele olmadığı, aksine Antikçağ'dan modern döneme kadar uzanan felsefi gelenek içerisinde şekillenen belirli ontolojik ve epistemolojik ayrımlarla yakından ilişkili olduğu gösterilmiştir. Bilincin öznel yönlerini açıklamaya çalışan yaklaşımların, zihin-beden ayrımı üzerinden nasıl bir teorik zemin oluşturduğu ortaya konmuştur.

Bu tarihsel arka planın modern felsefedeki yansıması ise, özellikle Descartes'ın zihin ile beden arasında kurduğu düalist ayrımda kendisini göstermiştir. Descartes'ın temsil anlayışı çerçevesinde, zihnin kendi kendine şeffaf olduğu ve dış dünyayı nesnel

biçimde yansıttığı varsayımıyla bilginin temellendirilmeye çalışıldığı; ancak bu varsayımın, zihinsel yaşantıların niteliksel yönlerini açıklamada yetersiz kaldığı ortaya konmuştur. Bu çerçevede, modern felsefeyle birlikte *kualia* probleminin yeni bir teorik düzleme taşındığı ve bilincin açıklanmasında çözülmesi gereken yapısal bir zorluk olarak belirginleştiği savunulmuştur.

Bu düalist çerçevenin doğurduğu sorunlar, dönemin filozofları tarafından farklı ontolojik yaklaşımlar geliştirilerek aşılmak istenmiştir. Bölümün devamında, bu çabaya örnek teşkil eden metafiziksel sistemlere yer verilmiştir. Özellikle Spinoza'nın monist ontolojisi, Leibniz'in önceden kurulmuş uyum kuramı ve Malebranche'ın okasyonalizmi, zihin-beden ilişkisini açıklamak üzere öne sürülen başlıca teorik modeller olarak ele alınmıştır. Ancak bu sistemlerin de kualia gibi öznel deneyimlerin niteliksel boyutunu doğrudan açıklamakta yetersiz kaldığı vurgulanmıştır.

Sonraki gelişmelerde, 20. yüzyılın başlarından itibaren etkili olan davranışçılık, işlevselcilik ve fiziksel indirgemecilik gibi zihin kuramlarının, kualia sorununu ya tamamen göz ardı ettikleri ya da epifenomenal bir düzeye indirgedikleri görülmüştür. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, kualia meselesi zihin felsefesinde giderek daha belirgin bir sorun alanı hâline gelmiş; özellikle Thomas Nagel, Frank Jackson ve David Chalmers gibi zihin filozoflarının katkılarıyla, klasik kuramların açıklama çerçevelerini sorgulayan bir felsefi tartışmanın merkezine yerleşmiştir.

Tüm bu tarihsel ve kuramsal değerlendirmeler doğrultusunda, kualia probleminin, bilinci açıklamaya yönelik yerleşik yaklaşımların ötesine geçen, daha derin bir ontolojik ve epistemolojik sorun alanı olduğu; zihnin, kendi içine kapalı ve dış dünyayla ancak temsiller aracılığıyla ilişki kurabilen bir iç dünya olarak tahayyül edilmesi, bilginin bu iç alan içerisindeki temsillere indirgenmesi ve kualianın yalnızca onun varsayımsal nöral korelatlarının bulunmasıyla açıklanabileceği yönündeki fizikalist paradigmanın örtük varsayımlarının da sorgulanmasını gerektirdiği ortaya konmuştur. Bu çerçevede, birinci bölümde yapılan çözümlemeler, *kualia* problemini tarihsel-felsefi bağlamı içerisinde kavramsal temelleriyle birlikte ele alarak; sonraki bölümlerde geliştirilecek olan enaktif yaklaşımın düşünsel çerçevesine eleştirel ve kurucu bir zemin hazırlamıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde**,** çağdaş zihin felsefesi bağlamında kualia kavramı ele alınmış, bu kavramın farklı anlamları, tanımlama güçlükleri ve bilinçle ilişkisi çok yönlü biçimde incelenmiştir. Öncelikle, analitik gelenekte kualianın etimolojik kökenleri ve tarihsel gelişimi takip edilerek, Peirce ve Lewis gibi düşünürlerin katkıları ışığında kualianın öznel deneyimin niteliksel yönüne işaret eden teknik bir kavram haline gelişi ortaya konmuştur. Bu çerçevede, Michael Tye'ın sunduğu sınıflandırmaya dayanarak, kualianın farklı boyutları tartışılmış; kualianın öznel, içsel, tarif edilemez ve doğrudan deneyimlenen bir nitelik taşıdığı vurgulanmıştır.

