

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

LAKOFFÇU NATÜRALİZM VE MERLEAU-PONTY
FENOMENOLOJİSİ ARASINDAKİ BEDEN TARTIŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Edibe Feyza GÜNEY

Danışman:

Doç. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2023

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

LAKOFFÇU NATÜRALİZM VE MERLEAU-PONTY
FENOMENOLOJİSİ ARASINDAKİ BEDEN TARTIŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Edibe Feyza GÜNEY

Danışman:
Doç. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL
2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, 010219YL01 numaralı Edibe Feyza GÜNEY'in hazırladığı “*Lakoffçu Natüralizm ve Merleau-Ponty Fenomenolojisi Arasındaki Beden Tartışması*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 04/07/2023 günü (14:30 – 16:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Üye)

Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
(Üye)

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Edibe Feyza GÜNEY

04.07.2023

ÖZ

Lakoff ve Johnson bilişsel bilimlerdeki gelişmelerden hareketle yeni bir felsefe anlayışı geliştirir. Çalışmamızda Lakoffçu natüralizm olarak bahsedilen bu yaklaşım, felsefenin bilişsel bilimleri yöntem olarak benimsemesi gerektiğini ifade eden normatif bir iddia ile öne çıkar. Buna göre bilinç ve beden arasındaki ilişki, bilişsel süreçlerin bedensel süreçler tarafından açıklanması ile sağlanır. Bununla beraber Lakoffçu natüralizm için Merleau-Ponty fenomenolojisinin beden kavramına getirdiği yenilikler önem taşır. Lakoffçu natüralizmi tanıtan temel eser olan *Philosophy in the Flesh*'teki “*flesh*” kavramı Merleau-Ponty fenomenolojisine atıfla kullanılır. Ne var ki Merleau-Ponty fenomenolojisi bilimsel olan ile felsefi olan arasındaki sınıra özen gösterir. Bu bağlamda çalışmamız Lakoffçu natüralizmin felsefi karakterini sorunsallaştırır. Bedeni bilimsel bir nesne olarak ele alan Lakoffçu natüralizm, çalışmamızda ampirik natüralizmin bir türü olarak ele alınır. Bu durumda bedenin felsefi açıdan nasıl ele alınabileceği bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bedenin, diğer bir deyişle bedensel varoluşun felsefi bir bakış ile fark edilmesi Merleau-Ponty fenomenolojisi ile mümkün olur. Böylece bedenin fenomenal boyutu açığa çıkar.

Anahtar Kelimeler: Lakoffçu Natüralizm, Bilişsel Bilimler, Ampirik Natüralizm, Beden, Merleau-Ponty Fenomenolojisi, Bedensel Varoluşun Farkındalığı, Fenomenal Beden.

ABSTRACT

THE BODY DEBATE BETWEEN LAKOFFIAN NATURALISM AND MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY

Lakoff and Johnson develop a new understanding of philosophy based on the developments in cognitive sciences. This approach, referred to as Lakoffian naturalism in our study, comes to the fore with a normative claim that philosophy should adopt cognitive sciences as a method. Accordingly, the relationship between consciousness and the body is achieved by explaining cognitive processes by bodily processes. However, for Lakoffian naturalism, the innovations brought by Merleau-Ponty's phenomenology to the concept of the body are important. In *Philosophy in the Flesh*, the main work introducing Lakoffian naturalism, the concept of "flesh" is used with reference to Merleau-Ponty's phenomenology. However, Merleau-Ponty's phenomenology cares about the boundary between the scientific and the philosophical. In this context, our study problematises the philosophical character of Lakoffian naturalism. Lakoffian naturalism, which treats the body as a scientific object, is taken as a type of empirical naturalism in our study. In this case, how the body can be addressed philosophically appears as a problem. The body, in other words, bodily existence, can be recognised with a philosophical perspective through Merleau-Ponty's phenomenology. Thus, the phenomenal dimension of the body emerges.

Key Words: Lakoffian Naturalism, Cognitive Sciences, Empirical Naturalism, Body, Merleau-Ponty's Phenomenology, The Awareness of Bodily Existence, Phenomenology, Phenomenal Body.

ÖNSÖZ

Felsefe ile diyalogum lisansın son senesinde, felsefenin hayatın ta içinden olduğunu fark etmem ile başladı ve bu diyalog yüksek lisans yıllarımda öngörmediğim kadar derinleşti. Öncelikle bu diyalogu zenginleştiren İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Tezimin danışmanlığını üstlenmeyi kabul eden ve bu sürecin tamamına özveri ile yaklaşan danışman hocam Doç. Dr. Emre Şan'a çok teşekkür ederim. Kendisi, kendi sesimi duyurmamın en büyük destekçilerinden biri oldu. Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil'e nüktedan ve babacan tavrıyla her türlü konuda kendisine danışabileceğim rahat bir ortam oluşturduğu için müteşekkirim. Tez jürime katılarak kıymetli yorum ve önerileriyle katkıda bulunduğu için ayrıca teşekkür ederim. Doç. Dr. Özge Ejder Johnson'a tez jürime katılmayı kabul ederek değerli yorumlarıyla tezin son haline kavuşması için sunduğu katkılardan dolayı içten teşekkürlerimi sunarım.

Küçük yaşlarımda beni ilimle tanıştıran babama ve dualarıyla üzerime titreyen anneme büyük bir şükran borçluyum. Emekleriniz için sonsuz teşekkürler. Yalnızca felsefe yolculuğumda değil, hayatın engebeli patikalarında bana eşlik etmekten mutluluk duyan sevgili yol arkadaşım Tekin Atmaca'ya minnettarım. Anlayış ve sevgi ile tezimin her bir satırını benimle tartışarak yazım sürecinin tümünün ortağı olduğu için çok şanslıyım. Yüksek lisans döneminde tanıma fırsatı bulduğum Fazilet Fatıma Alçık'a yazım sürecinin her bir aşamasına ilgi ile yaklaştığı için ve savunmama katılarak sağladığı her türlü destek için müteşekkirim. Karabük'teki sıkıcı günlerimi bazen akademi bazense felsefe konuşarak keyifli hale getiren Yüksel Saraç Yeşilada'ya teşekkür ederim.

Son olarak, tezime bir şekilde katkıda bulunan herkese teşekkürler. Bu tezi felsefenin derinliği karşısında büyülenen her bir kişiye ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	viii
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: BEDENSEL VAROLUŞUMUZ FELSEFİ DÜŞÜNÜM İÇİN NE İFADE EDER: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE ARKA PLAN.....	9
1.1. Lakoffçu Natüralizmin Temelleri	9
1.2. Doğal Tavırdan Felsefî Tavra Geçiş	29
1.3. Bedensel Varoluşun Bilinç ile Kurduğu Doğal İlişki	41
İKİNCİ BÖLÜM: BİLİŞSEL DİLBİLİMDEN LAKOFFÇU NATÜRALİZME.....	55
2.1. Lakoff ile Chomsky Arasında Bir Dilbilimsel Tartışma	55
2.2. Lakoffçu Natüralizm	76
2.3. Olası Zorluklar	98
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BEDENSEL VAROLUŞUN FARKINDALIĞI: MERLEAU-PONTY'NİN BEDEN FENOMENOLOJİSİ	108
3.1. Algısal Deneyimin Doğası	108
3.2. Fenomenal Beden ve Bilinçdışının Keşfi	114
3.3. Başkasının Bedeni ve Bedenlerarasılık	124
SONUÇ.....	131
KAYNAKLAR	136
ÖZGEÇMİŞ	148

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
çev.	Çeviren
bkz.	Bakınız
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
vb./vs.	Ve benzeri / vesaire
<i>Ideas I</i>	<i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to Pure Phenomenology</i>
<i>Ideas II</i>	<i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book Studies in the Phenomenology of Constitution</i>
S	Cümle
NP	Söz Öbeği
AUX	Yardımcı Fiil
VP	Fiil Öbeği
N	İsim
TNS	Zaman
V	Fiil
DET	Belirteç

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: <i>Aspects of the Theory of Syntax</i> 'da Yer Alan Dilbilgisi Modeli	59
Şekil 2	61
Şekil 3	62
Şekil 4: Geçmiş Kelimesinin İşaret Dilindeki Gösterimi	81
Şekil 5: Taşıyıcı (Konteyner) Şema Mantığı	85
Şekil 6: Kaynak-Yol-Hedef Şeması.....	86
Şekil 7: Klasik Optik İllüzyonun Vektör Görüntüsü: İki İnsan Başı mı Vazo mu?.....	110
Şekil 8: Müler-Lyer İllüzyonu	112

GİRİŞ

Bedensel varoluşumuz felsefi düşünüm için ne ifade eder? On dokuzuncu yüzyıldan itibaren felsefede bedensiz özne fikrinden bedenli özne düşüncesine doğru bir kayma yaşandığı görülür. Bu eğilimin en önemli iki nedeni, Darwin'in (1809-1882) evrim kuramı ile biyolojide ve ekolojik psikolojisinde yaşanan gelişmelerdir. Bilimsel başarının gölgesinde büyüyen “doğal olmak” ve “doğanın bir parçası olmak” arzusu ise en temel motivasyon olarak görülebilir. Bu arzu felsefede doğalcı felsefe, diğer adıyla natüralist felsefe olarak karşımıza çıkar. Doğalcı felsefe belli bir tür bilimsel ve ampirik olma koşulunu beraberinde getirir. Dolayısıyla bu bağlamda beden, ampirik ve bilimsel olarak incelenebilir bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu durum ise soyut kavramlarla ilgilenen felsefenin ampirik ve bilimsel olan ile irtibatı sorununu gündeme getirir. Natüralizmin yanı sıra fenomenoloji, bedeni, organik yapısını göz ardı etmemekle beraber bilimsel bir bütün olarak kavramaz. Fenomenoloji için söz konusu olan daha ziyade bedensel varoluşun farkında olmaktır. Merleau-Ponty'nin (1908-1961) kartezyen felsefenin terimleriyle belirttiği gibi “... ruh bedene bitişiktir, - bedenin tamamı ruhtur ve felsefenin ne zamandır saf bir bilgiye indirgediği nesne algılamasına aslında bedensel işlevlerin tamamı kendilerinde katkıda bulunur.”¹ Fenomenal bakışa özgünlüğünü kazandıran *epokhe* ile kavranan beden artık bilimsel değil fenomenal bir bütün olarak karşımızdadır. Hem natüralizm hem de fenomenoloji bedensel somutluğu dikkate almaları bakımından benzerlik taşır, ancak bu somutluğu ele alma yöntemleri açısından oldukça farklılaşırlar. Hatta benimsedikleri yöntemler açısından çelişik oldukları görülür. Çalışmamızın ilk aşamalarında benimsediğimiz bu anlayış yerini natüralizme dair daha ince ayrımlara bırakacaktır. Felsefi natüralizm beden ve bilinç arasındaki ilişkiyi felsefi bir bağlamda ele alırken, ampirik natüralizm doğal ilişkiler bağlamında bilimsel bir metodoloji benimseyerek inceler.² Bu

¹ Maurice Merleau-Ponty, “Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser...”, çev. Ömer Aygün, *Cogito: Maurice Merleau-Ponty* 88 (2017): 22.

² Steven Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, *Philosophy Compass* 4/1 (2009): 221-3.

nedenle ampirik natüralizm felsefeye özgü bir bilme türünü reddederek bilimsel-ampirik araştırmayı bütünüyle benimser. Bu durum ise ampirik natüralist bir yaklaşımın felsefi olarak nitelendirilmesini zorlaştırmaktadır. Böyle zorlu bir adlandırmanın George Lakoff (d. 1941) ve Mark Johnson (d. 1949) tarafından kaleme alınan ve 1999 senesinde yayınlanan *Philosophy in the Flesh* isimli eserde söz konusu olduğunu düşünmekteyiz. Çalışmamızda, George Lakoff ve Mark Johnson tarafından önerilen bu yaklaşım Lakoffçu natüralizm olarak kavramsallaştırılır ve ampirik natüralizmin bir türü olarak ele alınır. Çalışmamız Lakoffçu natüralizmin John Dewey (1859-1952) ve Willard Van Orman Quine (1908-2000) çizgisinde gelişen natüralizmin bir uzantısı olduğunu, bu nedenle bilimin sınırında kaldığını göstermeyi hedeflemekte ve bedensel varoluşu dikkate alan felsefi bir çalışmanın sınırlarını Maurice Merleau-Ponty'nin (1908-1961) fenomenolojisinden hareketle çizilebileceğini iddia etmektedir. Özellikle Dewey ve Merleau-Ponty'den bahsedilmesinin nedeni *Philosophy in the Flesh*'in bu iki düşünürden esinlenmiş olmasıdır. Çalışmamızda Merleau-Ponty fenomenolojisine yer verilmesinin bir nedeni de çağdaş felsefede fenomenolojinin doğallaştırılması ile ilgilenen sayısız yayın bulunmasıdır. Özellikle Merleau-Ponty fenomenolojisinin natüralizme genişletilip genişletilemeyeceği sorusu çoğu yayının temel meselesi olmuştur. Francisco Varela ve Shaun Gallagher'ın çalışmaları bu projenin tanınmış örnekleridir. Lakoffçu natüralizmi tanıtan “*Philosophy in the Flesh*” başlığında bulunan “*flesh*” sözcüğü de Merleau-Ponty fenomenolojisine atıfla yer verilmiştir.³ Bu durum Lakoff ve Johnson'un *Philosophy in the Flesh*'te sundukları felsefe önerisinin konumlandırılmasını ve adlandırılmasını da sorunlu hale getirmiştir. Nitekim felsefenin bedenle ilişkisi bu eserde “*embodied philosophy*” olarak da ifade edilmektedir.⁴ Bu bağlamda Lakoffçu natüralizm, bedenin düşünen ve felsefe yapan insanın tezahürü olduğunu dile getirir.

³ George Lakoff ve Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to the Western Thought*, New York: Basic Books, 1999, s. xi.

⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. viii. “*Embodied philosophy*” terimi doğrudan bir tercüme ile “bedenlenmiş felsefe” olarak ifade edilebilir. Eserin başlığını da dikkate alan daha iyi bir tercüme “ete kemiğe bürünmüş felsefe” olabilir. Ancak bu ifadeler “sonradan olma” anlamını taşıdığı için bu ifadeleri tercih etmedik. Nitekim Lakoffçu natüralizm felsefenin veya düşünmenin bedenden bağımsız olmadığını, beden ile mümkün olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, temelini daha çok Lakoff'un bilişsel bilim ve bilişsel dilbilim çalışmaları oluşturur. Bu nedenlerden dolayı çalışmamızda bu yaklaşımdan Lakoffçu natüralizm olarak bahsedilmektedir.

Bedensel varoluşu dikkate alan bir felsefenin ufkunu natüralist bir yaklaşımın sınırlarından hareketle göstermeyi hedefleyen çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın ilk bölümü Lakoffçu natüralizmin felsefe tarihindeki konumunu anlamlandırmayı sağlayacak gerekli kavramsal çerçeve ve arka plan bilgisi sunmayı hedeflemektedir. Bu araştırma iki temel terim etrafında gerçekleşecektir: (bilimsellikle ortaya çıkarılan) doğal (olma) ve felsefi (olma). Bu terimlerin gönderimleri ise Dewey-Quine çizgisinde gelişen natüralizm ve Husserl'in (1859-1938) fenomenolojik indirgemesini varoluşa yerleştiren Merleau-Ponty fenomenolojisi olarak belirlenecektir. Dewey'in deneyim kavramı etrafında geliştirdiği natüralizmi denotatif metodu ile ampirik-bilimsel bir boyut kazanır. Bu metot organik ilişkilerden kaynaklanan bir problemin felsefi refleksiyona imkân vermeksizin deneyimin apaçıklığında çözümlenmesini hedefler. Dewey'in metodu idea ve algının karşılıklı ilişkisini varsayar.⁵ Dewey'e göre idea ne fiziki doğanın zihinsel bir temsili ne de asli gerçekliktir. Ona göre idea, dünya ile birincil temasımız sonucu elde ettiğimiz somutluklarının sembollerle ifade eden sembolik somutluklardır.⁶ Amaç, bu sembolik somutluklarla ifade edilen anlamın doğru tespit edilmesidir. Bu tespit ise fiili bir şekilde deneysel ve gözlemsel araştırmayı içerir. Doğanın organik koşulundan doğanın kendisine dönen bu natüralizm anlayışı döngüsel bir karaktere sahiptir. Dewey'in bu döngüsellliği felsefi ve bilimsel bilgiye dair bir açıklamayı gerektirir. Çalışmamız bu noktada Quine'a yer verecektir. Nitekim Quine "Ontolojik Görelilik" makalesinde natüralizm açısından Dewey'e bağlı olduğunu dile getirerek Dewey'in mirasını dünyanın bilinebilir karakteristiğine taşıyarak genişletir. Quine felsefeye özgü bir bilme veya kavrama tarzını reddetmekte ve hakikatin bilgisinin bilimsel bir metotla elde edilebileceğini iddia etmektedir.⁷ Dolayısıyla felsefenin işler hale gelmesinin yolu bilimsel bir perspektif kazanıp kazanmamasına bağlıdır. Dewey ve Quine'ın natüralizm anlayışı felsefenin kendine özgü metodunun ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Bu sorun için ikinci alt başlığımızda

⁵ John Dewey, "The Pattern of Inquiry", *John Dewey The Later Works 1925-1953*, cilt ed. Jo Ann Boydston, Carbondale ve Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986, 12, 114-5.

⁶ Dewey, "The Pattern of Inquiry", s. 114.

⁷ Willard Van Orman Quine, *Theories and Things*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982, s. 40.

fenomenolojik yöntemi ele alacağız. Husserl’in kurucusu olduğu bu yöntemi Merleau-Ponty’nin getirdiği yeniliği takip edebilmek amacıyla Husserl’e yer vererek ele alacağız. Husserl’e yer verilmesinin bir diğer nedeni ise *Philosophy in the Flesh*’teki fenomenoloji eleştirisinde bizzat kendisine atıfta bulunulmasıdır. Bu sınırlı bağlamda fenomenoloji, natüralizmin benimsediği doğal tavrı askıya alarak algısal dünyayı ortaya çıkarır. Algı yeni bir bilgi türünden bahsetmeye olanak tanır. Şeyleri oldukları gibi yakalamanın imkânı olan algı, Merleau-Ponty’nin üçüncü bölümde ifade edeceği gibi fenomenal bir alanı gözler önüne serer.

Natüralizm ve fenomenolojiye dair kavramsal belirlenimlerin ardından, bedensel varoluşun felsefi düşünüm için ne ifade ettiği sorusunu, beden bilince uzaklığı ve yakınlığı açısından ele almak önemlidir. Zira kartezyen felsefenin bilinç ve beden arasına koyduğu mesafenin aşılması natüralizm için bilincin bedene yaklaştırılması olarak kendini göstermiştir. İlk bölümün son başlığının “Bedensel Varoluşun Bilinç ile Kurduğu Doğal İlişki” olarak adlandırılmasının nedeni budur. Bilincin doğallaştırması süreci, Steven Horst’un felsefi ve ampirik natüralizm arasındaki ayrımından hareketle ele alınacaktır. Steven Horst’un ayrımına konunun anlaşılabilirliğini güçlendirmesi nedeniyle yer verilecektir. Bununla birlikte bu başlık altında nörofenomenoloji de ele alınacaktır. Nitekim fenomenoloji açısından bilinç ve beden ilişkisini anlamak isteyen bir tezin nörofenomenolojiye dair bir açıklamada bulunması gerekir. Dahası çalışmamızda nörofenomenolojinin de ampirik natüralizmin bir uzantısı olarak okunabileceği gösterilecektir. Nörofenomenolojinin Lakoffçu natüralizm gibi Merleau-Ponty fenomenolojisinden esinlenen bir yaklaşım olması çalışmamız açısından ilgi çekicidir. Bütün bu kavramsal mühimmat ve arka plan bilgisinin ardından Lakoffçu natüralizm ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümü Lakoffçu natüralizmi açıklamayı ve sınırlarını göstermeyi hedeflemektedir. Lakoffçu natüralizm, Lakoffçu bilişsel dilbilimin felsefi bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Lakoffçu bilişsel dilbilim, Chomskyci bilişsel dilbilimin eleştirel bir okumasına dayanır. Eleştiri genel olarak semantik öğelerin söz dizimsel (sentaktik) öğeleri belirlediğini ve dilin organik süreçlerden bağımsız ele alınmayacağını ifade eder. Bu diyalog Lakoff’u (ve Chomsky’nin karşı kutbunda yer alan birkaç

biliminsanını) üretici semantik (İng. *generative semantics*) adında bir araştırma programına götürür.⁸ Ancak bu programın öncülerinin kendi yaklaşımlarını geliştirmesi ve üretici semantiğin ilgi alanının genişliği zaman içerisinde bu programın şöhretini yitirmesine neden olur. Üretici semantiğin öncülerinden biri olan Lakoff da kendi yaklaşımını geliştirir. Bu yaklaşım kavramsal metafor kuramından sinirsel bir dil teorisine uzanır. Lakoff metafor kuramını Johnson ile kaleme aldığı *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil* eserinde anlatır. Kavramsal düşünümün doğası gereği metaforik olduğunu iddia eden bu yaklaşım bilişsel bilimlerdeki ampirik bulgularını da kuşatarak *Philosophy in the Flesh*'te radikal bir teori olarak karşımıza çıkar. Lakoffçu natüralizm kapsamında sunulan bu yaklaşım en temelde “*embodied cognition*” zemininde temellenir.⁹ Bu yaklaşım, insan bilişinin bedenin organik doğasına bağımlılığını ifade eder. Buradan hareketle Lakoffçu natüralizm de kavramlarımızın metaforik olduğunu; akıl yürütmelerimizin bilinçsizce gerçekleştiğini, bilişsel süreçlerimizin bedensel, nörobiyolojik, yapımıza gömülü olduğunu dile getirir. Bunlar aynı zamanda bilişsel bilimler tarafından bulgulan ampirik sonuçlardır ve Lakoffçu natüralizmin temel varsayımlarını oluştururlar.

Lakoffçu natüralizm ele alındıktan sonra karşılaşılabileceği olası zorluklara işaret edilecektir. İlk zorluk, nörobiyolojik doğa ile fenomenolojik düzey arasındaki nedensellik ilişkisi hakkındadır. Lakoffçu natüralizm, bu iki düzey arasında karşılıklı bir nedensellik benimsemiş olsa da kurucu düzey nörobiyolojik olandır. Ancak bu açıklama ilk bölümde ele alınan bedenin bilinçle ilişkisi problemine geri götürecektir. Bu sorunu çözümlemek ve niçin bedensel varoluşun fenomenolojik bir bakışla fark edilmesi gerektiğini anlamak amacıyla Paul Ricœur'e (1913-2005) başvurulacaktır. Ricœur'ün “mesafe alma” (Fr. *distanciation*) ile “temellük” (Fr. *appropriation*) ve “aidiyet” (Fr. *appartenance*) kavramsallaştırmaları

⁸ Randy Allen Harris, *The Linguistics Wars: Chomsky, Lakoff, and the Battle over Deep Structures*, New York: Oxford University Press, 2021, s. 2-3.

⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 43. “*Embodied cognition*” literatüre “bedenlenmiş biliş” şeklinde kazandırılmıştır. Ancak bu terim, bedenin bilişsel olmayan yönleri olabileceğini fakat bilişin bedensiz olamayacağını ifade etmesi nedeniyle tercih edilmemiştir.

nöronal boyut ile fenomenal boyut arasındaki zorluğu açıklamak için kullanışlıdır.¹⁰¹¹ İkinci bir zorluk, metafor anlayışında meydana gelir. Bu zorluğun analizinde de yine Ricœur'ün “mesafe alma” ve “aidiyet” kavramsallaştırmaları faydalı olacaktır. Nitekim mesafe söylemin kendisine, kendisinin dışına çıkma olanağı tanır. Buradan yola çıkarak Ricœur ile metaforun hakikatin farklı bir boyutunu ifşa ettiğini söyleyeceğiz. Bununla irtibatlı olarak düşüncenin bilinçsiz bir sistemde oluşmasının bilinçli oluşunu ortadan kaldırmasının zorluğunu da ele alacağız. Nitekim refleksiyon, düşünme nesnesinin farkında olmayı gerektirir. Dolayısıyla felsefi düşünüm bilinçsizce gerçekleşmez. Bir diğer zorluk ise Lakoff ve Johnson'un *Philosophy in the Flesh*'te ele aldıkları fenomenoloji anlayışında ortaya çıkar. Buna göre fenomenoloji içe bakış ve gündelik deneyimin genel geçer doğruları ile ilgilenir.¹² Özellikle fenomenolojinin içe bakışla ilgilendiği iddiası, Lakoffçu natüralizm açısından fenomenolojinin öznel deneyimle yetinen bir yaklaşım olarak görüldüğünü söylemeyi kolaylaştırır. Bununla beraber Merleau-Ponty'den hareketle “*flesh*” sözcüğünü kullanmaları ve tıpkı Merleau-Ponty gibi şekilt kavramına yer vermeleri Merleau-Ponty çizgisinde bir beden anlayışı geliştirdiklerini söylemeyi zorlaştırır. Bu kısımda Paul Sambre'nin analizlerine başvuracağız ve ilaveten “*flesh*” teriminin yanı sıra şekilt kavramının da dahil edildiği teoriye öznelerarası bir boyut kazandırması gerektiğini belirteceğiz. Peki bedenin organik yapısına mesafe alarak düşünülmesi ne anlama gelir? Bu soru için bir tür tavır değişikliğine gitmek gerekir. Çalışmamızın son bölümü bu sorudan hareket eder ve çözümü Merleau-Ponty fenomenolojisinde arar.

Merleau-Ponty fenomenolojisinin bedensel varoluşa dair farkındalığını anlamak için onun algı kuramına gitmek gerekir. Onun algı hakkındaki temel eseri *Algının Fenomenolojisi*'dir. Bu eserde algı kuramı, zihinselciliğin (Fr. *intellectualisme*) ve realizmin (Fr. *empirisme*) algı anlayışının eleştirel bir okuması olarak kendini gösterir. Burada yaygın okumadan farklılaşarak “*intellectualisme*” terimini “zihinselcilik” olarak tercüme ettik.

¹⁰ Jean-Pierre Changeux ve Paul Ricœur, Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 28. Fransızca terminoloji için eserin Fransızca orijinal baskısından faydalanılmıştır.

¹¹ Selami Varlık “*appropriation*” terimini “temellük” şeklinde kullanır. Çalışmamız boyunca bu tercüme kullanılacaktır. Selami Varlık, *PAUL RICOEUR'de Temellük ve Tahayyül*, İstanbul: Alfa, 2021, s. 19-20.

¹² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 100.

Nitekim bu kavram Kant (1724-1804) itibariyle zihnin tasarlama gücüne işaret etmektedir. Algının ne duyum ne de dikkat ve yargıya indirgenemiyor oluşu Merleau-Ponty’i yeni bir kavrama götürür: “geştalt” (Fr. *Gestalt*). Geştalt kuramına (Fr. *Gestalttheorie*) ait olan bu kavram Merleau-Ponty fenomenolojisinde bilimsel varsayımlarından arındırılarak kullanılmakta ve figür-zemin ilişkisini ifade etmektedir.¹³ Böylece algı bizi bir tür ortam fikrine götürür. Algının gerçekleştiği ortam fenomenal alandır. Fenomenal alandan fenomenal bedene geçişi çağdaş estetik çalışmalarından bir örnekle açıklamanın çalışmamızın çağdaş fenomenoloji ile irtibatını göstermek için önemlidir. Bu nedenle fenomenal alanı açıklarken Gernot Böhme’nin (1932-2022) “atmosfer” (Alm. *atmosphäre*) kavramsallaştırmasına yer vereceğiz. Nitekim atmosfer, algılayan ile algılananın ortak mevcudiyetine gönderimde bulunur ve insan halleri ile çevresi arasında tezahür eder.¹⁴ İnsan halleri duysal doğamıza, duysal doğamız ise bedenli canlılar olmamızda saklıdır. Algılayan ile algılananın ortak mevcudiyeti ise ne bilincin ne de bedenin birbirinden bağımsız bir şekilde deneyimlenmesine izin verir. Bu iç içelik hali Merleau-Ponty’nin “özne-beden” (Fr. *corps sujet*) anlayışında karşımıza çıkar. Merleau-Ponty özne-bedeni incelemeye kişinin kendi bedenine (Fr. *corps propre*) dair farkındalıklarından başlar.¹⁵ Ona göre kendi bedenimi herhangi bir nesneyi hareket ettirdiğim gibi hareket ettirmediyimi fark ederim. Bu durum yan yanalık ve art ardılığı aşan bir sarıp sarmalama durumuna işaret eder. Buna göre beden, basit bir şekilde organların toplamı değildir, bölünmez bir bütünlüğe sahiptir. Parçalarına önceliği olan bir bütün olarak karşımıza çıkan beden geştaltçı anlamda bir figür olarak dünyada belirir. Bu figür fenomenal bedendir. Peki fenomenal beden, organik yapısı ile nasıl bir ilişki kurar? Fenomenal bedenin organik yapı ile ilişkisinde motor becerinin özel bir role sahip olduğu görülür. Motor yönelimsellik (Fr. *intentionnalité motrice*) ile işaret edilen bu yeti, bedenin bilişsel ve refleksif olmayan yönelimini ifade eder. Merleau-Ponty,

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Örnek, İstanbul: Alfa, 2017, s. 25-27. Fransızca terminoloji için atıfta bulunulan eserlerin orijinal baskılarından faydalanılmıştır.

¹⁴ Gernot Böhme, *The Aesthetics of Atmosphere*, ed. Jean-Paul Thibaud, Oxon and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2017, s. 25. Almanca terminoloji için eserin orijinal baskısından faydalanılmıştır.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 137-40.

motor yönelimselliği detaylandırmak amacıyla ele aldığı Schneider Vakası analizinde somut hareketlerin aksine soyut hareketlerin virtüel bir ortamda gerçekleştiğini belirtir. Böylece beden kendi edimselliğini aşarak çevresine bir ortam (Fr. *milieu*) yansıtma gücüne sahip olur.

Organizma, Merleau-Ponty düşüncesinde Husserl'in işleyen yönelimsellik (Alm. *fungierende Intentionalität*) kavramıyla bağlantılı olarak kişisel olmayan anonim bir varoluş düzeyi olarak karşımıza çıkacaktır. Bu anonim varoluş düzeyi ise Merleau-Ponty'i bir tür bilinçdışı fikrine götürecektir. Bilinçdışı, kişinin özelliğinden sıyrılması ile mümkündür. Kişisel varoluş ile anonim varoluş arasında bulunur. Böylece beden yaşama katılma tarzımız olarak, varoluşumuzun bilinçli ve bilinçsiz boyutlarının bütününe eşlik eden apriori bir varsayım olarak karşımıza çıkar. Kişisel varoluş ve anonim varoluş arasında beliren bilinçdışı, bizi bir tür öznelerarasılık fikrine götürecektir. Zira kendi öznelliğinden sıyrılan özne-beden, bir başkasının öznelliğini tanıma imkânı bulur. Anonim varoluşun bir başkasının özne-bedenini gündeme getirmesiyle söz konusu olan bu öznelerarasılık Merleau-Ponty tarafından “bedenlerarasılık” (Fr. *intercorporéité*) olarak kavramsallaştırılır.¹⁶

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, çev. Richard C. McCleary, Northwestern University Press, 1977, s. 168.

1. BEDENSEL VAROLUŞUMUZ FELSEFİ DÜŞÜNÜM İÇİN NE İFADE EDER: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE ARKA PLAN

Çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle Lakoffçu natüralizmin Dewey ve Quine çizgisinde gelişen ampirik natüralizmin bir uzantısı olduğu gösterilecektir. Ardından doğal tavrı askıya alarak natüralizm karşıtı kabul edilen fenomenolojik yöntem ele alınacaktır. Natüralizm ve fenomenolojiyi ele almak ise bedensel varoluşun zihinsel süreçlerle ilişkisine yakından bakmamızı zorunlu kılar. Nitekim felsefe düşünsel bir faaliyettir ve bedene sahip bir organizma tarafından gerçekleştirilir. Son kısım bu ilişkiye ayrılacaktır.

1.1. Lakoffçu Natüralizmin Temelleri

Natüralizm genel olarak gerçekliğin doğal dünyaya bağlılığını ifade eder. Ancak çağdaş felsefede “doğal dünya”nın ne olduğuna ve kapsamına dair bir fikir birliği bulunmamaktadır.¹⁷ Bunun nedeni matematiksel nesneler, bilincin nitelikleri, yönelimsellik, soyut kavramlar gibi fenomenlerin olgulardan basit bir şekilde türetilemez oluşudur. Çalışmamız boyunca bu tür fenomenlerin fiziksel veya sinirsel olgulardan hareketle açıklanabileceğine yönelik çalışmalardan “doğallaştırma” faaliyeti olarak bahsedilecektir. Bununla birlikte örneğin, David Chalmers bilincin zor probleminden, bilincin öznel deneyiminin fiziksel süreçler açısından açıklanamama sorunu- bahsetmesine rağmen kendi pozisyonunu natüralist olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Bu durumda felsefe açısından natüralizmin geniş anlam yelpazesinin nasıl anlaşılması gerektiği bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu soruna yönelik Steven Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind” isimli makalesinde iki tür natüralizmden bahseder.¹⁹ İlk yaklaşım natüralizmi felsefi bir pozisyon olarak ele alır. Buna göre herhangi bir fenomen zorunlu olarak doğal bir fenomendir (İng. *natural phenomenon*). “Felsefi natüralizm” (İng. *philosophical naturalism*) olarak adlandırdığı bu yaklaşım iki

¹⁷ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 221.

¹⁸ David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 128.

¹⁹ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 221-3.

bağlılık (İng. *commitment*) içerir. İlk bağlılık, herhangi bir fenomenin doğa bilimlerin alanını oluşturan olgular arasında bir tür bağlantı varsayar. Horst'a göre bu bağlantı açıklama tarzı veya metafiziksel ilişki türü hakkında olabilir. Bu, herhangi bir fenomenin doğal terimlerle ifade edilmesi -indirgenmesi- veya metafiziksel üstünlüğe sahip olmasıyla ilgilidir. İkinci bağlılık doğaüstü varlıkların ve özelliklerin (İng. *properties*) reddi anlamına gelir. Natüralizmin ikinci türü ise metodolojik bir bağlılığı benimser. "Ampirik natüralizm" (İng. *empirical naturalism*) olarak adlandırılan bu yaklaşım felsefe ile bilim arasındaki ilişki hakkındadır. Ampirik natüralizm, felsefeye özgü bir bilme türünü reddeder ve felsefenin bilimle sürekli olması gerektiğini ifade eder: "Felsefenin bilimler üzerine yorum yapma, bilimsel araştırmanın sonuçlarını sentezleme ve olgun bir bilimin ortaya çıkacağı umuduyla sürdürülen bir tür proto-bilimsel araştırma olarak oynayacağı önemli roller vardır."²⁰ Bu alıntı, felsefenin apriori öncüller yerine bilimin bulgularını ve sonuçlarını varsayım olarak belirlemesi anlamına gelir. Buradan hareketle, bölümün girişinde değinilen Chalmers'ın natüralizminin ampirik yerine felsefi olduğunu sonucuna ulaşabiliriz.

Horst'un bu ayrımının yanı sıra natüralizmi hiçbir şekilde felsefi bir teori olarak kabul etmeyen görüşler de vardır. Michael Rea, *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism* başlıklı eserinde natüralistleri ortak bir noktada buluşturan ilkeler söz konusu olduğunda natüralizmin felsefi bir pozisyondan ziyade bir araştırma programı olduğunu iddia eder.²¹ Rea, natüralizmin tüm akademik ve bilimsel alanlardaki hakimiyetini anlamak için üç önemli gelişmeden bahseder.²² İlk gelişme, bilimsel metodolojinin doğasını anlamayı hedefleyen eserlerin yayımlanmasıdır. Modern dönemde bilimsel yöntemi açık ve detaylı bir şekilde inceleyen eserlerin az olması açısından bu yeni yayımlar önemlidir. İkinci önemli gelişme, Almanya'da materyalizmin Fransa'da ise pozitivizmin yükselişidir. Üçünü gelişme ise, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasıdır. *Türlerin Kökeni*, yayınlandığı dönemde bilim tarafından erişilemez kabul edilen insanın ve yaşamın kökeni sorusuna dair ampirik bir şekilde konuşmanın önünü

²⁰ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 222.

²¹ Michael C. Rea, *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, New York: Oxford University Press, 2004, s. 22.

²² Rea, *World Without Design*, s. 28

açmıştır. Bu durum politika, etik gibi farklı metodoloji gerektirdiği düşünölen alanlarda da tek bir metodolojinin benimsenebileceği fikriyle sonuçlanmıştır. Başka bir deyişle, Ockhamlı William'ın usturasına uygun olarak varlık alanını çoğaltmaksızın basit açıklamalarda bulunarak bütün fenomenler hakkında tek bir metot ile konuşma imkânı sağlamıştır.²³ Bu durum felsefenin de ampirik, doğa bir metot benimsemesi gerektiği düşöncesi ile neticelenmiştir.

Evrim kuramının başarısından esinlenerek felsefeye ampirik bir metot öneren Dewey'in natöralizmini anlamak için özel bir kavrama gidilmesi gerekir: deneyim (İng. *experience*). "The Need for a Recovery of Philosophy" başlıklı yazısında Dewey, mevcut felsefenin deneyimi dünyadan bağımsız bir şekilde yalnızca bir bilgi meselesi olarak ele aldığııı belirterek yetersiz bulur. Ona göre mevcut felsefe, deneyimi kişinin öznelliğine bağı bir şekilde ele alır. Bu nedenle, deneyim düşöncenin karşısında konumlandırılır. Oysa deneyim biyolojik, psikolojik, sosyolojik, felsefi pek çok boyutu barındır. Çünkü Dewey için deneyim düşöncenin karşısında yer almaz, bilakis deneyim ile düşönce, başka bir deyişle doğa ile özne iç içedir. Bunu, Dewey'in William James'ten ödünç alarak kullandığı "double-barrelled" ifadesinde bulmak mümkündür.²⁴ "Double barrelled" ifadesini ikiliğın birlikteliği şeklinde anlamak mümkündür. Çünkü bu ifade, deneyimin parçalarına ayrılmamış bir bütün olarak düşönlmesini önerir. Nitekim deneyim özne-nesne, madde-zihin gibi ikilikleri bir arada barındırır. Deneyimin bu şekilde anlaşılması doğa ile iç içe geçen yekpare bir bütönlökle karşı karşıya bırakır. Peki deneyimi bu şekilde anlamlandırmak nasıl mümkündür? Bu soru için Dewey'in "dolayumsuz nitelikler" (İng. *immediate qualities*) ve "varoluşsal başlangıç noktası" (İng. *existential starting point*) ifadelerine başvurulmalıdır. Dewey'e göre, varoluşsal başlangıç noktası, deneyimin bilişsel olmayan (İng. *non cognitive*), bilişsellik öncesi (İng. *precognitive*) boyutunu oluşturur. Bu boyut, deneyimin bütün durumlarına ve kompleks davranışların ortaya çıktığı tüm bilişsel süreçlere eşlik etmektedir. Varoluşsal başlangıç noktası dolayumsuz niteliklerdir.²⁵ Dolayumsuz nitelikler, organik

²³ Kelly James Clark, "Naturalism and Its Discontents", *The Blackwell Companion to Naturalism*, ed. Kelly James Clark, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, s. 8.

²⁴ John Dewey, *Experience and Nature*, London: George Allen & Unwin, 1929, s. 8.

²⁵ Dewey, *Experience and Nature*, s. 298-9.

etkinlikler ve alıcılardaki hissetme halidir.²⁶ S. M. Eames, bu dolayumsuz niteliklerden “dolayumsuz hissetme” (İng. *immediate feeling*); varoluşsal başlangıç noktasından ise “ilksel varoluş durumu” (İng. *the primary existential state*) şeklinde bahseder.²⁷ Bu hissetme hali, ne bilişsel bir şekilde kavranabilir (İng. *cognized*) ne de bilinebilir (İng. *known*). Bilişsel olarak kavranamayan ve bilinemeyen bu hale yalnızca işaret edilebilir (İng. *pointed*) ve gösterilebilir (İng. *denoted*).²⁸ Nitekim bu hal basit bir şekilde sahip olunan (İng. *had*) bir şeydir. Peki deneyimin bütün bilişsel süreçlerine eşlik eden ilksel varoluşsal durumumuz kompleks davranışların ve süreçlerin ortaya çıkmasını nasıl sağlamaktadır?

Dewey’in deneyim anlayışında evrim kuramının büyük bir etkisi söz konusudur. Biyolojik bir organizmanın nasıl sosyolojik bir bağlam oluşturduğunu, kültürel davranışlar sergilediğini açıklarken Dewey, evrim kuramının doğal seçim (İng. *natural selection*) ve süreklilik (İng. *continuity*) kavramlarına sıklıkla başvurur.²⁹ Evrim kuramının bu iki prensibi Dewey için biyolojik bir organizmanın öznelliğe hapsolmaksızın öznelarası bir forma ulaşma sürecini anlama imkânı sağlar. Öncelikle doğal seçilimin bu açıklamadaki fonksiyonunu ele alalım. Doğal seçim, en genel anlamıyla mevcut yaşam şartlarına uyum sağlayan canlıların hayatta kalma ve soylarını devam ettirme şanslarının daha yüksek olduğunu ifade eden bir ilkedir.³⁰ Bu nedenle Dewey için bu prensip, Aristoteles’in evreni ve bireyselliği açıklamak için başvurduğu form (Yun. *eidos-eĩdos*) teriminin açıklama yapma gücünü zayıflatır ve evren hakkında teleolojik bir açıklamada bulunmanın imkânını ortadan kaldırır.³¹ Zira evreni genel formlar altında rasyonelleştirmek evrendeki olguların,

²⁶ Dewey, *Experience and Nature*, s. 299.

²⁷ Samuel Morris Eames, *Experience and Value: Essays on Dewey Pragmatism & Naturalisms*, ed. Elizabeth R. Eames ve Richard W. Field, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2003, s. 16.

²⁸ Dewey, *Experience and Nature*, s. 298-9.

²⁹ Samuel Morris Eames ve Elizabeth Ramsden Eames, “The Leading Principles of Pragmatic Naturalism”, *Experience and Value: Essays on Dewey Pragmatism & Naturalisms*, ed. Elizabeth R. Eames ve Richard W. Field, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2003, s. 9-10. Bu alıntıda Dewey’in natüralizm anlayışının üç prensibi olarak “dolayumsuzluk” (İng. *immediacy*), “etkileşim” (İng. *interaction*) ve “süreklilik”ten (İng. *continuity*) bahsedilmektedir. Dolayumsuzluk, bir önceki sayfada ele aldığımız deneyimin bilişsellik öncesi boyutu ile ilgilidir. Etkileşim, doğa ile deneyimin bütün ilişkilerini kuşatır. Süreklilik ise, bir sonraki sayfada ele alacağımız gibi deneyimin farklı boyutlarının bir kopmaya izin vermeksizin sürekli oluşuna işaret eder.

³⁰ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç, İstanbul: Alfa, 2017, s. 98-9.