Bu temel tartışmanın ardından, kualianın bilinçle ne ölçüde özdeşleştirilebileceği sorusu ele alınmıştır. Bu bağlamda, Chalmers ve Searle gibi düşünürlerin, bilinç ve kualia kavramlarını sıkı biçimde özdeşleştiren görüşleri eleştirel biçimde değerlendirilmiştir. Bu görüşlere karşılık, enaktif yaklaşımın geliştirdiği düşünüm öncesi ben bilinci kavramı merkeze alınarak, bilinçli deneyimin yalnızca kualia içeriğinden ibaret olmadığı, onun daha temelinde bedenlenmiş bilince içkin bir birinci şahıs farkındalık yapısının bulunduğu ileri sürülmüştür. Böylece, bilinçli deneyimin yapısını açıklamada düşünüm öncesi ben bilincinin kurucu rolü vurgulanmış, bilinç ve kualia kavramlarının özdeşleştirilmesinin hem kavramsal hem fenomenolojik olarak sorunlu olduğu ortaya konmuştur.

Bu kavramsal çözümlemeyi takiben, kualia probleminin fizikalist zihin kuramları bağlamında nasıl ortaya çıktığı analiz edilmiştir. Bu doğrultuda, indirgemeci ve indirgemeci olmayan fizikalist yaklaşımların, bilinçli deneyimin niteliksel yönünü açıklamakta karşılaştığı açmazlar tartışılmıştır. Özellikle Chalmers'ın zombi düşünce deneyi ve "zor problem" formülasyonu üzerinden, fizikalist paradigmanın fenomenal bilinci açıklamada karşılaştığı sınırlar değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, enaktif yaklaşımın temel kavramları üzerinden kualia sorununa yönelik alternatif bir çözüm imkânı araştırılmış ve bu bağlamda doğanın yeniden düşünülmesi gerektiği savunulmuştur. Bu doğrultuda, zihinsel süreçlerin yalnızca beyin merkezli açıklamalarla değil, organizmanın bütünsel yapısı

ve çevresiyle kurduğu etkileşimler temelinde değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.

Bu çerçevede ilk olarak, otopoiesis kuramı ele alınmış ve tartışılmış; canlı sistemlerin kendi bileşenlerini üretip yeniden organize ederek varlıklarını sürdürmeleri anlamında bu kuramın nasıl bir açıklama sunduğu ortaya konmuştur. Otopoiesis kuramı, canlı sistemlerin yapısal bütünlüklerini kendi bileşenlerini üreterek ve yeniden organize ederek sürdürebilen bir organizasyon biçimi olarak tanımlanmış; bu kuramın yalnızca biyolojik canlılık için değil, aynı zamanda bilişsel süreçlerin temel yapısını anlamak açısından da belirleyici olduğu ortaya konmuştur. Bu çerçevede, organizmaların yalnızca dış çevreden etkilenerek tepki veren sistemler olmadığı, aksine, çevreyle kurdukları etkileşimleri kendi içsel organizasyonları doğrultusunda şekillendirdikleri vurgulanmıştır. Otopoietik sistemlerin kurdukları bu içsel bütünlüğün, onların çevrelerine karşı seçici davranış modelleri geliştirmelerini ve çevrelerini anlamlı hâle getirmelerini mümkün kıldığı gösterilmiştir.

Bu içsel organizasyonlar, enaktif yaklaşımda bilişsel süreçlerin beden ve çevre etkileşimleri temelinde anlaşılması gerektiği yönündeki görüşü desteklemiştir. Enaktif yaklaşıma göre, biliş, klasik anlamda içsel temsillere değil; organizmanın bedensel hareketleri ve çevresiyle kurduğu duyu-motor etkileşimler aracılığıyla şekillenir. Bu çerçevede, organizma çevresiyle sürekli ve karşılıklı bir etkileşim içinde bulunur, algı ile eylem birbirini eşzamanlı olarak biçimlendirir. Buna göre, zihin, yalnızca beyindeki sinirsel etkinliklerle sınırlı bir yapı değil; organizmanın bedensel yapısı, hareket kabiliyeti ve çevresel bağlamla kurduğu ilişkiler doğrultusunda ortaya çıkan dinamik bir süreçtir. Enaktif yaklaşım bilişsel süreçleri bu şekilde kavrayarak bilinçli deneyimi açıklamada indirgemeci fizikalist modellerin yetersiz kaldığını ve daha bütüncül bir kuramsal çerçevenin gerekliliğini ortaya koymuştur.