³¹ John Dewey, *The Influence of Darwinism on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, New York: Henry Holt and Company, 1910, s. 5-6.

değişimlerin ve süreçlerin bizzat kendisini kavramamızın önüne geçer. Ancak burada akla şu soru takılır: Evrendeki olgu, değişim ve süreçleri genel formlar altında olmaksızın birbirine benzer olan ve tekrarlanan olgu, değişim ve süreçleri nasıl ele alabiliriz? Bu soru için Dewey'in olayları oluşturduğunu düşündüğü yapı (İng. *structure*) ve süreç (İng. *process*) kavramlarına değinilmelidir. Dewey, *Experience and Nature*'da olayların yapılardan ve süreçlerden oluştuğunu belirtmektedir.³² Süreçler, düzensiz ve hızlı değişiklikleri ifade ederken; yapılar belli bir standarda sahip düzenli ve yavaş değişiklikleri ifade etmektedir. Buradaki kilit nokta, Dewey için yapı (İng. *structure*) teriminin kalıcı bir düzen anlamına gelmemesidir. Daha ziyade o, bu kavramı ilişkisel olarak kullanır ve yapıların süreçlerin düzenlenmeleri sonucu elde edildiğini ifade eder. Süreçlerin farklı ilişkiler kurarak bir araya gelmeleri sonucu farklı yapılar ortaya çıkar. Böylece Aristotelesçi anlamıyla form söz konusu olmaktan çıkar. Dewey felsefenin temel kavram çiftlerinden biri olan madde (İng. *matter*) ve zihni (İng. *mind*) de süreç ve yapı ilişkisinden hareketle ele alır.³³ Madde ve zihin ona göre olayların sıralanış şekilleri ile ilgilidir. Madde, düzenli ve tekrarlı sıralanışa sahip olaylar silsilesine atıfta bulunur. Zihin ise mantıksal bağlantılara sahip anlamlar şeklinde ifade edilen olaylar dizisine işaret eder.³⁴ Madde ve zihnin doğasını sahip oldukları olaylar dizisi açısından ele alan Dewey, zihnin madde ile ilişkisini nasıl açıklamaktadır? Bu soru aslında öznel ile nesnelin, biyolojik olan ile kültürel olanın etkileşimi nasıldır sorusudur.

Dewey'e göre etkileşim halindeki olaylar için bir tür başlangıç ve sonu niteleyen esnek ve katı sınırlar söz konusudur. Bu sınırlar etkileşimin üç alanını (İng. *plateau*) oluşturur. İlk düzey, maddeselliğe genel karakteristiğini veren matematik ve fizik kanunlarına tâbi bir şekilde işleyen, daha dar kapsamlı ve dışsal etkileşimleri kapsar. İkinci düzeyde yaşamsal faaliyetlerle ilgili psiko-fiziksel etkileşimler söz konusudur. Son düzey ise iş birliği (İng. *association*), iletişim (İng. *communication*) ve katılımın (İng. *participation*) gerçekleştiği bir düzeydir. Bu düzey bireyselliklerden oluşur.³⁵ Her bir seviye kendine özgü

³² Dewey, *Experience and Nature*, s. 72-3.

³³ Dewey, *Experience and Nature*, s. 75.

³⁴ Robert E. Dewey, *The Philosophy of John Dewey: A Critical Exposition of his method, metaphysics, and theory of knowledge*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1977, s. 107.

³⁵ Dewey, *Experience and Nature*, s. 272-3.

ampirik özelliklere sahiptir ve kendine özgü kategorilere sahiptir. Bu kategoriler açıklayıcı (İng. *explanatory*) bir karakter sergilemezler ve herhangi bir olayın nedeni (İng. *cause*) de değildirler. Bu kategoriler daha ziyade olguları betimleyici (İng. *descriptive*) fonksiyonlara sahiptir. Dewey süreklilik prensibine tam bu noktada başvurur. Bu prensip ile birlikte Dewey deneyimin fiziksel ve biyolojik süreçlerden sosyolojik, psikolojik ve diğer birçok yüksek davranış formu, eylem ve olayın arada bir kopukluk olmaksızın ortaya çıkışını açıklar.³⁶ Bununla beraber Dewey, *Logic* isimli eserinde, bu prensip doğalcı mantığın birincil hipotezi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda süreklilik, mantıksal süreçlerin organik faaliyetlerden ortaya çıktığını belirtir.³⁷ Her ne kadar kopmaya izin vermeyen süreklilik söz konusu olsa da Dewey için yüksek davranış formları basitçe organik süreçlere indirgenememektedir. Ona göre beyin sadece bir tür davranışı gerçekleştirir, ancak dünyanın bilgisi için yeterli değildir.³⁸ Süreklilik prensibi, maddesel düzeyden zihinsel düzeye geçişe imkân verir. Bu durumu Dewey “zihnin ortaya çıkış kuramı” (İng. *the emergent theory of mind*) olarak adlandırır.³⁹ Zihnin hem organik doğa hem de beden ile etkileşime girmesi sonucunda deneyimin kültürel boyutu ortaya çıkar. Kültür (İng. *culture*) bu üç basamağın sonunda karşılaşılan nihai fenomendir. Nihai düzeyin kültürel bir seviye olarak belirlenmesi epistemolojik açıdan çok önemli bir sonuca işaret eder. Bu sonuç nihai bir hakikat fikrinden bahsetmenin zorluğuna dikkat çeker. Bu epistemolojik yorum evrim düşüncesinin temel motivasyonu olan “hayatta kalma” dürtüsü ile yakın bağlara sahiptir. Ancak bu ilişkiden önce bir parantez açarak Dewey’in kariyerinin erken döneminde Hegel felsefesi ile tanışıklığına dikkat çekmek isteriz. Hegel felsefesi deneyimin bütün yönlerinin bir bütünün parçaları olarak ele alınabileceğini göstermiştir. Ancak daha sonra Hildebrand’ın belirttiği gibi Dewey, deneycilik uğruna Hegel düşüncesinden vazgeçmiştir.⁴⁰

Dewey’in söz konusu epistemolojik yorumu ile “hayatta kalma” dürtüsü en iyi şekilde kendisini insanın bilişsel kapasitesi hakkındaki görüşlerinde gösterir. Zihnin ortaya

³⁶ Eames ve Eames, “The Leading Principles of Pragmatic Naturalism”, s. 12.

³⁷ John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Henry Holt and Company, 1938, s. 23-5.

³⁸ John Dewey, “The Need for A Recovery of Philosophy”, *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York: Henry Holt and Company, 1917, s. 36.

³⁹ Dewey, *Experience and Nature*, s. 271.

⁴⁰ David L. Hildebrand, *Dewey: A Beginner’s Guide*, Oxford: Oneworld, 2008, s.10.

çıkış kuramı, düşüncenin çevresel şartlara bir tepki olarak ortaya çıkışını varsayar. Organik yaşam düzensizlikler, zorluklar ve mücadelelerle doludur. Bu durum organizmaların belli amaçları elde etmek için belli araçlar geliştirmesine neden olur. Zekâ (İng. *intelligence*), karşılaşılan bu tür problemleri çözme çabası sonucunda ortaya çıkan bir yetidir. Bunun yanında düşünme ve bilme gibi pratik amaçlara sahiptir.⁴¹ Buradan hareketle, zekânın Dewey için akıl ve anlama yetisinin işlevlerine sahip olduğu anlamak mümkündür. Bilgiye ulaşma süreci, daha önce edinilmiş hissetme, duyumsama gibi yetenekler sonucunda etkileşime verilen yanıtlara ulaşma sürecidir. Bu nedenle “bilmek”, her canlı türü için söz konusu değildir. Daha önce edinilmiş hissetme, duyumsama gibi yetenekleri her bir uyarıcı farklı şekillerde ele almakta ve bu yeteneklere sahip organizma uyarıcıya hemen bir tepki vermek yerine, bu uyarınları başka bir şeyin işareti olarak kodlamaktadır. Örneğin yanmakta olan bir muma elini uzatan bir çocuğun elini yakan ateş, çocuk tarafından tehlikeli bir şey olarak kodlanabilir. Buradan hareketle Dewey işaretler ve kavramların fiziksel olayların dönüşümü olduğu sonucuna ulaşır.⁴² Böylece işaretler veya kavramlar kişisel olmaktan çıkar ve özsel olmayan doğal olaylar haline gelir. Bu açıdan “bilmek” “işaretlerin kullanımı” ile ilgili bir mesele haline gelir.⁴³ Burası, bölümün devamında ele alınacak olan, denotatif metodun köklerinin uzandığı yerdir. Bilişsel kapasitenin organizmanın “hayatta kalma” aracı haline gelişi, denotatif metodun çıkış noktasını oluşturur. Ancak burada şu soru ile karşılaşırız: Herhangi bir organizma gelişmiş veya gelişmemiş bilişsel beceriler ile hayatta kalmaya çalışır. Bu durumda insanı diğer canlılardan ayıran “bilgili” vasfı hangi kritere göre verilir? Dewey için bir canlının “bilgili” olarak kabul edilmesi, bilişsel becerilerini kullanarak gelecek için fayda elde edip etmediğine göre gerçekleşir.⁴⁴ Bu sayede bilme, düşünme, anlama gibi zihinsel süreçler nihai bir hakikat fikrinden ziyade yaşama katılmanın yolları haline gelirler. Bu durum Dewey’in araçsalcı (İng. *instrumentalist*) yaklaşımı olarak bilinir.⁴⁵

⁴¹ Samuel Morris Eames, “Experience and Philosophical Method in John Dewey”, *Experience and Value: Essays on Dewey Pragmatism & Naturalisms*, ed. Elizabeth R. Eames ve Richard W. Field, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2003, s. 19-20.

⁴² Hildebrand, *Dewey*, s. 50.

⁴³ Hildebrand, *Dewey*, s. 51.

⁴⁴ Hildebrand, *Dewey*, s. 51.

⁴⁵ Hildebrand, *Dewey*, s. 52.

Fikirler ve kavramlar araçlardır. Görüldüğü gibi Dewey'in natüralizmi, pragmatizmi ile iç içe geçmiş bir haldedir. Dewey'in pragmatizmine "Some Stages of Logical Thought" başlıklı makalesinde rastlanır. Bu makalede düşünme bir şüphe sorgulama süreci (İng. *doubt-inquiry process*) olarak tanımlanır.⁴⁶ Bu makaledeki görüşünü *Studies in Logical Theory*'de daha ileri bir noktaya taşıyarak Dewey, mantığın ya da düşünmenin gerçekliği (varlığı) varsaymaması gerektiğini ve fikirlerin deneyimdeki işlevselliği ile ilgilenmesi gerektiğini belirtir.⁴⁷ Dewey'in bu düşüncesinde Peirce'nin "The Fixation of Beliefs" makalesinin etkili olduğu görülmektedir. Bu makale, şüphenin başlangıç noktası olarak bir idea veya tözün değil, yaşamın kendisinin belirlenmesi gerektiğini belirtir. Peirce'ye göre şüpheden kurtulmanın dört yolu vardır, ancak bu yollardan yalnızca bilim yöntemi (İng. *method of science*) diğerlerinden daha başarılı sonuçlar verir.⁴⁸ Bu şekilde Dewey'in pragmatik natüralizmi sonucunda felsefenin statüsü ve fonksiyonu birer problem olarak karşımıza çıkar. Ona göre felsefe insanların sorunlarıyla ilgilenmelidir.⁴⁹ Ancak bu fonksiyon mevcut felsefede işlevsel bir halde değildir. Bu fonksiyonun işlev kazanması, felsefenin bir tür tavır değişikliğine gitmesi ile mümkündür. Peki mevcut felsefede nasıl bir değişikliğe gidilmelidir? Dewey'e göre yanıt ampirik araştırmanın kendisindedir.

Daha önce değinildiği gibi Dewey için deneyim doğa, doğa da deneyim kavramından hareketle anlaşılabilir. Bu nedenle felsefenin meşruluğunu koruması ancak bu iki kavrama yaklaşmasıyla mümkündür. Deneyim, daha önce ele aldığımız gibi organik bir düzeyde başlayan ve kültürel bir seviye ile sonlanan, karmaşık ve çok yönlü bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla deneyimi anlamak ancak onun bu karmaşık yapısına ve çok yönlülüğüne hitap edebilen bir felsefe ile mümkündür. *Experience and Nature* bu tarz bir felsefe önerisidir. Bu felsefeyi Dewey, "natüralist ampirizm" (İng. *naturalistic empiricism*) veya "ampirik natüralizm" (İng. *empirical naturalism*) olarak adlandırır.⁵⁰ Felsefenin "ampirik natüralizm" olarak tanımlanması deneyimin basit bir şekilde deneyimlenmediği, bilakis etkileşimin

⁴⁶ John Dewey, "Some Stages of Logical Thought", *The Philosophical Review* 9 (1900): 488.

⁴⁷ John Dewey, *Studies in Logical Theory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1909, s. 75.

⁴⁸ Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Beliefs", *Popular Science Monthly* 12 (1877): 10.

⁴⁹ Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy", s. 65.

⁵⁰ Dewey, *Experience and Nature*, s. 1a.

kendisinin deneyimi oluşturduğu düşüncesine dayanır. Etkileşimin bizzat kendisini anlamlandırmak ise ampirik bir araştırma gerektirir. Dewey için bu ampirik metot denotatif (İng. *denotative*) metottur.⁵¹ Denotatif metot, rasyonel faaliyetin ve nesnelerinin bilişsellik öncesi (İng. *precognitive*) bir dünyada bulunduğunu varsaymaktadır. Bilişsellik öncesi dünya, bu dünyada yaşamı mümkün kılacak yapıları mümkün kılar.⁵² Daha doğrusu yaşam aslında bu bilişsellik öncesi dünyaya bir yanıt olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bilişsellik öncesi dünya, bir tür organik düzensizlikler bütünü değildir; bilakis yaşamı oluşturacak yapıları ortaya çıkaracak bir düzene sahiptir. Arzu, öfke gibi duygularımız da bu dünyadan kaynaklanır. Bu açıklamalar Dewey'in öznelliğe düşmeksizin nesnelliğe dayalı bir felsefi düşünüm oluşturma amacını gözler önüne serer. Bununla birlikte bilişsellik öncesi dünya bilişsel bir dünyaya evrilmez veya onu bütünüyle doğurmaz. Daha ziyade, bu dünya yaşamı tanımlayıcı bir işleve sahiptir. Burada Dewey'in bilgi hakkında söylediklerini hatırlamak faydalı olacaktır. Ona göre bilgi, daha önce edinilmiş olan hissetme, duyumsama gibi yeteneklerin etkileşimine verilen bir yanıttır. Dolayısıyla duyumsama ve hissetme gibi doğrudan temasta olunan bir nesne değildir. Bilgi, ikincil (İng. *secondary*) türden bir nesnedir. Aslında, duyumsama ve hissetme sonucu kodlanılan her içerik ikincil türden bir içeriktir. Bu anlamda Dewey'in "mevcut felsefe" şeklinde bahsettiği geleneksel felsefenin "idea"ları da ikincil nesne grubuna dahil edilir. Bu bağlamda Dewey'in çabası, *idea*'ları aşarak dünyanın kendisinin farkında olmaya dair bir çağrı olarak görülebilir. Nitekim denotatif metot, ikincil nesneleri deneyimin kendisine götürmeyi hedefler. Bu yönünden dolayı bir tür doğrulanabilirlik koşulu barındırdığını söylemek mümkündür. Dewey'e göre ampirik olmayan mevcut felsefenin sorunu, refleksiyon sonucunda elde edilen ikincil nesneleri başlangıçta verili (İng. *originally given*) olarak kabul ederek düalist bir perspektifin kapılarını aralamasıdır.⁵³ Bu nedenle de ikincil nesnelerle ilgili ortaya çıkan sorunlar çözülemez bir hal alır. Oysa denotatif metot ilgilendiği fenomene dair bir yol haritası çizmeyi hedefler. Dewey'e göre söz konusu fenomenle ilgili bulgular karşılaştırılabilir, teyit edilebilir

⁵¹ Dewey, *Experience and Nature*, s. 6.

⁵² Thomas Alexander, "Dewey's Denotative-Empirical Method: A Thread Through the Labyrinth", *The Journal of Speculative Philosophy* 18/3 (2004): 252-4.

⁵³ Dewey, *Experience and Nature*, s. 6.

ve insani olarak mümkün olduğunca düzeltilebilir ve genişletilebilir.⁵⁴ Bu yüzden felsefi bir düşünümün başlangıç noktası, refleksiyonun ürünlerinden ziyade deneyimin kendisi olmalıdır. Denotatif metot, Dewey'in "araştırma yöntemi" (İng. *method of inquiry*) ile daha anlaşılır hale gelir.

Amerikan pragmatizminin sadık bir takipçisi olan Dewey, Pierce'in inançların sabitlenmesi (İng. *the fixation of beliefs*) fikrini doğal, biyolojik bir çerçeveye oturtur.⁵⁵ Şüpheden kurtulup inancın sabitlenmesi için bir araştırma metodu önerir. Bu metot beş aşamadan oluşur. İlk aşama, soruşturmanın ön koşulunun tereddüt uyandıran belirsiz bir durum (İng. *indeterminate situation*) olduğunu ifade eder.⁵⁶ Bu durum bir şeylerin ters gittiği hissinden kaynaklanır. Bu, Dewey'in deneyim kavramını açıklarken varsaydığı "dolayimsız hissetme" ifadesinden hareketle daha anlaşılır olmaktadır. Nitekim tereddüt uyandıran durumlar varoluşsal nedenlerden kaynaklanır. Bu yönlerinden dolayı bilişsellik öncesi bir boyuta sahiptirler ve bilişsel bir soruşturmanın gerekli koşulu (İng. *necessary condition*) olarak görülürler. İkinci aşama problemin kuruludur (İng. *institution of problem*).⁵⁷ Bu aşama, ilk aşamadaki durum veya tereddüt hissinin ötesinde problemin kesin bir şekilde tanımlanmasını ifade eder. Başka bir deyişle, belirsiz durum belirli bir hal (İng. *determinate situation*) alır. Üçüncü aşamada belirlenen sorun için muhtemel bir çözüm hipotezi (İng. *the determination of a possible-solution*) oluşturulur. Muhtemel çözüm hipotezi gözlemlerle güvence altına alınan olgusal koşullardan hareketle belirlenir ve bir "idea" olarak temsil edilir.⁵⁸ "Idea"lar semboller aracılığıyla düşünülür. Dolayısıyla Dewey'e göre "idea" ne ampirizmdeki gibi fiziksel gerçekliğin bir kopyasıdır ne rasyonalizmde olduğu gibi bir gerçekliktir ne de Kant'ın yaptığı gibi anlama yetisi tarafından sağlanan sentetik bir birliktir.⁵⁹ Dewey'e göre algı "idea" ile karşılıklı bağlantılara (İng. *correlative*) sahiptir. Dördüncü aşama akıl yürütmedir (İng. *reasoning*). Bu aşamada "idea"ların anlamları analiz edilerek olası sonuçların bir tahmini yapılır. Nitekim kelimelerin birden çok anlamı olabilir.

⁵⁴ Dewey, *Experience and Nature*, s. 29.

⁵⁵ Hildebrand, *Dewey*, s. 52.

⁵⁶ Dewey, "The Pattern of Inquiry", s. 109.

⁵⁷ Dewey, "The Pattern of Inquiry", s. 111.

⁵⁸ Dewey, "The Pattern of Inquiry", s. 112-3.

⁵⁹ Dewey, "The Pattern of Inquiry", s. 114-5.

Beşinci aşama olgu-anlam çiftlerinin işlevsel karakteri (İng. *the operational character of facts-meanings*) ile ilgilenir.⁶⁰ Bu adım hipotezlerin fiili bir şekilde deneysel ve gözlemsel olarak test edilmesini içerir. Hildebrand bu aşamanın Dewey'in Piercecü noktası olduğunu belirtir.⁶¹ Nitekim pragmatist anlam kuramına göre anlamlar ancak kavramların test edilmesi sonucu elde edilir. Buradan hareketle Dewey'in felsefe için önerdiği denotatif metodu, düşünüm nesnelerinin organik dünyada doğduğu ve yine bu dünyaya döndüğü bir çember olarak anlaşılabilir. Zira söz konusu olan, başlangıçta verili olan organik durumlardan kaynaklanan duygulanım veya hislerin organik dünyaya gömülü sembollerle temsil edilmesi ve olgusal olarak test edilmesidir.

Denotatif metot, nihai bir hakikat garantisi vermez, ancak zaten Dewey için bilgelik birçok gerçekliği bilmeksizin iyi yaşamak anlamına gelir. İşte tam olarak bu nedenle felsefe denotatif metodu benimsemelidir. Nitekim bu yöntem, bilgiyi basitçe bilmek yerine maruz kalma (İng. *undergone*) ve sahip olma (İng. *had*) yoluyla bizzat deneyimleme imkânı sunar.⁶² Dewey'in belirttiği gibi: “Gerçek bir bilgelik ... özenli bir şekilde gerçekleştirilmiş gözlem ve deneyle, varoluşun tamamlanmamış süreçlerini yönetme yöntemini keşfeder...”⁶³

Sonuç olarak Dewey'in natüralizminin, deneyim kavramına bağlı bir şekilde ampirik bir metodoloji olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Ampirik doğrulanmaya dayanması bakımından bilimsel ilkelere sahiptir. Bu durum aynı zamanda apriori bilginin reddi anlamına gelir. Bilişsellik öncesi dünyanın yaşamı mümkün kılan yapıları duygulanımlar, hisler gibi öznel tecrübeyi kendisine ait kılar ve öznelarası nesnelliğin kapılarını aralar. Bununla birlikte, Dewey'in natüralizminin evrimin temel ilkesi olan “hayatta kalma” motivasyonuna oldukça sadık kaldığı görülür. Bilişsel süreçler, dahası yaşamın kendisi, uyarıcıya verilen bir yanıt olarak hayatta kalma çabasının bir sonucudur. Dewey düşüncesinde bilişsel mekanizmanın evrimsel bir düzlemde uyaranlara yanıt olarak ortaya çıkışı ve apriori bilginin reddi Quine tarafından radikal bir zeminde ele alınır.

⁶⁰ Dewey, “The Pattern of Inquiry”, s. 116.

⁶¹ Hildebrand, *Dewey*, s. 56.

⁶² Alexander, “Dewey's Denotative-Empirical Method”, s. 254.

⁶³ Dewey, *Experience and Nature*, s. 76-7.

Quine, “Ontolojik Görelilik” makalesinde natüralizm açısından Dewey’e bağlı olduğunu belirtir.⁶⁴ Natüralizmi en genel şekilde gerçekliğin felsefe aracılığıyla değil bilim vasıtasıyla elde edilebileceği kabulü olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Quine, “... benim natüralizmim, bilimin altında yatan ilk felsefeyi reddedişimdir” demektedir.⁶⁶ Genel olarak insan bilgisi ve dünyanın bilinebilir yönleri ile ilgilenen Quine’a göre bunu mümkün kılan felsefeye özgü apriori bir yöntem bulunmamaktadır. Felsefenin dünya hakkındaki bilgi birikimine katkı yapması ancak bilimsel bir metodoloji benimsemesiyle mümkündür. Bu nedenle, felsefenin bir bilim tasarısı olacak şekilde doğallaştırılması gerekmektedir. Felsefenin bilimsel metodolojiye bağımlılığı epistemolojinin konumuna dair bir soru işareti doğurur. Quine epistemolojinin psikolojinin bir alt dalı olarak doğa bilimleri arasında ele alınması gerektiğini düşünür.⁶⁷ Nitekim Quine, gerçekliğin nihai zemini olarak bilimleri - geniş anlamda bu terimi kullanır- kabul eder ve “Doğallaştırılmış Epistemoloji” isimli makalesinde epistemolojinin psikolojinin bir alt dalı olması gerektiği belirtir.⁶⁸ Psikolojinin bir alt dalı olan epistemolojinin konusu ise fiziksel bir canlı olarak insandır. Bu bağlamda Quine’nın bilim ve bilgi yaklaşımını ele alalım.

Quine, bilim sözcüğünü oldukça geniş bir anlamda kullanır. Sosyal bilimler ve pozitif bilimler gibi ayrımları benimsemez. Fizik, kimya, biyolojiden sosyoloji, antropoloji, tarihe uzanan oldukça geniş bir yelpazeden bahseder.⁶⁹ Zira onun için önemli olan husus bilimsel bir metodolojinin takip edilip edilmediğidir. Bu durum onun bilim ile sağduyu arasında kurduğu ilişkiye bakıldığında netleşir. Bilim, “rafine edilmiş sağduyu”dur.⁷⁰ Bununla birlikte, bilim sağduyunun yerini almamaktadır, daha ziyade onun bir uzantısıdır. Bu açıdan bilim insanı sıradan bir kimseden yalnızca söz konusu nesneye daha dikkatli bakması nedeniyle farklılaşır. Böylece Quine ikincil bir bilgi türünden konuşmayı anlamsız hale

⁶⁴ Willard Van Orman Quine, “Ontolojik Görelilik”, *Ontolojik görelilik ve Diğer Makaleler*, çev. Ramazan Âtıl Karabey, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, s. 45.

⁶⁵ Quine, *Theories and Things*, s. 21.

⁶⁶ Quine, *Theories and Things*, s. 40.

⁶⁷ Willard Van Orman Quine, “Doğallaştırılmış Epistemoloji”, *Ontolojik görelilik ve Diğer Makaleler*, çev. Ahmet Karaca, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, s. 105.

⁶⁸ Quine, “Doğallaştırılmış Epistemoloji”, s. 105.

⁶⁹ Willard Van Orman Quine, *From Stimulus to Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, s. 49.

⁷⁰ Willard Van Orman Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966, s. 240

getirir. Peki niçin bilimsel bir metot tercih edilmelidir? Quine, bilginin gerekçelendirme ve kanıtlama yoluyla elde edildiğini düşünür ve ona göre bunun en güzel örnekleri bilimde bulunur. Çünkü insanlık büyük bilimsel başarılarla tanıklık etmiştir. Dolayısıyla Quine için bir bilgi teorisi zorunlu olarak bilimsel olmalıdır. Ancak burada bir döngüsellik ile karşılaşmaktadır: Quine dünyayı açıklama görevini bilime vermekte, bilimin de hali hazırda bilginin edinilmesi için tek mümkün yol olduğunu düşünmektedir. Bu durum onun “kendine-uygulanan natüralizmi” (İng. *self-applied naturalism*) olarak bilinir. Onun natüralizminin bir temeli olmadığı konusunda bir görüş birliği bulunur.⁷¹

Quine, Dewey’e benzer bir şekilde, insanın dünya ile etkileşiminin duyuşal uyarımlar (İng. *sensory stimulus*) ile gerçekleştiğini düşünür. Dil, bilgi ve anlam da bu duyuşal uyarımlar sonucu oluşur. Dewey’i takip eden Quine için de bilgi dilde somutlaşır.⁷² Bu nedenle bilgiyi üreten bilim hem deneyim hem de dil ile karşılıklı ilişkiler kurar. Bu ilişkilerin birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınması bilimsel ifadelerin anlamını kaybetmesine neden olur. Bilgi duyuşal sinirlerimizin (İng. *sensory nerves*) uyarılmasıyla elde edilir. Quine’a göre herhangi bir girdi beyinde işlense de bir girdiyi diğerinden ayıran şey alıcıların hangi sıra ile tetiklendiğidir.⁷³ Sıralı alıcılar kümesi, bir âna dair özenin duyuşal deneyimini ifade eder. Bu, Quine tarafından küresel uyarıcı (İng. *global stimulus*) olarak adlandırılır ve devam eder.⁷⁴

Her bir küresel uyarıcı, öznenin sinir uçlarının sıralı bir alt kümesidir ve bu tür iki alt küme, aşağı yukarı aynı sırayla aşağı yukarı aynı sinir uçlarını içerdiklerine göre, bariz bir şekilde aşağı yukarı benzerdir. Ben buna alıcı benzerliği (İng. *receptual similarity*) diyorum.⁷⁵

⁷¹ Peter Hylton ve Gary Kemp, “Willard Van Orman Quine”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (2023). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/quine/> (erişim 23.03.2023).

⁷² Peter Hylton, *Quine*, New York and Oxon: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2007, s. 27.

⁷³ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 17.

⁷⁴ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 17.

⁷⁵ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 17.

Alıcı benzerliğinin yanı sıra Quine bir de algısal bir benzerlikten (İng. *perceptual similarity*) bahseder.⁷⁶ Algısal benzerlik bir tepki ve davranış meselesidir. Alıcı açısından benzerlik gösteren küresel uyarıcıların algısal olarak benzerlik gösterdiği görülür. Ancak benzerlik göstermediği durumlar da mevcuttur. Bu nedenle nedensel bir ilişkinin söz konusu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Tüm öğrenme ve alışkanlık edinme süreçlerinin zemininde algısal benzerlik bulunur.⁷⁷ Algısal benzerlik, doğal seçim ile elde edilen bir kazanımdır. Peki duyuşal uyarımlardan bilgiye geçiş nasıl sağlanır?

Quine, uyarımlardan bilgiye geçişte gözlem önermelerine başvurur. Bir cümlelin gözlem önermesi olması için iki kriter söz konusudur: bireysellik (İng. *individualistic*) ve sosyallik (İng. *intersubjective/social*).⁷⁸ Bireysel kriter, bir önermenin gözlem önermesi olabilmesini kişinin maruz kaldığı duyuşal uyarımı onaylama eğilimiyle ilgilidir. “Oda soğuktur.” cümlesi bireyin içsel durumu ne olursa olsun bu önermeyi onaylaması ile ilgilidir. Burada onaylama duyuşal sinirlerin uyarımından kaynaklanır. Ancak bu tek başına yeterli değildir. Bununla beraber bir önermenin gözlem önermesi olabilmesi, öznelarası bir uzlaşmaya bağlıdır. Bu koşulu ifade eden sosyal kriter, bireysellik kriterini sağlayan önermenin genelleştirilip genelleştirilemeyeceği ile ilgilidir.⁷⁹ Bu amaca yönelik yapılması gereken, hangi uyarıcılar söz konusu olduğunda hangi duyuşal sinirlerin ateşlendiğini tespit etmektir. Bu bağlamda bir gözlem önermesinin gerçekleşmesinden hareketle bu önerme ile ilgili başka bir gözlem önermesinin gerçekleşeceği beklentisi, Quine tarafından kategorik gözlem (İng. *observation categorical*) olarak adlandırılır.⁸⁰ Kategorik gözlemler olguların eşzamanlılığı veya ardışıklığı ile ilgilidir. Kategorik gözlem tümevarımın temelidir. Dolayısıyla bilimsel yasaların da temelini oluştururlar:

Bir gözlem kategorisi, kategorinin ilk bileşeninin yerine geldiği bir durumu bekleyerek, hatta yerine gelmesini sağlayarak ve ardından ikinci bileşeninin yerine gelip gelmediğini izleyerek deneysel olarak test edebileceğimiz

⁷⁶ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 17.

⁷⁷ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 19.

⁷⁸ Hylton ve Kemp, “Willard Van Orman Quine”.

⁷⁹ Hylton, *Quine*, s. 127.

⁸⁰ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 25.

minyatür bir bilimsel teoridir. Olumsuz bir sonuç teorii, yani kategorik olanı çürütür. Olumlu bir sonuç ise teoriiyi daha fazla düşünmeye bırakır.⁸¹

Böylece bilgiye duyusal uyarılardan hareketle gözlem önermeleri aracılığıyla ulaşılır. Quine düşüncesinde bilgiye ulaşma süreci, davranışçı psikolojinin ve felsefenin bir uzantısı olarak görülerek eleştirilebilir. Ancak Quine'nın anlama dair görüşleri bu tarz bir eleştirinin yapılmasını zorlaştırır. Buna göre bir kelimenin anlamına ilişkin bir açıklamada üç düzey söz konusudur: zihinsel (İng. *mental*), davranışsal (İng. *behavioural*) ve fizyolojik (İng. *physiological*).⁸² Mental düzey en yüzeysel düzey; fizyolojik düzey ise en derin düzeydir. Fizyolojik düzey nedensel ilişkilerin düzeyidir. Nitekim ilk iki düzeydeki herhangi bir farklılığı ortaya çıkaran, fiziksel yapıda meydana gelen bir farklılıktır.⁸³ Davranışsal düzey ise dilin kamusal fonksiyonundan kaynaklanır. Bununla birlikte Quine kendisini fizikalist olarak nitelendirir.⁸⁴ O fizikalizmi fiziksel nesneler bağlamında kullanmaz, fizik bilimi terminolojisine atıfla kullandığını belirtir.⁸⁵ Kendi yaklaşımını “davranışçılığın doğru işlevi” (İng. *proper function of behaviorism*) olarak tanımlar.⁸⁶ Bu yaklaşımın felsefi ve psikolojik davranışçılıktan en büyük farkı, zihinsel süreçlerin davranışlara indirgenemezliği ve davranışlar açısından açıklanamazlığı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Quine, dilbilim söz konusu olduğunda davranışlara başvurmanın kaçınılmazlığını vurgular.⁸⁷ Buradan hareketle Quine ancak linguistik anlamda davranışçı olarak nitelendirilebilir görünmektedir. Bu durum, Quine'nın linguistik bağlamında pragmatizm ile yakınlığını gösterir. Hylton'a göre de Quine davranışçı açıklamaya ampirik metodundan dolayı başvurur ve Quine'nı psikolojik davranışçı bir çizgiye yerleştirmenin yanlışlığını vurgular.⁸⁸ Bu durumu onun “radikal çeviri” (İng. *radical translation*) düşünce deneyi ile daha anlaşılır

⁸¹ Quine, *From Stimulus to Science*, s. 26.

⁸² Williard Van Orman Quine, “Mind and Verbal Dispositions”, *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 87.

⁸³ Hylton, *Quine*, s. 312.

⁸⁴ Williard Van Orman Quine, “Facts of the Matter”, *American Philosophy: From Edwards to Quine*, ed. Robert W. Shahan ve Kenneth R. Merrill, 1977, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, s. 167.

⁸⁵ Quine, “Facts of the Matter”, s. 165.

⁸⁶ Quine, “Facts of the Matter”, s. 167.

⁸⁷ Williard Van Orman Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 37-38.

⁸⁸ Hylton, *Quine*, s. 102.

olmaktadır. *Word and Object*'de bu düşünce deneyini detaylı bir şekilde ele alır. Bu deneye göre alan araştırması yapan bir dilbilimci herhangi bir yardım almaksızın yerlilerin konuştuğu bir dili ana diline tercüme etmeye çalışır. Gözlemlerinin birinde tavşanın koşarak geçtiği bir anda yerlilerin “*gavagai*” dediğini işitir. Dilbilimci yerlilerin bu sözcüğü kullanarak tavşana, tavşanın rengine, koşma şekline vb. atıfta bulunabileceği için bu sözcüğün farklı durumlar için de kullanılıp kullanılmadığını gözlemlemeye çalışır. Ancak Quine'a göre dilbilimci bu sözcük ile tam olarak ne kastedildiğini anlamak için en nihayetinde kendi sezgilerine başvurmak durumunda kalır.⁸⁹ Çünkü dilbilimci anlamı tespit edebilmek için bu sözcüğü bağımsız bir şekilde ele alır. Bu durumda da birtakım analitik hipotezlere başvurmak durumunda kalır. Ne var ki bu hipotezler eldeki veri ile doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Sonuç olarak dilbilimci sözcüğün ana dildeki karşılığı yerine hipotezlerden oluşan bir çeviri sözlüğü elde eder. Quine'nın radikal çeviri düşünce deneyi gözlem önermelerinin düzeltilebilir olduğunu göstererek meseleyi salt davranışsal olmaktan kurtarır. Nitekim çevirinin belirsizliğine götüren bu düşünce deneyi tüm cümlelerin gözlemsel, mantıksal-matematiksel terimlerden oluşmadığını gözler önüne serer. Bununla birlikte bu durum Quine'nın mantıksal-matematiksel terimlere başvurusunun arkasındaki nedene de işaret eder. Ona göre dünyadaki varlıklara ilişkin anlamlı bir soru sormak, sorunun düzenli bir notasyona dökülmesini gerektirir.⁹⁰ Bu bağlamda Quine'nın mantığa pragmatist bir açıdan yaklaştığını söylemek mümkündür. Bu yönünden dolayı mantıkçı pozitivist bir çizgiden uzaklaşır. Bu durum bizi “Two Dogmas of Empiricism” isimli makalesine götürür.

Quine'nın en önemli metinlerinden biri olan “Two Dogmas of Empiricism” ampirizmin iki temel dogmasını ortaya koyar. Bunlardan ilki, analitik ve sentetik önermeler arasında keskin bir ayrımın bulunduğu kabulüdür. İkincisi ise herhangi bir sentetik önermenin tek tek terimlerinin duysal deneyimden hareketle anlamlarını kazandığı düşüncesidir. İlk dogmaya göre analitik önermeler dilin kurallarına ve içerdikleri terimlerin anlamlarına göre doğruluk değeri alırken, sentetik önermelerin duysal deneyimle doğrulanması ve dil dışı gerçeklerle ilgilenmesi beklenir. Quine bu iki tür önerme arasında

⁸⁹ Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013, s. 27.

⁹⁰ Quine, “Facts of the Matter”, s. 161-2.

kesin bir ayırım olduğu fikrini reddeder. Onun bu ayırma yönelik eleştirisi anlamak için Carnap ile kurduğu irtibatı anlamak önemlidir. Carnap için felsefe bilimsel dili analiz etmek ve gerekirse alternatif diller ve ifadeler önermekle yükümlüdür.⁹¹ Dolayısıyla Carnap'ın bakış açısına göre tek bir doğru dil söz konusu değildir, herkes amacına en uygun dili kullanabilir. Onun bu tavrı hoşgörü ilkesi (İng. *principle of tolerance*) olarak bilinir ve Carnap'ın felsefe ile bilim arasında yaptığı ayırma dair kilit rol oynar.⁹² Tek bir doğru dilin olmayışı, felsefeyi herhangi bir dilin analizi misyonundan uzaklaştırır. Bununla beraber hoşgörü ilkesi, analitik ve sentetik önermeler arasında bir ayrımı varsayar. Çünkü mantıkçı pozitivistin tanımladığı şekliyle analitik ifadeler herhangi bir gerekçelendirme kuralına tabi olmaksızın seçilen dille ilgili birtakım ifadeler iken, sentetik ifadelerin duysal deneyimle doğrulanması ve gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Quine'nın “Two Dogmas of Empiricism”de göstereceği gibi analitik doğruları (İng. *analytical truths*) reddetmek için kullanılan gerekçeler, sentetik doğruları (İng. *synthetic truths*) reddetmek için de kullanılabilir. Dolayısıyla ona göre analitik doğruları kabul edip sentetik doğruları reddetmek için daha fazla neden gereklidir. Bu nedenle Quine, tarafsız bir dil seçiminin mümkün olamayacağını düşünür.⁹³ Quine'nın bu itirazı “bütüncülük” (İng. *holism*) fikrine dayanır. Bütüncülük, basit bir şekilde tekil önermelerin deneyim için bir anlam ifade etmediğini iddia eder. Yani bir önermenin doğruluğu için, söz konusu önermenin ait olduğu bütün bir teörinin değerlendirilmesi gerekmektedir.⁹⁴ Nitekim söz konusu önerme daha büyük bir bütünün bir parçası olarak deneyimle temas kurar. Bu tartışmayı “Two Dogmas of Empiricism” makalesinden hareketle derinleştirelim.

Quine makalesine analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrımı analitikliğin bir tanımını vererek başlar. Ona göre iki tür analitiklik söz konusudur. İlk tür mantıksal olarak doğru olanlardır. Quine bu türe “Bekar erkek (İng. *unmarried man*) evli olmayandır” örneğini verir ve bu önermenin “evli olmayan” ve “bekar erkek” sözcüklerinin tüm yorumlarında

⁹¹ Hylton, *Quine*, s. 6.

⁹² Hylton, *Quine*, s. 45.

⁹³ Hylton, *Quine*, s. 72-3.

⁹⁴ Hylton, *Quine*, s. 72.

doğru olabileceğini söyler.⁹⁵ Analitikliğin ikinci tanımında ise böyle bir doğruluğu yakalamak mümkün değildir. Nitekim “Hiçbir bekar (İng. *bachelor*) evli değildir” örneğinde “*bachelor*” sözcüğü “*unmarried man*” sözcüğünün eş anlamlısı olarak kabul edilerek ilk türden bir analitik doğruluğu kazanabilir ancak bu, yalnızca önermenin analitik olması nedeniyle elde edilmiş bir doğruluk değeridir. Ayrıca burada anlam, gönderim ile eş kabul edilmiş görünmektedir. Nitekim “*bachelor*” sözcüğü aynı zamanda “mercan mavis” (İng. *bachelor button*) ve “lisans mezunu” (İng. *graduate student*) anlamlarını ifade etmek için de kullanılır.⁹⁶ Bu örnekten hareketle Quine, eş anlamlılığın kriterinin açık olmadığını düşünür ve analitik doğrular söz konusu olduğunda bir döngüsellik ile karşılaştığını iddia eder. Nitekim Quine, iki ifadenin yalnızca doğruluk değeri değişmeksizin birbiri yerine kullanılıp (Lat. *salva veritate*) bulundukları cümlelerin doğruluğunu sağladığı zaman eş anlamlı olduğunu belirtir.⁹⁷ Ancak sorun, bu önermelerin zaten analitik olmaları nedeniyle doğru kabul edilmelerinden kaynaklanır. Bu durumda ise analitiklik, eş anlamlılık üzerinden açıklanmaya çalışılır ancak açıklanmamış olarak kalır. Böylece Quine, analitikliğin eş anlamlılık üzerinden açıklanmasının döngüsellğe neden olduğunu sonucuna ulaşır.⁹⁸ Quine’nın analitik doğruluklar hakkında ulaştığı bu sonuç analitik önermelerdeki terimlerin duyuşal deneyimden bağımsız bir şekilde anlamlarını kazanamayacağını ifade eder. Bu durum da ampirizmin ikinci dogmasını ele almayı gerektirir. Bu dogma, her anlamlı ifadenin (İng. *meaningful statement*) dolaylısız deneyime atıfta bulunan mantıksal yapılara indirgenebileceği (İng. *reductionism*) inancıdır.⁹⁹ Oysa Quine için teorik ifadeler ancak kolektif bir bütünün parçası olduklarında duyuşal deneyim tarafından doğrulanabilirler. Dolayısıyla indirgemecilik, doğrulanması için duyuşal deneyime bağlı olan analitik ve analitik olmayan doğrular arasındaki ayrımı açıklamak için yeterli değildir.

Makalenin devamında Quine’nın analitik ve sentetik doğruluk arasındaki ayrımı yönelik yaklaşımının semantik bir boyut kazandığı görülür. Bu tartışma işlem (İng.

⁹⁵ Willard Van Orman Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *Can Theories be Refuted? Essay on the Duhem-Quine Thesis*, ed. Sandra G. Harding, Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1976, s. 43.

⁹⁶ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 47-8.

⁹⁷ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 47.

⁹⁸ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 49.