Tüm bu açıklamalar, yalnızca bilişsel süreçlerin değil, doğa anlayışının da yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, mononaturalist doğa anlayışı eleştirilerek, doğanın yalnızca nesnel, sabit ve gözlemciden bağımsız bir gerçeklik olarak düşünülmesinin sınırları tartışılmıştır. Modern bilgi rejiminin şekillendirdiği epistemoloji ve ontoloji ayrımı sorgulanmış; enaktif yaklaşımın bu

ikiliği aşarak doğayı deneyimsel, ilişkisel ve dönüşen bir yapı olarak ele aldığı gösterilmiştir. Bu bağlamda, doğanın yalnızca bilimsel yöntemle keşfedilen edilgin bir nesneler alanı değil; canlı varlıkların yönelimi, algısı ve anlam kurma süreçleriyle şekillenen dinamik bir bütünlük olduğu savunulmuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, modern epistemolojinin temsile dayalı bilgi anlayışı, enaktif yaklaşımın kavramsal çerçevesi doğrultusunda eleştirel bir biçimde yeniden değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Descartes'la birlikte şekillenen bilgiye kesinlik kazandırma arzusunun, zihin ile dünya arasında aşılması güç bir mesafe yarattığı ve gerek realist gerekse idealist bilgi anlayışlarının bu mesafeyi farklı yollarla sürdürdüğü ortaya konmuştur. Enaktif yaklaşım, bu ikili karşıtlığı aşarak, bilgiyi ne zihnin dış dünyayla kurduğu uygunluk ilişkisiyle ne de zihnin kendi içinde kurduğu içsel tutarlılıkla açıklar; bilgiyi, organizmanın bedenlenmiş varoluşu içinde dünya ile kurduğu dinamik etkileşimler temelinde kavranması gereken bir süreç olarak ortaya koyar.

Bu dönüşümün felsefi temellerini görünür kılmak amacıyla, bölümün ilk kısmında Varela, Thompson ve Rosch'un "Kartezyen kaygı" kavramı etrafında geliştirdikleri analizlere yer verilmiştir. Kartezyen kaygı, bilginin ya mutlak bir temele dayanması gerektiği ya da bilgi arayışının kaosla sonuçlanacağı yönündeki ikileme dayanan bir düşünce biçimi olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda, temsil kavramının yalnızca epistemolojik bir araç değil, aynı zamanda bilginin temelsiz kalması durumunda ortaya çıkacak kaosa karşı duyulan varoluşsal kaygıyı bastıran bir düşünsel strateji işlevi gördüğü ileri sürülmüştür. Enaktif yaklaşım ise bu stratejiyi açığa çıkarmış ve bilginin temellendirilmesine ilişkin klasik varsayımların felsefi geçerliliğini sorgulamıştır.

Bu eleştirel sorgulama yalnızca temsiliyet anlayışını aşmakla kalmamış; aynı zamanda bilinçli deneyimi açıklamaya yönelik mevcut modellerin yapısal sınırlılıklarını da açığa çıkarmıştır. Deneyimin indirgenemez doğası, fizikalist yaklaşımlar için yalnızca yöntemsel bir engel değil, dayandıkları temel ontolojik varsayımların sorgulanmasını gerektiren bir mesele olarak belirginleşmiştir. Varela'nın "karşılıklı nedensellik" kavramı doğrultusunda, deneyimin hem sinirsel

süreçlerden hem de bedenin çevresiyle kurduğu ilişkilerden türediği iddiası deneyimin yalnızca sinirsel korelasyonlarla açıklanamayacağı ortaya koymuştur. Bu bağlamda, bilimsel incelemenin konusu olan deneyimin yalnızca açıklanması gereken bir fenomen değil, bizzat bilimsel inceleme ve açıklamayı mümkün kılan kurucu bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.