⁹⁹ Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 41.

intension) ve kaplam (İng. *extension*) arasındaki ilişkiye evrilir.¹⁰⁰ Bir terimin kaplamı atıfta bulunduğu nesnedir, içlemi ise referansta bulunduğu nesnenin içeriğiyle ilgilidir. Başka bir deyişle işlem, tanımsaldır. Benzer şekilde bir yüklemın kaplamı göndermede bulunduğu doğru nesne kümesidir. Bir yüklemın içlemi ise söz konusu terimin kaplamına giren nesnelerin ortak özellikleridir. Quine analitikliğin eş anlamlılık üzerinden açıklanamayacağını dile getirdiğinde aslında kaplamsal açıdan sözcüklerin *salva veritate* kullanılabileceğini, ancak içlemsel bakımdan sözcüklerin gönderiminin belirsiz, anlaşılmaz (İng. *referentially opaque*) olduğunu dile getirir.¹⁰¹ Kavramlar da bu şekildedir. Kaplamaları aynı olsa dahi içlemlerini karşılaştırmak için uygun ölçütler mevcut değildir. Bu durum terimlerin bir bütünün parçaları olarak kabul edilmesi nedeniyle bireysel bir şekilde duyuşal deneyimden hareketle anlamlarının belirlenemeyeceği fikrine işaret eder. Bu onun bütüncülük (İng. *holism*) olarak bilinir.¹⁰²

Bununla beraber Quine'nın bir ampirist olarak konuştuğunun altını çizmek gerekir. Nitekim ona göre bilim "geçmiş deneyimler ışığında gelecekteki deneyimleri tahmin etmeye yarayan bir araç"tır.¹⁰³ Fiziksel nesneler dışında bir nesnenin varlığına inanmak ona göre bilimsel bir hatadır. Ancak epistemolojik temelleri açısından fiziksel olmayan nesneler ile fiziksel nesneler, arasında yalnızca bir derece farkı bulunur. Türsel bir farklılığın olmaması nedeniyle Quine'nın fiziksel nesnelerden de mit olarak bahsettiği görülür.¹⁰⁴ Fiziksel nesneler miti (İng. *the myth of physical objects*), diğer mitlerden deneyimi anlamada daha etkili bir araçtır. Ona göre atomaltı düzeydeki fiziksel unsurlar deneyim yasalarını basitleştirmek için varsayılır. Bu nedenle bu tür nesnelerin mikroskobik açıdan tanımlanması beklenmemelidir. "Bilim sağduyunun devamıdır ve teoriyi basitleştirmek için ontolojiyi genişletme şeklindeki sağduyu yöntemini sürdürür."¹⁰⁵

¹⁰⁰ Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 50-1.

¹⁰¹ Quine, *Word and Object*, s. 128-31.

¹⁰² Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe – I: Analitik Felsefe Geleneği*, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, s. 144.

¹⁰³ Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 61.

¹⁰⁴ Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 61.

¹⁰⁵ Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 61.

Bu bölüm boyunca natüralizm hakkında konuşmanın bazı ayrımları zorunlu kıldığı gösterilmiştir. Horst'un ampirik ve felsefi natüralizm ayrımı, niçin bilincin bedene indirgenmeden doğaya ait bir olgu olarak ele alınabileceğini anlaşılır kılmıştır. Dewey'in bilimsel ilkeler ışığında ampirik doğrulanmaya başvurusu ve insana ait bütün fenomenleri doğal bir şekilde açıklamaya çalışması onun natüralizmini ampirik natüralizme dahil etmeyi gerektirmiştir ki kendisi ampirik natüralizm olarak kendi metodundan bahseder. Natüralizm açısından Dewey'e bağlılığını ilan eden Quine ise doğal bir ontoloji benimsememesine rağmen dünya hakkında konuşmayı ampirik ve bilimsel metot ile sınırlamıştır. Bu nedenle epistemolojiyi de psikolojinin bir alt dalı olarak ele almıştır. Sonuç olarak ampirik natüralizm, felsefeye özgü metodun reddi ve bilimselliğin benimsenmesi anlamına gelmiştir. Bu nedenle felsefenin işlerlik kazanması ampirik metodu benimsemesiyle mümkün görülmüştür. Bununla birlikte hem Dewey hem de Quine kavramların duysal deneyimle doğrulanmasına dikkat çeker. Dewey Platoncu anlamda “*idea*”ları ampirik koşullarıyla sınarken, Quine “*idea*” yerine rafine edilmiş sağduyu olarak bilimsel hipotezlerden bahseder. Her ikisinin de ortak olduğu konu, bilginin bilimsel bir şekilde elde edilebilir olması nedeniyle felsefenin bilimsel bir metot benimsemesi gerektiğidir. Ancak felsefeye özgü bir metodun olduğu fikrinden vazgeçmek kolay görünmemektedir. Zira Nermi Uygur'un felsefe “nedir” sorusunu sorarak söz konusu nesne veya olgunun mahiyeti ile ilgilenir.¹⁰⁶ Ancak burada mahiyet araştırmasını öznel bir idealizme veya nesnel bir realist felsefeye atıfla kullanılmamaktadır. Felsefe mahiyet araştırmasını kavramlar aracılığıyla yapar. Yani, kavramlar yaratır. Bu durum ise felsefenin kavramları özne ve nesnenin kategorilerini aşarak “haline gelme” sürecini, değişken bir ilişki içerisinde ele alması anlamına gelir.¹⁰⁷ Felsefenin kavramı herhangi bir tümelliğe atıfta bulunmaksızın ilişkisel bir bağlamda ortaya çıkar. Kendisi olmadığında anlam kaybına uğrayan bir soruna göndermede bulunur ve bununla birlikte bu sorunun çözümü için yol alındıkça belirir.¹⁰⁸ Deleuze ve Guattari'nin felsefenin kavram yaratma sürecini Özge Ejder dostluk bağlamında ele alır. “Dostane Bir Felsefenin

¹⁰⁶ Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 35.

¹⁰⁷ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 25-6.

¹⁰⁸ Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 24.

Olanına Dair” yazısına göre bu süreç, “dostluk yöneliminde ortaya çıkan ve bir ucuyla filozofu diğeri ile de kavramı imleyen bir düşünme süreci” olarak tanımlanır.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu süreç yalnızca kavramın yaratılma süreci değildir, aynı zamanda filozofun var olma sürecidir. Var olma süreci ise felsefe tarafından bilimsel bir bakışla değil, olgusal somutluklar açısından ele alınır. Bu durumun en iyi örnekleri ile Merleau-Ponty fenomenolojisinde karşılaşır. Bir sonraki alt başlıkta Merleau-Ponty fenomenolojisi özleri varoluşa yerleştiren bir yöntem olarak ele alınacaktır. Bununla beraber Merleau-Ponty’nin fenomenoloji anlayışının Husserl fenomenolojisinin eleştirel bir okumasına dayanması nedeniyle öncelikle Husserl fenomenolojisine yer verilecektir.

1.2. Doğal Tavırdan Felsefi Tavra Geçiş

Fenomenoloji, Antik Yunanca iki sözcüğün “*phainómenon*” (*φαινόμενον*) ve “*lógos*” (*λόγος*)’un bir araya gelmesiyle oluşur. “*Phainómenon*”, “beliren şey, tezahür” (İng. *which is appears, appearance*) anlamındadır.¹¹⁰ “*Lógos*” ise en genel şekliyle “akıl” (İng. *reason*) anlamına gelir.¹¹¹ “*Phainómenon*” sözcüğü basit bir şekilde karşında duran fiziksel bir nesneden bahsetmemekte, reel ve kurgusal olan bütün nesnelerin bilinçte belirimini kapsamaktadır. Fenomenoloji bağlamında söylemek gerekirse, fenomen terimi, şeylerin kendilerini göstermesini ve bunun deneyimlenmesini içerir.¹¹² Fenomenolojinin kurucusu Husserl kabul edilir. Husserl fenomenolojisi, Humecu radikal şüpheciliği aşma çabası olarak görülebilir. Husserl’den önce Kant’ın da Humecu radikal şüphecilik ile ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bu sorunun üstesinden gelme amacıyla Kant transandantal bir öğretiyi ortaya koymakta ve bu öğretinin zeminine fenomen (Alm. *phänomenon*)- nomen (Alm. *noumenon*) kavram çiftini yerleştirmektedir.¹¹³ Numen, şeylerinde kendinde oldukları

¹⁰⁹ Özge Ejder, “Dostane Bir Felsefenin Olanına Dair”, *Cogito: Dostluk* 68-69 (2011/2012): 158.

¹¹⁰ Søren Overgaard, Paul Gilbert ve Stephen Burwood, *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi*, çev. Ahmet Eyim ve Eren Rızvanoğlu, Ankara: Fol, 2021, s. 104.

¹¹¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 208.

¹¹² Dermot Moran and Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, London and New York: Bloomsbury Publishing, 2012, s. 252.

¹¹³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 159.

hallerinde gönderimde bulunurken, fenomen deneyimdeki tezahürleri ile ilgilenir. Fenomen-
numen ayrımına ilaveten Kant kavram (Alm. *begriff*) ve görü (Alm. *anschauung*) ayrımını
da yapmaktadır.¹¹⁴ Deneyim, zamansal-uzanımsal ve nedenselliğe tabi bir görüsel alanda
mümkündür. Kant için görüsel alandaki bu düzenlilik zihnin işleyişinden kaynaklanmaktadır.
Ancak Husserl için Kant'ın bu öğretisi psikolojizm ve antropolojizme yer verdiği için felsefi
açıdan sorunlu bir açıklamadır.¹¹⁵ Nitekim bu durumda kendisi olumsal olan zihnin zorunlu
yapılara nasıl sahip olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Kant'tan farklı olarak Husserl'in
Humecü şüpheciliğe itirazı, ideler arasındaki ilişkinin zorunluluğu gibi olgular arasındaki
ilişkinin zorunlu olması hakkındadır. Bununla birlikte Husserl olgunun zorunluluğundan
eidetik bir zorunluluk olarak bahseder.¹¹⁶ Husserl'e göre fenomenler belli zorunluluklara
sahiptir. Fenomenler bir rengin bir yüzeyde belirmesi, kokunun bir maddeden oluşması, sesin
nesnenin titreşimine bağlı olarak ortaya çıkması gibi zorunluluklar gösterirler. Tüm mümkün
deneyimler için geçerli zorunlu yapıları bulmak Husserl fenomenolojisinin ana hedefini
oluşturur.¹¹⁷ Peki deneyimde kendini gösteren fenomenlerin zorunlu yapıları ne şekilde elde
edilebilir?

Husserl deneyim için iki kavram kullanır: Algısal deneyim (İng. *perceptual experience*) ve dünya deneyiminden (İng. *experience of the world*) bahsederken “*Erfahrung*”
terimini kullanır. “*Erlebnis*” ile kişisel olarak deneyimlenen yaşantıyı (*lived experience*)
kasteder.¹¹⁸ Bu terim ile bilinç akışında tanımlanabilen bireysel zihin durumlarına (Alm.
Zustände) ve süreçlerine atıfta bulunur. Husserl “*Erlebnis*” terimi için aynı zamanda
Descartes felsefesinden ödünç aldığı “*cogitatio*” sözcüğünü kullanır.¹¹⁹ Bununla birlikte
Husserl'in bilinç yaşantısını ele alırken hocası Brentano'nun yönteminden büyük ölçüde
etkilendiği görülür.¹²⁰ Brentano genetik ve fizyolojik psikolojiden farklı olarak betimleyici

¹¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 66.

¹¹⁵ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. Lee Hardy, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 36

¹¹⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*, çev. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, s. 103.

¹¹⁷ Edmund Husserl, “Fenomenoloji”, çev. Aydın Gelmez, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (2010): 34.

¹¹⁸ Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, s. 115.

¹¹⁹ Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, s. 64.

¹²⁰ Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, s. 27.

bir psikolojiden bahseder ve bu psikolojiyi aynı zamanda betimleyici fenomenoloji olarak adlandırır.¹²¹ Husserl de fenomenolojiyi, insan bilişinin ampirik, psikolojik, olgusal koşullarından ayrı olarak fenomenolojik koşullarıyla ilgilenen bir disiplin olarak tanımlar. *Logical Investigations*'da fenomenolojiyi epistemolojik kavramların içerikleri ve diğer kavramlarla ilişkilerini açık (Alm. *Klarheit*) ve seçik (Alm. *Deutlichkeit*) bir şekilde açıklamak isteyen varsayımsız bir yaklaşım olarak tanıtır.¹²² Açıklık ve seçiklik, Descartes'in felsefesinden ödünç alınmıştır ve kavramların görüdeki kökenlerine gidilerek elde edilir.¹²³ Husserl bu tanımı daha ileri götürerek fenomenolojinin deneyimde verilen (Alm. *Gegebenheit*) ve açıkça keşfedilebilir olanla ilgilenen bir deneyim teorisi olduğunu belirtir. Husserl saf fenomenolojiden bahsetmektedir ve bu teori ona göre saf bilinç veya saf ego fenomenlerinin özlerinin teorisidir. Saf sözcüğünün tercih edilmesinin nedeni olgusal durumlar yerine yalnızca görüde kavrandığı haliyle yaşantılara odaklanılması nedeniyledir. Bu nedenle o bilince aşkın unsurlarla, psiko-fiziksel durumlarla, doğal gerçekliklerle ilgili hiçbir yargıda bulunmamaktadır. Böylece fenomenoloji şeylerin deneyimde kendilerini sundukları haliyle betimlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl'in betimlemek ile ne kastettiğini anlamak “verilmişlik” (Alm. *Gegebenheit*, İng. *givenness*) kavramı ile ne ifade ettiğini kavramayı gerektirir. Bu prensip görüde bize verilen şeylerin, verildiği gibi kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, öncelikle deneyimlenen bir şey olduğunu, ikinci olarak deneyimleyen bilinçli bir öznenin var olduğunu ve son olarak belli bir tarzda şeyin bilinçli bir özne tarafından deneyimlendiği anlamına gelir. Deneyimleyen özne için hayal etme, düşünme, hatırlama, algılama gibi farklı verilme tarzları söz konusudur. Bu durum bizi Husserl fenomenolojisinin önemli bir diğer kavramı olan “yönelimsellik” (Alm. *Intentionalität*, İng. *intentionality*) kavramına götürür.

Yönelimsellik, Husserl'in hocası Brentano'dan alıp geliştirdiği bir kavramdır ve her bilinçli eylemin bir şeye yönelik, bir şey hakkında olduğunu ifade eder. Bu kavramı anlamak

¹²¹ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2000). Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 39.

¹²² Edmund Husserl, *Logical Investigations*, çev. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran, New York and Oxon: Routledge Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2008, I, s. 166-8.

¹²³ Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, 2012, s. 247.

için Husserl'in Brentano'dan farklı olarak zihinsel fenomenlere nasıl yaklaştığını anlamak gerekir. Brentano için zihinsel fenomenler bilince içkin bir halde bulunur ve yalnızca içsel bir algı teorisi ile anlaşılmaktadır.¹²⁴ Ancak bu durum Descartesçi kartezyen bir içsellığe götürmektedir. Zihinsel fenomenlerin bilince bütünüyle içkin olmayıp aşkın bir boyuta sahip olması Husserl'i "Noesis-Noema" kavram çiftine götürür.¹²⁵ *Noema* düşünülen, hayal edilen, hatırlanan vb. yönelimsel nesne anlamına gelir. Bununla beraber *noema* basit bir şekilde nesnenin kendisi değildir. *Noema*, hem yönelimsel nesneye içkindir hem de nesne kendisini belirli biçimlerde sunduğu için yönelimsel eyleme aşkın bir boyut taşımaktadır. Böylece *Noema* bizi nesnenin kendisine götürmektedir. *Noema* her zaman bir noetik edim yani *Noesis* ile bağlantı halindedir. *Noesis* yönelimsel edimi ifade eder. *Noesis-Noema* kavram çifti ile birlikte deneyim noetik-noematik bir boyut kazanır. Husserl'in zihinsel fenomenlerin edimi ve içeriği arasında yaptığı ayrım nesnelerin varoluşundan bağımsız olarak deneyimin varoluşuna götürür. Dolayısıyla yönelimin kendisi dünyadan bağımsız bir şekilde gerçekleşir. Husserl'e göre yönelme faaliyeti bilincin bütünü için geçerlidir.¹²⁶ Yani yönelimsellik yalnızca nesnelerle kurulan bir ilişki değildir. Aynı zamanda bilincin içinde bulunduğu şimdi ile, kendi geçmiş ve geleceğini bir arada tutma imkânı sunar.

Deneyimin noetik-noematik yapısı bir tür kurulum fikrine götürür.¹²⁷ *Ideas I*'de Husserl her nesnenin bilince özgü bir tarzda kurulduğundan (Alm. *Konstitution*) bahseder. Bu kurulum nesnelerin bilince verilişlerinin anlamlarının kurulumudur. Anlam (Alm. *Sinn*) basitçe nesnede bulunan ve bilinç tarafından kavranan bir şey değildir. Daha ziyade anlam subjektif ve objektif boyutları içeren arka plan inançlarımız, varsayımlarımız tarafından kurulan bir şeydir. Burada bir parantez açmakta fayda vardır. Anlam için özellikle Frege ile beraber kullanılmaya başlanan iki terim söz konusudur.¹²⁸ Bunlar "Sinn" (İng. *sense*) ve "Bedeutung" (İng. *reference/meaning*) kelimeleridir. Husserl *Logical Investigations*'da bu

¹²⁴ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 42.

¹²⁵ Husserl, *Ideas I*, s. 179-82.

¹²⁶ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, çev. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran, New York and Oxon: Routledge *Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group*, 2008, II, s. 84-5.

¹²⁷ Husserl, *Ideas I*, s. 355-6.

¹²⁸ Gottlob Frege, "On Sense and Reference", *Meaning and Reference*, ed. A. W. Moore, New York: Oxford University Press, 1993, s. 23-4. Bu çeviride "Sinn" kavramı "sense"; "Bedeutung" kavramı "reference" olarak karşımıza çıkar.

iki sözcüğü birbiri yerine kullanmış olsa da daha sonra bu iki terim arasında belli bir ayrım yapmaktadır. *Ideas I* §124’de “*Bedeutung*” sözcüğünü yalnızca linguistik anlam için kullanırken, “*Sinn*” terimini algısal, kavramsal ve kavramsal olmayan gibi anlamın bütün boyutlarını içerecek şekilde kullanılır.¹²⁹ Nitekim Husserl için anlam statik, donuk bir şey değildir, yeni kurulumlar ile yeni anlamlar ortaya çıkabilir. Peki anlama nasıl ulaşılır? Anlama ulaşma süreci eidetik görü (Alm. *Wesensschau*) kuramı ile anlaşılmaktadır.

Eidetik görü kuramı, duyuşsal algının yanı sıra duyuşsal algıya dayanan ancak kendisi duyuşsal olmayan bir görü ile şeylerin “*eidōs*”unun elde edilebileceğini ifade eder.¹³⁰ “*Eidos*”, ait olduğu herhangi bir nesnenin evrensellik ve zorunluluk açısından ne olduğunu karakterize eder.¹³¹ Böylece tikel ve olgusal olanın eidetik bir şekilde soyutlanması ile evrensel ve zorunlu yapılar ortaya çıkar. Bu kuram matematikçiler tarafından “ $1+2=3$ ” gibi apriori hakikatleri kavramakta kullanılır, dolayısıyla mistik bir tema içermemektedir.¹³² *Epokhe* (Alm. *Epokhe*) ve indirgeme (Alm. *Reduktion*) olmak üzere iki aşamadan oluşur. Antik Yunan’da septikler tarafından kullanılan *epokhe* (Yun. *ἐποχή*) terimi yargının askıya alınması anlamına gelir.¹³³ Fenomenoloji için ise *epokhe* doğal tavrın (Alm. *Die natürliche Einstellung*) askıya -paranteze- alınması hakkında genel bir tezdır.¹³⁴ Doğal tavır dünya ile ilişkide benimsenen en ilkel tutumdur. Husserl doğal tavrın “dışsal deneyim, aslında genel olarak nesnel deneyimdir, sıradan kişisel deneyim de ona aittir” olduğunu belirtir. *Ideas I* § 30’da doğal tavra ait özel bir varsayımdan bahseder.¹³⁵ Bu tez, dünyanın ve içindeki her şeyin objektif bir biçimde mevcut (Alm. *Vorhanden*) ve bilfiil (Alm. *Wirklich*) varoluşunun sorgulamaksızın kabulünü ifade eder. Başka bir deyişle doğal tutum gündelik hayatın olduğu gibi kabul edilmesidir. Gündelik hayatın olduğu gibi kabul edilmesi sağduyuşsal bakış açısının kabulü anlamına gelir. Bununla birlikte doğal tutum dünyayı hem maddeleştiren hem de mutlaklaştıran natüralist tavra düşme tehlikesi taşır. Natüralist tavır modern bilimler

¹²⁹ Husserl, *Logical Investigations I*, s. xivi.

¹³⁰ Husserl, *Ideas I*, s. 8-9.

¹³¹ Husserl, *Ideas I*, s. 7-10.

¹³² Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, s. 92.

¹³³ Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, çev. Osman Baran Kaplan, Mehmet Demirhan, Mehmet Türkan, Nur Şahankaya ve Mustafa Bozkurt Gürsoy, Ankara: Fol, 2019, s. 31.

¹³⁴ Husserl, *Ideas I*, s. 7-10.

¹³⁵ Husserl, *Ideas I*, s. 56.

tarafından benimsenen tavidir.¹³⁶ Bu anlamda natüralizm bilginin yalnızca doğadan kaynaklanabileceği ve doğa bilimleri tarafından ele alınabileceği iddiasıdır. Burada kullanılan yöntem ise ampirik gözlemler ve tümevarımdır. Husserl natüralizmin iki temel türü olarak psikolojizm ve materyalizmi gösterir.¹³⁷ Bu iki yaklaşım da matematiksel olarak ifade edilebilir nedensel yasalarla birleştirilmiş uzay-zamansal fiziksel bir doğa anlayışına sahiptir. Bilinç de psiko-fiziksel süreçlerin veya duyuların bir parçası olarak ele alınır. Bu nedenle deneyimin objektif yapısının ortaya çıkarılması için transandantal, fenomenolojik, bir araştırma gerekir. Doğal tavrı askıya alan *epokhe* aynı zamanda eidetik bir indirgemeye geçişi ifade eder. Böylece psikolojik öznelikten transandantal öznelliğe geçişin kapıları aralanır. İndirgeme, *epokhe* ile doğal tavrın askıya alınmasının ardından yaşanan deneyimin noetik-noematik yapısının ortaya çıkarılmasını ifade eder. Bu şekilde transandantal deneyim fenomenolojik bir kavrayış ile ele alınır. Artık söz konusu olan transandantal fenomenolojidir. Tüm anlamların inşa edildiği, bilincin hem kendini hem de şeyleri deneyimlediği alan ise transandantal egodur.

Transandantal fenomenolojiden bahsetmeden önce Husserl'in içe bakış hakkındaki görüşlerine yer vermek gerekir. Nitekim yukarıdaki paragrafta gündelik yaşamı olduğu gibi kabul eden sağduyuya dayalı doğal tavrın fenomenolojik bir bakış kazanabilme amacıyla askıya alındığına yer verilmiştir. Öncelikle içe bakışın ne olduğu ile başlayalım. İçe bakış veya iç gözlem (İng. *introspection*), zihin felsefesinde kullanılan ana terimlerden biridir. En genel haliyle bir kişinin kendi zihin durumlarına ve süreçlerine dair bilgi edinme yollarından biri olarak tanımlanabilir. Schwitzgebel, bir eylemin iç gözlem olarak nitelendirilmesi için şu üç şartı taşıması gerektiğini belirtir: Zihniyet durumu (İng. *the mentality condition*), birinci şahıs koşulu (İng. *the first-person condition*) ve zamansal yakınlık koşulu (İng. *the temporal proximity condition*).¹³⁸ İlk şart, içe bakışın herhangi bir zihinsel erişime sahip olduğunu ifade eder. Ancak burada bilinçaltına veya bilinçli olmayan hallere erişim söz konusu

¹³⁶ Husserl, *Ideas I*, s. 193.

¹³⁷ Edmund Husserl, *Logic and General Theory of Science: Lectures 1917/18*, çev. Claire Ortiz Hill, Springer: This Springer imprint is published by the registered company Springer Nature Switzerland AG., 2019, s. 18-9.

¹³⁸ Eric Schwitzgebel, "Introspection", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/> (erişim 04.04.2022).

değildir. İkinci şart, kişinin yalnızca kendi zihinsel durumundan hareketle inanç, bilgi veya yargı üretebileceği anlamına gelir. Üçüncü şart ise, içe bakışın yalnızca şu anda veya hemen geçmiş olan bir zihinsel durum hakkında gerçekleşebileceğini ifade eder. Bu nitelikleri nedeniyle içe bakış epistemolojik değeri ve bilimsel statüsü bakımından felsefe ve psikoloji tarihinde sıklıkla eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl boyunca psikologlar tarafından kullanılan içe bakış yöntemi Brentano ve Husserl¹³⁹ tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Brentano içe bakışa dikkat açısından yaklaşır.¹⁴⁰ Ona göre dikkat söz konusu olduğunda dikkatle yönelinen bilinç durumunun çarpıtılmaksızın yakalanması mümkün değildir. Ancak bu, zihinsel durumlar hakkında bilgi edinilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu amaçla Brentano bir içsel algı (Alm. *Innere Wahrnehmung*) kuramı geliştirmiştir. Bu kurama özgünlüğünü psikolojik fenomenlerin doğa bilimlerinde ele alınan fenomenler gibi gözlemlenemediği tezi kazandırmaktadır. Herhangi bir zihinsel fenomen deneyimlendiğinde içsel bir algı sayesinde kendisine mesafe alınmaksızın içsel bir farkındalıkla yakalanır.¹⁴¹ Peki bu durumda fenomenolojinin içe bakış ile ilişkilendirilmesi mümkün müdür? Moran'ın belirttiği gibi içe bakış daha çok Husserlci fenomenolojinin karakteristiği olarak görülür.¹⁴² Oysa fenomenolojinin bilgi edinmede bilincin rolünü tanımlama çabası, yalnızca kendi kendine çıkarımlar yapan bir işlevi olmadığına işaret eder. Dolayısıyla öznellik nesnel dünya ile iç içe ele alınmalıdır.¹⁴³ Husserl'e dönecek olursak, o fenomenolojik yaklaşımın içebakışı içerdiği görüşünü reddetmektedir.¹⁴⁴ İç gözlem ona göre deneysel bir yöntemdir. Oysa Husserl'in amacı özlere ulaşmaktır ve bu duruma en iyi örneklerden biri geometridir, onun apaçık (Alm. *Evident*) kısımları iç gözlem yoluyla elde edilmemektedir. Hocası Brentano'yu izleyerek Husserl de iç gözlem yerine içe dönük içsel algıdan bahseder.¹⁴⁵ İçe dönük bir algıdır çünkü Husserl en temelde şeylerin özlerini ortaya

¹³⁹ Moran ve Cohen, *The Husserl Dictionary*, s. 277.

¹⁴⁰ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 41-3.

¹⁴¹ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 43-4.

¹⁴² Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 15.

¹⁴³ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 15.

¹⁴⁴ Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s. 42-43.

¹⁴⁵ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 98.

koymak ister. Fenomenler bize kendilerini oldukları gibi sunarlar. Bu nedenle incelenmesi gereken şeylerin bilince verilme tarzı ve bu verilme tarzlarının nasıl olup da bütün bilinçler için zorunlu olduğudur. Bu konuda Husserl *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*'de şunu söylemektedir: “Olan her şey -anlamı ve ait olduğu bölge ne olursa olsun- öznel bir korelasyonlar sisteminin bir göstergesidir.”¹⁴⁶ Bu ifade öznelliği aşan zorunluluklardan bahsetmektedir. Bu nedenle fenomenoloji ampirik ve antropolojik bir araştırma değildir. Fenomenoloji bir transandantal öznelcilik projesidir. Dünya transandantal egoya kendisini bir tür farkındalık (Alm. *Apperzeption*) aracılığıyla gösterir. Bunun anlamı şudur: Kırmızı duyumu benim tarafımdan gün batımında gökyüzünün kırmızılığı, kazağımın kırmızılığı gibi belli bir yüzeyde fark edilir. Burada söz konusu olan fenomenin bir *hyle* ile birlikte tutulması durumudur (Alm. *Auffassung*).¹⁴⁷

Öznelciliğin üstesinden ancak tümüyle kuşatıcı ve tutarlı bir (transandantal) öznelcilikle gelinebilir. Bu ikincisi her tür nesnelliğin uygun deneyimle kanıtlanması gerektiği yollu iddiaları temsil etmesi bakımından aynı zamanda (daha derin bir türde) nesnelciliktir...¹⁴⁸

Transandantal öznelcilik, transandantal bir fenomenoloji anlamına gelir. Transandantal fenomenoloji bilim tarafından idealize edilen dünya ile yaşantılanan dünya arasında bir ayrım yapar. Yaşantılanan dünya, Husserl'in tabiriyle yaşam dünyası (Alm. *Lebenswelt*, İng. *life-world*) *Ideas II*'de doğal dünya ile kültürel dünya arasında bulunan doğa ile etkileşime girmemize izin vererek kendi kültürel dünyamızı oluşturmamıza imkân tanıyan teori öncesi bir dünya olarak tanıtılır.¹⁴⁹ Böylece bir çevre (Alm. *Umwelt*) fikrine götürür. *The Crisis of European Sciences* 'ta insan çabasının nihai ufku olarak ele alınır ve bilim dünyasının yaşam dünyasına ait olduğu vurgulanır.¹⁵⁰¹⁵¹ Dolayısıyla gerçek anlamı bilim dünyası ile yaşam dünyası arasında ilişkide ortaya çıkar. Bu görev ise ancak transandantal fenomenoloji ile

¹⁴⁶ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, s. 165.

¹⁴⁷ Husserl, *Ideas II*, s. 23-5.

¹⁴⁸ Husserl, “Fenomenoloji”, s. 46.

¹⁴⁹ Husserl, *Ideas II*, s. 6.

¹⁵⁰ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 142-3.

¹⁵¹ Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 130.

gerçekleştirilebilir. Bilim öncesinde içerisinde bulunduğumuz dünya somutluklar bütünü olarak karşımızdadır. Bilim de bu somutlukları ele alan idealler bütünüdür. Yaşam dünyasında nesneler görelî yani belli bir perspektiften sunulurken, bilim nesneleri nesnel teoriler altında ele alır. Buradan hareketle bilimlerin yaşam dünyasında karşılaşılan nesnelerin nesnel bir belirlenimini sunduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Husserl fenomenolojisinin bir tür öz araştırmasını hedeflemekte ve bu araştırmasını bilimin nesnesini idealize eden araçlarından farklı olarak fenomenolojik *epokhe* ve indirgeme ile gerçekleştirmektedir. Transandantal bir araştırma sonucunda nesnenin belirli belirlenimler aracılığıyla kısıtlanmamış hali ile karşılaşma imkânı doğar. Husserl'in transandantal projesi Merleau-Ponty ile birlikte transandantal özelliğın sınırlarını geride bırakarak şeylerin olgusal koşullarına tekrar dönmeyi deneyecektir. Böylece anlam olgusal koşullarda aranacaktır.

Merleau-Ponty fenomenolojisi çoğunlukla Husserl fenomenolojisine bağılı olmakla beraber Husserl fenomenolojisinin anlam kurucu transandantal özelliğten kurtarmayı dener. Bu çabayı *Algının Fenomenolojisi*'nde açık bir şekilde görmek mümkündür. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsöze "Fenomenoloji nedir?" sorusuyla başlar.¹⁵² Fenomenolojinin Husserlci anlamda doğal tavrın önermelerinin askıya alınarak özlerin araştırıldığı transandantal bir felsefe olduğunu söylemekle birlikte onun aynı zamanda araştırdığı özleri varoluşa yerleştiren bir felsefe olduğunu belirtir: "Fakat fenomenoloji aynı zamanda özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir, öyle ki insanı ve dünyayı "olgusallıklarından" (Fr. *facticité*) itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur."¹⁵³ Husserlci anlamıyla öz kavramı varoluştan bağımsız değildir: "Ayrılmış olan özler dilin özleridir."¹⁵⁴ Ona göre Husserl fenomenolojisi şeylerin kendisine odaklanarak ve nesnedeki birliğın kendisine açıklık getirmeye çalışan noematik bir refleksiyondur.¹⁵⁵ Merleau-Pontyci bir perspektiften dünyanın özünü aramak ise onu herhangi bir tema ile sınırlamaksızın

¹⁵² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 9.

¹⁵³ Maurice Merleau-Ponty, "Algının Fenomenolojisi (Önsöz)", çev. Emre Şan, *Merleau-Ponty* haz. Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 199.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 20.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 12-3.

olgusal koşulları ile birlikte bizim için ne anlama geldiğini sormaktır. Bu anlam arayışı ise eidetik bir indirgeme ile mümkündür. Bu şekilde Merleau-Ponty fenomenolojisi dünyanın herhangi bir refleksiyona uğramadan önceki durumu ile kurduğumuz ilksel teması yeniden keşfetmek ister. Bu açıdan fenomenoloji, varlığın imkânının peşinen kabulü yerine, varlığın bilince belirişini incelemektedir.¹⁵⁶ Bu nedenle fenomenoloji herhangi bir bilim dalının nedensel ilişki ağına katılmamaktadır. Fenomenolojide aslanan açıklamak veya analiz etmek yerine betimlemektir. Betimlemek “şeylerin kendilerine” dönmektir.¹⁵⁷ Şeylerin kendisine dönmek ise bilimin belirlediği nedensel ilişkilerin bir kesişimi olarak var olmadığı ve bilgi edinmediği anlamına gelir. Bununla birlikte Husserl gibi Merleau-Ponty için de bütün bilim dünyası yaşam dünyası üzerinde temellenir. Bilim ancak bu dünyanın ikincil bir ifadesi olabilir. Dolayısıyla bilimin varlık hakkındaki konuşması fenomenolojik bir düzeyde gerçekleşmez. Bilim, algıladığımız dünyanın nesnel bir belirlenimini sunar. Ona göre bilimin açıkladığı şekliyle ne bir insan ne de bir bilinç olmak mümkündür. Nitekim benlik, diğer bir deyişle varoluşumuz, fiziksel-sosyal ilişkilerden veya birtakım öncüllerden kaynaklanmaz. Bu nedenle varoluşu anlamlandırmak için bilgi öncesi dünyaya dönmek gerekir. Fenomenoloji bu tür bir dönüşün çağrısında bulunur.¹⁵⁸

Fenomenolojinin bilgi öncesi bir dünyayı vurgulayarak şeylerin kendisine geri dönme çağrısı, geleneksel refleksiyonun bir eleştirisidir. Geleneksel refleksiyon Merleau-Ponty’e göre öznenin deneyimini sanki özne dünyada var olmamış gibi yaparak ele alır.¹⁵⁹ Bu nedenle kurucu bir unsura ulaşma motivasyonu taşır ve varoluşu geride bırakarak mutlak bir öznelliğe yol açar. Merleau-Ponty için buradaki sorun, geleneksel refleksif analizin kendi başlangıcına dair bilinçsizliğinden kaynaklanır. Bu durum ise, algıların herhangi bir yargı edimi veya yüklem ile birliğe getirilip yakalanması ile sonuçlanır. Oysa algı ne zihinsel temsillerin içsel bir tutarlılığına dayanır, ne iradi bir eylemdir. Bu hatalı yorum, algının tüm edimler tarafından varsayılan bir zemin oluşunun gözden kaçırılmasına neden olur. Nitekim dünya

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 33.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 11.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 11-2.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 13

öznenin kurduğu bir nesne olmamakla beraber tüm düşünsel süreçlerin ve algıların doğal ortamıdır.¹⁶⁰

Geleneksel refleksiyonun kendi başlangıcına dair bilinçsizliği, Descartesçi *cogito*'nun bir eleştirisine götürür. Merleau-Ponty'e göre dünyanın kesinliği düşüncenin kesinliği açısından ele alınamamaktadır.¹⁶¹ Hakiki *cogito*, dünyada bir varlık olarak benliği keşfeder. Bu sayede her türlü idealizmi dışarıda bırakır. Hakiki *cogito* açısından refleksiyon, kurucu bir bilince yönelmez, aksine aşkınlıkları ortaya çıkarma amacıyla kendini geri çeker ve dünyayı kendisi ile kurulan yönelimsel bağlar açısından ele alır. Bu aşamada Merleau-Ponty'nin radikal refleksiyon olarak tanımladığı bilinç edimi ile karşılaşırız. Radikal refleksiyon, felsefenin başlangıçta refleksiyona tabi olmamış haline bağlılığını ifade eder.¹⁶² Tam olarak bu nedenle fenomenolojik indirgeme de idealist bir felsefeye ait olmak yerine varoluşçu bir felsefeye ait olur. Radikal refleksiyon, felsefe öncesi düşüncesiz deneyimin olgusallığına katılmayı hedefler. Böylece radikal refleksiyon hem anlamı hem de kavramsal düşünceyi ortaya çıkaran süreçleri ele almayı dener. Burada bir parantez açalım. Radikal refleksiyonun bu çalışma için önemi, Lakoffçu natüralizmin kavramsal süreçleri doğuran koşulları araştırmayı hedeflemesindendir. Farklılık kendisini kullanılan metodolojide gösterecektir.

Radikal refleksiyon, temsillerle işlemez. Bilakis eidetik indirgemenin bir türü olarak karşımıza çıkar: "...her tür kendimize dönüşten önceki haliyle dünyayı görünür kılma kararlılığıdır, bilincin refleksiyona tabi olmamış yaşamıyla refleksiyonu denkleştirme tutkusu"dur.¹⁶³ Bizi fenomenin fenomenine götürerek sürece transandantal bir boyut kazandırır. Peki bunu nasıl başarır? *Epokhe* dünyanın varlığına ilişkin temel tezi askıya alarak dünya ve benliğe dair yeni bir bilgi formunun kapısını aralar. Anlaşıldığı üzere *epokhe* bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen bilişsel bir eylemdir. Ne var ki, *epokhe* sonucunda (dünyaya ilişkin her türden yargılarımız askıya alındığında), askıya alınamayan deneyimin farklı bir boyutu ile karşı karşıya kalınır. Bu boyut dünya deneyiminin, dünyada

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 13-4.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 17.

¹⁶² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 19.

¹⁶³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 21.

varoluşumuzun kendisidir. Bu deneyimin kendisi ise algısalıdır. Algı sayesinde yeni bir bilgi formundan bahsetmek mümkün olur. Zira mümkün hiçbir hipotez dünya deneyimim kadar açık değildir: “Mademki dünya *epohke*’den sonra dünya olarak kalır, dünyanın varlığının bize görünme tarzından, fenomenallüğinden ayırt edilemez olduğu kabul edilmelidir...”¹⁶⁴ Bu şekilde Merleau-Ponty için rasyonalite problemi de ortadan kalkar. Nitekim artık deneyimin arkasında tımdengelim veya tümevarımla kanıtlanması gereken bir bilinmeyen bulunmaz. Bununla birlikte burada dünyanın kesin bir tanımının varsayıldığı düşünülmemelidir. Nitekim Merleau-Ponty fenomenolojisi dünyanın ve aklın bir gizem olarak kabul edilmesinde bir sorun görmemekte, bilakis bu gizemin dünyayı ve aklı tanımladığını düşünmektedir.¹⁶⁵ Bu yönünden dolayı ona göre fenomenoloji kendi kendini temellendirmekte, dayanak noktası olarak kendisini belirlemektedir. Nitekim Merleau-Ponty fenomenolojisi indirgemenin tamamlanmasının imkânsızlığını vurgulamaktadır.¹⁶⁶ Ancak indirgemenin ve doğal olarak fenomenolojik araştırmanın tamamlanamaz karakteri bir başarısızlık olarak görülmez. Daha ziyade radikal refleksiyona dayanan fenomenolojik araştırma dünyanın ve bilincin gizemini sürekli ifşa etme çabası olarak görülür.

Son olarak Merleau-Ponty’nin ampirizm ve bilim hakkındaki görüşlerine değinmek gerekir. Nitekim radikal refleksiyon her ne kadar olgusal koşulları araştırırsa da ne ampiriktir ne de bilimsel bir metodolojiye dayanır. Dolayısıyla onun fenomenoloji -felsefe- ile bilim arasındaki ayrımları çalışmamız açısından oldukça elverişlidir. Merleau-Ponty’nin ampirizme itiraz ettiği husus, ampirizmin doğayı uyarıcıların ve niteliklerin bir toplamı olarak ele almasıdır.¹⁶⁷ Doğal tavrı benimseyen bilimsel düşünce ise, doğal tavrın kesinliğini eleştirmeksizin kabul ederek doğa ile sıkı bağlar kurar. Merleau-Ponty bu durumun ardında duygusal bir motivasyon yattığını söyler.¹⁶⁸ Buna göre bilim insanı kesin bir düzeni onaylayacağı hayaliyle yaşamaktadır. Bilim insanını “görmek” yerine “müdahale etme”

¹⁶⁴ Emre Şan, “Algı Felsefesi”, *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan, İstanbul: Say Yayıncılık, 2015, s. 66.

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 27.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 27.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 57.

¹⁶⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, çev. Robert Vallier, Illionis: Northwestern University Press, 2003, s. 85.

kaygısı yönlendirir.¹⁶⁹ Zira o en temelde bir dayanak arayışındadır. Çözümünün başarılı olup olmamasına takılmış bir haldedir. Bununla beraber bilim insanın şeyleri daha sağlam temellerle kavrama çabası, gerçekte karşılaşılandan daha ince detayları açığa çıkabilir. Bilim insanının yanı sıra Merleau-Ponty'e göre filozof da dikkatli olmalıdır. O filozofun “çok çabuk görmek” kaygısını riskli bulur. “Dile çok çabuk güvenen filozof, dilin içerdiği ve sadece onu uygulayarak sahip olabileceğimiz mutlak bilgeliğin koşulsuz hazinesi yanılsamasının kurbanı olacaktır.”¹⁷⁰

Husserlci fenomenolojiyi varoluş koşullarına yerleştiren Merleau-Ponty fenomenolojisini ele aldıktan sonra, Lakoffçu natüralizmin bilinç-beden arasındaki bağlantı açısından anlamak amacıyla ilgili birtakım yaklaşımlar ele alınacaktır.

1.3. Bedensel Varoluşun Bilinç ile Kurduğu Doğal İlişki

Beden ile bilinç arasındaki ilişkinin felsefe tarihinin büyük gizemlerinden biri olduğunu söylemek abartı olmaz. Bununla birlikte felsefe tarihinde bu gizemi çözmeye yönelik önemli adımlar atıldığını da hatırlatmak gerekir. Bu alt bölümde bedenin bilinç ile ilişkisini ele almayı deneyeceğiz. Başvurulan kaynaklar Lakoffçu natüralizme yakınlığı açısından sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınan teorilerin beden ve bilinç ilişkisinin doğallığını vurgulayarak bu doğallığı anlamaya çalışan teoriler olduğu gösterilecektir. Chalmers, beden ile bilinç arasındaki ilişkide deneyim boyutunun doğallık cihetinden ele alınamayacağını belirterek “zor problem” olarak tanımlayacaktır.¹⁷¹ Bölüm, zor problemi çözme girişimi olarak nitelenen nörofenomenoloji ile son bulacaktır.

Kartezyen felsefenin en büyük mirasının beden ve bilinç arasına çektiği keskin sınır olduğunu söylemek mümkündür. René Descartes'ın (1596-1650) kesin bilgi için güvenilir bir zemin arayışı onu metodik bir şüpheyi götürmüş, bu şüphenin giderilmesi ise kartezyen felsefenin üç temel ilkesi ile sonuçlanmıştır. İlk prensip olan “*cogito ergo sum*”

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Nature*, s. 86.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Nature*, s. 87.

¹⁷¹ Chalmers, *The Conscious Mind*, s. xii-xiii.

(düşünüyorum, varım) şüphe edilemeyen bir benliğin varlığını ifade eder.¹⁷² Burada bir parantez açmakta fayda vardır. Türkçe'ye genellikle “düşünüyorum, öyleyse -o halde-varım” şeklinde tercüme edilen bu ifade Descartes'ın sanki bir çıkarım yaptığı izlenimini verir. Oysa Descartes herhangi bir akli çıkarım yapmaksızın görüsel (İng. *intuitive*) bir şekilde bu ilkeye ulaşır.¹⁷³ Dolayısıyla bu ifade Descartes felsefesinin aksiyomlarından biridir. Benlik, Descartes tarafından “düşünen töz” (Lat. *res cogitans*) olarak adlandırılır.¹⁷⁴ Böylece Descartes düşünme ile varlığın özdeşliğini ortaya koyar. Ancak benlik salt düşünceden oluşmamaktadır. Benlik belli bir zaman diliminde, bir mekânda, dahası bir bedenle ortaya çıkmaktadır. Descartes için *res cogitans* aynı zamanda bir “nefs-i natık” (düşünen can, Lat. *anima rationalis*)'tır.¹⁷⁵¹⁷⁶ Bu durum Descartes'ı ikinci bir ilkeye götürür: “*res extensa*” (cisimsel töz).¹⁷⁷ Cisimsel töz yayılıma sahiptir, cansızdır ve en önemlisi düşünme yeteneğinden yoksundur. Descartes'ın düşünme yeteneğinden yoksun olandan bahsederken “*corpus*” sözcüğünü kullandığı da görülür.¹⁷⁸ Genellikle “beden” şeklinde tercüme edilen bu sözcük Descartes felsefesinde fiziksel olan her şeyi kapsamaktadır. Üçüncü ilke ise Tanrı'dır. Çünkü o *cogito ergo sum*'dan hareketle benlikte eksik bir düşünme

¹⁷² René Descartes, *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 23. Fransızca ve Latince terminoloji için atıfta bulunulan eserlerin orijinal baskılarından faydalanılmıştır.

¹⁷³ Tarek R. Dika, Descartes' Method, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (2020). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/descartes-method/> (erişim 17.05.2022). Buradaki “*intuitive*” sözcüğünü “sezgisel” yerine “görüsel” olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Çünkü Descartes “*intuition*” ile zihnin şeyleri doğrudan algılama biçimi olan entelektüel bir görme faaliyetini kastetmektedir.

¹⁷⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 39.

¹⁷⁵ Latince terimlerin Osmanlıca karşılıklarının Düccane Cündioğlu'nun kullanımıdır. Düccane Cündioğlu, Kartezyen Antropoloji- Animal Rationale'den Anima Rationalis'e, (2015). Youtube, 10 Şubat 2018. https://www.youtube.com/watch?v=hsfn_lkSLJk (erişim 11.01.2022).

¹⁷⁶ René Descartes, “Rules for the Direction of the Mind”, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, cilt I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 25. Descartes, Aristotelesçi “*hayvan-ı natık*” (düşünen canlı, Lat. *animal rationale*) yerine “*anima rationalis*” kavramsallaştırmasını kullanarak Aristotelesçi doğa ve mantık anlayışını reddetmektedir. “*Animal rationale*” çıkarım sonucu elde edilir; oysa “*anima rationalis*” görüsel bir şekilde kavranır. Bu tartışma Descartes'ın *Hakikatin Araştırılması & Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme* (2022) isimli eserden takip edilebilir. Tezin sınırlarını nedeniyle burada ele almayacağız.

¹⁷⁷ René Descartes, *Principles of Philosophy*, çev. Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982, s. 21.

¹⁷⁸ John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, s. 124.

olduğunu ve sonsuz, tam bir düşünme fikrinden kendini alıkoyamadığını farkeder. Böylece sonsuzluk fikri onu Tanrı'ya ulaştırır.¹⁷⁹

Descartes “düşünen, bilinç sahibi ben”den hem zihin (Fr. *esprit*, Lat. *mens*) hem de ruh (Fr. *âme*, Lat. *anima*) olarak bahseder.¹⁸⁰ Ruh düşünsel olanı, beden (Fr. *corps*) ise fiziksel-uzanımsal olanı karşılar. Etkileşim ve beraberlik, insan beynindeki epifiz bezi (Fr. *la glande pinéale*) ile gerçekleşir. Epifiz bezi bedende bulunur ve ruhun işlevlerini yerine getirir.¹⁸¹ Buradan hareketle Descartes için ruhun canlılık ve hareket ile, bedeninin ise cansızlık ile ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Ruh bedende ikamet ediyor görünmektedir. Düşüncenin bilinçlilik ve öz farkındalık ile ilişkisi düşünüldüğünde ise Descartes'ın ruh, bilinç, zihin kavramlarıyla aynı anlama işaret ettiği görülür.¹⁸² Buradan hareketle Descartes felsefesi söz konusu olduğunda henüz bilinçdışı fikrinin dolaşıma girmediği sonucuna ulaşılır. Burada bir parantez açalım. Modern felsefede bunun önünü açan G.W. Leibniz (1646-1716) olacaktır. O bilinci “içsel bir durumun refleksif bilgisi”¹⁸³ olan tam algı (Alm. *Apperzeption*) olarak tanımlar. Bununla birlikte algıların bilinçliliğinden bahsederek bilinçtn yoksun algıların mevcudiyetine işaret eder. Böylece bilinçsiz, bilinç dışında algılar söz konusu olmaya başlar.

Bilinç ve beden arasındaki etkileşimi ve biraradalığı sorunu çağdaş felsefede bilincin bedene yaklaştırılarak ve bedene ait terimler açısından tanımlanarak açıklanmaya çalışıldığı görülür. Bu durum zihnin doğallaştırılması olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda Horst'un ilk bölümde yer verilen “Naturalisms in Philosophy of Mind” makalesine bakıldığında felsefi natüralizmin ancak bir “teori-şema” (İng. *theory-schema*) olarak ele alınabileceği görülür.¹⁸⁴ Çünkü ona göre bu şema en az üç muğlak nokta içerir. Bunları sırasıyla ele alırsak ilk muğlaklık, “zihnin doğa bilimleri ile arasında kurulan ilişki hakkındaki bir iddianın, açıklama

¹⁷⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 64-73.

¹⁸⁰ René Descartes, -*Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin- Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 38-9.

¹⁸¹ René Descartes, “The Passions of the Soul”, *The Philosophical Writings of Descartes Volume I*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 339-340.

¹⁸² Cottingham, *A Descartes Dictionary*, s. 24.

¹⁸³ Lloyd Strickland, *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, s. 67.

¹⁸⁴ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 225.

(İng. *explanation*) mı yoksa metafiziksel bir belirlenim (İng. *metaphysical determination*) mı yoksa her ikisi birden mi olduğu”¹⁸⁵ hakkındadır. İkincisi doğa bilimlerinin kavradığı haliyle doğayı anlamada ortaya çıkar. Üçüncüsü ise felsefi natüralizmin zihnin doğa bilimleriyle açıklanabileceğini ifade eden pozitif bir iddia mı, yoksa zihnin doğa bilimleri tarafından açıklanması gerektiğini varsayarak açıklanmaması durumunda negatif sonuçlara yol açacağını belirten normatif bir iddia olup olmadığı hakkında ortaya çıkar.¹⁸⁶ Horst’a göre birinci ve sonuncu maddeler açıkken, ikinci madde açıklamaya ihtiyaç duyar. “Doğa bilimleri tarafından anlaşıldığı haliyle doğa”yı anlamak üç şekilde kendini gösterir:

Zihni “doğallaştıran” bazı kişiler indirgemecidir. Diğerleri zihin ve beden arasındaki ya da zihinsel durumlar arasındaki yasa benzeri ilişkilerle ilgilenir. Bazıları da zihni biyolojik terimlerle anlamak ister ve evrim teorisi ya da sosyobiyojinin kaynaklarını kullanır. Bu üç yaklaşım aslında bilimsel açıklamaya dair üç farklı görüşü yansıtmaktadır ve bunlar da bilim tarihindeki üç önemli figürle ilişkilendirilebilir: Galileo, Newton ve Darwin.¹⁸⁷

Bölümün devamında Lakoffçu natüralizmi anlamlandırmak için beden ile bilinç ilişkisi Horst’un yukarıdaki alıntıda bahsettiği üç açıdan ele alınacaktır. Horst, modern felsefenin bir nesneyi parçalarına çözümleyerek nasıl bir araya geldikleri hakkında aksiyom üreten yöntemini indirgemeci yaklaşımın erken dönemi olarak görür.¹⁸⁸ Özellikle Galileo ve Descartes tarafından bu yöntemin kullanıldığına yer verir. Ardından mantıksal pozitivizmin ve ampirizmin bu matematiksel modelden ilham aldığını belirtir. Baskın indirgeme türleri olarak analitik davranışçılık (İng. *analytical behaviorism*) ve tip özdeşliği kuramından bahseder.¹⁸⁹ Analitik davranışçılık, zihinsel kavramların uyarıcı (İng. *stimuli*) ve davranış kavramları ile anlam bakımından eş değerliliğini savunur.¹⁹⁰ Güzel bir örnek Wittgenstein (1889-1951) tarafından *Felsefi Soruşturmalar*’da verilir.¹⁹¹ Bu örnek, içinde bir şey olduğu

¹⁸⁵ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 226.

¹⁸⁶ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 226.

¹⁸⁷ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 229.

¹⁸⁸ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 229.

¹⁸⁹ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 230.

¹⁹⁰ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 230-1.

¹⁹¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, s. 100.

varsayılan bir kutu taşıyan bir grup insanı düşünmemizi ister. Bu kutunun içindeki şey “böcek” (Alm. *Käfer*) olarak adlandırılır. Böceğin ne olduğu yalnızca kutuya bakılarak anlaşılabilir ve herkes sadece kendi kutusunun içine bakabilir. Bu durumda “böcek” sözcüğü “kutuda ne varsa” anlamına gelir. Böcek analojisi meselenin bir tür adlandırma ve kavram sorunu olduğunu gösterir. Wittgenstein’in analojisini daha ileriye taşıyan G. Ryle (1900-1976), zihne herhangi bir varlık statüsü atfedilmesi durumunu birer “kategori hatası” (İng. *category mistake*) olarak ele alır.¹⁹² Tıpkı bir üniversite görmek isteyen bir gence “üniversite” yerine idari ve akademik binaların gösterilmesinde olduğu gibi zihnin de gösterilebilecek bir varlığa sahip olmadığı anlaşılır.¹⁹³ Başka bir deyişle analitik davranışçılık zihin davranış ilişkisini tersine çevirir: Zihni davranışın nedeni olarak görmek yerine davranış sergileyen (İng. *dispose*) bir canlının zihne sahip olduğunu iddia eder. Dolayısıyla davranış hakkındaki önermeler zihin hakkında da söylenebilir. Bu durumda zihin davranışa indirgenmiş olur.¹⁹⁴ Ancak psikolojide işlevselcilik ve özellikle bilişselciliğin ortaya çıkışı analitik davranışçılığın kısa bir dönemde etkili olmasına neden olmuştur.

Tip özdeşliği teorisi (İng. *type-identity theory*), herhangi türden bir zihinsel süreç, durum ve olayın fiziksel bir süreç, durum ve olay ile sayıca ve tür olarak özdeşliğini ifade eder. “Yani, her zihinsel durum veya süreç tipi, beyindeki veya merkezi sinir sistemindeki bir fiziksel durum veya süreç tipiyle sayıca özdeştir (bir ve aynı şeydir).”¹⁹⁵ Ancak bu kuram fiziksel durumların zihinsel durumlar ile sayıca ve tür olarak özdeş olduğu tezi fiziksel olan ile zihinsel olan arasında ne tür bir bağıntının bulunduğunu açıklayamamaktadır. Dahası bu tez herhangi bir kişinin kendi zihinsel durumlarına doğrudan erişimi hakkında da bir şey söylememektedir. Ayrıca, zihinsel durumlara karşılık geldiği düşünülen fiziksel durumların oldukça kompleks ifadelerden oluşması da bu teorinin kabulünü zorlaştırmaktadır.¹⁹⁶ Nitekim en basitinden herhangi bir beyin haritalandırılması tekniği, belli bir optik yasası ile

¹⁹² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, (Oxon and New York: Routledge Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2009), Taylor & Francis e-Library, 2009, s. 7.

¹⁹³ Ryle, *The Concept of Mind*, s. 6.

¹⁹⁴ John Heil, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, New York ve Oxon: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2013, s. 57-9.

¹⁹⁵ Paul Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa, 2012, s. 41.

¹⁹⁶ Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 46-7.

fiziksel-kimyasal süreçlerin birbiriyle etkileşime girmesi sonucu kompleks bir faaliyeti görüntülemektedir. Bununla beraber, işlevselciliğin ortaya çıkışı da tip özdeşliği teorisinin etkisini kaybetmesine neden olmuştur.

İşlevselcilik (İng. *functionalism*), zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ilişkiyi yapısal özellikler açısından değil, işleyişi açısından ele alarak özdeşliğin bire-bir değil, bire-çok olduğunu gösterir. Örneğin, her canlının görme organı yapısal olarak farklılık gösterse de görme işlevi açısından benzerlik taşır. İşlevselciliğin önünü açan önemli bir gelişme bilgisayar bilimlerindeki yeniliklerdir. Bilgisayarın sonlu parça ile sonsuz işlemi yerine getirmesi insan zihni için oldukça uygun bir metafor olarak düşünülmesini sağlamıştır.¹⁹⁷ İşlevselcilik analitik davranışçılık ve tip özdeşliği kuramından farklı olarak iki aşamalı bir indirgeme gerçekleştirir.¹⁹⁸ İlk indirgemenin işlevsel fonksiyonlar ile zihinsel süreç, olay ve durumlar arasında olduğu varsayılır. İkinci adımda işlevsel fonksiyonların fiziksel açıdan yeterli bir mekanizma ile gerçekleştirilebileceği düşünülür. Bu iki aşamalı indirgeme nedeniyle işlevselcilik geniş indirgemeciliğe (İng. *broad reductionism*) dahil edilir.¹⁹⁹

Horst, indirgemeci açıklamaların ardından indirgemeci olmayan fizikalizmi (İng. *non-reductive physicalism*) ele alır. İndirgemeci olmayan fizikalizmin üç türünden bahseder. Ancak biz burada çalışmamızın sınırlarından dolayı iki tanesi ele alacağız. Bunlardan ilki Donald Davidson'un "anormal monizm" (İng. *anomalous monism*) anlayışıdır. Anormal monizm, fizikselliği gerçekliğin temeli olarak görür. Bununla birlikte, zihinsel olguların bütünü için fiziksel açıklamalar getirilebileceği iddiasını reddeder.²⁰⁰ Zihinsel durumlar fiziksel durumlara bağlıdır ve onlar tarafından denetlenir. Davidson'a göre bu bağlılık ve denetleme tanım veya yasa yoluyla her zaman gerçekleştirilemez.²⁰¹ Buradan hareketle anormal monizm tezinin daha çok zihnin nomolojik olarak indirgenemezliği hakkında olduğu

¹⁹⁷ Steven Horst, *Beyond Reductionism: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, New York: Oxford University Press, 2007, s.25.

¹⁹⁸ Horst, *Beyond Reductionism*, s. 26.

¹⁹⁹ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 236.

²⁰⁰ Donald Davidson, *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 110-1.

²⁰¹ Davidson, *The Essential Davidson*, s. 111-2.

sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenlerden dolayı Horst anormal monizmin natüralist olarak nitelendirilmesinin zorlaştığını düşünür.²⁰²

Bir diğer indirgemeci olmayan fizikalist teori ise gizemciliktir (İng. *mysterianism*). Gizemcilik, zihin ile beyin arasında açıklayıcı boşluklar (İng. *explanatory gaps*) bulunduğunu varsayar.²⁰³ Gizemci bir indirgemeci fizikalist, bazı zihinsel fenomenlerin fiziksel yapıya etkide bulunduğunu, denetlediğini (İng. *supervenience*) ancak fiziksel olguların zihinsel olgulara etkisinin tam olarak kavranamayacağını düşünür.²⁰⁴

Horst modern felsefenin matematiğe dayanan modelinin ardından Newtoncu yoruma geçer. Horst, Newton'un (1643-1727) indirgemeci açıklama biçimini reddettiğini belirtir.²⁰⁵ Ona göre Newton daha ziyade olgulardan elde edilen tikel önermelerin genelleştirilip genelleştirilemeyeceği ile ilgilenir. Böylece zihin felsefesinde psiko-fiziksel yasaların varlığı tartışılmaya başlanır. Horst'un "yasaya dayalı natüralizm" (İng. *nomic naturalism*) olarak adlandırdığı bu tür, sağlam ampirik genellemelerden oluşur ve yasa tarafından ilişkilendirilen olay, durum ve süreçlerin arasında nedensel ilişkiler varsayar.²⁰⁶ Nedenselliğin yalnızca olay, durum ve süreçler arasında gerçekleştiğinin kabul edilmesi yasaya dayalı natüralizmi bir indirgeme türü olmaktan kurtarır. Bununla birlikte bu natüralizm metafiziksel bir olumsuzluğa da izin vermektedir.

Zihinsel durumları içeren yasaların aranabileceği dört nokta vardır:

- 1) iki veya daha fazla zihinsel durum arasındaki yasal ilişkiler;
- 2) uyarıcılar ve zihinsel durumlar arasındaki yasal ilişkiler;
- 3) zihinsel durumlar ve davranışlar arasındaki yasal ilişkiler;
- 4) beyin durumları ve zihinsel durumlar arasındaki yasal ilişkiler.²⁰⁷

Zihni doğallaştırma faaliyetinin üçüncü figürü Darwin'dir. Zihni bu şekilde doğallaştıran evrimsel felsefi natüralizm (İng. *evolutionary philosophical naturalism*),

²⁰² Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 236.

²⁰³ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 237.

²⁰⁴ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 237.

²⁰⁵ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 238-9.

²⁰⁶ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 238

²⁰⁷ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 239.

zihinsel süreçleri organizmanın fenotip özellikleri açısından ele alır.²⁰⁸ Fenotip özellikler ise varyasyon ve doğal seçim açısından açıklanır. Bu açıklama aşağıdaki dört soruyla ilgilenir:

- (1) özelliğin başlangıçta kendiliğinden varyasyon süreciyle nasıl ortaya çıktığı;
- (2) bir nesilden diğerine nasıl katıldığı;
- (3) gelişim yoluyla bireysel bir organizmada nasıl ifade edildiği; ve
- (4) seçim mekanizmalarının bir adaptasyon olarak çoğalmasını nasıl açıkladığı.²⁰⁹

Ne var ki bu sorular bağlamında kartezyen felsefenin düşünen bir töz olarak ruhun nasıl kalıtsal bir şekilde edinildiği ve aktarıldığı hususunda sorunlar ortaya çıkar. Nitekim kartezyen bir ruhla desteklenmiş organizmanın evrimsel açıdan daha avantajlı bir konumda olması beklenir. Ancak maddi doğaya sahip olamayan kartezyen ruh evrimsel bir şekilde edinilebilecek bir özellik görülmemektedir. Bu nedenle Horst'a göre evrimsel açıklama her ne kadar zihinsel ve fiziksel olan arasındaki farkı ortadan kaldırıyor görünse de bu durum bir yanılsamadan ibarettir.²¹⁰

Felsefi natüralizmi üç figür açısından ele alan Horst natüralizmin bu türünün bilime bağlı olduğunu ancak projelerinin genel olarak felsefi bir araştırma olduğunu belirtir.²¹¹ Ampirik natüralizm ise bilimin sonuçlarını birinci söylem olarak ele alır. Buna göre felsefenin görevi yalnızca -daha iyi bir bilim ortaya çıkana kadar- sorunların bilim öncesi yorumlarını oluşturmaktır. Felsefeye verilen bu görev, felsefenin kendine özgü bir yöntemi olmadığına ve apriori yöntemin reddedilmesi gerekliliğine işaret eder. Horst zihin hakkındaki ampirik natüralizmin epistemoloji ve bilim felsefesindeki natüralizm ile oldukça benzer olduğunu düşünür.²¹² Bu alandaki çalışmaların genellikle Quine'nın "Doğallaştırılmış Epistemoloji"deki doğalcı anlayışının genişletilmiş ve yenilenmiş versiyonları olduğunu belirtir.²¹³ Ampirik natüralizm, zihne dair felsefi bir kavrayışın zihin bilimlerinin esas

²⁰⁸ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 244.

²⁰⁹ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 244.

²¹⁰ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 244-5.

²¹¹ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 229.

²¹² Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 246.

²¹³ Horst, "Naturalisms in Philosophy of Mind", s. 246.

alınarak elde edilebileceğini ifade eder. Horst bu gruba Paul ve Patricia Churchland'ın nörobilimsel felsefe anlayışını, George Lakoff ve Mark Johnson'un çalışmalarını ve Noam Chomsky'i (d. 1928) dahil eder. Ardından Evan Thompson, Francisco Varela, Elanor Rosch'un çalışmalarının da dahil edilebileceğini belirtir.²¹⁴

Ampirik natüralist zihin felsefesi olarak kabul edilen elemeci materyalizm (İng. *eliminativism*), indirgemeci teorilerin karşılaştığı sorunların zihinsel süreç, olay ve durumların halk psikolojisine (İng. *folk psychology*) ait kavramlar ile ifade edilmesinden kaynakladığını iddia eder.²¹⁵ Sağduyu psikolojisi olarak da bilinen halk psikolojisi “zihinsel terimlerle niyetli eylemleri gündelik (olağan) anlama veya rasyonelleştirme biçimimizi” ifade eder.²¹⁶ Ancak elemeci materyalizm zamanla zihinsel süreç, olay ve durumları ifade eden sağduyusal kavramların yerlerini nörobilimsel terimlere bırakacağını savunur. Bu konuda en iyi bilinen örnek filojiston örneğidir. Filojiston, modern öncesi dönemde yanma ve paslanma olayında ortaya çıktığı düşünülen ruhun adıdır. Ancak bilimsel ilerleme zaman içerisinde yanma ve paslanma olayında bu tür bir ruhun değil, oksijen gazının ortaya çıktığını göstermiştir. Elemeci materyalizmin nihai olarak zihne ait bütün süreçlerin bilimsel terimlerle ifade edilebileceği anlayışı, Quine'nın bilimin detaylandırılmış sağduyu olduğu görüşü ile uyumlu görünmektedir.

Bu alt bölümde son olarak nörofenomenolojiyi ele alacağız. Bu bölümde değinilen diğer kuramlardan farklı olarak nörofenomenolojinin ana argümanını sunmak yerine tartışmaya açacağız. Çünkü çalışmamız Lakoffçu natüralizmi fenomenolojik bir açıdan değerlendirmektedir. Nörofenomenoloji de bilincin beden ile ilişkisini fenomenoloji perspektifiyle ele alır. Dolayısıyla nörofenomenolojinin çalışmamızda ne ifade ettiğini açıklamamız gerekir.

Nörofenomenoloji, Francisco Varela'nın Chalmers tarafından ortaya konulan bilincin zor problemine yönelik “metodolojik bir çözüm” (İng. *methodological remedy*) önerisi

²¹⁴ Horst, “Naturalisms in Philosophy of Mind”, s. 247.

²¹⁵ Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 69.

²¹⁶ Daniel Hutto ve Ian Ravenscroft, “Folk Psychology as a Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (2021). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/folkpsych-theory/> (erişim 7.6.2022).

olarak ortaya atılmıştır. Chalmers, bilince ilişkin sorunları kolay ve zor olmak üzere iki gruba ayırır.²¹⁷ Kolay sorular, herhangi bir zihinsel fenomenin hesaplamalı modeller ve sinir sistemi açısından açıklanması ile ilgilenir. Zor problem ise öznel deneyim sorunudur. Başka bir ifadeyle bilinçli bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğu ile ilgilidir.²¹⁸ Varela, “Neurophenomenology” makalesinde zor problemi ele almadan önce mevcut yaklaşımları dört gruba ayırır: gizemcilik (İng. *mysterianism*), işlevselcilik (İng. *functionalism*), indirgemecilik (İng. *reductionism*) ve birinci-şahıs açıklamalarına merkezi rol veren fenomenolojik yaklaşımlar.²¹⁹ Çalışmamızda yer verdiğimiz iki yaklaşımı, Lakoff ve Johnson’un bilişsel semantik ve Chalmers’ın bilinç anlayışını sonuncu gruba dahil eder.

Nörofenomenolojiyi anlamada iki terim önemli bir role sahiptir: enaktif (İng. *enactive*) ve otopoezi (İng. *autopoiesis*).²²⁰ Enaktif kavramı üç fikri kapsar:²²¹ İlk olarak, organizmalar kendi kimliklerini oluşturabilen, bilişsel olarak kendi özerkliğini sağlayabilen otonom (İng. *autonomous*) canlılardır. Otonom bir sistem, Varela’nın *Principal of Biological Autonomy* isimli eserinde tanımladığı gibi, örgütsel ve işletimsel açıdan kapalı (İng. *organizational and operational closure*) olmak anlamına gelir.²²² Örgütsel kapanma, sistemin kendi kendine yeten, kendine referanslı ilişki ağını tanımlar. Organizmanın işletimsel açıdan kapalı olması ise sistemin özyinelemeli (İng. *recursive*), tekrarlı ve yeniden girişli oluşunu ifade eder.²²³ İkincisi, sinir sistemi otonom bir yapıdır. Üçüncüsü, organizmanın bedeniyle, çevresiyle, sinir sistemiyle etkileşime girmesi sonucunda bilişsellik ortaya çıkar. Otopoezi ise, kendi varlığını sürdürebileceği koşulları oluşturabilen sistemi ifade eder.

²¹⁷ Chalmers, *The Conscious Mind*, s. xi-xii.

²¹⁸ Chalmers, *The Conscious Mind*, s. xii. Thomas Nagel da bu soruna *What Is It Like to Be a Bat?* isimli makalesinde işaret eder. Bu makalede bilinçli bir organizmanın öznel deneyiminin anlaşılması ancak söz konusu organizma olmanın nasıl bir şey olduğunun anlaşılmasıyla mümkündür. Bakınız: Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review* 83 4 (1974): 436.

²¹⁹ Francisco J. Varela, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1996): 332.

²²⁰ Evan Thompson, Antoine Lutz ve Diego Cosmelli, “Neurophenomenology: “An Introduction for Neurophilosophers”, *Cognition and the Brain The Philosophy and Neuroscience Movement*, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 42.-3

²²¹ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: “An Introduction for Neurophilosophers”, s. 42.

²²² Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York: North Holland, 1979, s. 54-60.

²²³ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: “An Introduction for Neurophilosophers”, s. 43.

Nörofenomenoloji en temelde ampirik olan ile fenomenolojik olanın birliğini kurma çabası olarak okunabilir. Nörofenomenoloji fenomenolojik olan ile birinci şahıs açıklamalara yer verilmesini ve fenomenolojik indirgemenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Varela'nın belirttiği şekliyle fenomenolojik indirgeme dört aşamadan oluşur: Tavır (İng. *attitude*): indirgeme (İng. *reduction*); yakınlık (İng. *intimacy*); sezgi (*intuition*); tanım (İng. *description*); değişmezler (İng. *invariants*); öğrenme (İng. *training*); istikrar (İng. *stability*).²²⁴ İlk aşama *epokhe* ile benzerlik taşır, indirgeme aşamasıdır. Amaç, incelenen nesneye dair inançların, alışılmış söylemlerin askıya alınmasını ifade eder. İkinci aşama, önyargılardan arındırılmış nesne ile dolayımın oldukça az olacak şekilde karşılaşılmamasını hedefler. Varela tarafından yakınlaşma olarak tanımlanan bu fiil sezgidir (İng. *intuition*). Üçüncü aşama fenomenolojik indirgemenin kurucu basamağıdır. Bu adımda sezginin kazanımları belli işaretlerle ifade edilir. Bu tür bir işaretlendirme eylemi Varela'ya göre deneyimin apaçık yapılarına ulaşmayı sağlar. Varela bu yapıları “değişmezler” (İng. *invariants*) olarak adlandırır.²²⁵ Dördüncü aşama ise araştırma programının disiplinli bir şekilde sistematikleştirilmesini ifade eder.

Fenomenolojik indirgeme Budizm'in şimdiki zaman farkındalığı meditasyonuna (İng. *mindfulness*) dayanır.²²⁶ Bu farkındalık meditasyonu deneyimin somut yaşantıdaki mevcudiyetine odaklanır. Meditasyonun amacı dikkati basit bir objeye yöneltmek, genellikle nefese, anın kendisine, odaklanmaktır. Ancak bu basit bir şekilde nefesi düşünmek anlamına gelmez. Meditasyon esnasında kişi zihinsel akışını durdurup anı deneyimlediğini farkeder. Böylece zihin terbiye edilir ve deneyimle bütünleşme hali söz konusu olur. Nitekim eğitilmemiş zihin sürekli olarak kavramlara, duygulara, düşüncelere vs. kapılır. Ancak bir bırakma tavrı öğrendikçe ve bunlar aşıldıkça zihnin “kendini bilme ve kendi deneyimini yansıtmaya” özelliği keşfedilir hale gelebilir.²²⁷ Bu da bilgeliğin başlangıcıdır.

²²⁴ Varela, “Neurophenomenology”, s. 336-8.

²²⁵ Varela, “Neurophenomenology”, s. 337.

²²⁶ Francisco J. Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993, s. 21.

²²⁷ Varela, Thompson ve Rosch, *The Embodied Mind*, s. 26.

Varela'ya göre nörofenomenoloji, bilincin zor probleminin “doğal” bir çözümüdür. Peki bunu nasıl başarmaktadır? Nörofenomenolojinin temel varsayımı (İng. *working hypothesis*), deneyimin fenomenolojik açıklamaları ile bu açıklamaların bilişsel bilimdeki karşılıkları arasındaki ilişkinin karşılıklı kısıtlamalar (İng. *constraints*) yoluyla gerçekleştiğini ifade eder.²²⁸ Bu varsayım akla tip özdeşliği kuramını getirebilir. Oysa buradaki eşdeğerlik karşılıklı kısıtlamalara dayanır. Bu nedenle basit bir özdeşlik anlamına gelmez. Karşılıklı kısıtlamalar, öznenin fenomenolojik indirgeme sayesinde kendi deneyiminin sabit yapıları ile bu yapıların deneysel ortamda elde edilen fiziksel verileri arasındadır. Dolayısıyla yalnızca deneyimin sabit yapılarından hareketle fizyolojik veriler yorumlanmaz, bununla birlikte fizyolojik verilerden hareketle fenomenolojik olarak erişim sağlanamayan kısımlara da ulaşmak mümkün hale gelir.²²⁹ Böylece karşılıklı kısıtlamalar üç bilgi alanı arasında gerçekleşir:

Spesifik birinci şahıs yöntemleriyle deneyimin dikkatli bir şekilde incelenmesinden elde edilen birinci şahıs verileri.

Bilişe yönelik enaktif bir yaklaşıma dayanan dinamik sistemler teorisinden formel modeller ve analitik araçlar.

Beyindeki büyük ölçekli, bütünleştirici süreçlerin ölçümlerinden elde edilen nörofizyolojik veriler.²³⁰

Bununla birlikte karşılıklı kısıtlamaların ne şekilde gerçekleştiğine dair bir sorun ortaya çıkar. Nitekim birinci şahıs deneyiminin yaşandığı esnada gözlemlenen yalnızca belli bir nöron grubu değildir, nöronal düzeyde büyük çapta gerçekleşen değişiklikler söz konusudur. Bu durum “büyük ölçekli entegrasyon sorunu” (İng. *large-scale integration problem*) olarak bilinir.²³¹ Bu problemi aşmak amacıyla, öznel deneyime karşılık gelen sinirsel bağlantıların özelleşmiş nöron sınıfları düzeyinde incelenmesi yerine, büyük ölçekli entegrasyon kalıplarının meydana gelişini ve değişimini tanımlayan kolektif sinirsel bir değişken

²²⁸ Varela, “Neurophenomenology”, s. 343.

²²⁹ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 47.

²³⁰ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 47.

²³¹ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 60.

aracılığıyla ele alınması önerilir.²³² Nitekim büyük ölçekli entegrasyon söz konusu olduğunda yalnızca piramidal hücreler ve nöron kümeleri değil aynı zamanda uyarıcılara bağlı olan sinirsel yapıdan daha uzakta bulunan diğer bağlantılar da inceleme kapsamına girmiş olur. Varela buradan hareketle zihinsel bilişsel durumlara (İng. *mental-cognitive states*) dair bir “çekirdek hipotez” (İng. *core hypothesis*) ortaya atar. Buna göre zihinsel-bilişsel durumlar, “sinir sistemi tarafından üretilen geçici bir tutarlılık oluşturma sürecine atıfta bulunularak yürütülen mevcut sinirsel aktivitenin yorumlarıdır.”²³³ Buradaki zihinsel-bilişsel durumların bir yorum olduğu ifadesi ile nöronal olayların gerçek değerleriyle değil, “görüldüğü veya değerlendirildiği haliyle” ele alındığı kastedilmektedir.²³⁴ Yani Varela için zihinsel içerik basitçe sinirsel bir yapıya karşılık gelmez. Nitekim içsel yaşantı esnasındaki somatik ve dinamik sensorimotor bağlam da dikkate alınmalıdır. Çünkü enaktif yaklaşıma göre bilişsellik ancak organizmanın bedeniyle, çevresiyle ve sinir sistemiyle etkileşime girmesi sonucu ortaya çıkar.

Thompson, Lutz ve Cosmelli, bilincin zor probleminin iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade eder.²³⁵ İlk olarak zor problem “bilimsel” bir problemdir, bilincin fenomenal boyutu ile nörobiyolojisinin tutarlı bir şekilde açıklamasının verilmesi gerektiğine yöneliktir. İkinci olarak zor problem “metafizik” bir sorun olarak kabul edilir. Bu sorun, fenomenal bilincin fiziksel bir doğadan nasıl türetileceği ile ilgilenen kavramsal bir soruşturmadır. Onlara göre Varela bilimsel bir problem ile ilgilenmektedir. Yani nörofenomenoloji ontolojik bir kavramsal boşluğu değil, “köprüler kurarak” öznel deneyim ile nörobiyolojisi arasındaki boşluğu kapatmayı hedefler.²³⁶ Ancak bu durum bir zorluğa yol açar. Nitekim Chalmers bilincin kolay ve zor problemi ayrımını yukarıdaki ayrıma karşılık gelecek şekilde tanımlamıştır. Bu durumda ise nörofenomenoloji Varela’nın iddia ettiği zor problemin üstesinden gelen doğal bir çare olma özelliğini kaybediyor görünmektedir. Bu sonuca ilaveten nörofenomenoloji hakkında belirtilmesi gerektiğini düşündüğümüz bir diğer husus,

²³² Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 60.

²³³ Francisco J. Varela, “Resonant Cell Assemblies: A New Approach to Cognitive Functions and Neuronal Synchrony”, *Biological Research* 28 (1995): 90-1.

²³⁴ Varela, “Resonant Cell Assemblies”, s. 91.

²³⁵ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 88.

²³⁶ Thompson, Lutz ve Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, s. 88-9.

nörofenomenolojinin Merleau-Ponty fenomenolojisinden ve Budizmin derin düşünme pratiklerinden faydalanmış olmasıdır. Budizm geleneğinden yararlanmış olması nörofenomenolojinin bilimsel ve felsefî açıdan nasıl sınıflandırılması gerektiği konusunda bir kafa karışıklığına yol açar.²³⁷ *The Embodied Mind*'da ise nörofenomenolojinin Merleau-Ponty fenomenolojisine ne kadar borçlu olduğunun altı çizilmesi,²³⁸ nörofenomenolojinin genel ruhu düşünüldüğünde Merleau-Ponty fenomenolojisi ile arasındaki yakınlığının kurulmasını zorlaştırır görünmektedir. Üçüncü bölümde göstereceğimiz üzere, Merleau-Ponty'nin kesişme ve iç içelik kavramlarına yer vererek dünyanın tamamlanmamışlığını vurgulayan fenomenolojisi aynı zamanda bir kesişmeme felsefesidir.

Bu bölüm boyunca Lakoffçu natüralizmi anlamlandırmamızı sağlayacak kavramsal cephane ve arka plan bilgisini verdik. Dewey'in natüralizmini ve ona bu konuda bağlılığını ilan eden Quine'ı ele aldık. Ardından doğalcı açıklamanın karşısında felsefî açıklamanın nasıl yapılabileceğini göstermek için Husserl ve Merleau-Ponty fenomenolojisine yer verdik. Son olarak Lakoffçu natüralizmin çağdaş bilinç tartışmaları arasında konumlandırabilmemiz amacıyla ilgili yaklaşımları ele aldık. Bu ön hazırlığın ardından Lakoffçu natüralizmi inceleyebiliriz.

²³⁷ Antti Revonsuo, *Bilinç: Özneliliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 296.

²³⁸ Varela, Thompson ve Rosch, *The Embodied Mind*, s. xv-xvii.

2. BİLİŞSEL DİLBİLİMDEN LAKOFFÇU NATÜRALİZME

Çalışmamızın ikinci bölümü Lakoffçu natüralizme ayrılmıştır. Lakoffçu natüralizm, Lakoff'un bilişsel dilbilim anlayışıyla sıkı bağlara sahiptir. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle Lakoff'un dilbilim anlayışına yer verilecektir. Ancak, Lakoff kendi yaklaşımını Chomsky'nin bilişsel dilbilim projesinin karşısında konumlandığı için Chomsky ile ayırdığı noktaları anlamak önemlidir. Lakoff en temelde Chomsky'nin derin yapı (İng. *deep structure*) kavramsallaştırmasına itiraz etmektedir. Onun bu itirazı, dilin semantik boyutunun ihmaline dair bir kaygıyı dile getirir. Chomsky'nin dilbilimin konusunu sentaks olarak sınırlaması ve dil yetisini zihnin özerk bir modülü olarak görmesine karşılık; Lakoff dilin modüler bir zihin anlayışına dayanmadığını, anlamsal bileşenin sentaktik bileşenden ayrılamayacağını vurgular. Dilin doğası hakkındaki bu tartışma ise felsefi bir yorumla sonuçlanır. İkinci alt bölüm bu yorumu, Lakoffçu natüralizmi- ele alır. Lakoffçu natüralizm George Lakoff ve Mark Johnson tarafından *Philosophy in the Flesh*'te kapsamlı bir şekilde tanıtılmıştır. Bu nedenle bu bölümün birincil literatürü bu eser ile sınırlıdır. Üçüncü alt başlık ise Lakoffçu natüralizmin fenomenoloji cihetinden karşılaştığı zorluklara işaret eder. Bu zorlukları çözümlemede sıklıkla Paul Ricœur'ün kavramsallaştırmalarına başvurulur.

2.1. Lakoff ile Chomsky Arasında Bir Dilbilimsel Tartışma

Chomsky ile Lakoff arasındaki tartışma en temelde birinci nesil bilişsel bilim ile ikinci nesil bilişsel bilim arasındaki bir tartışmadır. Birinci kuşak bilişsel bilim, 1950li ve 60lı yıllarda kendini göstermiştir ve Anglo-Amerikan Batı felsefenin varsayımları ile yüklü bir dil ve bilim anlayışına sahiptir.²³⁹ İşlevselcilik bu görüşün ortaya çıkmasında büyük bir rol oynamıştır. İşlevselcilik ilk bölümde değindiğimiz gibi insan zihnini, yeterli koşullara sahip bir donanımda (İng. *hardware*) işleyen bir yazılım (İng. *software*) olarak ele alır. Zihin modüler bir yapı olarak kabul edilir. Bu nedenle insan bedeninin ve beyin yapısının zihnin işleyişinde etkisi göz ardı edilir. Anlam ve düşünce bu görüşe göre bir sembol manipülasyonu

²³⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 75.

olarak ele alınır. Semboller dışsal gerçekliği temsil eder. Bu şekilde birinci kuşak bilişsel bilim apriori varsayımlar benimser:²⁴⁰

1. İşlevselcilik, zihin bedensiz olduğu varsayımına dayanır. Buna göre zihnin işleyişi sembolik olarak temsil ettiği kavramlarla ilişkisi bakımından ele alınabilir.
2. Sembol manipülasyonu sembollerin ne anlama geldiğine bakmaksızın sembollerle yapılan işlemleri ifade eder.
3. Birinci kuşak bilişsel bilim anlamı temsiller açısından ele alır. Buna göre bir zihinsel temsil bir başka sembolle veya temsil ettiği gerçeklikle ilişkisi bakımından anlam kazanır.
4. Birinci kuşak bilişsel bilim, klasik kategori anlayışını ve anlamın gerçekliğe uygunluğu fikrini benimser. Buna göre kategoriler yeter-neden koşulları ile tanımlanır. Anlam metaforik veya imgesel olarak ele alınmaz.

Bu özellikleri nedeniyle birinci nesil bilişsel bilim Lakoff ve Johnson’a göre kartezyen, analitik bir felsefe anlayışına götürür.²⁴¹

İkinci nesil bilişsel bilim ise 1970li yılların sonlarına doğru birinci nesil bilişsel bilimin apriori varsayımlarını sorgulayan ampirik bir yaklaşım olarak ortaya çıkar.²⁴² Bilişsel bilimin ampirik bulguları yukarıdaki apriori varsayımların tümüyle çelişir. İkinci nesil bilişsel bilim zihnin modüler açıklamasını reddeder ve bedeni merkeze alır. Zihnin bedenli oluşu şu sonuçlara işaret eder:²⁴³

1. Kavramsal sistemimiz bedeninin sensorimotor sistemine bağlı olarak nöral aktivite ile ortaya çıkar. Dolayısıyla zihinsel süreçler sembol manipülasyonu yerine “yapı” (İng. *structure*), “imaj şemaları” (İng. *image schemas*) ve “motor şemalar” (İng. *motor schemas*) ile karakterize edilir.
2. Anlam bedensel deneyimle ortaya çıkar.

²⁴⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 78-9.

²⁴¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 78-9.

²⁴² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 77.

²⁴³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 77

3. Motor sistemimiz, geştalt yapımız gibi beynimizin ve bedenimizin aktiviteleri sonucu birincil metaforlar ve temel düzey kavramlar oluşur. Kavramlar yeter-neden koşullar yerine prototipler ile karakterize edilir.

4. Akıl yürütme becerisi bedensel yapıya ve hayal gücüne dayalıdır.

Görüldüğü üzere ikinci nesil bilişsel bilim anlam, kavramsal yapı, akıl gibi bütün zihinsel süreçlerin merkezine bedeni ve beden deneyimini yerleştirir.

Bu ayrımnda Chomsky birinci nesil bilişsel bilimi, Lakoff ise ikinci nesil bilişsel bilimi temsil eder. Bilişsel dilbilim özelinde bu ayrım kendisini zihinselcilik (İng. *mentalism*) ve bilişselcilik (İng. *cognitivism*) arasında bir tartışma olarak gösterir.²⁴⁴²⁴⁵ Zihinselcilik kanadındaki Chomsky'ye göre dil evrimsel süreç sonunda sahip olunan biyolojik bir yetidir.²⁴⁶ Dile sahip olmamızı sağlayan ilkeler zihne gömülüdür. Bu nedenle dil içsel ve zihinseldir.²⁴⁷ Tartışmanın diğer kanadını oluşturan bilişselcilik ise, dili zihne içkin bir yeti olarak ele almaz. Bilakis algı, motor beceri, bedeninin uzanımsal boyutu, çevresel etkileşim, dikkat gibi bilişin pek çok boyutunun dil üzerinde etkili olduğunu düşünür. Biliş beyne gömülüdür ve onun fonksiyonlarına tabidir. Lakoff bilişsel dilbilimi anlamak için Chomsky'nin bilişsel dilbiliminden farklılaştığı yönleri ele almak gerekir. Ancak bu alt bölümün amacı Lakoff natüralizme dair kavrayışı derinleştirmek olduğu için tartışma ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Chomsky'nin dilbilime yaptığı bütün katkılar "Evrensel Gramer" (İng. *Universal Grammar*) projesi çatısı altında ele alınabilir. Evrensel dilbilgisi olarak da bilinen bu yaklaşım en temelde insan zihninin herhangi bir insan dilinin gramerinin nasıl olabileceğine ilişkin doğuştan dil oluşturma kapasitesine (İng. *language forming capacity*) sahip olduğunu

²⁴⁴ Jrg Strssler, "Mentalism", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*, ed. Siobhan Chapman and Christopher Routledge, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s.130.