Bu öneri, çalışmamızın merkezi sorununu oluşturan kualia problemi açısından oldukça önemlidir. Nitekim beşinci bölümde ortaya konduğu üzere, kualia yalnızca zihinsel bir durumun içsel niteliği ya da bedenden ve çevreden yalıtılmış bir deneyim niteliği olarak değil; organizmanın bedenlenmiş yapısı aracılığıyla dünyayla kurduğu aktif katılımın ayrılmaz ve yapısal bir boyutu olarak kavranmıştır. Bu çerçevede, enaktif yaklaşım, Thomas Nagel'ın 'yarasa olmak nasıl bir şeydir?' sorusuna, kualianın fenomenal boyutunu dikkate alması bakımından belirli açılardan yakınlık gösterir. Ancak bu benzerliğe rağmen, yaklaşımın dayandığı açıklayıcı zemin farklılaşmıştır. Enaktif yaklaşım açısından mesele, yalnızca aşkın bir bilinç hâlinin "bir şey olmaklığını" tahayyül etmek değil, "bedenlenmiş bir varlık olarak yarasa olmak"ın ne anlama geldiğini sormaktır. Bu dönüşümle birlikte, deneyimleyen varlığın "bir şey olmaklık formu", yalnızca ona aşkın olarak içkin, kapalı bir öznel deneyim alanın "bir şey olmaklık formu" olmaktan çıkarılmış; bedensel yapılar, duyu-motor örüntüler ve çevreyle kurulan etkileşimler temelinde, farklı bilinçli varlıklar arasında anlamlı karşılaştırmalar yapmaya imkân tanıyan ortak bir fenomenal düzleme taşınmıştır. Böylece kualia, bedenlenmiş deneyimin yapısal biçimleri üzerinden paylaşılabilir ve kavramsal olarak çözümlenebilir bir olgu olarak yeniden tanımlanmıştır.

Dolayısıyla enaktif perspektifte kualia, doğanın rastlantısal bir yan ürünü ya da ona aykırı bir özellik olarak değil; doğanın kendine özgü, ilişkisel ve bedenlenmiş yapısının kurucu bir bileşeni olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızda da gösterildiği üzere, modern bilim doğayı çoğunlukla nesneleştirilmiş, ölçülebilir ve gözlemciden bağımsız bir alan olarak tanımlamış; bu nedenle yalnızca nicel ölçümlerle ifade edilebilen fenomenleri açıklama kapsamına dâhil etmiştir. Bu çerçevede, kualia açıklanamaz ve indirgenemez bir öznel içerik olarak doğanın dışına itilmiştir. Oysa enaktif yaklaşım —özellikle yaşam-zihin sürekliliği tezinden ve beden-beden sorununda açığa çıktığı üzere— doğa ile deneyimin birbirinden ayrı alanlar değil,

baştan itibaren birbirini kuran yapılar olduğunu ileri sürer. Yaşam-zihin sürekliliği tezi ve beden-beden sorunu çerçevesinde doğanın fenomenolojikleştirilmesi, kualianın doğaya aykırı bir sapma ya da açıklanamaz öznel bir artık olarak değil; bilakis, doğanın içinden doğan ve doğanın asli bir boyutunu oluşturan bir fenomen olarak kavranmasını mümkün kılmıştır.

Bu yeniden konumlandırma, yalnızca doğa anlayışının dönüşümünü değil, aynı zamanda bilimsel bilginin üretim biçiminin de köklü bir şekilde yeniden düşünülmesini gerektirir. Kualianın doğanın içkin bir boyutu olarak sahiplenilmesi, onu bilimsel araştırmanın dışında bırakan klasik fizikalist paradigma ile bağdaşmamaktadır. Bu nedenle, enaktif yaklaşım yalnızca kualia sorununun yeniden yorumlanmasını değil, aynı zamanda bilimin temellendiği epistemolojik varsayımların, yöntemsel araçların ve ontolojik öncüllerin de sorgulanmasını zorunlu kılmıştır. Bilime, doğaya dair bilginin üretimini yalnızca temsile dayalı bir etkinlik olarak değil; deneyimle iç içe geçmiş, bedenlenmiş ve ilişkisel süreçlerin dinamiği içinde şekillenen bir *praksis* olarak yeniden tanımlama görevini üstlenmiştir. Böylece enaktif bilim anlayışı, bilginin yalnızca dışsal gözlemle değil, deneyimleyen öznenin dünyayla kurduğu etkileşimler üzerinden üretildiği refleksiyonel bir çerçeve önerir.