²⁴⁵ Salvatore Attardo, "Cognitivism", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*, ed. Siobhan Chapman and Christopher Routledge, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 21.

²⁴⁶ Marc D. Hauser, Noam Chomsky, W. Tecumseh Fitch, "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It and How Did It Evolve?", *Science* 298 (2002): 1569. ISSN 1095-9203.

²⁴⁷ Dili ortaya çıkaran bilgilerin zihne içkin olması yani doğuştan varsayılması Chomsky'nin rasyonalist olarak görünmesine neden olur. Ancak Chomsky'nin bütün dşncesi ele alındığında onu felsefi bir açıdan rasyonalist olarak görmenin sorunlu olduğunu belirten görüşler söz konusudur. John Cottingham *Akılılık* isimli kitabında bu görüşü savunur. Ona göre doğuştan bilgi ifadesi sorunludur. Nitekim bir ocuk bu ilkelerin bilgisine sahip olduğunun farkında değildir. Bkz: John Cottingham, *Akılılık*, ev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003, s. 137-140.

varsaymaktadır.²⁴⁸ Kariyerinin erken dönemlerinden itibaren sınırlı verilerden hareketle nasıl olup da bu kadar geniş bir bilgi birikimine sahip olduğumuzu ifade eden ve literatüre Platon'un Problemi (İng. *Plato's Problem*) olarak geçen sorun ile ilgilenen Chomsky'e göre dil, gözlemlenebilir davranışlar açısından ele alınamaz.²⁴⁹ B.F. Skinner'ın *Verbal Behaviour* isimli eseri hakkındaki değerlendirme yazısında dili uyarıcıya bağlı bir şekilde açıklamanın sınırlarına işaret eder. Nitekim ona göre bir çocuğun dil öğrenirken maruz kaldığı cümleleri "cümle" veya "cümle değil" şeklinde ayırabilme becerisi Chomsky'yi insan zihninde gramer için bir "hipotez oluşturma" (İng. *hypothesis-formulating*) mekanizmasının yerleşik olduğu fikrine götürür.²⁵⁰ Bu durum Chomsky tarafından "uyaranın yetersizliği" (İng. *poverty of stimulus*) olarak adlandırılan argümana işaret eder.²⁵¹ Chomsky'nin tanımladığı haliyle bu argüman çevresel koşulların yetersizliğine ve zihne içkin bir mekanizmaya atıfta bulunur. Bu nedenle bu argüman Chomsky'e göre "evrensel dilbilgisini araştırmak için en yararlı araç"tır.²⁵² Chomsky'e göre dil kapasitemiz doğuştan linguistik kısıtlamalar, ilkeler ve kuralların bilgisine sahiptir.²⁵³ Doğuştan gelen bu durumlar dil yetisinin başlangıç durumunu (İng. *innate state*) oluşturur. Çocuk birincil dilsel verilere (İng. *primary linguistic data*) maruz kaldıkça, örneğin yetişkinlerin konuşmalarına tanık oldukça Fransızca, Türkçe veya İngilizce gibi spesifik bir dilin bilgisi ortaya çıkar.²⁵⁴ Böylece dilsel yeterliliğe (İng. *linguistic competence*) ulaşır. Dilsel yeterlilik dilin gramerini içerir ve hem konuşma hem de anlama için gereklidir. Bunun yanı sıra Chomsky bir de dilsel performanstan (İng. *linguistic performance*) bahsetmektedir.²⁵⁵ Dilsel performans, dilin somut durumlar karşısındaki bilfiil kullanımını ifade eder. Bu yönüyle dilin gözlemlenebilir boyutunu içerdiği söylenebilir. Böylece dile ilişkin bilgi fonetik, semantik, bağlamsal duyarlılık gibi dilbilimsel bilgilerin yanı sıra bellek, dikkat gibi bilişsel yapıların bilgisini de gerektirir. Chomsky'nin 1960lı

²⁴⁸ Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015, s. 30.

²⁴⁹ Noam Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*, New York: Praeger Publishers, 1986, s. xxv-xxvi.

²⁵⁰ Noam Chomsky, "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*" *Language*, 35 (1959): 48-9.

²⁵¹ Noam Chomsky, *Rules and Representations*, New York: Columbia University Press, 1980, s. 34.

²⁵² Chomsky, *Rules and Representations*, s. 44.

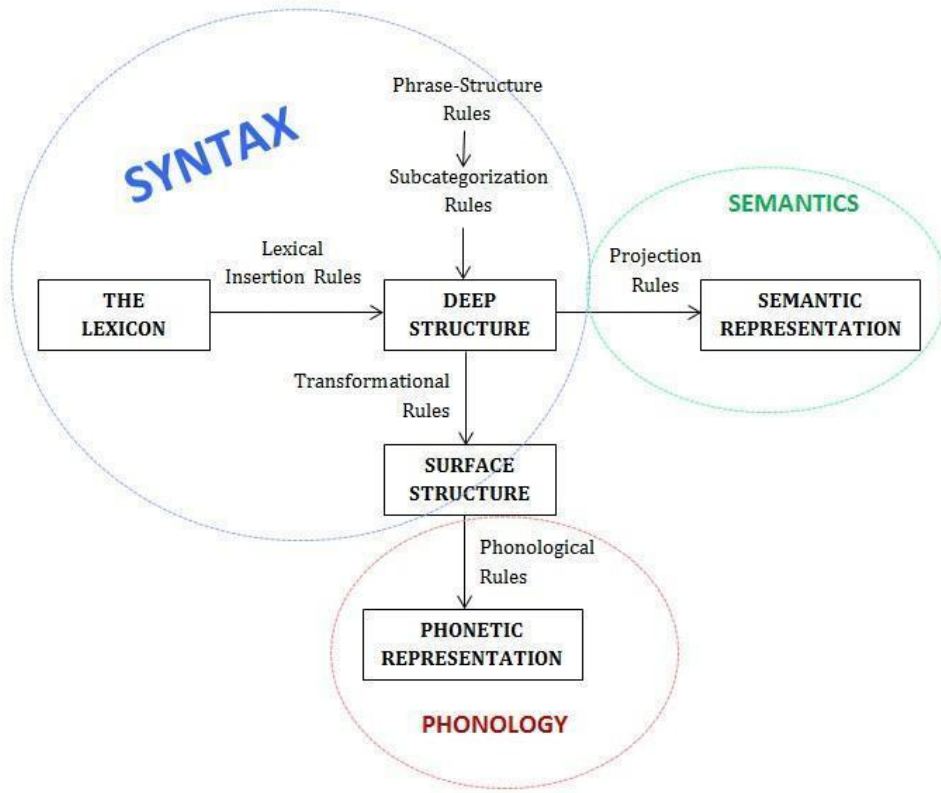
²⁵³ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, s. 30.

²⁵⁴ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, s. 25.

²⁵⁵ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, s. 2.

yıllarda yaptığı bu ayrım, 1980li yıllarda iç(selleştirilmiş) dil (İng. *internalized language*, *I-language*) ve dış(sallaştırılmış) dil (İng. *externalized language*, *E-language*) olarak kendini gösterir.²⁵⁶ İç dil, dil yetisinin içsel yönünü ifade eder. Bu nedenle insan zihninin ve beyninin bir parçasıdır. Dış dil de iç dilin bir yan ürünü olarak ortaya çıkar. İç dil, dış dili mümkün kılan dil bilgisidir. Chomsky için bu dil bilgisi bütün doğal diller için ortaktır. Bu nedenle ona göre linguistiğin ana araştırması da bu dil bilgisinin doğası olmalıdır.²⁵⁷

Şekil 1: Aspects of the Theory of Syntax’da Yer Alan Dilbilgisi Modeli



Kaynak: Wikimedia, “Aspects Grammar Model”,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aspects_Grammar_Model.jpg (erişim
 20.20.2022).²⁵⁸

²⁵⁶ Chomsky, *Knowledge of Language*, s. 19-22.

²⁵⁷ Chomsky, *Knowledge of Language*, s. 22.

²⁵⁸ *Syntax*: sentaks, *semantics*: semantik, *phonology*: fonoloji; *the lexicon*: sözlük (bir dildeki tüm morfemlerin kümesi), *deep structure*: derin yapı, *semantic representation*: semantik temsil, *surface structure*: yüzey yapı, *phonetic representation*: fonetik temsil; *phrase-structure rules*: söz öbeği kuralları, *subcategorization rules*:

Chomsky'nin yıllar içerisinde geliştirilerek karşımıza çıkan dilbilgisi yaklaşımının ana karakterini dönüşümsel-üretici (İng. *transformational-generative*) boyutu oluşturur. Chomsky *Aspects of the Theory of Syntax* isimli eserinde, daha sonra gözden geçirilmiş (İng. *revised*), genişletilmiş (İng. *extended*) ve minimal (İng. *minimal*) versiyonları ile karşılaşacağımız standart teoriyi (İng. *standart theory*) geliştirmiştir. *Aspects*'e göre bir dilbilgisi modeli sentaks, semantik ve fonoloji olmak üzere üç bileşenden oluşur.²⁵⁹ Bu modelde sentaks, üretici ve birincil bir role sahipken; semantik ve fonoloji ikincildir. Söz öbeği kuralları (İng. *phrase-structure rules*) özyinelemelidir (İng. *recursive*) ve bağlamdan bağımsız kurallardır. Bunlar alt kategorileştirme kuralları ve sözcük ekleme kuralları ile oluşturulan derin yapı ve dönüşüm kurallarından oluşur. Bütün dönüşümler öbeklerin (İng. *phrase*) eklenmesi ve silinmesine dayanmaktadır.²⁶⁰ Standart teoride bütün dönüşümler (İng. *transformations*) zorunlu dönüşümlerdir. Dönüşümlerin görevi, “anlamsal olarak yorumlanmış derin yapıları fonetik olarak yorumlanmış yüzey yapılarına eşlemektir.”²⁶¹ Burada kategorik bir alt bileşen ve sözlük, taban bileşeni (İn. *base component*) oluşturur. Taban bileşen derin yapıyı oluşturur. Derin yapıları dönüşüm kurallarının uygulanmasıyla yüzey yapılar (İng. *surface structures*) elde edilir. Yüzey yapılar cümlelerin fonolojik yorumunu belirleyen somut dilsel ifadelerdir. Bununla birlikte derin yapılar, semantik bileşene girerek anlamsal bir yorum kazanır. Burada semantik bileşenin dil bilgisine dahil edilmesi önemli bir adımdır. Nitekim Chomsky'nin daha erken dönemde kaleme aldığı *Syntactic Structures*'da semantik hiçbir şekilde dil bilgisine dahil edilmemektedir.²⁶² Chomsky'nin bu üretici-dönüşümsel dilbilgisi kuramından hareketle yorumlayıcı semantik

alt kategorileştirme kuralları, *lexical insertion rules*: sözcük ekleme kuralları, *projection rules*: yansıtma kuralları, *transformational rules*: dönüşüm kuralları, *phonological rules*: fonoloji kuralları.

²⁵⁹ Chomsky, *Aspects*, s. 14.

²⁶⁰ Bussmann, Hadumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Çev. Gregor Trauth ve Kerstin Kazzazi. Ed. Gregor Trauth ve Kerstin Kazzazi. London and New York: Routledge, 1996. Taylor & Francis e-Library, 2006 s. 1213.

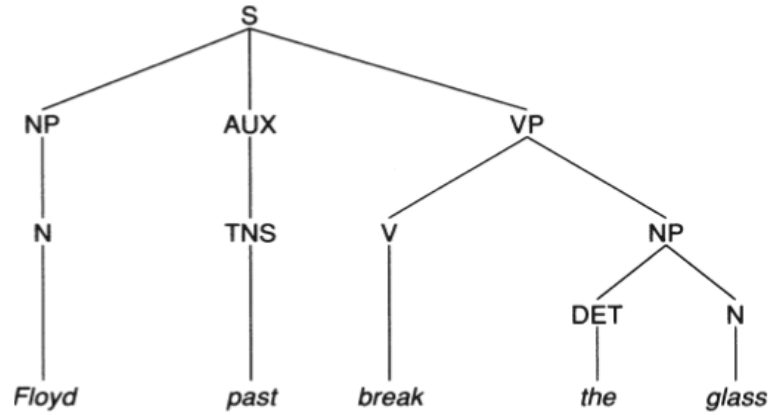
²⁶¹ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, s. 29.

²⁶² Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, s. 106.

(İng. *interpretive semantics*) kuramı gelişmiştir. Bu kurama göre anlam sentaktik yapının yorumlanmasıyla elde edilir.²⁶³

Lakoff'a göre standart teori sorunludur. Ona göre sorun, yüzey yapının altında yatan sentaktik formun soyutluğundan kaynaklanır.²⁶⁴ John Robert Ross ile aynı görüşü paylaşan Lakoff, derin yapı kavramının *Aspects*'te ifade edildiğinde çok daha soyut olduğuna dikkat çekmektedir. Bu konuda Lakoff'un örnek olarak gösterdiği “*Floyd broke the glass*” (Floyd bardağı kırdı) cümlesi, *Aspects*'e göre Şekil-2'deki gibi açıklanmaktadır. Oysa Lakoff ve Ross, derin yapının çok daha soyut formlar aracılığıyla ifade edilebileceğini göstermiştir. Bir sonraki görselde (şekil 3) gösterildiği gibi derin yapı çok daha derine indirgenmektedir. Bu durum ise gramer kategorilerinde ciddi bir azalmayla sonuçlanmakta; sıfatlar, edatlar, yardımcı fiiller ve olumsuz öğelerin hepsi derin yapının fiil kategorisi altına yerleşmektedir.

Şekil 2



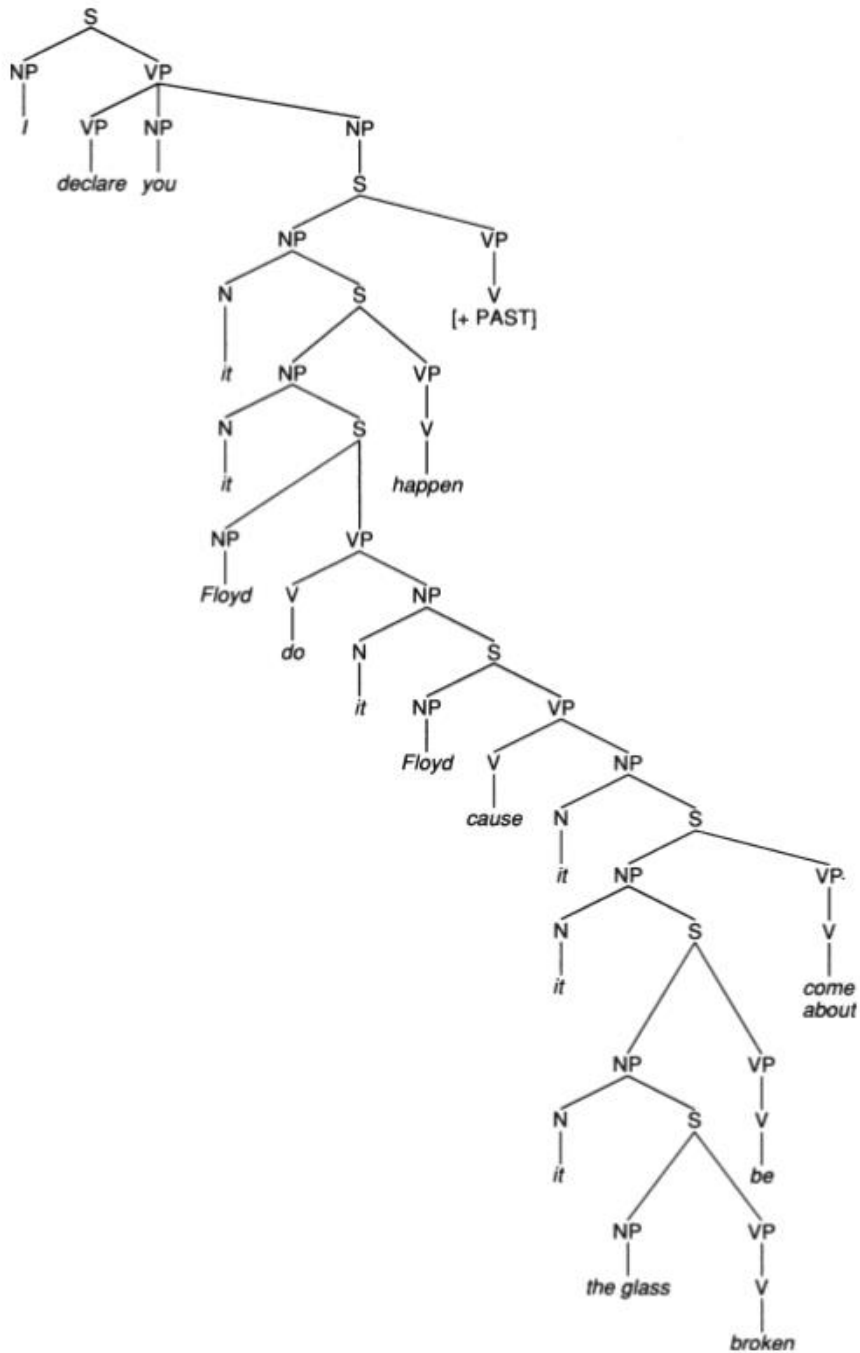
Kaynak: Newmeyer, *Generative Linguistics*, s. 102.

Başka bir deyişle, soyut olduğu düşünülen derin yapı çok daha soyut bir hale gelir. Sonuç olarak derin yapının anlamsal temsilinden ayırt edilemez görünmektedir. Ross ve Lakoff *Aspects*'te derin yapı dört nitelikle karakterize edildiğini düşünür:

²⁶³ Harris, *The Linguistics Wars*, s. 2.

²⁶⁴ Frederick J. Newmeyer, *Generative Linguistics: A Historical Perspective*, (New York and New York: Routledge, 1996), Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 101-102.

Şekil 3



Kaynak: Newmeyer, *Generative Linguistics*, s. 103.

1. En küçük (İng. *simplest*) sözdizimsel bileşenin tabanı.
2. Alt kategorizasyon ve seçimsel kısıtlamaların tanımlandığı yer.
3. Temel gramer ilişkilerinin tanımlandığı yer.
4. Sözlüksel öğelerin sözlükten eklendiği yer.²⁶⁵

Lakoff ve Ross için ilk üç maddenin anlamsal temsilin özelliği olduğunu, sonuncu maddenin ise sözlüksel öğelerin eklenmesiyle ilgili olduğunu belirtirler. Ne var ki onlar sözlüksel öğeler eklenmeden önce bazı dönüşümlerin uygulanması gerektiğini göstermişlerdir.²⁶⁶ Dolayısıyla anlamdan bağımsız bir derin yapıyı varsaymak anlamsız hale gelir. Bu düşünce kendisini “üretici semantik” (İng. *generative semantics*) adında yeni bir araştırma programı olarak gösterir. Lakoff, Haj Ross, Paul Postal ve James McCawley’nin bu programın öncüleri olarak kabul edilir ve mahşerin dört atlısı (İng. *the four horsemen of the apocalypse*) olarak bilinirler.²⁶⁷

Üretici semantik Lakoff için pragmatiğin bir şekilde semantiğe indirgenmesidir.²⁶⁸ Nitekim bilişsel dilbilim üzerine verdiği konferanslarda, bağlamın dünyanın semantiği olduğunu söylemektedir.²⁶⁹ Nitekim üretici semantik, sözcük seçimi ile anlam arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia eder. Söz dizimsel süreçlerle anlamsal süreçler birbirinden bağımsız değildir. Lakoff ve Ross, sözlüksel öğelerin türetimin birçok noktasında eklenebildiğini göstermiştir.²⁷⁰ Dolayısıyla tüm sözlüksel (sözcüksel) öğelerin türetime girdiği tek bir nokta yoktur. Bu, derin yapının iptali anlamına gelir.²⁷¹ Derin yapı nosyonunun terk edilmesiyle mesele üretici semantik için anlamsal temsilden fonolojik düzeye geçiş haline gelir. Derin yapının (tamamen anlamsal oluşu veya) yerini anlamsal temsile bırakmasından dolayı bu yaklaşımda dönüşümlerin anlam üzerindeki etkisine vurgu yapar.²⁷²

²⁶⁵ Newmeyer, *Generative Linguistics*, s. 112.

²⁶⁶ Frederick J. Newmeyer, *Linguistic Theory of America*, New York: Academic Press, 1986, s. 92.

²⁶⁷ Harris, *The Linguistics Wars*, s. 70.

²⁶⁸ George Lakoff, “Linguistic and Natural Logic”, *Synthese* 22 (1970): 261.

²⁶⁹ George Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, Leiden: Brill, 2018, s. 5.

²⁷⁰ Harris, *The Linguistics Wars*, s.101.

²⁷¹ Harris, *The Linguistics Wars*, s.101.

²⁷² Salvatore Attardo, “Generative Semantics”, *Key Ideas in Linguistics and Philosophy and Language*, ed. Siobhan Chapman ve Christopher Routledge, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 78.

Lakoff, Chomsky ile üretici semantikçiler arasındaki en büyük farkın dilbilimin kapsamına neyin dahil ediliş edilmeyeceğı ile ilgili olduğunu belirtir.²⁷³ Üretici semantik, pek çok bilimsel araştırma alanıyla iş birliğı içerisinde. Lakoff'a göre dil, yalnızca sentaks-semantik-fonoloji ilişkilerini değil, dilin sosyal yaşamdaki rolü ile, edebiyattaki işleviyle, algılama ve dilsel bozukluklar gibi dille ilişki kuran pek çok araştırma alanıyla bağlantılar kurar.²⁷⁴ Ancak üretici semantik söz konusu olduğunda dille ilgili tüm olgulara tek bir temelden hareketle bilimsel bir açıklama getirme girişimi başarılı görülmemiştir.²⁷⁵ Dahası, üretici semantiğin öncülerinin zaman içerisinde kendi yaklaşımlarını geliştirmesi de üretici semantiğin etkisini kaybetmesine yol açmıştır.²⁷⁶ Lakoff'un ilgisi ise üretici semantiğin düşüşünün ardından bilişsel dilbilime (İng. *cognitive linguistics*) yönelecektir.

Üretici semantiğin ortaya çıkışı Chomsky'nin standart teorisini gözden geçirmesine neden olmuştur.²⁷⁷ Bu teori sırayla genişletilmiş standart teori (İng. *extended standard theory*), gözden geçirilmiş genişletilmiş standart teori (*revised extended standard theory*) ve minimalist program (İng. *minimalist program*) olarak gelişimine devam eder. Genişletilmiş standart teoride derin yapı, anlamı kuran tek kaynak olarak ele alınmamaktadır. Bu teori anlamsal temsilin hem derin yapı hem de yüzey yapıya dayandığını iddia eder.²⁷⁸ Gözden geçirilmiş genişletilmiş standart teoride ise semantik, fonoloji, sentaks gibi dilbilgisi bileşenlerinin kısıtlandığı ve dönüşüm kurallarının oldukça sınırlandırılarak tekil bir kurala indirgenmesiyle dikkat çekmektedir.²⁷⁹ Bu sınırlama daha sonra 1981'de "yönetme ve bağlama kuramı" (İng. *government and binding theory*) olarak geliştirilmiştir.²⁸⁰ Bu teoriye göre "herhangi bir dilin amacı bütün doğal dillerde var olan ortak ilke ve parametreleri bulmaktır. Dolayısıyla "ilkeler ve parametreler kuramı"na (İng. *the principles and the parameters theory*) dayanır. Bu kuram üretici gramer projesinin başından itibaren süreç

²⁷³ Herman Parret, "George Lakoff", *Discussing Language*, The Hague: Mouton, 1974, s. 155.

²⁷⁴ Parret, "George Lakoff", s. 151.

²⁷⁵ Newmeyer, *Generative Linguistics*, s. 120-1.

²⁷⁶ Harris, *The Linguistics Wars*, s.240.

²⁷⁷ Harris, *The Linguistics Wars*, s.122.

²⁷⁸ Noam Chomsky, *Studies on Semantics in Generative Grammar*, The Hague: Mouton, 1976, s. 137.

²⁷⁹ Jürg Strässler, "Transformational Generative Grammar", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*, ed. Siobhan Chapman ve Christopher Routledge, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 236-7.

²⁸⁰ Strässler, "Transformational Generative Grammar", s, 237.

içerisinde şekillenmiştir.²⁸¹ İlkeler ve parametreler kuramı, dil ilkelerinin sabit olduğunu ve doğuştan geldiğini ifade eder.²⁸² Minimalist program ise standart teoriden ve onun yeni versiyonlarından ayrılarak büyük bir farklılığa gider. Minimalist program derin yapı, yüzey yapı gibi pek çok unsuru geride bırakır. Bu programda yalnızca sözlük (İng. *lexicon*), mantıksal biçim ve fonetik biçime yer verilir.²⁸³ Bununla beraber Chomsky her ne kadar dönüşümsel-üretici dilbilgisi projesini getirilen eleştiriler nedeniyle revize etmek durumunda kalsa da dilsel kapasiteyi evrimsel süreç sonunda edinilen, otonom, biyolojik ve insana özgü bir yeti olarak tanımlamaktan geri durmamıştır.²⁸⁴ Sentaks, dilin diğer boyutlarını üretebilen yaratıcı bir fonksiyona sahiptir. Bu görüşün karşısında sentaksın pragmatik ve anlam düzeyinde oluştuğunu gösteren şu karşı örneği incelemek gerekir. Buna göre ikinci nesil bilişsel bilim herhangi bir apriori varsayım yerine “dağılımsal genelleme kriteri”ne (İng. *distributional generalization criterion*) yer verir.²⁸⁵ Bu kriter semantik ve pragmatik öğelerin söz dizimsel öğelerin dağılımındaki rolü ile ilgilenir. Bu şekilde söz dizimsel öğelerin dağılımına dair araştırma ampirik bir boyut kazanır. Nitekim Chomskyci bilişsel dilbilim, söz dizimsel unsurların dağılımına semantik ve pragmatik öğeleri dahil etmemektedir. *Philosophy in the Flesh*’te bu duruma aykırı örnekler göstermiştir. Buna göre yan cümlede ortaya çıkan ana cümle söz edimlerini iletmektedirler. Verilen şu iki örneğine bakalım: “Kim sıkıcı bir filmi izlemek ister ki!” ve “Kimse sıkıcı bir filmi izlemek istemez.”²⁸⁶ Bu iki cümle neden bildiren bir cümlede birleşebilir: “Eve gidiyorum çünkü kimse sıkıcı bir filmi izlemek istemez.”²⁸⁷ Bu durum şu anlama gelir:

Böylece, “A tipi yapılar C koşulları altında B tipi yan tümcelerde yer alabilir” şeklindeki bir genellemede, A tipinin (doğrudan veya dolaylı olarak) ifade ileten yapılardan oluştuğunu görebiliriz. Yani, genelleme dolaylı söz edimleri

²⁸¹ Noam Chomsky ve Howard Lasnik, “The Theory of Principles and Parameters”, *The Minimalist Program*, Cambridge: The MIT Press, 2015, s. 11.

²⁸² Noam Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, New York: Cambridge University Press, 2000, s. 122.

²⁸³ Chomsky ve Lasnik, *The Minimalist Program*, s. 18.

²⁸⁴ Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, s. 2.

²⁸⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 482.

²⁸⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 485.

²⁸⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 485.

de dahil olmak üzere söz edimleri hakkındadır. Bu, sözdizimsel yapıları birleştiren pragmatik bir genellemedir!”²⁸⁸

Bununla beraber, sentaksın hem beyinde somutlaşması hem de zihnin özerk bir modül olarak ele alınması beyin ile ilişkisini anlamayı zorlaştırmaktadır.²⁸⁹ Chomsky’nin dili doğuştan gelen bir yeti olarak kabul etmesi ve dilin özünü evrensel sözdiziminin oluşturduğunu savunması dilin biyolojik bir yeti olarak evrimsel süreç içerisinde gelişmesi ile çelişir. Nitekim sentaksın insanın özünü oluşturan bir özellik olarak ele alınması diğer canlılarda bulunmaması gerektiği anlamına gelir. Bu durum ise ancak genetik bir mutasyon ile mümkündür.²⁹⁰ Bu durum Lakoff’a göre Chomsky’nin projesinin fizik açısından imkansızlığını gösterir. Nitekim özerk sentaks görüşüne göre beyne herhangi bir girdi olmaksızın sentaktik süreçler işlemektedir. Ancak ikinci nesil bilişsel bilim, insan zihni söz konusu olduğunda birbiriyle iç içe geçerek dağılmış bir nöral ağa referansta bulunur. Farklı görevlere sahip nöron ağları birbirine bağlı bir şekilde bulunur. Bu durumda ise özerk sentaks fikri düşünülemez hale gelir. Bu eleştiri bizi ikinci nesil bilişsel bilim olarak kabul edilen Lakoffçu bilişsel dilbilimi incelemeye götürür.

Lakoff’un bilişsel dilbilim anlayışının genel özelliklerini ve üretici dilbilimden nasıl farklılaştığını anlamak için onun “Cognitive Versus Generative Linguistics: How Commitments Influence Results” isimli makalesine bakılmalıdır. Bu makalede Chomskyci çerçevenin dilbilim camiasının (İng. *linguistic community*) çoğunluğu tarafından ampirik gerekçelerle reddedildiğini belirtir.²⁹¹ Dolayısıyla Chomsky’nin dilbilimi ampirik bir dilbilim olamamaktadır. Ampirik dilbilim en temelde “genelleme bağlılığı” (İng. *generalization commitment*) tarafından tanımlanan bilimsel bir çalışma alanıdır. Bu bağlılık, insan dilinin bütün yönlerini karakterize etmesinden dolayı “genel” sıfatını alır. Örneğin, sentaks söz konusu olduğunda bu bağlılık gramatik morfemlerin yapısı, kategorizasyonu ve dağılımıyla ilgilidir. Semantikte çıkarım, çok anlamlılık (İng. *polysemy*), kavramsal yapı, bilgi ve

²⁸⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 485.

²⁸⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 475.

²⁹⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 476.

²⁹¹ George Lakoff, “Cognitive Versus Generative Linguistics: How Commitment Influence Results”, *Language & Communication* 11 (1991): 53.

deneyimlediğimiz-algıladığımız şey ile dilin uyumu hakkındadır. Pragmatikte ise söz edimleri, söylem, dilin bağlam içindeki kullanımları gibi dilin iletişim fonksiyonuyla ilgilidir. Bununla beraber ampirik dilbilim bu alanların birlikteliği veya ayrılığı hakkında apriori bir taahhütte bulunmaz. Sentaksın özerk bir alan olup olmadığı gibi konularda ampirik bir yaklaşım benimser. Lakoff'a göre Chomskyci dilbilim dili bir sembol manipülasyon sisteminin matematiği olarak ele almaktadır.²⁹² Bu nedenle anlam, iletişim ve bilişin özellikleri bu tanım içerisinde yer almaz. Lakoff'a göre Chomskyci bağlılık genel bağlılığın önüne geçen otoriter bir felsefi bağlılıktır. Nitekim bu bağlılığı benimseyen biri bu bağlılığa uymayan herhangi bir dilbilimsel bağlılığa sahip olamayacaktır. Çünkü bu taahhüt neyin dilbilimsel bir bağlılık olarak kabul edilebileceğini kendisi belirler.

Lakoffçu bilişsel dilbilimin benimsediği diğer bağlılık bilişsel bağlılıktır (İng. *cognitive commitment*). Bu bağlılık, dilbilim dışında diğer disiplinlerin zihin ve beyin hakkındaki açıklamalarına yer verilmesi gerektiğini ifade eder.²⁹³ Bu bağlılığın temel olarak kabul edilmesi bilişsellik ile ilgilenen nörobiyoloji, gelişim psikolojisi, bilişsel psikoloji gibi dalların ampirik sonuçlarını dikkate almayı gerektirir. Bundan dolayı bu bağlılık “genelleme” teriminin anlamını değiştirir. Neyin bir kategori olarak kabul edilip edilmeyeceğini ampirik bir sorun haline getirir. Lakoff'a göre matematiksel bir düzlemde yükselen Chomskyci dilbilim, kategorizasyonu yeter-sebep şart açısından ele alırken, bilişsel bilimler kategorizasyonun temel düzey (İng. *basic-level*) kategoriler ve prototip (İng. *prototype*) merkezli olduğunu göstermiştir.²⁹⁴ Lakoffçu bilişsel dilbilim, sentaks, semantik, fonoloji gibi dile ait alanların özerkliğini ve birbirinden bağımsızlığını sorgular. Chomsky gibi sentaksın özerk olduğunu, zihnin modüler bir yapıya sahip olduğunu benimsemez. Lakoffçu bilişsel dilbilim için dilin farklı yönlerini kapsayan ortak ilkeler mevcuttur. Bu durum da genelleme bağlılığı altında ele alınır.

Lakoff'un bilişsel dilbilimi bilişsel semantik (İng. *cognitive semantics*) ile tamamlayıcı olacaktır. Aynı zamanda bilişsel semantik, Lakoff ve Johnson'un kavramsal

²⁹² Lakoff, “Cognitive Versus Generative Linguistics”, s. 54.

²⁹³ Lakoff, “Cognitive Versus Generative Linguistics”, s. 54.

²⁹⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 77-9.

metafor kuramına hazırlayıcı olacaktır. Evans ve Green'in belirttiği üzere bilişsel semantiğin dört yol gösterici ilkesi bulunur:

1. Kavramsal yapı bedenlenmiştir.
2. Anlamsal yapı kavramsal yapıdır.
3. Anlamsal temsil ansiklopediktir.
4. Anlam kurulumu kavramsallaştırmadır.²⁹⁵

İlk ilke “*embodied cognition*” tezine dayanır. Türkçe’ye “bedenlenmiş biliş” şeklinde tercüme edilen bu tezin kökeni hesaplamalı bilişsel bilimlere (İng. *computational cognitive science*) uzanmaktadır.²⁹⁶ Hesaplamalı bilişsel bilimler bilişselliği birtakım kuralların izlenerek uyarıların bir tür sembolik formlarla ifade edilmesini ve bunun sonucunda gramer, problem çözümü, dikkat, algı, hafıza gibi sonuçların elde edilmesini kapsar.²⁹⁷ Buradaki kurallar ve sembolik ifadeler içsel temsillerdir ve sürecin tümü sinir sisteminde gerçekleşir.

Shapiro’ya göre hesaplamalı bilişsel bilimlerden “*embodied cognition*”a geçişi sağlayan üç önemli faktör söz konusudur.²⁹⁸ İlk faktör, ekolojik psikolojidir (İng. *ecological psychology*). Ekoloji psikolojisi hesaplamalı bilişsel bilimlerde varsayılan uyarıcının yetersizliği önermesine itiraz eder. Başka bir deyişle bütün süreci insan zihni ve beynine dayandırması çevresel faktörü basit bir şekilde görmezden gelmektir. Oysa algısal süreçler insan zihnine veya beynine özgü durumlar değildir, bilakis organizmanın çevresiyle etkileşimi sonucu meydana gelmektedir. İkinci faktör, bağlantısal sistemlerdir (İng. *connectionist system*). Bağlantıcılık (İng. *connectivism*), içsel kurallara bağlı olarak semboller üreten hesaplamadan ziyade, birbirini harekete geçiren veya engelleyen düğüm ağlarından bahseder.²⁹⁹ Böylece sembolik olmayan bir hesaplama mümkün hale gelir. Bu

²⁹⁵ Vyvyan Evans ve Melanie Green, *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, s. 157.

²⁹⁶ Lawrence Shapiro, *Embodied Cognition*, Oxon ve New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2010, s. 1-4.

²⁹⁷ Shapiro, *Embodied Cognition*, s. 7.

²⁹⁸ Lawrence Shapiro ve Shannon Spaulding, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, (2021). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/> (erişim 03.04.2022).

²⁹⁹ Shapiro ve Spaulding, "Embodied Cognition".

modele göre farklı uyarıcılar giriş düğümleri üzerinde farklı etkiye sahiptir, bu nedenle ağı katmanları arasında çeşitli aktivasyon modelleri oluşmaktadır. Üçüncü faktör ise fenomenolojideki gelişmelerdir. Kartezyen felsefeyi karşısına alan fenomenoloji bilincin bizzat deneyimlenmesine, bedenli oluşuna ve çevresiyle etkileşimine dikkat çekmektedir. Bu gelişmelerin ardından hesaplamalı bilişsel bilimlerin beden faktörünü yeterince dikkate almadığı sonucuna ulaşılmış ve yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilişin yeni bir tanımına ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu tanımın üç ana tema çerçevesinde geliştiğini söylemek mümkündür: kavramsallaştırma (İng. *conceptualization*), değiştirme (İng. *replacement*) ve inşa (İng. *constitution*).³⁰⁰ Kavramsallaştırma, organizmanın edinilebilecek kavramları sınırladığını ifade eder. Değiştirme, hesaplamalı bilişsel bilimlerin kullandığı sembol, temsil gibi kavramların terk edilmesi gerektiğini ifade eder. İnşa ise, beden bilişselliği kurucu fonksiyonunu vurgular. Shapiro'ya göre bu temalar genişletilip daraltılabilir.³⁰¹ Daha sonra bu üç faktör "4E Biliş" başlığı altında karşımıza çıkmaktadır. 4E biliş, bilişin bedende, duyu-motor sisteminde temellenmiş olduğunu; organizmanın biyo-fiziksel ve psiko-sosyal bir ortama nedensel olarak gömülü bir halde bulunduğunu; organizmanın çevresiyle etkileşiminin yalnızca sinir sistemi açısından değil, hareket ve eylemleri ile de ele alınabileceğini ve organizmanın doğrudan çevrenin bir parçası olduğunu ifade eder.³⁰² Bu tanımlar sırasıyla bilişin bedende temellendiğini (İng. *embodied*); beden dışı süreçlerle temasta bulunarak bir ortamda gömülü (İng. *embedded*) oluşunu; beden dışı süreçlerle genişletilmiş (İng. *extended*) olduğunu ve enaktif (İng. *enactive*) yapısını dile getirir. Bununla beraber 4E biliş uzmanları bu tanımlar farklı bağılıklarla farklı anlamlar kazanabileceğini belirtmek gerekir. Shapiro, "*embodied cognition*"ın hem kısa tarihi hem de geniş kapsamından dolayı iyi tanımlanmış bir teori olmaktan ziyade bir araştırma programı olduğunu düşünmektedir.³⁰³

³⁰⁰ Shapiro, *Embodied Cognition*, s. 4-5.

³⁰¹ Shapiro ve Spaulding, "Embodied Cognition".

³⁰² Albert Newen, Leon De Bruin ve Shaun Gallagher, "4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues", *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. Albert Newen, Leon De Bruin ve Shaun Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 5-7.

³⁰³ Shapiro, *Embodied Cognition*, s. 2.

Bilişsel semantiği anlamada ikinci yol gösterici ilke anlamsal yapının kavramsal yapı olduğunu dile getirir. Ancak burada söz konusu olan basit bir özdeşlik değildir. Anlamsal yapının dilsel birimlerin tümüyle ilişkili oluşu, sözcüklerin mümkün olarak tüm anlam ve kavramsallaştırmalarının bir alt kümesi olarak görülebileceğini iddia eder.³⁰⁴ Evans ve Green bu durumu İngilizce’deki “*bachelor*” kelimesini kullanarak açıklar.³⁰⁵ “Evli olmayan erkek” anlamına gelen bu sözcük tüm bekar erkekleri kapsamamaktadır. Nitekim bunların bir kısmı farklı nedenlerle evliliğe uygun olmadıkları için bekar kalmış olabilirler. Evans ve Green, bu şekildeki katı tanımların anlam ile kavram arasındaki zengin ilişkiyi yakalayamadığını düşünür. İkinci ilkenin bu açıklaması üçüncü ilkeyi anlamak için sağlam bir altyapı sunmaktadır. Zira üçüncü ilke anlamsal temsilin ansiklopedik olduğunu belirtir. Çünkü bu örnekte görüldüğü gibi kelimeler belli anlamları temsil etmekle sınırlı değildir. Kelimeler, bir kavrama veya kavramsal alana erişim noktası işlevi görürler.³⁰⁶ Böylece sonuncu ilke de bu örnek üzerinden ele alınabilir. Anlam dilsel bir kod değildir. Çünkü, “anlam inşası, dilsel birimlerin bir dizi kavramsal işlem ve arka plan bilgisinin toplanması için yönlendirme işlevi gördüğü dinamik bir süreç olan kavramsallaştırma ile eşittir.”³⁰⁷

Bilişsel semantik görüşü kavramsal metafor kuramını anlamak için önemlidir. Kavramsal metafor kuramı “doğrudan fiziksel tecrübe”de ortaya çıkar. Ancak Lakoff ve Johnson, “doğrudan fiziksel tecrübe” ile yalnızca bir tür beden fikrine gönderimde bulunmaz. Onlar her türden tecrübenin kültürel varsayımlarla yüklü olduğunu belirtirler.³⁰⁸ Bununla birlikte kavramsal metafor kuramı fiziksel veya kültürel bir tecrübeyi temel olarak benimsemez.³⁰⁹ Fiziksel olmayana fiziksel olan ile kavramsallaştırdıklarını iddia ederler.³¹⁰ Kavramsal metaforların fiziksel ve kültürel tecrübeye temellenmesinin -klasik anlamda- nedensel bir şekilde gerçekleştiği düşünülmemelidir. Lakoff ve Johnson “paradigmatik” (İng. *paradigmatic*) veya “prototipik” (İng. *prototypical*) bir dolaysız nedensellikten

³⁰⁴ Evans ve Green, *Cognitive Linguistics*, s. 159.

³⁰⁵ Evans ve Green, *Cognitive Linguistics*, s. 160.

³⁰⁶ Evans ve Green, *Cognitive Linguistics*, s. 160.

³⁰⁷ Evans ve Green, *Cognitive Linguistics*, s. 162.

³⁰⁸ George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 93.

³⁰⁹ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 95.

³¹⁰ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 96.

bahsetmektedir.³¹¹ Bu nedenselliği Rosch’un deneysel çalışmalarına atıfla kullanırlar. Buna göre prototipler bir kategorinin sahip olduğu en iyi örneklerdir.³¹² Rosch’un deneysel çalışmaları zihnin kategorizasyon işlemini teorik terimler yerine prototipler ve aile benzerliklerinin esas alınarak gerçekleştiğini ortaya koyar.³¹³ Dolayısıyla Lakoff ve Johnson, gündelik yaşamda tekrar eden olayları gestaltçı bir şekilde deneyimlediğimizi belirtir.³¹⁴ Bu yönünden dolayı sınırları kesin olarak belirlenmiş değildir. Böylece nedensellik bir metafor olarak karşımıza çıkar. Örneğin, “Çok çalıştığı için başarılı oldu” örneği “NEDENSELLİK ORTAYA ÇIKAN ŞEYDİR” metaforuna dayanır.³¹⁵ Bu örnek kavramsal metafor örnekleriyle daha iyi anlaşılacaktır.

Lakoff ve Johnson kavramsal metaforu klasik metafor anlayışının bir reddiyesidir. Klasik anlayış, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil* isimli esere yazdığı önsözde Gökhan Yavuz Demir’in ifadesiyle beş maddede açıklanabilir:

1. Metafor kelimelere has bir niteliktir ve dolayısıyla linguistik bir fenomendir.
2. Metafor birtakım sanatsal ve retorik amaçlarla kullanılır.
3. Metafor karşılaştırılan iki entite arasındaki benzerliğe dayanır.
4. Metafor kelimelerin iradi ve düşünülmüş kullanımıdır ve dolayısıyla özel bir yetenek gerektirir.
5. Metaforlar onsuz da yapabileceğimiz bir konuşma figürüdür. Bu yüzden insani iletişimin ve gündelik düşünme ile akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsuru değildir.³¹⁶

Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil’de tanıtilen kavramsal metafor teorisinin temel iddiası kavramsal sistemimizin büyük ölçüde metaforik olduğu şeklindedir: “Metaforun özü bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmektir.”³¹⁷ Bu sistem fiziksel olarak beyinde bulunmaktadır. Yukarıda sayılan beş maddeye karşılık gelecek şekilde kavramsal

³¹¹ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 106-7.

³¹² George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, s. 7.

³¹³ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 108.

³¹⁴ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 109.

³¹⁵ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 113.

³¹⁶ Gökhan Yavuz Demir, “Çevirenin Önsözü: Metafora Dönüş”, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 11.

³¹⁷ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 30.

metaforu açıklamak mümkündür. Metaforun kavramsal doğası metaforu kelimelere özgü bir nitelik olmaktan kurtarır. Benzerlik ilkesine dayanmadığı için sanatsal ve retorik amaçları geride bırakır. Gündelik yaşantıya içkindir çünkü kavramsal mekanizmanın çoğunluğu metaforiktir. Bu, kullanılan kavramların çoğunun metaforik olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte akıl yürütmenin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Lakoff ve Johnson'un ele aldığı kavramsal metaforları ele alalım.

Yapı metaforları (İng. *orientational metaphors*), bir kavramın başka bir kavram için bir yapı rolüne bürünen kavramlardır.³¹⁸ Örneğin, “TARTIŞMA SAVAŞTIR” metaforu, “İddialarını *yerle bir ettim*”, “Eleştirileri doğrudan *hedefi buldu*” ifadelerinde kendini gösterir.³¹⁹ Burada kastedilen tartışmanın bir tür savaş olduğu değildir. “TARTIŞMA”, “SAVAŞ”a göre kavramsallaşmıştır.³²⁰ Yönelim metaforları (İng. *structural metaphors*), bir kavramın diğer bir kavrama göre değil de bütün bir kavram sisteminin bir diğer kavram sistemine göre yapıya kavuştuğu metaforlardır. Bu tür metaforlar uzay-zaman ile ilişkileri bakımından ele alınırlar. Bununla beraber yönelim metaforları keyfi bir şekilde belirlenmemiştir aksine fiziksel ve kültürel tecrübe içerisinde şekillenmiştir. Lakoff ve Johnson'un yer verdiği “Moralim yüksek.” ve “Derde düştüm.” örneğini ele alalım.³²¹ Bu örneklerin fiziki temeli, dik duruşun pozitif duygulara eşlik etmesi; eğik pozisyonun ise keder ve üzüntü gibi negatif, olumsuz duygulara eşlik ederek kişide belirmesidir. “Kariyerinin doruğunda” ve “Sosyal hiyerarşinin dibinde” örneklerinde ise yukarıda olmak sosyal ve fiziki açıdan güçlü olmakla ilişkilendirilirken, aşağıda olmak güçsüzlük ve acizlik ile ilişkilendirilir.³²² Bu gibi örneklerden hareketle Lakoff ve Johnson temel kavramların çoğunun yönelim metaforlarına göre şekillendiğini düşünür.

Ontolojik metaforların (İng. *ontological metaphors*), entite (İng. *entity*), töz (İng. *substance*) ve taşıyıcı (İng. *container*) olmak üzere üç çeşidi vardır.³²³ Bu metafor, şeylere olan yönelimimizdeki yönlülüğü aşan kısma odaklanır. Lakoff ve Johnson bu metafor türü

³¹⁸ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 40.

³¹⁹ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 28.

³²⁰ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 30.

³²¹ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 41.

³²² Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 43.

³²³ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 54.

için enflasyon örneğini verir. Enflasyon bir entitedir. Çünkü kendimizi enflasyon hakkında şu şekilde konuşurken buluruz: “Enflasyon hayat standardımızı düşürüyor”, “Enflasyonla mücadele etmemiz gerekir.”³²⁴ Bu örneklerde enflasyon bir entite olarak ele alınmıştır. Ontolojik metaforlar “olaylar, eylemler, aktiviteler ve durumları kavramayı” hedefler.³²⁵ Örneğin, konser bir aktivitedir. Somut olarak görülebilir. Bu nedenle somut bir entitedir. Konser belli bir zaman-mekânda gerçekleşir ve katılıma açık bir etkinliktir. “Cuma gecesi sahildeki konsere geliyor musun?” örneğinde “konser” sözcüğü aktiviteye sahip bir taşıyıcı nesne olarak karşımıza çıkar. Ontolojik metaforlar, kişileştirme metaforları (İng. *personification*) ile benzerlik taşır. Nitekim kişileştirme metaforları fiziksel bir varlıkların insani özellikler ile kavranmasıyla elde edilir.³²⁶ Bunun önemi nesneleri, olayları, durumları vb. insani özellikler ile ifade ederek onlara ilişkin farkındalığımızı artırmasından gelir.

Bir başka metafor tarzı metonimidir (İng. *metonymy*). Kişileştirmeden farklılaşarak bir entitenin birey olarak kavranmasını değil de bir şeyin kendisiyle ilişkili başka bir parçası ile kavranmasıyla söz konusu olur. Bu metafor tarzında parça-bütün ilişkisi söz konusudur. “Times basın toplantısına henüz gelmedi”³²⁷ örneğini ele alalım. “Times” ile kastedilen “Times” gazetesinin bir şekilde olağanüstü güçlere bürünerek toplantı salonuna ulaşması değil, “Times” gazetesinin muhabiridir. Metonimi çok farklı ilişki türleri arasında sağlanabilir. Metonimi metaforları parça-bütün, mekân gibi tecrübelerimizden ortaya çıkar. Nitekim yeni metafor teorisine göre metafor, tecrübenin farklı kısımlarının birbirlerine göre yapıya kavuşturulma tarzıdır.³²⁸ Lakoff ve Johnson için kültürel ve dini semboller de metoniminin özel bir halidir.³²⁹

Beyin, dil ve düşünce üzerine yapılan çalışmalar Lakoff ve Johnson’u kavramsal metafor kuramını sinirsel bir dil teorisiyle birlikte ele almaya götürmüştür.³³⁰ Sonuç olarak

³²⁴ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 55-9.

³²⁵ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 60.

³²⁶ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 63.

³²⁷ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 67.

³²⁸ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 115.

³²⁹ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 72.

³³⁰ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 316-8. Metafor konusunda yazılmış bir yüksek lisans tezi, Lakoff ve Johnson’un kavramsal metaforu kuramını “Çağdaş Metafor Teorisinin Birinci Dönemi”; sinirsel dil teorisiyle birlikte ele alınışını ise “Çağdaş Metafor Teorisinin İkinci Dönemi” başlığı altında incelemektedir. Bkz: Okan

elde edilen kuram *Philosophy in the Flesh*'te detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. Bunun en büyük nedeninin felsefenin temel kavramlarının birer metafor olduğu ve bu metaforların sinir sistemine gömülü bir şekilde işlev gördüğü düşüncesidir. Lakoff ve Johnson'a göre metaforun sinirsel teoriye bağlılığı felsefenin yöntem olarak ikinci nesil bilişsel bilimlere bağlılığını gerektirecektir. Şimdi, son olarak sinirsel dil teorisine yer vereceğiz. Çünkü bu teori bir sonraki bölüm için temel teşkil edecektir.

Sinirsel dil teorisi en temelde öznenin eylemlerinin beyin tarafından kontrol edildiğini ve dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcının beyin tarafından anlamlandırıldığını ifade eder.³³¹ Dolayısıyla bütün bilişsel eylemler beyin tarafından gerçekleştirilir ve beyin tarafından sınırlandırılır. Bu teori iki kısımdan oluşur.³³² İlk kısım çağdaş bilişsel bilimin neredeyse tamamı tarafından benimsenen ortak paradigmadır. Ortak paradigma üçlü bir yapıya sahiptir. Üst düzey, bilişsel (İng. *cognitive*) düzeydir. Orta düzey, nöro-hesaplamanın (İng. *neurocomputational*) gerçekleştiği kısımdır. Alt seviye ise nörobiyolojik (İng. *neurobiological*) düzeydir. Aksonların, dentritlerin, sinapsların vb. bulunduğu yerdir. Berkeley araştırmacıları tarafından geliştirilen sinirsel dil teorisi, ortak paradigmanın ikinci düzeyi olan nöro-hesaplama seviyesini üç aşamada ele alır. Böylece Jerome Feldman, David Bailey ve Srini Naranayan tarafından geliştirilen 5 aşamalı sinirsel dil teorisi karşımıza çıkar:

- Seviye 1: Bilişsel Bilim ve Bilişsel Dilbilim
- Seviye 2: Nöral Olarak İndirgenebilir Geleneksel Hesaplama Modelleri
- Seviye 3: Yapılandırılmış Bağlantısal Modeller
- Seviye 4: Hesaplamalı Nörobilim
- Seviye 5: Nörobilim³³³

Hesaplamalı nörobilim için beyin bir “devre” (İng. *circuitry*) gibi işler. Bu devrede aksonlar ve dentritler bağlantıları (İng. *connections*) oluşturur. Nöronların aktivasyonu ve inhibisyonu ise pozitif ve negatif değerlerle tanımlanır. Nöral hücreler hesaplama yapabilen birimler (İng.

Küçük, “Çağdaş Metafor Teorisi: George Lakoff ve Mark Johnson”, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

³³¹ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 14.

³³² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 570.

³³³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 570-1.

units) olarak düşünülür. Bu modele göre sinapslar bağlantılar ile birimler arasındaki temas noktalarıdır. Beyin tarafından gerçekleştirildiği düşünülen nöro-hesaplama “Seviye 3: Yapılandırılmış Bağlantısal Modeller” aşamasında gerçekleşir. Buradaki hesaplamalar beyni fiziksel olarak daha detaylı ve doğrudan modelleyen dördüncü seviyedeki hesaplamalara eş değer olmalıdır.³³⁴

Jerome Feldman beynin şekillenmesi ve nöronal ağlar arasındaki ilişki hakkında “yapısalcı bağlantıcılık” (İng. *structured connectionism*) adıyla bir yaklaşım geliştirmiştir.³³⁵ Buna göre nöron grupları nöral hesaplama dahil edilen ve anlamlı olabilen düğümler (İng. *nodes*) olarak modellenir. Her nöron 1000 ile 10000 arasında sinirsel bağlantıya sahip olduğu için bu düğümler örtüşebilir (İng. *overlap*). Böylece bir nöron farklı nöron gruplarında işlevsel hale gelebilme yeteneği kazanır. Bir diğer deyişle, tek bir nöronun ateşlenmesi başka sahip olduğu diğer nöronları aktif hale getirebilir. Nöronların bağlantıları ve aktivasyon dereceleri açısından bir nöral hesaplama yapısıdır. Sinirsel hesaplama için ilginç olan durum, herhangi bir eylemi gerçekleştirdiğimizde, hatırladığımızda veya hayal ettiğimizde aynı nöronların çoğunun aktifleşmesidir.³³⁶ Dahası, premotor korteks ve parietal korteksi birleştiren lif demetlerinden oluşan ayna nöronlar (İng. *mirror neurons*) herhangi bir eylemi gerçekleştirdiğimizde hem de bu eylemi gerçekleştiren birini gördüğümüzde ateşlenmektedir.³³⁷ Buradan bir eylemi gerçekleştirdiğimizde, anladığımızda ya da hayal ettiğimizde aynı nöron grubunun aktifleştiğini anlayabiliriz. Hayal etmek, kavramak, düşünmek, hatırlamak gibi zihinsel süreçlerin tümü aynı sinirsel bağlantıyı kullandığı için bütün zihinsel süreç aslında somutlaşmıştır. Böylece anlam sinirsel uyarımlar aracılığıyla zihinsel bir simülasyona dayanır.³³⁸ Buradan hareketle simülasyon semantiği (İng. *simulation semantics*) denilen somutlaşmış bir anlam teorisiyle karşımıza çıkar. Bu teori anlamın anlamlı bir düğümde oluştuğunu varsayar ve bu düğüm aktifleştiğinde bütün sinirsel simülasyon aktif hale gelir, engellendiğinde de bu simülasyonu engellenir. Buna göre çıkarım

³³⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 572.

³³⁵ George Lakoff, “The Neural Theory of Metaphor”, *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. Raymond W. Gibbs, Jr., New York: Cambridge University Press, 2008, s. 18.

³³⁶ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 125.

³³⁷ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 126.

³³⁸ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 163.

yapmak (İng. *inference*) böyle bir veya daha çok anlamlı düğümün başka bir anlamlı düğümü aktifleştirmesidir. Nöronların ateşlenmesi bir sinaps boyunca gerçekleşen iyon akışına göre gerçekleşir. İyonlardaki pozitif veya negatif yüklere bağlı olarak bir nöron ateşlenebilir veya engellenebilir. Lakoff için olası düşünceleri aynı anda düşünebilmemizin nedeni de budur.³³⁹ Bununla birlikte nöronlarda karşılıklı engelleme (İng. *mutual inhibition*) denen bir durum söz konusudur. Buna göre iki nöron grubu birbirinin aktifleşmesini engelleyecek şekilde birbirine bağlı olabilir. Bu durumda eşit derecede ulaşılabilir olan iki karşıt durum söz konusudur. Bir nöron grubu ateşlendiğinde diğeri otomatik olarak engellenir. Lakoff için karşıt anlamlı sözcükler sinirsel dil teorisinden hareketle bu şekilde düşünülebilir.³⁴⁰

Sonuç olarak, Lakoff ve Chomsky arasında derin yapı kavramı etrafında başlayan tartışma genel olarak dilbilimin tanımı, özel olarak ise sentaks ve semantik arasındaki ilişki bağlamında gelişerek bilişsel dilbilimin yeni bir tanımı ile sonuçlanmıştır. Burada bir parantez açarak, Chomsky'nin dil anlayışının matematiksel hesaplama dayanası ve bir tür kendindelik fikrine yer vermesi nedeniyle çağdaş anlamda Platoncu bir tavrı temsil ettiğini, Lakoff'un ise dile, dilsel öğeler arasındaki bağlantılar bağlamında özellikle biyoloji ve nöroloji açısından yaklaşmasından dolayı anti-Platoncu bir tavrı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Ancak burada her iki dilbilimcinin de ontolojik açıdan natüralist bir tavrı benimsediğini unutmamak gerekir. Lakoff'un hamleleriyle ampirik bir ivme kazanan bilişsel dilbilim kavramsal metafor kuramı ile birlikte bedensel deneyimi ve ampirik araştırmayı merkeze alan yeni bir felsefi yaklaşıma işaret edecektir.

2.2. Lakoffçu Natüralizm

Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & its Challenge to Western Thought başlığı ile tanıtılan Lakoffçu natüralizm, bütün bir Anglosakson Batı felsefe geleneğinin yanılgısını göstermeyi amaçlar. Bu yanılgı, aşkınlık ve rasyonellik temaların merkezi hale gelmesi sonucunda hayal gücü ve bedensel doğanın ihmalinden kaynaklanır. Apriori varsayımlar ve

³³⁹ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 117.

³⁴⁰ Lakoff, *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*, s. 13-4.

salt akıl yürütmeye dayanan biçimsel bir mantıkla ilerler. Lakoffçu natüralizm bu durumu tersyüz eder. Rasyonaliteyi irrasyonellik, bilinci bilinçdışı, akli hayal gücü ile düşünmeyi önerir. Apriori varsayımı reddederek ampirik araştırmanın önemini vurgular. Peki bütün bunları nasıl başarır?

Lakoffçu natüralizmin özünü anlamak için şu alıntıya bakılabilir: “Bu kitap öncelikle apriori felsefeler ile bilişsel bilimdeki ampirik bulgular arasındaki çatışma hakkındadır. Çatışma kendini belirgin bir şekilde dilbilimde gösterir.”³⁴¹ Üç temel varsayımı vardır: “(1) Zihin doğası gereği bedenlenmiştir, (2) düşünce çoğunlukla bilinçdışı ile ilgilidir, (3) soyut kavramlar büyük ölçüde metaforiktir.”³⁴² İlk varsayım, Lakoffçu bilişsel dilbilimden hatırlayacak olursak, zihnin bedensel varoluşundan bağımsız bir yapı olmadığını ifade eder. Düşüncenin çoğunlukla bilinçdışı ile ilgili oluşu ise kavramsal sistemimizin çoğunlukla metaforik ve gündelik hayatta bilinç bir şekilde kullanımı ile ilişkilidir. Üçüncü varsayım da kavramsal sistemin metaforik oluşuna dikkat çeker. Bu üç varsayım aslında bilişsel bilimlerin üç ana bulgusudur. Lakoffçu natüralizme göre zihnin bedenli doğasını ortaya çıkaran bilişsel bilimler yıllarca saklı kalmış bir gerçekliği vurgulamıştır. Bu ise ampirik araştırmanın başarısıdır. Bu nedenle tutarlı bir felsefe yapmanın imkânı bilişsel bilimlerle mümkündür. Lakoff ve Johnson bilişsel bilim ile tanımlanan “bilişsel” (İng. *cognition*) teriminin, Batı felsefesinde olduğu gibi kavramsal ve önermesel bir düzlemde ele alınmadığını belirtir.³⁴³ Oysa bu terim her türlü zihinsel süreç, durum, olay, olgu için kullanılır. Dolayısıyla bu terim algı, bilinç, bellek, dil gibi bütün zihinsel içerikleri kapsamaktadır ve bu içeriklerin araştırılması bilişsel bilim tarafından yapılmaktadır. Bilişsel bilim, zihnin evrimsel süreç içerisindeki oluşumunu dikkate alarak biyolojik bağlarını ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle kavramlar ve önermelerle ilgilenen felsefede radikal bir değişikliğe gidilmelidir. Felsefe, bilişsel bilimin yöntemini ve bulgularını benimsemelidir. Lakoff ve Johnson bilişsel bilimin felsefeye üç açıdan fayda sağladığını belirtir: Kavramsal analiz, eleştirel değerlendirme ve yapısal felsefi kuram geliştirme.³⁴⁴ Lakoff ve Johnson’a göre felsefi teoriler ortaya çıktıkları

³⁴¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 469.

³⁴² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 3.

³⁴³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 11.

³⁴⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 305

kültürde ortak olarak paylaşılan metaforlardan beslenir.³⁴⁵ Onlara göre kavramların doğası anlaşıldıktan sonra niçin bu türden felsefi teoriler oluşturduğumuz, varsayımlarımızın ne olduğu ve hayatımızla ne şekilde ilişkili olduğu hakkında derin bir kavrayış geliştiririz. Bilişsel bilim, felsefi teorileri değerlendirmek ve eleştirmek için bize bilişsel bir zemin oluşturur.

Yukarıda yer verdiğimiz bilişsel bilimlerin üç bulgusu Lakoff ve Johnson için iki açıdan önem arz ettiğini söyleyebiliriz. İlk olarak bu bulgular insanın akıl yürütme kapasitesinin belli bir hayvani yapıda ortaya çıkabileceğini gösterir. Zira zihin beyne gömülüdür. İkinci olarak bir tür bilinçdışı fikrine götürür. Lakoff ve Johnson her canlının belli düzeyde akıl yürütme, kategorize etme gibi bilişsel işlemleri gerçekleştirdiğine dikkat çeker.³⁴⁶ Amipler dahi karşılaştığı şeyleri “besin” ve “besin-değil” şeklinde sınıflandırır, bunu düşünmeksizin yapar. İnsan dışındaki diğer canlılara bakıldığında söz konusu kategorize etme işleminin -düşünülmemizin- beynin yapısından, bedensel kabiliyetlerden ve dünya ile etkileşim sonucunda gerçekleştiğinin altını çizerler. Dolayısıyla Lakoff ve Johnson için bu tür bilişsel faaliyetler, biyolojik yapıdan bağımsız değildir. Onlar için çoğu zihinsel faaliyet bilinç dışındaki bir yapının etkisiyle gerçekleşir. Bir konuşmanın nereye gideceğini tahmin etmek, beden dilinden hareketle muhatabın niyeti hakkında yorumlarda bulunmak, herhangi bir nesneyi düşündüğümüzde yön atfetmemiz gibi durumlar bilinçdışı zihinsel durumlar olarak tanımlanır.³⁴⁷ Bu yapıya bilişsel bilinçdışı (İng. *cognitive unconscious*) adını verirler. Bilişsel bilinçdışı, kendi terimleriyle doğrudan anlaşılamayan bilinçli deneyimi ve davranışı açıklamak için ortaya atılmıştır.”³⁴⁸ Lakoff ve Johnson bilişsel bilinçdışı kavramıyla en temelde herhangi bir öznenin zihinsel süreçlerine bilinçli bir şekilde doğrudan erişemediğini kasteder. Bu durumu bir buzdağı analojisiyle dile getirirler.³⁴⁹ Onlar için bilinçli düşünce buz dağının yüzey üzerindeki görünümüne karşılık gelirken, bu buzdağının %95’i yüzeyin altında bulunur ve bilişsel bilinçdışına tekabül eder. Bu bilişsel bilinçdışı gizli

³⁴⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 340.

³⁴⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 17.

³⁴⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 10-1.

³⁴⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 101.

³⁴⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 13.

bir el gibidir ve deneyimin bütün yönlerine müdahale eder. Bilinçli deneyimi ve davranışları açıklamak için varsayılır.³⁵⁰ Bilişsel bilinçdışı, “yönelimsel, temsili, önermesel, gerçekliği karakterize eden, çıkarım üretici, imgesel, nedensel”³⁵¹ bir yapıya sahiptir. Onun deneyimimizde bir etkiye sahip olması gerçekliğine işaret eder. Dahası Lakoff ve Johnson bilişsel bilinçdışının sinirsel hesaplama kadar gerçek olduğunu belirtir.³⁵² Onlar bilişsel bilinçdışının yapısına ve işleyişine, insan zihnine dair yürütülen çalışmalarda kullanılan çeşitli yöntemlerle ve konverjan (İng. *convergent*) delillerle ulaşmışlardır. Peki konverjan delil nedir, ampirik araştırmada nasıl bir rol oynar? Bu soru için öncelikle bir araştırmayı ampirik kılan koşullara gidilmelidir. Lakoff ve Johnson’a göre ampirik olarak sorumlu bir araştırma (İng. *empirically responsible inquiry*) şu üç bağlılığı benimsemelidir:

1. Bilişsel Gerçeklik Bağlılığı (İng. *The Cognitive Reality Commitment*): Buna göre kavram sistemimiz ve akıl yürütme hakkında yeterli bir teori bilişsel ve nörolojik açıdan gerçekçi bir zihin açıklamasına sahip olmalıdır.
2. Konverjan Delil Bağlılığı (İng. *The Convergent Evidence Commitment*): Buna göre kavram sistemimiz ve akıl yürütme hakkında yeterli bir teori mümkün olduğu kadar fazla kaynaktan konverjan delil aramalıdır.
3. Genelleştirme ve Kapsamlılık Bağlılığı (İng. *The Generalization and Comprehensiveness Commitment*): Buna göre kavram sistemimiz ve akıl yürütme hakkında yeterli bir teori mümkün olan en geniş fenomen yelpazesinden ampirik genellemeler oluşturmalıdır.³⁵³

İlk bağlılık, bilişsel bilimlere yapılan önemi göstermektedir. İkinci ve üçüncü bağlılığı birlikte ele alabiliriz. Lakoff ve Johnson’a göre bilimsel bir araştırma herhangi bir veriye bakılmaksızın araştırmanın sonuçlarını doğrudan etkileyecek varsayımlara yer vermemelidir. Onlara göre geniş bir veri yelpazesi benimsenmelidir. Verilerin anlamlandırılmasında ise mümkün olabildiğince genel ifadelerle başvurulmalıdır. Bunu sağlamak ise Lakoff ve Johnson için olabildiğince farklı metodolojileri kullanan konverjan delillerle (İng. *converging evidence*) mümkündür. Konverjan, birbirine yaklaştırmaya eğilimli olan olarak

³⁵⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 12-3.

³⁵¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 115.

³⁵² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 104.

³⁵³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 79-80.

anlaşılabilir. Konverjan delillerin sayısının artması, araştırmanın sonucunu çarpıtan bir metodolojinin benimsenme olasılığını azaltır.

Bir önceki bölümde ele aldığımız kavramsal metaforlar, bilişsel bilinçdışının bir parçasıdır ve onun varlığına konverjan delillerle ulaşılır. Konverjan delillerin ilk grubunu genelleme kanıtları oluşturur. Bu kanıtlar eldeki verilerde oluşan genellemeleri açıklamak için var olduğu kabul edilen delillerdir.³⁵⁴ Bir diğer kanıt türü, psikolojik deneylerdir. “Aşk Fiziksel Bir Güçtür” metaforunu “İlk görüşte âşık oldum”, “Aramızda bir elektriklenme oldu” örneklerinde görmek mümkündür.³⁵⁵ Yapılan bir psikolojik deney, konuşmacıların deney anında zihinlerinde metaforun canlı olup olmadığını tespit etmeyi hedefler. Buna göre katılımcılara doğrudan metaforun kendisini gösterdiği (1) “John ve Martha arasındaki çekim çok büyüktü” örneği gibi ve daha nötr ifadelerin yer aldığı (2) “John ve Martha bir ay önce partide tanıştı” gibi örneklerin bulunduğu bir hikâye okutulur.³⁵⁶ Katılımcıların bir kısmı (1) örneğinde olduğu gibi metaforun doğrudan hissedildiği cümlelerle hikâyeye başlarken, bir kısmı ise diğer örnekle başlarlar. Hikâye bittikten sonra katılımcılara “Aşk Fiziksel Bir Güçtür” metaforunu bu cümlelerde tanıyıp tanımadıkları sorulur. Deney sonucu, (1) numaralı örneğe benzer örneklerle hikâyeye başlayan katılımcıların bu metaforu daha hızlı fark ettiklerini göstermiştir.³⁵⁷ Bu deneyin sonucu, kavramsal metaforların bilişsel olarak canlı ve gerçek olduğunu doğrulamaktadır.

Konverjan delillerinin üçüncü türü, tarihsel olarak anlamsal değişimle ilgilenir. Bu alanda yapılan bir çalışma, “görmek” fiilinin “bilmek” anlamındaki karşılıklarına odaklanır ve Hint-Avrupa dil ailesindeki dillerin geçmişlerinde çeşitli zamanlarda görmenin bilmek anlamındaki kullanımlarını ele alır. Örneğin Antik Yunanca’da “*eidon*” görmek; “*oida*” bilmek anlamındadır; İngilizcede “*witness*” görmek kelimesi, “*wit*” ve “*wise*” (zekâ/akıl, bilge) anlamlarına gelir.³⁵⁸

³⁵⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 81.

³⁵⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 83.

³⁵⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 84.

³⁵⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 84.

³⁵⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 85.

Spontane jest araştırmaları ise bilinçsizce yapılan jestlerin, kavramsal metafordaki köklerini ortaya çıkarır. Örneğin seçim anında ellerin avuçları yukarı bakacak şekilde terazi gibi hareket ettirilmesi “Seçmek Tartmaktır” metaforunu kullandığını gösterir.³⁵⁹ Bununla beraber bölümün devamında ele alacağımız Christopher Johnson’un birleştirme kuramı (İng. *conflation*) gibi gelişmeler, kavramsal metaforun dil edinimindeki rolünü ortaya çıkarır.³⁶⁰ İşaret dili metafor çalışmaları ise kavramları metaforik olarak yansıtan ikonik işaretleri ortaya çıkarır.

şekil 4: Geçmiş Kelimesinin İşaret Dilindeki Gösterimi



Kaynak: Elaine Costello, *Random House Webster's American Sign Language Dictionary*, New York: Random House Reference, 2008, s. 48.

Bu işaret “Geçmişte kaldı” cümlesindeki geçmişin arkada kalmak ile ilişkisini gösterir. Son olarak söylem tutarlılığı kanıtı ise ekonomi gibi özel konular hakkında konuşmanın kavramsal metaforlar aracılığıyla gerçekleştiğine dikkat çeker.³⁶¹ İlk bölümde verdiğimiz enflasyon örneğini hatırlayabiliriz.

Lakoffçu natüralizm Lakoffçu bilişsel dilbilim ve kavramsal metafor kuramı ile örülüdür. Buna göre kavramlar, sinirsel yapılardır. Bu yapılar sayesinde kategoriler oluştur. Lakoffçu natüralizme göre kategoriler prototipler (İng. *prototype*) tarafından oluşturulurlar. Prototipler, ilgili kavramsal kategoriler hakkında ıkarımsal (İng. *inferential*) veya imgesel

³⁵⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 85.

³⁶⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 86.

³⁶¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 86-7.

(İng. *imaginative*) işlem yapmamızı sağlayan sinirsel yapılardır.³⁶² Akıl yürütmelerimizin (İng. *reasoning*) büyük bir kısmı prototip tabanlı akıl yürütmelerdir. Çoğu kategori Lakoff ve Johnson'a göre derece farklarından oluşur.³⁶³ Bu nedenle kategoriler arasında kesin ayrımlar yapmak yerine birbirinden minimal farklarla ayrılan öz prototiplerini (İng. *essense prototype*) geliştirmektedirler. Böylece onlar kavramların bir iç ve dış sınıra sahip olduklarını iddia eder ve uzamsal metaforlar kullanılarak tasavvur edilebileceğini düşünürler.³⁶⁴ Bu şekilde de bedenlenmiş kavramlardan (İng. *embodied concepts*) bahsetmenin imkânı doğar. Lakoffçu natüralizme göre bedenlenmiş kavramlar duyu-motor sistemimizin parçası olan ya da onu kullanan sinirsel bir yapıdır. Bu durum ise kavramsal çıkarımın çoğunlukla duyu-motor çıkarımı olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle Lakoff ve Johnson'a göre akli yeteneklerin mekânı ile duyu-motor yeteneklerin ve algının mekânı aynıdır.³⁶⁵

Lakoff ve Johnson herhangi bir zihinsel faaliyetin ve faaliyet sonucunda elde edildiği düşünülen kavramların bedenlenmiş olduğunu söylerken en az üç düzeyden bahsetmektedirler: Nöral düzey, fenomenolojik bilinç deneyimi ve bilişsel bilinçdışı.³⁶⁶ Nöral düzeyde kavramlar ve bilişsel işlemlerin nöral karakterizasyonu söz konusudur. Lakoff ve Johnson için nöral düzey deneysel yöntemler ve teorik soyutlama içeren bilimsel bir araştırma yoluyla ulaşılır. PET taramaları bile teorik varsayımlar dayanır, nöral yapıyı elektronik terimlerle ifade eder. Nöral düzeydeki gerçeklikler sinirsel devre metaforu (İng. *the neural circuitry metaphor*) ile ifade edilir.³⁶⁷ Fenomenolojik düzey ise kişinin bilince erişimini ifade eder. Kişinin farkında olduğu her şey bu düzeydedir. Bu düzey Lakoff ve Johnson'a göre tecrübenin hissedildiği, şeylerin kendini özneye sunduğu düzeydir.³⁶⁸ Fenomenolojik refleksiyon da bu düzey ile ilgilidir. Ancak Lakoff ve Johnson bu fenomenolojik düzeyin bir bilinçdışı yapısını varsaydığını düşünmektedir. Bu bilinçdışı yapısı üçüncü düzey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düzey, anlamak ve dil kullanmak gibi

³⁶² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 19.

³⁶³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 20.

³⁶⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 20.

³⁶⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 20.

³⁶⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 102.

³⁶⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 103.

³⁶⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 103.

deneyimin kendisini mümkün kılan birtakım zihinsel işlemleri gerçekleştirir. Bu bilişsel bilinçdışı beden motor sistemini, algısal faaliyetlerini yönlendirir. Bilişsel bilinçdışı bu bölümde daha önce ele alındığı için diğer iki düzeye odaklanılacaktır. Ancak öncelikle bedenlenmiş kavramlar ele alınacaktır.

Bedenlenmiş kavramların üç türünden bahsedilir: renk kavramları (İng. *color concepts*), temel-düzey kavramlar (İng. *basic-level concepts*) ve mekânsal-ilişki kavramları (İng. *spatial-relationship concepts*).³⁶⁹ Renkler -yaygın görüşün aksine, beynimiz ve bedenimiz aracılığıyla sahip olduğumuz şeylerdir. Nitekim renk deneyimi için dört şartın sağlanması gerekir: ışığın dalga boyu, aydınlatma koşulları, retinanın üç renk konisi ve bu konilere bağlı sinirsel yapımız.³⁷⁰ Dolayısıyla renk, yüzeyin bir özelliği değildir. Bununla beraber renkler imgelemenin öznel bir yaratımı da değildir. Bu durum -rengin ne tamamen öznel ne de bütünüyle nesnel bir açıklamasının verilememesi durumu, felsefi açıdan renk kavramlarının bedensel yapımızda temellendiği anlamına gelir. Fiziksel kısıtlamalarla işleyen evrimsel mekanizma sonucu görme duyusu belli dalga boylarını algılayacak şekilde evrimleşmiştir. Bu durum hayata daha iyi adapte olmayı sağlar. Nitekim atmosferden de belli dalga boylarını geçirir. Bununla beraber Lakoff ve Johnson birincil bir nitelik olarak renkten bahsetmenin daha önemli felsefi sonuçlara işaret ettiğini belirtir: “Bu, hakikatin (İng. *truth*) kelimeler ile herhangi bir algılayıcının (İng. *perceiver*) dışındaki metafizik ve nesnel olarak gerçek dünya arasındaki ilişkide yattığı fikri olan doğruluğunu uygunluk kuramını (İng. *correspondance theory of truth*) terk etmek anlamına gelir.”³⁷¹

Temel düzey kategoriler, 1970li yıllarda Brent Berlin, Eleanor Rosch, Carolyn Mervis’in ve ekibinin çalışmalarına dayanır.³⁷² Örneğin, masa ve sandalyenin birbirinden farklı kategorilere ait olduğu açıktır. Ancak bir masayı diğer bir masadan ayırmak, sandalyeden ayırmak kadar her zaman kolay değildir. Yemek masası, çalışma masası, kahve sehpası gibi masaları düşünelim. Hepsi birbirinden farklı olsa da masa denildiğinde akla gelen anlam aynıdır. Ayak sayısı, şekil, renk gibi açılardan benzemeseler de sandalyeden,

³⁶⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 22-3.

³⁷⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 23.

³⁷¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 26.

³⁷² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 27.

tabureden farklı olacak şekildedirler. İşte bütün bu masa türlerinin ortasında bulunan ve genellikle akılda ilk beliren kavramlar temel-düzey kavramlardır. Temel düzey kavramlar, masa ve sandalyeyi içinde barındıran mobilya gibi bir üst kategoriye bilişsel olarak önceliklidir.³⁷³ “Temel düzeydeki kategoriler üst düzey kategorilerden bedenlerimizin, beyinlerimizin ve zihinlerimizin özellikleriyle ayrılır.”³⁷⁴ Brent Berlin ve Elenaor Rosch’un çalışmaları bir kategorinin temel-düzey kategori olarak tanımlayan dört nitelikten bahseder:³⁷⁵ (1) Temel-düzey kategori, tüm kategorinin temsil edilebildiği -bir zihinsel temsil olarak (İng. *mental image*)- en üst düzeydir. (2) Temel düzey kategori, içinde bulunduğu kategorinin üyelerinin algılanabilir ortak özellikleri taşıyan en üst düzeydir. (3) “Kategori üyeleriyle etkileşime geçmek için benzer motor eylemleri kullandığı en yüksek seviyedir.”³⁷⁶ Nitekim temel-düzey kategoriler yalnızca nesnelerle ilgili değildir. Yürümek, yüzmek, düşünmek gibi eylemlerimizle ilgili; aile, futbol kulübü gibi temel düzeyde sosyal ilişkilerimiz; arzu, sevgi, kaygı gibi temel düzey duygularımız vardır. (4) Bilgimizin büyük bir kısmının düzenlenip organize edildiği düzeydir. Temel düzeyin bu dört niteliği temel-düzey kavramlarının zihinsel yetilere ve bedensel yapıya dayandığını gösterir. Bu durum ise birtakım felsefi sonuçlara yol açar. Öncelikle temel-düzey kategorilerin bedenli doğası klasik metafiziğin gerçekçilik anlayışını, zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olduğu fikrini, savunulamaz hale getirir. Tversky ve Hemenway’in çalışmalarına dayanarak Lakoff ve Johnson temel düzey kavramların insanın bedeni ve beyninin, çevre ile etkileşimin en iyi örneği olduğunu belirtir. Bu çalışmalar “temel düzey kategorilerini oluşturan özelliklerin fiziksel varlıkların ve nesnelerin parça-bütün yapısına verilen yanıtlar olduğu”nu göstermiştir.³⁷⁷ Felsefi argümantasyonlar temel düzey kavramlara yer verir. Bu argümantasyonlar Lakoff ve Johnson’a göre su, altın, kedi gibi temel düzey kavramlardan faydalanır; sfenks kedisi, yeşil başlı ördek gibi örneklere başvuramaz.³⁷⁸ Bununla birlikte temel-düzey kavramlar bilimsel bilginin istikrarlı oluşunu bir açıdan açıklar görünmektedir.

³⁷³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 25.

³⁷⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 27.

³⁷⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 27-8.

³⁷⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 28.

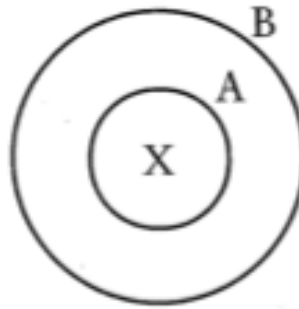
³⁷⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 28.

³⁷⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 29.

Mikroskop, teleskop gibi aletler insanın temel-düzey algılama ve görüntüleme kapasitesini genişletir. Nitekim temel-düzey nesneler ve ilişkiler düşünüldüğünde, dünyadaki şeyler arasındaki ayrımlar ile kategorilerimiz arasındaki ilişki büyük ölçüde doğrudur.

Mekânsal-ilişki kavramları, basitçe bir varlığı bir diğer varlığın içinde, altında, karşısında (olması gibi uzamsal yön ve mekân ilişkisi içerisinde) algıladığımız gerçeğine odaklanır. Bunu zihnimiz otomatik bir şekilde -bilinçsizce- gerçekleştirir. Mekânsal-ilişkilerin iç yapısı, imaj şeması (İng. *image schema*), profil (İng. *profil*) ve yörünge-yer (İng. *trajector-landmark*) yapısından oluşur. Mekânsal-ilişkiler imgesel-şematik yapı (İng. *image-schematic structure*) özellikleri nedeniyle bir tür mekânsal mantığa (İng. *spatial logic*) sahiptir. “Konteyner/Taşıyıcı şema” (İng. *container schema*) örneğinden hareketle bunu ele alalım.³⁷⁹ Konteyner denildiğinde uzayda sınırlı bir bölge akla gelir. Taşıyıcı şema açısından bu bölgeyi ele aldığımızda profil bu bölgeyi ön plana çıkaran özellik olarak; bu bölgenin sınırı “yer” (İng. *landmark*) olarak; içindeki nesne ile ilişkisinden dolayı nesne (İng. *trajector*) olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte taşıyıcı şemanın yapısı üç unsurdan oluşur: içerisi (İng. *inside*), dışarısı (İng. *outside*) ve sınır (İng. *boundary*). Bu durumda taşıyıcı şemanın mekânsal mantığı şu şekilde olur: “A ve B olmak üzere iki taşıyıcı ve X adında bir nesne verildiğinde, eğer A B’de ve X A’da ise, X B’dedir.”³⁸⁰

Şekil 5: Taşıyıcı (Konteyner) Şema Mantığı



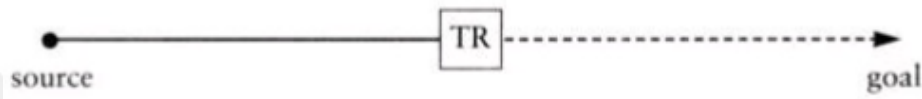
Kaynak: Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 32.

³⁷⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 31-2.

³⁸⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 31.

Taşıyıcı şema, üç unsurun bütünden bağımsız bir anlam ifade etmemesi bakımından bir geştalt yapısı olarak kabul edilir. Diğer bütün imaj şemaları gibi konteyner şeması da kavramsaldır. Lakoff ve Johnson taşıyıcı şemanın yanı sıra mekânsal mantığın kaynak-yol-hedef (İng. *the source-path-goal schema*) şemasında da bulunabileceğini belirtir.³⁸¹ Bu şema aşağıdaki unsurları taşır:

Şekil 6: Kaynak-Yol-Hedef Şeması



Kaynak: Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 33.

- Hareket eden bir yörünge (İng. *trajector* (TR))
- Bir kaynak (İng. *source*) konumu (başlangıç noktası)
- Bir hedef (İng. *goal*), yani yörüngenin amaçlanan varış noktası
- Kaynaktan hedefe giden bir rota
- Gerçek hareket yörüngesi
- Yörüngenin belirli bir zamandaki konumu
- Yörüngenin o andaki yönü³⁸²

Lakoff ve Johnson mekânsal ilişkilerle ilgili son olarak bedensel yansıtmadan (İng. *bodily projection*) bahseder.³⁸³ Bu kavram en genel olarak bulunduğumuz ortama bedensel yapımızı yansıttığımızı ifade eder. Mesela ön ve arka gibi yönler bedensel yapımız nedeniyle oluşur. Nitekim bunlar doğanın kendisinde nesnel bir şekilde bulunmazlar. Bedensel yönelime dayalı bir şekilde meydana gelirler. Dolayısıyla bedensel yansıtma görsel alanda (İng. *visual field*) ortaya çıkmaz.³⁸⁴ Bu nedenle kulübesinin arkasındaki bir köpeği algılamak bedensel varoluşumuza dayanan imgesel bir yansıtma dayanır. Mekânsal ilişki kavramları Lakoff ve Johnson için mantığın ve kavramsal metaforların kaynaklarından biridir.³⁸⁵ Bunların yanı

³⁸¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 32-3.

³⁸² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 31.

³⁸³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 34.

³⁸⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 35.

³⁸⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 36.

sıra diğ er imge şemaları da bedenseldir. Balığı akvaryum içinde gördüğümüzde konteyner şemasına göre düşünürüz. Bu türden bedenlenme “fenomenolojik bedenlenme” ( ng. *phenomenological embodiment*) olarak adlandırılır.³⁸⁶ Fenomenolojik bedenlenmenin yanı sıra bir de nöral bedenlenme ( ng. *neural embodiment*) vardır.³⁸⁷ Renk kavramlarının renk konilerine bağlı olarak sinirsel bir şekilde oluşumu nöral bedenlenmeye örnektir. Bununla beraber Lakoff ve Johnson mekânsal ilişkileri ortaya çıkararak nöral mekanizmanın henüz tam olarak bilinmediğini belirtir.³⁸⁸ Ancak belli nöral mekanizmaları karakterize eden ve neden var olmaları gerektiğini açıklayan hesaplamalı nöral modeller geliştirilmiştir.