Bu refleksiyonel dönüşüm, doğanın fenomenolojikleştirilmesini yalnızca ontolojik düzeyde bir yeniden konumlanma olarak değil, aynı zamanda metodolojik bir yeniden yapılanma gerekliliği olarak ortaya konur. Zira doğayı salt nesnel ve ölçülebilir bir gerçeklik olarak değil, deneyimle iç içe geçmiş, bedenlenmiş ve ilişkisel bir yapı olarak anlamlandırmak, fenomenolojik analiz ile doğa bilimlerinin ampirik yöntemleri arasında derinlemesine bir entegrasyon arayışını zorunlu kılar. Bu bağlamda ortaya çıkan metodolojik gerilim, çalışmada "fenomenolojinin doğallaştırılması" başlığı altında ele alınmış; farklı bilgi rejimlerinin hangi kavramsal ve yöntemsel ilkeler doğrultusunda ortak bir zemin üzerinde buluşturulabileceği sorusu etrafında tartışılmıştır. Dolayısıyla, “doğanın fenomenolojikleştirilmesi” yönündeki refleksiyonel dönüşüm, tek taraflı olarak yalnızca bilinçli deneyimin doğadaki yerini yeniden konumlandırmakla kalmamış; aynı zamanda fenomenolojik analizle doğa bilimlerinin açıklayıcı modellerini indirgemeci olmayan bir biçimde bir araya getirme ihtiyacını da ortaya koymuştur. Bu ihtiyaç, özellikle *Naturalizing*

Phenomenology başlıklı çalışmada sistematik bir biçimde ele alınmış ve fenomenolojik içeriklerin dinamik sistemler teorisine dayalı matematiksel modeller aracılığıyla doğa bilimlerinin kuramsal yapılarıyla bütünleştirilebileceği savunulmuştur. Böylelikle, zihinsel ile fiziksel olan arasında kurulan düalist ayrım aşılmış; kualia yüklü fenomenolojik betimlemeler de yalnızca bireyin içsel dünyasına ait betimlemeler olarak değil, bilimsel incelemeye açık, sistematik ve kavramsal olarak işlenebilir yapılar olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, doğanın deneyimi mümkün kılan ilişkisel bir yapı olarak düşünülmesini zorunlu kılmış; deneyimi açıklama yöntemlerinin de yalnızca dışsal gözleme değil, birinci şahıs verilerinin felsefi ve kavramsal tutarlılık içinde işlenmesine dayanması gerektiğini göstermiştir.

Sonuç olarak**,** kualia problemi bağlamında fizikalist bilim anlayışına yönelik olarak enaktif yaklaşım tarafından geliştirilen eleştiriler, söz konusu sorunun mevcut paradigmada çözümünün mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Fizikalist çerçeve içinde düşünüldüğü sürece, kualia yalnızca indirgenemez bir artık ya da açıklanamaz bir deneyim özelliği olarak değerlendirilmekte; böylece sorun, felsefi çözüm gerektiren gerçek bir mesele olmaktan çıkarılıp sahte bir problem hâline indirgenmektedir. Buna karşın, enaktif yaklaşım bu sorunu yalnızca farklı bir bakış açısından ele almakla kalmamış; aynı zamanda onu yeniden tanımlayarak, doğa, bilinç ve bilim anlayışlarının köklü bir dönüşümünü gerektiren özgül bir felsefi mesele olarak yeniden kurmuştur. Bu bağlamda kualia, açıklama dışı kalmış bir artık olarak değil; bilinçli deneyimin**,** dolayısıyla da canlı doğanın fenomenolojik tezahürünün asli ve vazgeçilmez bir boyutu olarak kavranmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca bilinç teorilerinde değil, aynı zamanda doğa tasavvurunda ve bilimsel bilgi üretiminde de metodolojik bir dönüşümü zorunlu kılar. Her ne kadar enaktif yaklaşım kapsamında önerilen metodoloji, henüz olgunlaşma aşamasında olsa da, çalışmamızda gösterildiği üzere, enaktif yaklaşım bizzat kendi temelleri bakımından indirgemeci bilim anlayışından türeyen kuramsal ve metodolojik çıkmazlara güçlü ve tutarlı bir alternatif sunmuştur.

KAYNAKÇA

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged ed., New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

Aquinas, T., *Summa Theologiae* (60 vols., Blackfriars ed.), London: Eyre & Spottiswoode, 1964–1981.

Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge, 1968.

Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, çev. H. Lawson-Tancred, London: Penguin Classics, 1986.

Augustine, *Confessions*, çev. H. Chadwick, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Ayers, Michael, *Locke: Epistemology and Ontology*, Vol. 2, London: Routledge, 1991.

Baars, Bernard, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Beiser, Frederick, *Hegel*, New York: Routledge, 2005.

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1984.

Blackmore, Susan, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. S. Bıyık, İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Block, Ned, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *Behavioral and Brain Sciences*, Cilt: 18, No. 2, 1995, ss. 227–287.

Block, Ned, "Troubles with Functionalism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Cilt: 9, 1978, ss. 261–325.

Carnap, Rudolf, "Psychology in Physical Language", *Erkenntnis*, Vol. 3, 1932, ss. 107–142.

Cary, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Cavanna, Andrea E. ve Andrea Nani, *Bilinç: Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, çev. Berk Çakan, Ankara: Episteme Yayınları, 2021.

Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996.

Chalmers, David J., *The Character of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2010.

Chalmers, David J., "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, Cilt: 2, Sayı: 3, 1995, ss. 200–219.

Chalmers, David J., "Bilinç Problemiyle Yüzleşmek", *Phainomena*, Sayı: 2, 2020.

Churchland, Paul M., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Churchland, Paul M., *Matter and Consciousness*, Revised ed., Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Churchland, Patricia S., *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications, 1956 [ilk baskı: 1929].

Cottingham, John, "Descartes and the Mind-Body Problem", *The Cambridge Companion to Descartes*, Ed. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 236–265.

Crick, Francis ve Christof Koch, "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *Seminars in the Neurosciences*, Vol. 2, 1990, ss. 263–275.

Curley, Edwin, *Descartes Against the Skeptics*, Oxford: Blackwell, 1978.

Daniel C. Dennett, "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly*, Cilt: 15, Sayı: 4, 1978, ss. 249–261.

Daniel C. Dennett, "Quining Qualia", içinde: A. J. Marcel ve E. Bisiach (Ed.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1988.

Davidson, Donald, "Mental Events", içinde: Lawrence Foster ve Joe W. Swanson (Ed.), *Experience and Theory*, London: Duckworth, 1970, ss. 207–227.

de Léon, David, "The Qualities of Qualia", *Communication and Cognition: An Interdisciplinary Quarterly Journal*, Cilt: 34, Sayı: 1, 1997, ss. 121–138.

Della Rocca, Michael, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Demircioğlu, E., *Makinedeki Hayalet: Zihin Felsefesine Giriş*, Ankara: Fol Kitap, 2021.

Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books, 1991.

Dennett, Daniel, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Dennett, Daniel C., *Sezgi Pompaları ve Diğer Düşünme Aletleri*, çev. O. Karakaş, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.

Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris: Michel de Soly, 1641. (Türkçesi: *Meditasyonlar*, çev. H. Atalay, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.)

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, [1641] içinde: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 2, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ss. 1–62.

Descartes, René, *Principles of Philosophy*, [1644] içinde: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 1, çev. John Cottingham vd., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, ss. 179–291.

Descartes, René, *Passions of the Soul*, [1649] içinde: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 1, çev. John Cottingham vd., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, ss. 327–404.

Descartes, René, *The Correspondence*, [1643] içinde: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 3, Ed. John Cottingham vd., Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss. 215–220.

Di Paolo, Ezequiel, Thomas Buhrmann ve Xabier E. Barandiaran, *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Farah, Martha, *Neuroethics: The Practical and the Philosophical*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

Feigl, Herbert, "The 'Mental' and the 'Physical'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, ss. 370–497.

Feser, Edward, *Zihin Felsefesi*, çev. Osman Baran Kaplan, İstanbul: Babil Kitap, 2023.

Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, Ed. M. J. B. Allen ve J. Hankins, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Fodor, Jerry, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

Fuchs, Thomas, *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Garber, Daniel, "Leibniz: Physics and Philosophy", içinde: Nicholas Jolley (Ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, ss. 77–93.

Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Geulincx, Arnold, *Ethica*, [1675] Ed. Jan P. N. Land, The Hague: M. Nijhoff, 1901.

Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Gueroult, Martial, *Spinoza: Dieu (Éthique I)*, [1968] Hildesheim: Georg Olms, 1980.