Nöral bedenlenmeyi açıklamayı hedefleyen modeller, PET taraması veya fMRI gibi g   l  nörobiyolojik kanıtlarla oluşturulmamıştır. Lakoff ve Johnson bu modellerin düşünülmesi için varoluş kanıtlarının ( ng. *existence proofs*) bulunduğunu söylemektedir.³⁸⁹ Bu modeller iki çeşit kavramsal görevi yerine getirmeyi hedefler: Sözcüksel ögelerin anlamsal yapısını öğrenmek ve soyut çıkarımlar gerçekleştirmek.³⁹⁰ Bu modellerin ortak özelliği hesaplamalı nöral modeller olmasıdır. Hesaplamalı nöro bilim, yalnızca hesaplamanın nerede yapıldığı ile ilgilenmez, bununla beraber dil öğrenimi, akıl yürütme, kategorileşme gibi nöral mekanizmaların nasıl gerçekleştirildiği ilgilenir. (Burada bir önceki alt başlıkta sinirsel dil teorisinde nöral hesaplamanın nöronların aktifleşmesi ile ilgisini hatırlamakta fayda var.)  laveten bu modeller mekânsal ilişki kavramlarının beynin görsel sistemiyle ilişkili olduğunu; motor şemanın eylem ve algılarımıza bütünüyle y n verdiğini önerir. Bununla birlikte algısal olan ile kavramsal olana dair mutlak bir ayrımı benimsememektedir.³⁹¹

 lk model Terry Reiger’ın dünya dillerindeki mekânsal-ilişki terimlerini öğrenmek için hazırladığı modeldir.³⁹² Bu modelin ana fikri, farklı dillerdeki uzamsal ilişki kavramlarının söylem açısından farklılık gösterseler de beynin aynı görsel sistemini

³⁸⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 36.

³⁸⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 36.

³⁸⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 36.

³⁸⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 38.

³⁹⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 38.

³⁹¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 39.

³⁹² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 39.

kullanmasıdır. Bu nedenle beynin görsel görsel sisteminden oldukça faydalanır. Dolayısıyla bu model hem algısal hem de kavramsal yön taşır. Nitekim beyindeki algısal işleyişin kavramsal süreçleri nasıl yönlendirdiği ile ilgilenir. İkinci model David Bailey tarafından geliştirilmiştir.³⁹³ Bu model hem dünya dillerindeki el hareketlerinin nasıl kategorilere ayrıldığını ve adlandırıldığını ile ilgilenir; hem de “vücudun bir bilgisayar modelinde karşılık gelen el hareketini üretmek için emir vermek üzere bu fiilleri nasıl doğru kullanacağı”³⁹⁴ ile ilgilenmektedir. Bu nedenle yüksek düzey motor kontrol şemaları (İng. *high-level motor-control schemas*) ile çalışır. Temel düşünce, kategorik ayrımların eli hareket ettiren motor yapıya dayanmasıdır. Böylece motor eylemlerde kullanılan sinirsel yapının bu eylemleri yansıtan kavramları şekillendirdiğini ortaya koyar. Son model ise Srini Naranayan’a aittir.³⁹⁵ Motor şemaların modellenmesi üzerine Bailey ile de çalışmış olan Naranayan bütün motor şemaların üst-düzey kontrol yapısına (İng. *high-level control structure*) sahip olduklarını keşfetmiştir. Yani motor kontrolün sinirsel yapısının herhangi bir olayın akışı veya mantığını niteleyen bir kapasiteye sahip olduğunu göstermiştir. Bu modele göre herhangi bir motor aktivite aşağıdaki süreçlere bağlı bir şekilde gerçekleştirilir:

Hazırlık durumuna geçmek
İlk durum
Başlangıç süreci
Ana süreç
Durdurma isteği
Devam etmek için bir seçenek
Ana süreci yinleme veya devam ettirme seçeneği
Bir hedefe ulaşıp ulaşılmadığını kontrol etmek için bir kontrol
Bitirme işlemi
Son durum³⁹⁶

Lakoff ve Johnson’a göre Naranayan’ın tam olarak keşfettiği şey, motor hareketi mümkün kılan sinirsel yapının aynı eyleme ilişkin mantıksal bir işlemde bulunabileceğidir.³⁹⁷ Başka

³⁹³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 40.

³⁹⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 40.

³⁹⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 41.

³⁹⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 41.

³⁹⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 42.

bir deyişle, olayların semantiği hakkında bilgi vermektedir. İster dans etmek ister akşam davetinde ne giyeceğini düşünmek olsun, bütün aktiviteler böyle bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı ayrıca önemlidir. Bu nöral modellemelerin her biri varoluş kanıtı özelliği taşır. Nitekim bu modellemelere göre mekânsal ilişki kavramları beynin görsel mekanizması zemininde öğrenilebilir; el hareketlerini ifade eden kavramsal temsil edilebilir; herhangi bir olayın yapısı nöral bir simülasyonla temsil edilebilirdir. Aklın bu şekilde somutlaştırılması ile söz konusu olan artık felsefi bir araştırmadan ziyade ampirik bir araştırmadır. Kavramsal düşünmemizin bu denli dünyadaki etkinliğimize uygun oluşu Lakoff ve Johnson'u kavramlarımızın sensorimotor sistemimizden evrimleştiği ve bu sayede dünyaya daha iyi bir şekilde işlev görmemizi sağlamayı hedeflediği sonucuna ulaştırır.³⁹⁸

Lakoff ve Johnson hesaplaştıkları Batı felsefesinin bedensiz özne görüşünün kavramsal düşünmenin beyinde nöral bir yapıda gerçekleştiğini kabul ettiğini ancak kavramsal düşünmeyi anlamada beden başvurma gerekliliğini reddettiğini belirtir.³⁹⁹ Buna karşın Lakoffçu natüralizm, kavramların oluşumunda beynin ve bedenin yapılanma biçiminin etkili olduğunu iddia eder. Lakoff ve Johnson bu durumu şu şekilde ifade eder: “Gerçekleştirme olarak Değil, Şekillendirme olarak Bedenlenme.”⁴⁰⁰

Lakoff ve Johnson için bu üç level birbirinden bağımsız bir şekilde çalışmaz. Onlar için bilişsel bilinçdışı ve bilinçli deneyimin zemini nöral yapıdır. Nitekim Lakoff ve Johnson'a göre beynin topografik haritası (İng. *topografic map*) ve tanımaya duyarlı hücreleri (İng. *orientation-sensitive cells*) olmasaydı, uzamsal ilişkileri anlatan kavram konseptleri oluşmazdı.⁴⁰¹ İşlevselciliğin terimleriyle söylemek gerekirse, nöral düzey sadece yazılımı aktif hale getiren bir donanım değildir, nöral düzey çevresel temas ve deneyimimiz ile birlikte kavramlarımızı ve dili belirler. Lakoff ve Johnson için zihne dair tam bir kavrayış için bu üç düzeyin anlaşılması önemlidir. Çalışmamız için bu iddianın anti-transandantal ve anti-kartezyenci bir yerde durduğunu söylemek gerekir. Anti-transandantaldır, çünkü

³⁹⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 43-4.

³⁹⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 37.

⁴⁰⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 37. İfadenin İngilizce karşılığı şu şekildedir: “*Embodiment Not as Realization but as Shaping*”.

⁴⁰¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 19.

deneyime gömülü bir şekilde zihni ele alır. Aynı zamanda anti-kartezyendir. Nitekim zihni açıklamak için başvuru bu düzeyle birbiriyle etkileşim halindedir ve tek başlarına alındığında zihin açıklamada yetersiz kalırlar.

Lakoffçu natüralizm, felsefenin kavramlarının özünde metaforik olduğunu, bu durumun da mezkûr nedenlerden dolayı bedene dayalı bir felsefi anlayışın zorunluluğunu ifade eder. Dolayısıyla burada söz konusu olan yaklaşım sinirsel dil teorisi ile birlikte ele alınan metafor anlayışıdır. (Sinirsel dil teorisinden bir önceki alt bölümün sonunda bahsetmiştik.) Bu yeni teori iki aşamadan oluşur: Bütünleşik birincil metafor kuramı (İng. the integrated theory of *primary metaphor*) ve kompleks metafor (İng. *complex metaphor*). Doğrudan somut deneyimden elde edilen birincil metaforlardan daha soyut ve karmaşık kompleks metaforlara ulaşılır. Birincil metafor kuramı dört farklı bilim insanının çalışmalarını içeren dört kısımdan oluşur. Teorinin ilk kısmı, Christopher Johnson'un birleştirme teorisinden oluşur. Bu teori küçük çocukların öznel deneyimleri ile duyu-sal-motor deneyimini birleştirdiklerini iddia eder.⁴⁰² Amacı metaforu oluşturan mekanizmayı ortaya çıkarmaktır.⁴⁰³ Örneğin bir bebek için sevgi duyu-sal sıcaklıkla yani sarılma eylemi ile ilişkilidir.⁴⁰⁴ Daha sonra bu ilişkiler “sıcak bir karşılama” gibi metaforik ifadeleri oluşturacaktır. Bu birleştirme döneminde iki alan arasında otomatik bağlar kurulmaktadır. Her ne kadar bebek büyüdükçe bu ilişkileri ayırmaya başlasa da iki alan arasındaki bağ hiçbir şekilde kopmamaktadır.

Teorinin ikinci kısmını Joseph Grady'nin birincil metafor anlayışı meydana getirir. Johnson'un çalışmaları bu kuram için temel oluşturur. Çocukluk dönemimizdeki birleştirmeler yüzlerce birincil metaforun meydana gelmesine neden olur. Grady'nin çalışmaları kompleks metaforların doğrudan duyu-sal gündelik tecrübede temellenen birincil metaforlardan oluştuğunu göstermiştir.⁴⁰⁵ Johnson ve Grady'nin çalışmaları ise üçüncü kısmını oluşturan Naranayan'ın teorisi ile temellenir. Yukarıda değindiğimiz husustan farklı olarak Naranayan nöral modellemeler için kompüter teknikler kullanarak “kavram

⁴⁰² Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 314.

⁴⁰³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 48.

⁴⁰⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 50-1.

⁴⁰⁵ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 313.

metaforlarının sinir haritaları- motor-duyu sisteminin daha yüksek kortikal alanlara bağlayan sinir devreleri- aracılığıyla sinirsel olarak hesaplandığı bir teori”⁴⁰⁶ geliştirmiştir. Dördüncü kısım, Fauconnier ve Turner’in kavramsal harmanlama (İng. *conceptual blending*) teorisidir. Bu teoriye göre farklı kavramsal alanlar aynı anda aktifleşebilir ve yeni çıkarımlara yol açabilirler. Bu açıdan “harmanlama”, “kavram entegrasyonu” veya sinirsel teorideki “bağlanma” olarak anlaşılabilir.⁴⁰⁷ Harmanlanmış bir alan, farklı iki mekânı muhayyel olarak birleştiren bir zihin mekanıdır. Elbette harmanlar hem sinirsel bağlardır hem de sinirler arası eşleşmelerdir. “Metafor, bir sinir fenomenidir.”⁴⁰⁸ Örneğin Naranayan’ın kuramına göre “Samimiyet Yakınlıktır” metaforu şu şekilde ele alınır:

Öznel Deneyim: Samimiyet

Duyusal Motor Deneyimi: Fiziksel olarak yakın olmak

Örnek: “Yıllardır çok *yakınız*, ama birbirimizden *uzaklaşmaya* başladık.”

Birincil Deneyim: Samimi olduğunuz kişilere fiziksel olarak yakın olmak⁴⁰⁹

Bu korelasyonu sık sık deneyimlemek Lakoff ve Johnson’un belirttiği gibi, beyinde samimiyete ilişkin nöral ağlar arasında bağlantılar kurmaya neden olur. Böylece metafor üç aşamada somutlaşmış olur. Öncelikle korelasyon dünya ile kurduğumuz ilişkide belirir. İkinci aşamada kaynak alanın duyusal motor sistemi olduğu görülür. Son aşamada ise nöronlar aracılığıyla metaforun işaret ettiği korelasyonun bedende bilfiil somut hale gelmesi söz konusudur.⁴¹⁰

Dört kısımdan oluşan birincil metafor teorisine göre yaşamımızın ilk yıllarından itibaren otomatik ve bilinçsizce şekillenen birincil metaforlara sahip oluruz. Birleştirme dönemindeki sinirsel bağlantılar nedeniyle çoğunlukla birincil metaforları kullanarak düşünürüz. Birincil metaforlar bilişsel bilinçdışının bir parçasıdır; bilinçsizce edinilirler. Sinirsel açıdan bakıldığında birincil metaforlar beynin duyusal motor deneyimi ile öznel deneyim alanı arasında bağ kurduğu görülür. Kavramsal açıdan ise alanlar arası (İng. *cross-*

⁴⁰⁶ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 314.

⁴⁰⁷ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 320.

⁴⁰⁸ Lakoff ve Johnson, *Metaforlar*, s. 315.

⁴⁰⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 54.

⁴¹⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 54.

domain mappings) yani duyuşal motor alandan öşnel deneyim alanına doğru eşlemeler sağlar. Burada duyuşal alan kaynak alanı (İng. *source domain*), öşnel deneyim ise hedef alanı (İng. *target domain*) oluşturur.⁴¹¹ Birincil metaforlar ise içinde yaşadığımız költür tarafından benimsenen inanç ve bilgilerle bir araya gelerek kompleks metaforları oluştururlar. Onlara göre “Hayatta herkesin bir amacı olmalıdır” inancı kompleks metafora örnektir. Bu inancı oluşturan iki tane birincil metafor bulunur: “Amaçlar Hedeflerdir” ve “Eylemler Hareketlerdir”.⁴¹² Burada insanların hedefleri ulaşmak istedikleri yerleri temsil eder. Bu hedefe uygun yaşamak ise hedefe doğru yol almakla, eylemde bulunmakla mümkündür. Bu kompleks metaforun eşlemesi ise şu şekildedir:

AMAÇLI YAŞAM BİR YOLCULUKTUR METAFORU

Amaçlı Bir Hayat Bir Yolculuktur
Bir Hayat Yaşayan İnsan Bir Gezgindir
Yaşam Hedefleri Varış Noktalarıdır
Bir Yaşam Planı Bir Seyahat Programıdır⁴¹³

Lakoffçu natüralizme göre Batı felsefesi metaforları birer gerçeklik olarak ele aldığı için metafizik sorunlara yol açmış görünmektedir. Zenon’un ok paradoksu bir metaforun gerçeklik olarak ele alınması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu paradoksa göre ok zamanın herhangi bir anında hareketsiz, sabit bir konumdadır. Bu durumda hareketi nasıl gerçekleşir? Lakoffçu natüralizme göre buradaki sorun “Hareketli Gözlemci” metaforundaki konumlar olarak görölen anların gerçeklik olarak ele alınmasıdır.⁴¹⁴ Beyin hareketi algılayan kısmı oku hareketli olarak tanımlar. Ancak bilişsel bilinçdışı zaman anlarını mekânsal konumlar olarak metaforlaştırır. Bu bilinçsizce gerçekleşir. “Otobüs duraktan 16:49’da geçiyor” örneğini düşünelim. Lakoffçu natüralizme göre, otobüsün geçişinde ve saat ibrelerinin hareketinde hareketi doğrudan kavramlaştırmamız mümkündür. “Hareketli Gözlemci” metaforu şu şekilde oluşur:

⁴¹¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s.58.

⁴¹² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s.61.

⁴¹³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s.61.

⁴¹⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s.157.

Gözlemcinin Konumu → Şimdi
Gözlemcinin Önündeki Boşluk → Gelecek
Gözlemcinin Arkasındaki Boşluk → Geçmiş
Gözlemcinin Hareket Yolu Üzerindeki Konumlar → Anlar
Gözlemcinin Hareketi → Anların “Geçişi”
Gözlemci Tarafından Kat Edilen Mesafe → Geçmiş anların miktarı⁴¹⁵

Bu örnek kavramsal sisteminin değişmezliğine dair ilk inanışları dile getirir ve gündelik deneyimimizde kullandığımız kavramların nesnel bir hakikati ifade edemeyeceğini gösterir. Başka bir örnek, “Biçimsel Dil” metaforundan gelir. Analitik felsefe bu metaforu gerçeklik olarak ele alır. Bu metafor şu şekildedir:

Doğal Bir Dilin Yazılı İşaretleri → Soyut Biçimsel Semboller
Bir Doğal Dil → Bir Biçimsel “Dil”
Dilbilimsel Ögeler → Bireysel Semboller
Cümleler → İyi biçimlendirilmiş sembol dizileri
Sentaks → Biçimsel Sembollerin Birleştirme veya Dizileri Başka Dizilere Dönüştürme İlkeleri⁴¹⁶

Bu metafor Chomsky tarafından *Syntactic Structures*’ta ele alınan metafordur. Chomsky, bu eserde cümleyi bir dizi sembol manipülasyonu olarak ele alır.⁴¹⁷ Chomsky *Syntactic Structures*’da bu ifadeyi doğal dillerin sözdizimsel yapısını modelleyen bir metafor olduğunu görememiş ve bir gerçeklik olarak ele almıştır.⁴¹⁸

Çalışmamızın ilk bölümünde Lakoffçu natüralizmin temelleri olarak Dewey ve Quine natüralizmini ele almıştık. Ne var ki *Philosophy in the Flesh*’de Quine felsefesi bir dizi eleştiriye maruz bırakılır. Bu durumun iddiamızı zayıflatmadığını göstermemiz gerekir. Buradaki eleştiri Quine’nın analitik felsefe içerisinden, matematiksel mantığın bir ürünü olarak görülen holizm görüşüne yöneliktir.⁴¹⁹ Çalışmamızda Quine’nın bilim ve felsefe arasında kurduğu doğal ilişki açısından ele aldığımız için Lakoff ve Johnson Quine’nın

⁴¹⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s.146.

⁴¹⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 93.

⁴¹⁷ Chomsky, *Syntactic Structures*, s. 21.

⁴¹⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 476.

⁴¹⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 451.

doğallaştırılmış epistemolojisi hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Onlar epistemolojinin doğallaştırılmasını biçimselci felsefe ve davranışçı psikolojinin bir ürünü olarak görmektedirler.⁴²⁰ Quine'nın matematiksel mantık ve holizm yaklaşımının deneysel bir felsefe ile uyumlu olamayacağını iddia ederler. Bu iddialarını Quine'nın mantık çalışmalarından hareketle temellendirirler. Çalışmamızın ilk bölümünde Lakoffçu natüralizmin temellerini ele alırken metodolojik bir natüralizmin altını çizmiştik. Gerçekten de Quine'nın ontolojisi ile metodolojisi arasında bir ayrım yapmak zaruridir. Çalışmamızın ilk bölümünde Quine'nın natüralizminin ampirik natüralizm olarak ele alınabileceğini göstermiştik. Quine'nın natüralizmi bilimsel metodolojiye o denli sadıktır ki, bilimsel metodolojinin geçerliliğini de bilimsel metodolojiye dayanarak temellendirir. Bu nedenle onun natüralizminin “kendine-uygulanan natüralizm” olduğunu belirtmiştik. Benzer bir durumun Lakoffçu natüralizm için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bilişsel bilimlerin başarısı bilişsel bilimlerin (kendi) sağlamasına dayanır. Tıpkı Quine gibi Lakoffçu natüralizmin kurucuları da felsefeye özgü özel bir bilme türünü reddederek felsefenin bilimsel bir metodoloji benimsemesi gerektiğini iddia etmiştir. Bununla beraber Lakoffçu natüralizm için Quine'nın gözlem önermelerini ele alışı davranışçı psikolojinin bir uzantısı olarak görünür.⁴²¹ Oysa Quine her ne kadar gözlem önermelerine önem verse de bilginin biyolojik bir fenomen olduğu kabulüyle başlar ve evrimsel bir zeminde bilgiyi ele alır. Ayrıca duysal sinirlerin ateşlenmesi fikri Lakoffçu natüralizmin sinirsel kuramına yakın görünmektedir. Quine duysal uyarılmalarda hangi duysal sinirlerin ateşlendiği ile ilgilenirken; Lakoffçu natüralizm eylemlerimizin duysal uyarılardan sinirler aracılığıyla beyne aktarılacak anlamlandırıldığını düşünür. Benzerlik burada da kendini gösterir. Nitekim bilginin biyolojik bir fenomen olarak ele alan Quine'nın beynin duysal sinirleri anlamlandıracağı fikrine karşı çıktığını düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Lakoffçu natüralizm Quine'nın ampirik natüralizmi ile uyumlu görünmektedir. Lakoffçu natüralizm davranışlar ve söylemler ile sinirsel yapı arasında korelasyonlara

⁴²⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 459.

⁴²¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 460-1.

odaklanır. Bu durum da Quine'nin ampirik natüralizminin geliştirilmiş bir versiyonu olarak okunabilir.

Felsefi argümanların aslında birer kavramsal metafor oluşuyla ilgili son olarak Chomsky'nin projesinin nerede durduğunu ele alacağız. Chomsky'i en sonda almamızın nedeni Lakoffçu natüralizmin genel bir perspektifini sunduktan sonra bir önceki bölümde Chomsky ile Lakoff arasındaki ilişkiyi tamamlayıcı olduğu düşüncemizdir. Lakoffçu natüralizme göre Chomsky'nin dilbilim hakkındaki görüşleri felsefi bir pozisyon olarak görülebilir. Buna göre Chomskyci dilbilim kartezyen-biçimsel bir felsefeye dayanır.⁴²² Bu felsefenin temel bileşenleri şu şekildedir:

Zihin ve Beden Ayrılığı
Aşkın Özerk Akıl
Özler
Rasyonellik İnsan Doğasını Tanımlar
İdeal Akıl Olarak Matematik
Biçimsel Olarak Akıl
Dil Olarak Düşünce
Doğuştan Fikirler
İç gözlem Yöntemi⁴²³

Görüldüğü üzere Chomsky'nin yaklaşımı bazı metaforlar içermektedir: “Dil Olarak Düşünce” ve “Matematiksel Hesaplama Olarak Düşünce” metaforu. Bunun yanı sıra Chomsky dili biçimsel bir dizge olarak ele alır. Bu nedenle de -bir önceki bölümde yer verdiğimiz gibi, dilbilimin konusunu sentaks olarak belirler. Chomsky'nin bu anlayışı “Biçimsel Dil” metaforuna dayanır. Dolayısıyla apriori bir özellik taşır. Bunun yanında Chomsky'nin teorisi yıllar içinde önemli değişikliklere uğradığı için Lakoff ve Johnson için Quine-Duhem tezini de benimsemiş görünmektedir.⁴²⁴

Kavramsal düşünmenin çoğunlukla metaforik olması ve bilinçsiz deneyimize dayanması yeni bir realite (İng. *reality*) ve hakikat/doğruluk (İng. *truth*) anlayışı gerektirir. Lakoffçu natüralizmin zihnin evrimsel süreç içerisinde gelişen biyolojik doğasına yaptığı

⁴²² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 470.

⁴²³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 470-1.

⁴²⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 474.

vurgu benzer bir şekilde bedene dayanan bir gerçekçilik (İng. *embodied realism*) ve hakikat anlayışı (*embodied truth*) sunar. “Gerçekçilik, hayatta kalmamıza, gelişmemize ve amaçlarımıza ulaşmamıza izin verecek şekilde dünyayla temas halinde olmakla ilgilidir. Ancak temas halinde olmak, bedene dokunan bir şey gerektirir.”⁴²⁵ Lakoffçu natüralizmin bilişsel bilimlerle ortaya çıkan bedenlenmiş gerçeklik görüşü Antik Yunan’ın “doğrudan gerçekçilik” (İng. *direct realism*) anlayışına yakın görülür. Bu gerçekçilik üç yöne sahiptir:

1. Gerçekçi Yön: Maddi dünyanın var olduğu varsayımı ve bu dünyada nasıl başarılı bir şekilde işleyebileceğimize dair bir açıklama.
2. Doğrudanlık Yönü: Herhangi bir zihin-beden boşluğunun olmaması.
3. Mutlaklık Yönü: Dünyanın, hakkında kesinlikle doğru, nesnel bilgiye sahip olabileceğimiz eşsiz, kesinlikle nesnel bir yapı olarak görülmesi.⁴²⁶

Lakoffçu natüralizmin gerçeklik anlayışı ilk iki maddeyle uyumludur ancak sonuncu iddia reddedilir. Nitekim Lakoffçu natüralizmin doğruluk anlayışı bedenlenmenin çeşitli yönlerine dayanır. Fenomenolojik ve nörolojik boyutlar, anlamının farklı türlerini oluşturur. Fenomenolojik düzey, gündelik deneyime ilişkin bilgi verirken, nöral düzey bilimsel bir şekilde konuşur.⁴²⁷ “Gül kırmızıdır” örneğinde güle bakarak kırmızın güle içkin olduğunu düşündüğümüzde fenomenolojik bir doğruluk, ancak nörofizyoloji açısından gülün kırmızılığını açıklamak istediğimizde ise bilimsel bir doğruluk söz konusu olur. Bu ikisi arasında bir çelişki olmamakla beraber Lakoffçu natüralizm perspektiften bağımsız, objektif ve tek bir doğruluktan bahsedilemediği gibi salt öznel bir doğruluktan da bahsetmez. Bedenlenmenin farklı boyutları farklı anlama düzeylerine işaret eder. Bedenin çoklu düzeyi nedeniyle bütün seviyelerde elde edilen doğruların tek bir doğru ile birleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte farklı düzeyler için doğru olan birçok yaklaşım söz konusu olabilir. Bu nedenle doğruluk bilişsel bilimlerden bağımsız apriori bir felsefe ile ele alınamaz.

⁴²⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 95.

⁴²⁶ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 96.

⁴²⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 105.

Şimdiye kadar Lakoffçu natüralizm hakkında apriori varsayımı reddettiğini ve ampirik araştırmayı önemseyen bilimsel bir metodolojiyi benimsediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Lakoffçu natüralizm Batı felsefesindeki bazı düşünürleri istisna tutar: Dewey, Merleau-Ponty ve Varela.⁴²⁸ Çalışmamızın ilk bölümündeki tartışma bağlamında Lakoffçu natüralizmin Dewey ve Varela ile yakınlığı açık bir şekilde görülürken, Merleau-Ponty fenomenolojisi ile kurduğu ilişkinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Nitekim eserin başlığında bulunan “*flesh*” terimine Merleau-Ponty fenomenolojisinin “*ten*” (Fr. *chair*) kavramına atıfla yer verilmiştir.⁴²⁹ Ancak bir yandan da fenomenolojik araştırma iç gözleme başvurduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir:

Yalnızca fenomenolojik iç gözlem yoluyla zihin ve deneyimin doğası hakkında bilinmesi gereken her şeyi keşfedebilen fenomenolojik kişi bir kurgudur. Geniş, hızlı ve otomatik olarak işleyen bir bilişsel bilinçdışı teorisine sahip olsak da, onun işleyişine ve dolayısıyla düşüncelerimizin çoğuna doğrudan bilinçli erişimimiz yoktur. Fenomenolojik refleksiyon, deneyimin yapısını ortaya çıkarmada değerli olsa da, bilişsel bilinçdışına yönelik ampirik araştırmalarla desteklenmelidir.⁴³⁰

Bununla beraber hem Husserl ve Brentano’dan hem de Husserl ve Dreyfus’a atıfla fenomenolojik yöneme dair iddialar söz konusudur. Lakoffçu natüralizmin savunucuları, Michael Dummet’in yorumuna katılarak Husserl ve Brentano fenomenolojilerinin arkasında “düşüncenin zihinden çıkarılması” fikri bulunduğunu iddia ederler. Onlara göre bu fikir, düşüncenin insan psikolojisinden ve biyolojisinden bağımsızlığını dile getirir. Bu durum ise bilişsel bir bilimci tarafından kabul edilemez.⁴³¹ Husserl ve Dreyfus’un ise nihai hakikatlerin fenomenolojik düzeyde varlığını kabul etmelerinden dolayı eleştirirler. Oysa Lakoffçu natüralizmin savunucularına göre fenomenolojik düzey yalnızca bilincin erişebildiği bir alana hakimdir.⁴³²

⁴²⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. x-xi.

⁴²⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. xi.

⁴³⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 5.

⁴³¹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 256

⁴³² Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 108-9.

Bu kısmın sonunda birinci bölümde ele aldığımız arka plan bilgisini göz önüne alarak Lakoffçu natüralizmin felsefe tarihinde nasıl konumlandırılabilceğı hakkında şunlar söylenebilir: Öncelikle Lakoffçu natüralizm apriori varsayımı reddederek ampirik bir araştırmayı benimsemektedir. Bu sebeple, Horst'un felsefi ve ampirik natüralizm ayrımı düşünüldüğünde, Lakoffçu natüralizmin ampirik natüralizme dahil edilebileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Lakoffçu natüralizm felsefeye özgü bir bilme türünü reddederek, gerçekliğin bilgisine bilişsel bilimlerle ulaşılabilceğini iddia etmektedir. Bilimsel metodolojiyi benimseyen ve sadık bir takipçisi olan Lakoffçu natüralizm, bu yönünden dolayı Dewey ve Quine çizgisinde ilerleyen natüralizme dahil edilebilir. Dahası Lakoffçu natüralizmin nörobiyolojik düzeyden soyut kavramlara ulaşma sürecine bakıldığında Dewey'in organik seviyeden kültürel boyuta genişleyen natüralizminin etkisi görülmektedir. Dewey'in etkileşimi açıklarken kullandığı üç alanı hatırlayalım. Alanlar birbirine indirgenememekte ve her alanın kendine özgü kategorileri bulunmaktadır. Bununla birlikte Dewey'in doğa ve deneyimin birliğine yaptığı vurgu ve evrim teorisini benimsemesi Lakoffçu natüralizm ile bir diğerk dikkat çekici benzerliğıdir. Lakoffçu natüralizmin ampirik natüralizmin bir türü olarak görülebileceğini belirttikten sonra, felsefi bir bağlam çerçevesinde kuramı değerkendirmemiz gerekir. Nitekim Lakoffçu natüralizmin hem Merleau-Ponty fenomenolojisini esin kaynağı olarak görmesini hem de fenomenolojik yönetime ilişkin eleştirileri tutarsızlık olarak okunabilir.

2.3. Olası Zorluklar

Lakoffçu natüralizmin savunucuları, bir önceki alt başlıkta yer verildiğı gibi Merleau-Ponty'nin beden vurgusunu önemser.⁴³³ Ancak bunun eserin başlığında görüldüğü üzere “*flesh*” -Merleau-Ponty fenomenolojisinde “ten”e (Fr. *chair*) karşılık gelir- terimi ile ifade eder.⁴³⁴⁴³⁵ Bununla beraber fenomenolojik yöntemin gündelik hayatın genel geçer doğruları

⁴³³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. xi.

⁴³⁴ Şan, “Ten Ontolojisi”, s. 169.

⁴³⁵ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. xi.

ile ilgilendiğini ve içe bakışa yer verdiğini düşünerek eleştirmiştir. Bu alt bölümde Lakoffçu natüralizmi fenomenolojik bir bakışla ele alacağız ve sınırlarına işaret etmeye çalışacağız.

Lakoffçu natüralizm hakkında ilk zorluk kendisini zihnin bedenli varoluşunda göstermektedir. Lakoffçu natüralizm, bedenlenmeyi ve zihnin işleyişini üç boyutlu bir modelle açıklar. Bu modeldeki bütün düzeyler kendi gerçekliğine sahip olmakla beraber aralarında nedensel ilişkiler bulunur. Her düzey bir alt düzeyde ele alınamayacak fenomenleri içermesi bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu düzeylerin etkileşimi bu haliyle ontolojik bir soruna işaret eder görünmektedir. Ancak dikkatle bakıldığında aslında meselenin semantik bir sorun olduğu görülecektir. Bu sorun için Paul Ricœur'ün “yaşayan beden” (Fr. *corps propre*, İng. *lived body*) anlayışına başvuracağız. Yaşayan beden analizi Ricœur'ü “vücut bulmuş *cogito*” kavramına götürür. Vücut bulmuş *cogito*, duygulanımdan hareketle biyolojik doğamız ile yorumlayan, düşünen, anlayan özne oluşumuzu birliğe getirir.⁴³⁶ Ancak bunu kartezyen felsefenin aksine beden hali hazırda anlayıp düşündüğünü göstererek yapar. Bu kavramı yaşayan bedenden -Merleau-Pontyci terminolojiyi takip ederek kişiye has beden olarak anlayabiliriz- hareketle ele alır. Çalışmamızın sınırları gereği vücut bulmuş *cogito* kavramı ele alınmayacaktır. Burada yalnızca “yaşayan beden” terimine dair kavrayışı arttırmak amacıyla değinilmiştir. Bununla birlikte “yaşayan beden” ifadesi kişinin dünya deneyimine işaret eden kendine özgü bedenidir. Dolayısıyla bilimsel araştırmaya konu edilemeyen bir boyutuyla beden karşımıza çıkar. Bu anlamda beden, insanın dünyadaki bedenli bir şekilde bulunuşuna işaret eder. Bununla beraber Ricœur'in beden fenomenolojisine dair bütün bir eseri bulunmadığını, ancak eserlerine bakıldığında yaşayan beden fikrinin onun hem felsefi antropolojisinde hem de hermeneutiğinde önemli rol oynadığını belirtmemiz gerekir.⁴³⁷ Bu nedenle Ricœur'e başvurmak çalışmamız açısından oldukça uygun görünmektedir. Dahası, Ricœur'e yer vermemizin nedeni tartışmayı

⁴³⁶ Richard Kearney, “Foreword: The Swing Door of Flesh”, *Paul Ricoeur and the Lived Body*, ed. Robert W. H. Savage, Lexington Book an imprint of The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2020, s. 12.

⁴³⁷ Robert W. H. Savage, “Introduction: Paul Ricoeur, the Lived Body, and an Ontology of the Flesh”, *Paul Ricoeur and the Lived Body*, ed. Robert W. H. Savage, Lexington Book an imprint of The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2020, s. 22.

derinleştirme gücünden kaynaklanır. Bu nedenle Ricœur'ün yalnızca tartışmamızı destekleyici yorumlarına yer vereceğiz.

Kearney, Ricœur'ün bedene dair görüşlerinin hareket noktasını ihtiyaç (Fr. *besoin*, İng. *need*) kavramının oluşturduğunu belirtir.⁴³⁸ İhtiyaç ile kastedilen genellikle tatmin edilecek doğal veya biyolojik bir nesnedir. İhtiyacın giderilmesinde -örneğin susadığımda su içtiğimde, acıktığımda yemek yediğimde- ihtiyaç nesneleri benliği kendilerine doğru, benlik de bu nesneleri kendi düzeyine doğru çeker. Böylece benlik doğal döngülerin bir parçası haline gelir.⁴³⁹

Böylece ihtiyaç, bedenın özsel bütünlüğünü vurgular: duygu onu özellikle bütünleştirir, ama o bizim gözlem için sunulan, teklif edilen, şeylerin arasında ve şeylere maruz kalan mahremiyetimizdir. Natüralizmin cazibesi, beden deneyimini kişisel özelliklerinden mahrum bırakmaya ve ona herhangi bir nesne gibi davranmaya davet burada yatar.⁴⁴⁰

Başka bir deyişle, bilinç nesnel bedenın bir semptomu olmaktan çıkar ve kişisel bir bedenın göstergesi haline gelir.⁴⁴¹ (Bu açıklamada aynı zamanda Ricœur'ün psikanalizi felsefe ile birlikte okumasının örneklerinden biridir. Tezin sınırları gereği yalnızca burada anons etmekteyiz.) Bu şekilde iki beden düşüncesi yerini aynı bedenın iki farklı okuması fikrine bırakır.⁴⁴² Böylece bilinç beden ilişkisi problemi semantik bir boyut kazanır. Bununla beraber, ihtiyacın biyolojik doğa ile bağıntısından dolayı onu bir refleks düzeyine indirgemek veya salt dışsal bir olgu olarak ele almak mümkün değildir. Nitekim ihtiyaçlar özneyi tümüyle belirleyici fonksiyona sahip değildir. Nitekim özne ihtiyaçlar arasında ayrım yapabilir ve gidermeyi erteleyebilir. Bu bağlamda Ricœur ihtiyacı haz açısından ele alır. Buna göre ihtiyaç benliği başkası için açılmış bir iştah kılar.⁴⁴³ Ricœur'ün bu görüşleri yönelimin biyolojik doğa ile ilişkisini ortaya koyar. Benzer bir ilişki Ricœur'ün nörobilimci

⁴³⁸ Kearney, "Foreword: The Swing Door of Flesh", s. 12.

⁴³⁹ Paul Ricœur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, çev. Erazim V. Kohak, Evanston: Northwestern University Press, 1966, s. 87.

⁴⁴⁰ Ricœur, *Freedom and Nature*, s. 87.

⁴⁴¹ Ricœur, *Freedom and Nature*, s. 88.

⁴⁴² Kearney, "Foreword: The Swing Door of Flesh", s. 12.

⁴⁴³ Ricœur, *Freedom and Nature*, s. 92.

Jean-Pierre Changeux ile bilinç ve bedenin doğası üzerine gerçekleştirdiği müzakerede de ele alınır.

Changeux ile yaptığı tartışmada Ricœur öncelikle iki beden arasında bir ayrıma gider: dünyanın parçası olan beden -nesne beden (Fr. *corps objet*)- ile içinden dünyanın kavranıldığı beden (Fr. *corp propre*).⁴⁴⁴ Bu iki farklı beden için iki farklı söylem söz konusudur: temellük (Fr. *appropriation*) veya aidiyet (Fr. *appartenance*) söylemi ile araya mesafe alma (Fr. *distanciation*) söylemi.⁴⁴⁵ İlk söylem yaşayan bedene işaret eder ve bu beden bir başka bedene göre konumlanmıştır. Ancak ikincisi için böyle bir durum söz konusu değildir. İkinci ile işaret edilen insan beynidir. Ricœur’e göre sorun en temelde nöronal alandan zihinsel alana geçilirken, nedensellik kategorisinin eleştirel olmayan bir şekilde kullanılmasıdır.⁴⁴⁶ Nitekim sorun aslında, zihinsel-bilişsel olan ile bedensel-nöronal olan arasındaki korelasyonunun semantik boyuttan ontolojik olana doğru genişletilip genişletilemeyeceği problemidir. Ricœur, söz konusu korelasyonun anlaşılması için “altyapı” (Fr. *substrat*) ve “gösterme” (Fr. *indication*) kavramlarını önermektedir.⁴⁴⁷ Buna göre nöronal yapı, bilişsel olanın “altyapı”sını oluşturur ve bilişsel olan da altında nöronal bir yapı olduğunu “gösteren”dir.⁴⁴⁸ Lakoffçu natüralizmin aksine Ricœur, nörolojik ve fenomenolojik düzeyler söz konusu olduğunda, fenomenolojik olanın nörolojik olanı kapsadığını düşünmektedir. Optik biliminden bir örnekle bu durumu açıklar.⁴⁴⁹ Buna göre belli bir açı ile göze gelen ışık, beyin için dışarıdan bir girdi olarak görülür. Fenomenoloji açısından ise aynı olay, bakışın gözlerden çıkışı olarak görülür. Bu ikisinin kesişimi bilim insanları tarafından beyin bir kabiliyeti olarak yorumlandığını belirten Ricœur, refleksif (Fr. *réflexive*) düşünme denilen zihinsel bir etkinliğin bu esnada aktif olduğunu belirterek nöronal olanın hali hazırda zihinsel olanın bir kurgusu olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵⁰ Zira Ricœur’e göre temel sorun, sinir bilimlerinin fMRI, PET gibi nörogörüntüleme yöntemlerinin yüksek teknolojinin gözlem

⁴⁴⁴ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 23.

⁴⁴⁵ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 28.

⁴⁴⁶ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 50-1.

⁴⁴⁷ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 51.

⁴⁴⁸ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 51.

⁴⁴⁹ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?* s. 49.

⁴⁵⁰ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 49.

araçlarını kullanılmasından kaynaklanır. Nitekim bu durumda gözlemlenen nesne üzerinde gözlemcinin deneyimi arasında ilişkiler söz konusudur. Bilim insanları ise bu özne-nesne ilişkisini, yani bir niyet/yönelimsellik ilişkisini belli yapısal veriler ile ilişkilendirmeye çalışmakta ve zihnin mekanizmalarına “birbirine bağlı (ama) ayrı ayrı fonksiyonlar”⁴⁵¹ atfetmektedir. Oysa herhangi bir fonksiyon, gözlemlenebilir bir davranışa indirgenemez. Çünkü özü gereği fonksiyonlar sözel ifadelerden oluşur. Sözel bir ifade ise doğası gereği bir şeyler anlatır ve anlaşılacak için başka anlatılara ihtiyaç duyar. Bu nedenle zihinsel mekanizmalar arasındaki korelasyonun anlaşılması için öncelikle fenomenolojik deneyimin anlaşılması gerekir. Fenomenolojik açıdan bu duruma bakıldığında ise, söz konusu öznenin bir nesne olmak yerine bir “özne-nesne” pozisyonunda olduğu görülür.

Lakoffçu natüralizm hakkındaki ikinci zorluk, metaforik söylem ile ilgilidir. Aralarındaki ortaklık, metaforun sinirsel bir düzlemde kurulması insanın söylem yaratma gücünü; düşüncenin bilinçsiz bir mekanizma tarafından üretilmesi düşüncenin bilinçlilik derecesini düşünmeye yönlendirmesindendir. Her iki durum da biyolojik belirlenimin aşılp aşılamayacağı ile ilgilidir. Bu durumu anlamak için yine Ricœur’ün “temellük” ve “mesafe alma” kavramsallaştırmasına başvuracağız. Ancak Ricœur’ün metafor anlayışı Aristotelesçi metafor anlayışının eleştirel bir okunmasına dayandığı için ilk olarak Aristoteles’in metafor tanımına yer vereceğiz. Kökü, Grekçe “*metaphora*” kelimesine dayanan metafor sözcüğünün “*meta*” ön eki “öte” anlamına gelirken “*phrein*” kısmı “bir yerden başka bir yere götürmek” anlamına gelir. Antik Yunan düşüncesinde sıkça kullanılan metaforlar, retorik başlığı altında ele alınır. Aristoteles metafor tanımına *Poetika*’sında yer vermiştir. Ona göre,

[...] “*metaphoria*” (Yun. *μεταφορά* - *metaphorá*) bir sözcüğe kendi özel anlamının dışında başka bir anlam verilmesidir. Bu da (1) cins anlamının türe verilmesi, (2) türün anlamının cinse verilmesi yahut (3) bir türün anlamının bir başka türe verilmesiyle yahut da son olarak (4) bir orantıya göre olur.⁴⁵²

Klasik düşüncede metafor Aristotelesçi tanımıyla kabul görürken, Ricœur Aristoteles’in bu tanımının yalnızca nominal bir tanım olduğu, gerçek bir tanım olmadığı

⁴⁵¹ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 68.

⁴⁵² Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, s. 59-60.

kanaatindedir. Çünkü ona göre Aristoteles metaforu tanımlayarak kısıtlarken bunu aynı zamanda sınıflandırarak da kısıtlamaktadır.⁴⁵³ Klasik düşüncede ve retorikte metafor birer kinaye olarak ele alınır ve adlandırma sorunu olarak görülür. Başka deyişle yalnızca kelimelerin kullanımlarındaki anlam farklılıklarına işaret etmek suretiyle söz konusu olur.⁴⁵⁴ Bununla beraber o retoriğin yalnızca kelimenin kendisini değil, bununla birlikte söylemi de ilgilendirdiğini ifade eder.⁴⁵⁵ Böylece ona göre herhangi bir metaforik ifadenin incelenmesi aslında metaforik anlamın üretiminin incelenmesine dönüşür. Bu ifadesinin altında Ricœur'ün metaforik söylem teorisi ile -onun tabiriyle- “metaforun bir adlandırma kazasına indirgenmesi” arasında karşılaştırmalı okuması yatar.⁴⁵⁶ Nitekim Ricœur'e göre metaforun gerçek tanımı, nominal tanımını ortadan kaldırmaz. Çünkü kelimenin kendisi metaforik anlamın mekânı olmaya devam eder.⁴⁵⁷ Bununla birlikte klasik düşüncede metaforun benzerlik ilişkisi esas alınarak bir anlamla yeni bir anlamın ifade edildiği belirtilir. Ancak Ricœur'e göre benzerlik yalnızca metaforik söylemde ortaya çıkmaz, dahası bu söylemin kendisini üretme gücüne sahiptir.⁴⁵⁸ Ona göre benzerlik bir gerilim (Fr. *tension*) ilişkisi olarak anlaşılmalıdır.⁴⁵⁹ Bu kısmı biraz daha netleştirmek için Ricœur'ün sembol ve metafor ile nasıl bir ilişki kurduğuna bakmak gerekir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki onun sembol, metafor ve kavram ayrımı akıl-muhayyile, bilgi-düşünce arasında yaptığı ayrımlardan hareketle anlaşılır.⁴⁶⁰ Ona göre akıl bilgide birincilken, düşüncede ikincildir. Çünkü ona göre her zaman akli olmayan bir şeyin yorumlanması sonucu bir kavrama ulaşılır. Buradaki söz konusu akliliğin sınırlarını aşan şey ise sembollerdir. Bunlar yeni bilgi vermezler ancak yeni düşüncelere yol açarlar. Sembolden kavrama geçiş sürecine ise metaforlar eşlik eder. Sembolle kıyaslandığında metafor kavramsal düzleme daha yakındır çünkü önermesel bir

⁴⁵³ Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, (London: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2003). Taylor & Francis e-Library, 2004, s. 74-5.