Hatfield, Gary, “Descartes’ Physiology and Its Relation to His Dualism”, içinde: John Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ss. 335–370.

Hatfield, Gary, *Descartes and the Meditations*, London: Routledge, 1992.

Hegel, G. W. F., *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*, [1817] çev. Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, [1807] çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.

 Hegel, G. W. F., *Philosophy of Mind (Part III of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences)*, [1830] çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, [1927] çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, New York: Harper Perennial Modern Thought, 2008.

Heil, John, *Zihin Felsefesi*, çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, London: Routledge, 1913.

Jackson, Frank, “Epiphenomenal Qualia”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127, 1982, ss. 127–136.

Jackson, Frank, “What Mary Didn’t Know”, *Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 5, 1986, ss. 291–295.

Jaworski, W., *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.

Jolivet, Régis, *Introduction to Scholastic Philosophy*, Charlotte, NC: Tan Books, 1984.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, çev. W. S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, [1781] çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, [1783] çev. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadology*, [1714] içinde: *Philosophical Essays*, Ed. ve çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, Indianapolis: Hackett, 1989, ss. 213–225.

Levine, Joseph, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, No. 4, 1983, ss. 354–361.

Lewis, Clarence Irving, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications, 1956 [ilk baskı: 1929].

Ludwig, Kirk A., "The Phenomenal Dimensions of Experience", *Journal of Theoretical Philosophy*, Vol. 12, No. 3, 2010, ss. 45–66.

Malebranche, Nicolas, *The Search After Truth*, [1674–75] çev. Thomas M. Lennon ve Paul J. Olscamp, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Moore, George E., "The Refutation of Idealism", *Mind*, Vol. 12, No. 48, 1903, ss. 433–453.

Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, Vol. 83, 1974, ss. 435–450.

Nagel, Thomas, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.

Nagel, Thomas, *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*, çev. Hakan Gündoğdu, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Nussbaum, Martha ve Amélie O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Place, Ullin T., "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*, Vol. 47, No. 1, 1956, ss. 44–50.

Plato, *Complete Works*, Ed. J. M. Cooper ve D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Priest, Stephen, *Zihin Üzerine Teoriler*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Putnam, Hilary, "Psychological Predicates", içinde: W. H. Capitan ve D. D. Merrill (Ed.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, ss. 37–48.

Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Revonsuo, Antti, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Robinson, Howard, *Matter and Sense: A Critique of Contemporary Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949. (Yeniden basım: 1984)

Ryle, Gilbert, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Searle, John, "Minds, Brains, and Programs", *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, No. 3, 1980, ss. 417–457.

Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Searle, John, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek, İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Searle, John, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Searle, John, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Searle, John R., *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press, 2004.

Searle, John R., *Zihin: Kısa Bir Giriş*, çev. Dilek Saraç, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Searle, John R., *Bilinç ve Dil*, çev. Mehmet Macit ve Fatih Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013

Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", içinde: H. Feigl ve M. Scriven (Ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, ss. 253–329.

Smart, John J. C., "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 2, 1959, ss. 141–156.

Spinoza, Baruch, *Ethics*, çev. Edwin Curley, London: Penguin Books, 1985.

Strawson, Galen, “Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism”, içinde: S. Martin (Ed.), *Consciousness and Mind*, New York: Oxford University Press, 2013, ss. 27–54.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1966.

Thompson, Evan, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Thompson, Evan ve Mog Stapleton, “Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories”, *Topoi*, Vol. 28, No. 1, 2008, ss. 23–30.

Turing, Alan M., “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, Vol. 59, No. 236, 1950, ss. 433–460.

Varela, Francisco, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston: Reidel, 1980.

Varela, Francisco J., Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Varela, Francisco J., Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *Bedenlenmiş Zihin: Bilişsel Bilim ve Uzak Doğu Geleneği*, çev. F. E. Önder, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Wilson, Robert A. ve Frank C. Keil (Ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Wilson, Catherine, *Leibniz’s Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953.

Wundt, Wilhelm, *Principles of Physiological Psychology*, Leipzig: Engelmann, 1874.

W. Lyons, "Ryle and Dispositions", *Philosophical Studies*, Cilt: 24, 1973, s. 326–334.

Zalta, Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), makale: Michael Tye, "Qualia", [çevrim içi] https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/, Erişim tarihi: 24 Haziran 2024.