⁴⁵⁴ Selami Varlık, *PAUL RICOEUR'de Temellük ve Tahayyül*, s. 282.

⁴⁵⁵ Ricœur, *The Rule of Metaphor*, s. 75.

⁴⁵⁶ Ricœur, *The Rule of Metaphor*, s. 75.

⁴⁵⁷ Ricœur, *The Rule of Metaphor*, s. 75. “Locus” sözcüğü ingilizcede mevki, konum, geometrik yer, yörünge, mahal gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenle “locus” sözcüğünü “mekân” olarak çevirmeyi tercih ettik. Çünkü burada kastedilen, kelime vasıtasıyla -daha iyi bir ifadeyle- içerisinde anlamın taşınması, yüklenmesidir.

⁴⁵⁸ Ricœur, *The Rule of Metaphor*, s. 229.

⁴⁵⁹ Ricœur, *The Rule of Metaphor*, s. 4.

⁴⁶⁰ Varlık, *PAUL RICOEUR'de Temellük ve Tahayyül*, s. 274.

boyuta sahiptir. Benzeyen ile benzetilen bir gerilim ilişkisi içerisindedir. Bu bir gerilim ilişkisidir, çünkü “yüklemlemenin mantıksal açıdan imkânsız olması, terimlerin anlam ağını genişleterek önermeyi anlamlı kılmaya zorlar.”⁴⁶¹ Böylece farklı yorumlama imkanları söz konusu olur. Bu süreci Ricœur üç gerilim hamlesiyle açıklamaktadır:

[...] ilk gerilim, metaforik ifadede sözcükler arası mantıksal saçmalaktır. Bir arada olmaması beklenen bir özne ve bir yüklemi buluşturan ifadenin tamamında farklı sözcükler arasında bir gerilim oluşur. İkinci olarak gerilim aynı zamanda önermenin lafzi ve metaforik yorumları arasında bir gerilimdir... Üçüncü olarak, metafor “-dir” ile “değildir” arasında bir gerilim oluşturur. “A B’dir.” diyen metafor aynı zamanda A’nın B olmadığını bilgisini varsayar. Böylece her metaforik olumlama lafzi bir yadsıma içerir.⁴⁶²

Bu üç gerilim formunun sonunda kavrama geçiş süreci başlar. Tıpkı sembolün çok anlamlılığa yol açması gibi metafor da kavram için zemin hazırlamaktadır. Bunu yalnızca önermesel yapısıyla değil aynı zamanda gerçekliği dönüştürme kapasitesine sahip olduğu için de başarmaktadır. Metafor olağan dünyayı askıya alır. Olay ve olgulardan soyutlanarak bunu yapar. “Gibi görme”yi sağlayarak, alakasız iki şeyi birlikte düşünmeye imkân tanır.⁴⁶³ Böylece hakikatin yeni bir boyunu keşfetmeyi sağlar. Bununla birlikte tıpkı metaforun sembole indirgenemeyeceği gibi kavram da metafora indirgenemez. Nöral düzey ile fenomenolojik düzey arasındaki gerilimin çözümlemesinde yer verilen aidiyet ve mesafe alma kavramları burada da söz konusudur.

Metaforun söylem yaratma gücüne benzer bir şekilde düşünmenin kendisi, düşünme eylemini gerçekleştiren sürece indirgenemez. Başka bir deyişle, düşünmenin otomatik bir şekilde, bilinçsizce gerçekleştiriliyor olması düşüncenin bilinçsizliğine götürmez. Ancak Lakoffçu natüralizmin varsayımları bu duruma işaret ediyor görünmektedir.⁴⁶⁴ Oysa beden otomatik işleyen bir mekanizmaya sahip olsa da bu mekanizma üzerine bilinçli bir şekilde düşünebiliriz. Bilişsel süreçlerin, mesela düşünme ediminin beyne veya zihne dayalı bir şekilde gerçekleşmesi bu eylemin nesnesine dair yönelimi ve bilinçli düşünmeyi

⁴⁶¹ Varlık, *PAUL RICOEUR’de Temellük ve Tahayyül*, s. 283.

⁴⁶² Varlık, *PAUL RICOEUR’de Temellük ve Tahayyül*, s. 285.

⁴⁶³ Varlık, *PAUL RICOEUR’de Temellük ve Tahayyül*, s. 286.

⁴⁶⁴ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 3-4.

engellememektedir. Refleksif düşünme, düşünülenin farkında olmayı gerektirir.⁴⁶⁵ Buradan hareketle düşünme söz konusu olduğunda -özelde felsefe de denilebilir- insanın bilinçli, kasıtlı etkisi vardır. Nitekim insan doğaya ve varlığa müdahale edebilen bir canlıdır.⁴⁶⁶

Lakoffçu natüralizm ile ilgili başka bir zorluk ise fenomenoloji ile ilişkisinde ortaya çıkar. Lakoff ve Johnson’a göre fenomenolojik düzey iç gözlem ve gündelik yaşamın genel geçer doğruları ile ilgilidir.⁴⁶⁷ Ancak ilk bölümde ele aldığımız gibi ne Husserl ne de Merleau-Ponty iç gözlemden bahseder. Husserlci fenomenolojik indirgeme eidetik bir indirgemedir ve şeylerin bilince verilme koşulları ile ilgilenir. Bu nedenle içe bakışçı psikolojik öznelliği geride bırakır. Husserlci anlamıyla fenomenolojik yöntem anlam kurucu bir transandantal ego tarafından gerçekleşir. Merleau-Ponty’nin bu yönteme getirdiği yenilik transandantal öznelliği aşarak indirgeme sonucu elde edilen özlerin yeniden varoluşa yerleştirilmesidir. Bu, dünyadaki yönelimsel bağları ile birlikte şeylerin ele alınarak düşünüm öncesi dünya yeniden götürülmesi anlamına gelir. Bununla birlikte Lakoff ve Johnson özellikle Merleau-Ponty fenomenolojisinden esinlenerek “*flesh*” kavramını kullanmaktadır.⁴⁶⁸ Bu durumda sorulması gereken soru Merleau-Ponty fenomenolojisinin Lakoffçu natüralizmin ulaştığı sonuçlara götürecek bir fenomenoloji olup olmadığı sorusudur. Bu konuda bir yorum Paul Sambre’den gelmektedir. Sambre, Lakoff ve Johnson’un *Philosophy in the Flesh* isimli eserinde Merleau-Ponty’nin bedenlenme (İng. *embodiment*; Fr. *incarnation*) ve ten (İng. *flesh*; Fr. *chair*) tanımlamalarından örtük bir şekilde bahsettiğini söylemektedir.⁴⁶⁹ Sambre, Lakoff ve Johnson’un pragmatik bir şekilde dili çözümlemeleri ile ilgilenmez, ancak ona göre bu iki terim Fransız felsefesinde derin kökenlere sahiptir. Sambre, Merleau-Ponty’nin “ten” terimi ile yalnızca maddeye indirgenemeyen ham algılayan hem de hareket eden canlı bir bedenden bahsettiğini belirtir.⁴⁷⁰ Bu şu anlama gelir: Ten, bedenin kendisini nesnelere verme biçimiyle

⁴⁶⁵ Changeux ve Ricœur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, s. 12.

⁴⁶⁶ Mehmet Barış Albayrak, “Felsefi Refleksiyon Kavramına Genel Bir Bakış”, *Sabah Ülkesi* 72 (2022): 71.

⁴⁶⁷ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 100.

⁴⁶⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. xi.

⁴⁶⁹ Paul Sambre “Fleshing out Language and Intersubjectivity: An Exploration of Merleau-Ponty’s Legacy to Cognitive Linguistics”, *Journal of Cognitive Semiotics*, IV/1 (2009): 190. Terimlerin parantez içerisinde verilen karşılıklarından ilki Sambre’nin makalesindeki karşılıktır, ikincisi Merleau-Ponty’nin kullandığı halidir.

⁴⁷⁰ Sambre “Fleshing out Language and Intersubjectivity”, s. 191.

ilgilidir, dünyaya açılma mekanıdır. Böylece “bedenlenme” algılanan bir dünya fikrini ve bir başkası fikriyle ilişkili hale gelir. Buradan hareketle Sambre, “bedenlenme” ile “öznelararasılık” arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker. Ona göre bu iki terim birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınmaz.⁴⁷¹ Bununla birlikte bedenlenmenin yanı sıra geştaltçı yapı anlayışı da her bir bütünü bir zemine göre anlamayı gerektirir. Ancak Lakoffçu natüralizme göre insan beynindeki nöral yapı ve sensorimotor sistemin çıkarımsal kapasitesi ile sınırlanmış görünmektedir. Oysa (bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere) Merleau-Ponty fenomenolojisi söz konusu olduğunda aslolan Cazeaux’un ifadesiyle “öznenin dünyaya dalması”dır.⁴⁷²

Lakoffçu natüralizmin nöral düzeyde metafor ve kavramsal düşünmeye getirdiğı yenilikler büyük bir adım olarak görülmelidir. Zira bilişsel bilimlerle uyumlu bütün bir teori karşımızdadır. Bununla birlikte fenomenoloji açısından bakıldığında nörobiyolojik düzlemi asıl zemin olarak kabul etmesi; fenomenolojik ve bilişsel bilinçdışına ayrı bir gerçeklik atfetmesi; nörobiyolojik doğa ile fenomenal boyuta bir sorun olarak karşımıza çıkar. Nörobiyolojik zeminden hareketle fenomenallığı açıklama girişimi, aşılması hedeflenen kartezyen düşüncenin yeniden gündeme gelmesine sebep oluyor görünmektedir. Ricœur’ün bu ayrıma semantik bir cihetten yaklaşması kartezyen çerçevenin dışına çıkılmasını sağlar. Bununla birlikte nörobiyolojik zeminin asıl düzlem olarak belirleniş i metaforik söylem yaratma gücünü kısıtlar ve düşüncenin otomatik gerçekleş en nöral ve sensorimotor sistemin bir ürünü olarak ele alınması sonucu düşüncenin bilinçsizliğini beraberinde getirir. Son olarak Lakoffçu natüralizmin fenomenoloji okuması sorunlu görünmektedir. Husserl de Merleau-Ponty de fenomenolojik refleksiyon söz konusu olduğunda iç gözleminden bahsetmemektedir. Dahası Merleau-Ponty Husserlci noematik refleksiyonu dünyada varoluş teması ile birlikte ele alarak yeni bir refleksiyon önermektedir. Fenomenolojik indirgemenin tamamlanmazlığını ön plana çıkaran ve şeylerin dünyadaki olgusal koşulları ile birlikte ele alınmasını vurgulayan bu yöntem, şeylerin ampirik varoluşlarına odaklanır. Ancak bu

⁴⁷¹ Sambre “Fleshing out Language and Intersubjectivity”, s. 191.

⁴⁷² Clive Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy: From Derrida to Kant*, Oxon and New York: Routledge Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2007, Taylor & Francis e-Library, 2007, s. 74.

ampirik koşullar bilimsel bir perspektifle ele alınmaz. Merleau-Ponty fenomenolojisi, bedeni n6ral d6zlemde kurucu bir bilinci merkeze alarak açıklamak yerine d6nyada başkaları ile birlikte var olan bir 6zne-nesne olarak ele alır. Merleau-Ponty'nin beden anlayışı bir sonraki b6l6mde ele alınacaktır. Bedensel varoluşun farkında olan felsefenin sınırları Merleau-Ponty fenomenolojisinden hareketle g6sterilmeye çalışılacaktır.



3. BEDENSEL VAROLUŞUN FARKINDALIĞI: MERLEAU-PONTY’NİN BEDEN FENOMENOLOJİSİ

Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisi algı kuramı ile başlar. Dolayısıyla öncelikle onun algı fenomenolojisini ele alınacaktır. Bu kısımda faydalanacağımız temel eser *Algının Fenomenolojisi* (1945)’dir. Algısal deneyim özne-nesne ikiliğini bir arada buluşturmanın imkânını gösterir ve bizi yeni bir *cogito* anlayışına götürür: “Algılayan zihin, ete tene bürünmüş halindeki bir zihindir; ilk ortaya koymaya çalıştığımız şey de zihnin bedenine ve dünyasına köklenmişliği oldu.”⁴⁷³ Bu yeni *cogito* ise bilinç ve bedenin ayrılmaz bütünlüğüne işaret eder. Böylece bedene dair yeni bir kavrayışla karşılaşırız: “Fenomenal beden”. Fenomenal beden ise bilinçdışına götüren anonim bir bedenin habercisidir. Bilinçdışı fikri bir başkasının bedenini sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırma bizi “bedenlerarasılık” kavramına götürür.

3.1. Algısal Deneyimin Doğası

Algı (Fr. *perception*), Merleau-Ponty fenomenolojisinin ana temasını oluşturur. Onun için algı “bütün varlıkların varlık anlamlarının kendisinde belirlendiği “kökensel fenomen”dir”.⁴⁷⁴ Algının bu tanımında iki temel varsayımın gizlendiği görülür. İlk olarak algı, varlıkların varlık anlamlarının belirlediği zemindir; yani anlam ancak algı ile ortaya çıkmaktadır. İkinci varsayım ise algının geleneksel felsefede olduğu gibi bilincin bir işlevi veya bir faaliyeti olmaksızın diğer bütün fenomenleri ortaya çıkaran kökensel bir fenomen olması hakkındadır.

Merleau-Ponty’nin algı fenomenolojisi çalışmalarının üç ana kaynak ile sürekli bir diyalog içinde olduğunu görmek mümkündür: Algı psikolojisi, Husserl fenomenolojisi ve varoluşçuluğun dünya-içinde-olmak (Fr. *être-au-monde*) anlayışı. *Algının Önceliği ve Felsefi*

⁴⁷³ Merleau-Ponty, “Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser...”, s. 21.

⁴⁷⁴ Pascal Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, Çev. Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 16. Fransızca terminoloji için Emre Şan tarafından hazırlanan *Merleau-Ponty* kitabının arkasında yer alan Fransızca-Türkçe sözlükten ve Pascal Dupond’un *Merleau-Ponty Sözlüğü*’nden faydalanılmıştır.

Sonuçları'nda niçin psikolojinin algı, zihinsel imge, bellek gibi kavramlarını ele aldığını açıklamaktadır.⁴⁷⁵ Buna göre felsefe de psikoloji de aynı fenomen ile ilgilenmektedir. Fenomenoloji bilime karşıt olmadığı gibi onun alternatifini de değildir. Gallagher'ın ifadesiyle, “var olan her şeyi açıklamanın tek yolu olduğu iddiası olan bilimciliğe (İng. *scientism*) karşıdır.”⁴⁷⁶ Fenomenoloji, deneyimlenen dünya ile bilimlerin tanımladığı nesnel dünya arasındaki mesafeye odaklanmaktadır. Dolayısıyla algı fenomenolojisinin psikolojiden haberdar olması oldukça olağandır.⁴⁷⁷ Çünkü söz konusu olan iki farklı bilgi türü değildir, aynı bilginin farklı açıklama düzeyleridir. Merleau-Ponty'nin bu yaklaşımı çalışmamız açısından büyük öneme sahiptir. Nitekim Merleau-Ponty bu fenomenleri psikolojinin tanımladığı şekliyle ele almamakta, fenomenolojik bir analize tabi tutmaktadır. *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları* başlıklı konuşmasında filozofların kendisini akılsallığı tehlikeye atıyor görünerek eleştirilerin hedefi olabileceğinin farkında olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁸ Burada eleştiri ile kastedilen basit bir şekilde aklın bireysel kullanımınıdır. Oysa Fransız filozofa göre aklı tarihsel, kültürel, psikolojik vs. birikimimizden bağımsız düşünmek mümkün değildir:

Söz konusu olan insan bilgisini duyumsamaya indirgemek değil, bu bilginin doğumuna tanıklık etmek, onu duyuşsal olanın kendisi kadar bizim için duyuşsal kılmak, doğal olduğuna inanarak kaybettiğimiz ancak bunun aksine insani olmayan bir doğa zemini üzerinde yeniden bulduğumuz akılsallığın bilincini yeniden ele geçirmektir.⁴⁷⁹

Bu alıntı Merleau-Ponty'nin psikoloji alanına ait herhangi bir kavrama ilişkili olduğu olgusal koşulları anlamak açısından yaklaştığını göstermektedir. Algısal deneyimi açıklarken gestalt kavramını bu şekilde ele alır. Ona göre algı psikolojisi, algının organizmanın sinirsel ve biyolojik yapısından kaynaklandığını iddia ederek gestalt kuramının getirdiği yeniliği

⁴⁷⁵ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 20.

⁴⁷⁶ Shaun Gallagher, “Phenomenological Approaches to Consciousness”, *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Susan Schneider ve Max Velmans, Wiley Blackwell, 2017, s. 713.

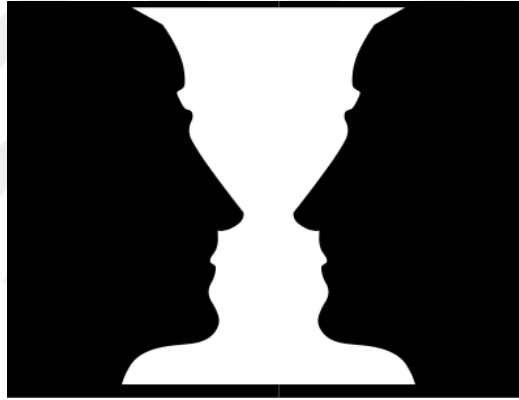
⁴⁷⁷ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 81.

⁴⁷⁸ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 71.

⁴⁷⁹ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 72.

gözden kaçırmıştır.⁴⁸⁰ Geştalt terimi, form (İng. *shape*) veya yapı (İng. *configuration*) anlamına gelir. Yapı veya formların basit bir şekilde parçalarının toplamına indirgenemeyeceğini ifade eder.⁴⁸¹ “Bu, algısal fenomenin bizatihi tanımıdır.”⁴⁸² Buradan hareketle Merleau-Ponty'nin geştaltın bilimsel belirlenimi ile ilgilenmeyip, algısal deneyimdeki olgusallığını dikkate aldığını söylemek mümkündür. Aşağıdaki görsel figür-zemin ilişkisini anlamayı kolaylaştıracaktır. Görsel bir yandan beyaz bir zeminde beliren iki yüz figürü olarak algılanabilirken, diğer yandan siyah zeminde beliren bir vazoyu andırır.

Şekil 7: Klasik Optik İllüzyonun Vektör Görüntüsü: İki İnsan Başı mı Vazo mu?



Kaynak: Chung ve Hyland, *History of Philosophy of Psychology*, s. 134.

Figür-zemin ilişkisi dünya deneyimi açısından düşünüldüğünde bir nesnenin bir arka planda belirmesi, belli bir açıdan nesne ile karşılaşılması anlamına gelir. Bu durum bizi Husserl'in profillerden (Alm. *Abschattungen*) verilme teorisine götürmektedir. Husserl, Brentano'nun içsel algı teorisini izleyerek bilinç edimlerinin refleksif bir şekilde kendilerinin farkında olduklarını, nesnenin bu edimler için bütünüyle verili olduğunu kabul etmektedir. Ancak dışsal algı söz konusu olduğunda nesnenin belli bir profilden, perspektiften bilince görüldüğünü düşünür. Böylece Husserl için nesne, çeşitli profillerin birliği anlamına gelir.⁴⁸³ Ancak Merleau-Ponty nesnelerin kendisini belli perspektiflerden özneye sunduğu fikrini

⁴⁸⁰ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 35.

⁴⁸¹ Man Cheung Chung ve Michael E. Hyland, *History of Philosophy of Psychology*, Wiley-Blackwell, 2012, s. 132.

⁴⁸² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 30.

⁴⁸³ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 116.

benimsemek ile beraber, gerçekliğin bu profillerin bütünü olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır.⁴⁸⁴ O, bir nesne ile karşılaşıldığında onun görünen kısımlarının görünmeyen kısımlarını çağrıştırdığını düşünür. Nesnelerin belli açılardan kendini göstermesi aynı zamanda belli açılardan da kendini gizlemesi anlamına gelir.

Algının figür-zemin ilişkisine sahip olması realizmin (Fr. *empirisme*) ve zihinselciliğin (Fr. *intellectualisme*) algı hakkındaki açıklamalarının yetersizliklerine işaret eder. Realizme göre algı, duysal atomların bir araya gelmesiyle oluşur.⁴⁸⁵ Bu iddiaya karşın Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde homojen atomlardan oluşan bir lekeyi düşünmemizi ister. Leke her ne kadar atomik duysal birimlerden meydana gelse de belli bir zemin üzerinde bir figür olarak belirlemektedir. Bu figürün kendisi ve kişideki anlamı ise onu oluşturan noktalara, renklere, duyumsanabilir atomik unsurlarına indirgenemez. Bu örnek “en basit duyulur verinin bir zemin üstündeki figür olduğunu söyler...”⁴⁸⁶ Algıyı duysal atomlar açısından ele almayı deneyen realizm, algıya bir de duyular bağlantısı cihetinden yaklaşır.⁴⁸⁷ Buna göre duyular bağlantısı bilinç durumlarını yan yana getiren bir ideler çağrışımıdır. Duysal atom fikrinde olduğu gibi çağrışım fikri de dışsal bağlar üzerinden ilerlemektedir. Ne var ki bütünün kendisi algılanmadığında bilinç durumlarının birbirini nasıl izlediği sorun olarak kalmaya devam eder.

Zihinselcilik ise algıyı bilincin bir edimi olarak, dikkat (Fr. *attention*) ve yargı (Fr. *jugement*) açısından ele alır.⁴⁸⁸ Buna göre algılayan özne dikkatle nesneye yöneldiğinde nesnenin objektif yapısını açığa çıkarır. Böylece dikkat hakikate ulaşmanın bir yolu haline gelir. Ancak algı söz konusu olduğunda Merleau-Ponty'e göre dikkatli algı ile dikkatsiz algı arasında bir fark bulunmamaktadır.⁴⁸⁹ Onun verdiği örneğe göre, dikkatle bir tepeden bulutlara bakmam ile bir gözümü kapatıp bakmam hatta bir borudan bulutlara bakmam arasında bir fark bulunmaz. Bulutların boyu hep aynı kalır. Bu durumu Merleau-Ponty şu sözlerle ifade eder: “Bilinç, dikkatinden kaçan nesnelere, ilgilendiği nesnelerden daha az sıkı

⁴⁸⁴ Moran, *Introduction to Phenomenology*, s. 421.

⁴⁸⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 29.

⁴⁸⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 30.

⁴⁸⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 41.

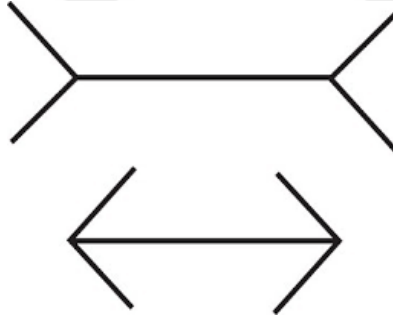
⁴⁸⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 58.

⁴⁸⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 59.

bağlı değildir ve dikkat ediminin sağladığı fazladan açıklık hiçbir yeni ilişki başlatmaz.”⁴⁹⁰ Dikkat kavramı realizm için de ilgi çekicidir. Realizm dikkat kavramına sabitlik hipotezinden (Fr. *hypothèse de constance*) hareketle ulaşır. Bu hipotez, uyarıcı (Fr. *stimulus*) ile algısal deneyim arasında bire-bir karşılıklar varsayar. Ancak Merleau-Ponty tarafından natüralizme yol açacağı nedeniyle reddedilir. Nitekim Merleau-Ponty’e göre natüralizm doğayı ontolojik bir problem olarak ele almamakta, daha ziyade özne-nesne arasındaki ilişki cihetinden doğaya yaklaşmaktadır.⁴⁹¹

Dikkatin yanı sıra zihinselcilik algıyı yargı ile eş zamanlı olarak ele alır. Müler-Lyer illüzyonu, algının yargı ile eş zamanlı olmadığı gösteren iyi bir örnektir. Eşit uzunluktaki iki okun eşit değilmiş gibi görünmesi yargı ile algının eş zamanlı edimler olmadığını gösterir. Nitekim algı ile yargının eş zamanlılığı varsayımı okların eşit görünmesi ile neticelenmesini gerektirir. Oysa bu illüzyonun varlığı bu varsayımı yanlışlıyor görünmektedir.

Şekil 8: Müler-Lyer İllüzyonu



Kaynak: Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 33.

Peki algısal deneyimin figür-zemin bağıntısına sahip olması felsefe için ne ifade eder? Bu soru için çalışmamızın ilk bölümünde yer verdiğimiz radikal refleksiyonu hatırlayalım. Radikal refleksiyon, indirgemenin tamamlanamama durumuna işaret ederek, indirgeme sonucu ulaştığı özleri *epokhe* ile askıya alınamayan algısal deneyime yeniden götürmeyi dener. Düşünüm öncesi, bilinç öncesi bir deneyim olarak algı, şeylerin olgusal koşulları ile bağ kurmayı sağlar. Bununla beraber algının figür-zemin bağıntısı, yeni bağlantıların

⁴⁹⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 60.

⁴⁹¹ Merleau-Ponty, *Nature*, s. 135.

kurulmasını sağlayarak şeylere hakkında yeni anlamların doğmasına olanak tanır. Dolayısıyla, Lakoffçu natüralizmde olduğu gibi, radikal refleksiyon da mutlak bir hakikate ulaşmayı hedeflemez. Kesinlik fikrini ve kurucu *cogito* (bilinç) anlayışını aşan algı, yeni bir *cogito*'nun habercisidir. Buna göre *cogito*, deneyimin kendisine giderek kendi hakikatini yeniden sorgular. “Şüphe duyma olgusu” algısal bir kesinlikle şüphenin kendisini ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu yeni *cogito*, düşünsel veya edimsel bütün olasılıkların kurucusu olan bir *cogito* değildir. Daha ziyade benliği, varoluşu, bir edim olarak kavrar. Merleau-Ponty bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Kendimi bir şekilde düşünmeye koyulmuş olarak bulurum ve bunun farkına varırım.”⁴⁹² Merleau-Ponty’nin hakiki *cogito* olarak atıfta bulunduğu bu yeni *cogito*, algısal kesinliğe sahip olması bakımından fenomenal bir kesinlikten bahsetmenin önünü açar. Böylece bir fenomenin bana görünen halinin başka birisine de bana görüldüğü haliyle görüldüğünden emin olurum. Algısal deneyimin bu boyutu fenomenolojik bakışın bir tür içe bakış olarak görülmesi ihtimalini ortadan kaldırır.

Algısal deneyim ne bir bilinç edimi ne de öznenin dışında duyuşsal atomlardan oluşan bir yapıdır. Öznenin algı esnasında ne bütünüyle aktif ne de bütünüyle pasif bir konumdadır. Bu durumda algı nerede gerçekleşir? Merleau-Ponty’e göre algı bir tür ortam fikrini beraberinde getirir. Algının gerçekleştiği bu ortam fenomenal alan (Fr. *champ phénoménal*)’dır.⁴⁹³ Fenomenal alan ne bir bilinç edimi ne bir bilinç hali ne de bir fenomendir. Fenomenal alan, doğrudan bedenli canlılar olmamızdan kaynaklanır. Çevre ile kurulan bedensel etkileşim ile ortaya çıkar. Merleau-Ponty için nesnenin kendisini gizlediği, bize sunmadığı kısımları aslında bedeninin özel bir tutuşu ile kavranır. Böylece nesnenin görünen ve görünmeyen yönleri ile temas mümkün olur. Bu duruma geleneksel felsefede olduğu gibi nesnenin kurulumu açısından yaklaşılmamalıdır. Merleau-Ponty için algı öncelikle kurucu bir faaliyet değildir. Bunun yanı sıra basit bir şekilde kendimiz dışında diğer canlılar veya nesnelerle iç içe oluşumuz da değildir. Algı, aktif bir şekilde çevremizde ikamet etmemizdir. Dolayısıyla algının kaynağını zihinde veya beyinde aramamak gerekir. “Çevrede ikamet etmek” varoluşçuluğun dünya-içinde-olmak ilkesine götürür. Bir parantez

⁴⁹² Merleau-Ponty, *Algının Önceliği*, s. 66.

⁴⁹³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 98.

açalım. Bu konuda Merleau-Ponty'nin Heidegger'in “dünyada-olmak” (Alm. *In-der-Welt-sein*) kavramsallaştırmasını takip ettiği geldiği düşünülse de çalışmamızda “dünyada var olma” fikrini farklı bir yorumla ele alacağız.⁴⁹⁴

Merleau-Pontyci fenomenal alan fikri, çağdaş fenomenolojide farklı kavramsallaştırmalar ile karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya değinilmesi klasik bir görüşün güncelliğini nasıl koruduğunu görmek açısından önemlidir. Algısal deneyimin özgünlüğü özne-nesne, bilinç-beden gibi ayrımları aşan bir boyuta sahip olmasından gelir. Çağdaş estetiğe bu özgünlüğü Gernot Böhme “atmosfer” (Alm. *atmosphäre*) kavramsallaştırması ile kazandırır. Atmosfer, algılayan ile algılananın ortak gerçekliğini oluşturan bir arada fenomendir.⁴⁹⁵ Özne ve nesnenin bir arada bulunuşunun tezahürüdür. Merleau-Ponty'nin algı kavramına hakkındaki sorgulamasına benzer şekilde Böhme, estetiğin Kantçı anlamda yargı ve beğeni unsuru olarak ele alınmasını eleştirir.⁴⁹⁶ Zira estetiği bu şekilde ele almak onun duysal doğasını göz ardı etmek demektir. Duyusallığa dönüş, estetiğe ekolojik bir açıdan bakılarak çevresel nitelikler ile insan halleri arasındaki ilişkiye dikkat çekilerek gerçekleşebilir. Bunun önemi, algının özne-nesne ayrımının müphemliğine işaret ederek bütün varlık anlamlarının imkânı haline gelmesindendir. Bu bağlamda Şan, “Algıya Göre Düşünmek” isimli makalesinde şunları yazar: “Aslında algının ayrıcalığı tüm mümkün deneyimin anlamını kurmasında saklıdır. Algının bir başlangıç noktası olması diğer varlık alanlarına üstün bir varlık alanı olmasından ileri gelmez, aksine deneyime bir giriş niteliği taşımasından kaynaklanır.”⁴⁹⁷

3.2. Fenomenal Beden ve Bilinçdışının Keşfi

Bir önceki kısımda fenomenal alanın bedenli canlılar olmamız nedeniyle ortaya çıktığına denilmiştir. Buradaki ilginç nokta, bedenli varlıklar oluşumuzun doğal, biyolojik veya sosyal olmayıp fenomenal bir alanı oluşturmasıdır. Bu durumda bedenli olmanın kendisinin

⁴⁹⁴ Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, (Oxon and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2008), Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 1.

⁴⁹⁵ Böhme, *The Aesthetics of Atmosphere*, s. 25.

⁴⁹⁶ Böhme, *The Aesthetics of Atmosphere*, s. 52-3.

⁴⁹⁷ Emre Şan, “Algıya Göre Düşünmek”, *Cogito* 88 (2017): 65.

fenomenal bir boyuta sahip olması gerekir. Bu beden “fenomenal beden”dir (Fr. *corps phénoménal*). Fenomenal alanın algısal deneyimi mümkün kılması, fenomenal bedenin algılayan bir beden, başka bir deyişle yaşayan beden olarak adlandırılmasına imkân tanımaktadır. Bilinç ve bedenın iç içeliğı özne-beden (Fr. *corps sujet*) fikrine götürmektedir.

Merleau-Ponty’nin fenomenal beden kavramını ele almadan önce onun beden yaklaşımının Husserl fenomenolojisinin yanı sıra J. P. Sartre (1905-1980) fenomenolojisinin eleştirel bir okumasını da içinde barındırdığını belirtmek gerekir.⁴⁹⁸ *Varlık ve Hiçlik*’te Sartre bakış olan beden ile dünyadaki nesneler arasında nesnel bir ilişkinin bulunduğunu, bununla birlikte bilincin beden ile ilişkisinin varoluşsal bir özellik gösterdiğini belirtir.⁴⁹⁹ Bu durum bedenın üç farklı ontolojik boyutu ile sonuçlanır⁵⁰⁰: Kendi-için varlık (Fr. *(L')etre-pour-soi*) olarak beden, başkası için varlık (Fr. *(L')etre-pour-autrui*) olarak beden ve hem kendi-için hem de başkası-için var olan beden. Kendi-için beden, kendinde (Fr. *(L')etre-en-soi*) olanın yadsınmasıdır. Böylece kendi-için beden bir konumda var olarak dünyaya doğru açılır ve bu sayede dünyanın varlığa gelmesini sağlar. Kendi-için beden oradadır ve belli bir perspektiften dünyaya katılmıştır. Başkası-için beden başkaları tarafından bedenın bir nesne olarak deneyimlenmesini ifade eder. Üçüncü boyut ise ötekinin nesneleştirici bakışı altında kişinin kendi bedenine duyduğu yabancılaşmayı ele alır. Merleau-Ponty, Sartre’ın kendi-için ve başkası-için ayrımlarının fenomenolojik bir açıklama geliştirmediğini bilakis kartezyen ruhu sürdürdüğünü düşünür.⁵⁰¹ Nitekim ona göre varlığı deneyimi açısından ele almaksızın kategorileştirmeye maruz bırakır: Kendi-için beden ile başkası için beden ayrımı ile içkinlik ve aşkınlık kategorileri üzerinden bedene yaklaşır. Oysa Merleau-Ponty bedenın öncelikle yaşayan beden (Fr. *corps vivant*) oluşunu vurgular. Özne-beden (Fr. *corps sujet*) ile nesne-beden (Fr. *corps objet*), yaşayan bedenın gerçekliğine dayanır. Yaşayan beden dünya ile sürekli ve canlı bir diyaloga sahiptir. Sartre fenomenolojisinden hareketle *Görünür ve*

⁴⁹⁸ Zeynep Zafer Esenye, *Vücutun Fenomenolojisi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty*, s. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020, 211.

⁴⁹⁹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Gaye Çankaya Eksen ve Turhan Ilgaz, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, s. 432. Fransızca terminoloji için esrin Fransızca orijinal nüshasından faydalanılmıştır.

⁵⁰⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 457.

⁵⁰¹ M.C. Dillion, “Sartre on the Phenomenal Body and Merleau- Ponty's Critiques”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 5/2 (1974): 152.

Görünmez’de (orijinal baskının basım tarihi 1964) Merleau-Ponty bu durumu “kesişme” (Fr. *chiasme*) kavramından hareketle ele alır:

Kesişme sadece ben-başkaları arasındaki değiş-tokuş değildir... ben ile dünya arasındaki, fenomenal beden ile “nesnel” benden arasındaki, algılayan ile algılanan arasındaki değiş-tokuştur: şey olarak başlayan, şeyin bilinci olarak son bulur, “bilinç durumu” olarak başlayan, şey olarak son bulur.⁵⁰²

Buradan hareketle kendilik bilincinin ve dünyanın, bilincin farkındalığına veya deneyimine indirgenemediği, bilakis beden deneyimi ile mümkün olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu durumda ise bir beden deneyimine sahip olmak, başka bir deyişle bir bedene sahip olmak ne anlama gelir sorusunu sormak gerekir. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*’nde bu soruyu öncelikle psikoloji açısından ele alır. Daha sonra bu bulguları deneyimin kendisine, olgusal koşullarına, götürerek sorgular.

Merleau-Ponty, klasik psikolojinin kişiye has beden (Fr. *corps propre*) hakkındaki tespitlerini ilgi çekici bulmaktadır. Nitekim psikoloji, beden her hangi bir nesne gibi nesneleştirilemeyeceğini göstermiştir.⁵⁰³ Klasik psikolojiye göre beden sürekli algılanırken, nesneler ancak beden yönelimi ile algılanabilir. Bununla birlikte, beden çifte duyuma olanak tanıyan, kinestezik (kendiliğinden harekete sahip olma durumu) ve afektif bir boyuta sahiptir. Bütün bu sonuçlara rağmen psikolog, doğal bir tutumu benimseyerek kişisiz bir düşünce arayışında olduğundan yaşayan beden deneyimine bir nesne gibi yaklaşır. Beden deneyiminin bir temsilini oluştur ve bir fenomen oluşunu unutarak onu psikolojik bir olgu olarak ele alır. Psikolog için algıdaki bu tamamlanamamışlık hali organların işleyişinden kaynaklanır. Oysa bu örnekler Merleau-Ponty tarafından nesnel düşüncenin zemininde dünyaya açılmanın imkânı olarak görülür.⁵⁰⁴ Nitekim psikolojinin tespitleri nesnelerin kalıcılığının kişiye has beden kalıcılığına dayandığını; iki elin birbirine dokunması halinde sırasıyla her bir elin dokunan ve dokunulan durumuna geçerek muğlak bir düzende var olduklarını; ayağımın canımı yaktığını söylediğimde ayağımın acının kaynağı olarak

⁵⁰² Maurice Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, çev. Hanife Güven, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023, s. 275.

⁵⁰³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 137-40.

⁵⁰⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 145.

görmeksizin acıya ayağım üzerinden eriştiğimi; bedeni bir noktadan başka bir noktaya herhangi bir nesne gibi hareket ettirmedigimi, bedenim ile birlikte hareket ettiğimi gösterir. Merleau-Ponty için kişiye has bedeni ele almak onu yeniden deneyime götürmekle mümkündür. Deneyimin kendisinde ise bedenin organların bir yığını veya toplamı olmadığı, bilakis “bölünmemiş bir mülk gibi”⁵⁰⁵ sahip olduğu görülür. Buradaki sahiplik, yaşama beden ile katılma anlamındadır. Bu durumda beden organların bir bütünü değil ise, organların bir aradalığı nasıl anlaşılmalıdır? Bu soru bizi “beden şeması” (Fr. *schéma corporel*) terimine götürür. Merleau-Ponty, “bedensel şema” veya “beden şeması” şeklinde tercümesi mümkün bu terimi ilk olarak Head’e atıfla kullanır.⁵⁰⁶ Ancak bu kullanım bilimsel bir kullanım olması nedeniyle muğlaklıklar içerir ve Merleau-Ponty’ göre bu muğlaklıkların giderilmesi gerekir. Burada bedensel şema, deneyimin bir özeti olarak anlaşılır. Gallagher, Merleau-Ponty’nin Head’e yaptığı atıfı Schilder’in beden şeması anlayışı ile birlikte alır. Bu anlamda beden şeması zihinde oluşturulan beden imgesi (imajı) anlamına gelir.⁵⁰⁷ Ancak bedenin zamansal ve mekânsal birliği bir tür çağrışımlar, uyarıcılar veya duyular toplamına indirgenemez. Buradan hareketle Merleau-Ponty beden şeması için geştalta dayanan yeni bir tanım geliştirir. Bu tanım bedenin “duyular arası dünyadaki duruşuma dair toptan bir bilinçlenme” olduğunu ifade eder.⁵⁰⁸ Böylece beden parçalarından önce gelen bir bütün olarak karşımıza çıkar. Organların konumu beden şeması aracılığıyla bilinir ve beden şeması psikoloji tarafından dinamik kabul edilir. Beden şemasının bu dinamikliği Merleau-Ponty tarafından bedenin imkân dahilinde olan bir göreve yönelik duruşu olarak anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Merleau-Ponty bedenin mekânsallığının bir konum mekânsallığı (Fr. *spatialité de position*) değil, bir durum mekânsallığı (Fr. *spatialité de situation*) olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁵⁰⁹ Ona göre eğer ayaktaysam ve elimle pipomu tutuyorsam, elimi kolumla yaptığı açıya göre, kolumu gövdemle yaptığı açıdan hareketle, gövdemi ise zeminden hareketle bilmem. Yine ona göre pipomu mutlak bir şekilde bilirim ve elimi

⁵⁰⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 146.

⁵⁰⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 147.

⁵⁰⁷ Shaun Gallagher, “Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification”, *Journal of Mind & Behavior*, 7 (1986): 542.

⁵⁰⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 148.

⁵⁰⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 149.

buradan hareketle bilirim. Bu örnekte bedenın mekânı bir nesneye tutunma durumuyla ilgilidir. Bedenin geşaltçı anlamda biçim olabilmesi, bedenın kendi görevlerine çekilmesiyle, onlara doğru var olmasıyla mümkündür. Böylece bedensel şema dünyada var olmanın bir diğeri ifadesi haline gelir. Bu açıklamada dünyada var olma mefhumu bedenın mekânsallığı açısından ele alınmıştır. Dolayısıyla burada söz konusu olan bedenın bir figür olarak belirmesidir. Buradan bedenın geometrik bir alanda var olmadığı daha ziyade belli bir yönelime sahip bir şekilde fenomenal bir alanda var olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Peki bedenın fenomenal bir alanda belirivermesini sağlayan dünya nasıl bir dünyadır?

Algının Fenomenolojisi'nde dünyada varoluş hayalet organ örneğı ile açıklanır.⁵¹⁰ Hayalet organ örneğinde hasta parçalanmış kolunda şarapnel parçalarını hissetmeye devam etmektedir. Anestezi bu hissi ortadan kaldıramamaktadır. Bu durum, Merleau-Ponty'e göre salt psikolojik veya fizyolojik bir olay olmamakta, çok daha derin bir anlamı bulunmaktadır. Nitekim burada söz konusu olan, yaralanma ânına dair duyguların bu ânın şartlarını sağlayarak hayalet bir organ oluşturmastır. Bu nedenle Merleau-Ponty için burada psikolojik ve fizyolojik olan iç içe geçerek yeni bir olguya işaret etmektedir. Bu olgu, psikolojik ve fizyolojik olayların birbirinin yerine ikamesi (Fr. *suppleances*) fenomenidir.⁵¹¹ Bu fenomen ise arkasındaki apriori bir koşula dikkat çeker: "dünya-içinde-var olmak". Alloa, Almanca karşılığı "*In der Welt Sein*" olan bu kavramsallaştırmadaki "*Welt*" terimi yerine Uexküll tarafından geliştirilen "*Umwelt*" kavramının Merleau-Ponty düşüncesinde daha etkili olduğunu iddia eder.⁵¹² Alloa, Heidegger'in "dünya-içinde-var olma" anlayışının (bir ortamda olması anlamında) kapalılık ve kuşatılmışlık olarak görürken Merleau-Ponty'nin bu kavramı mümkün ortamların sonsuzluğuna doğru genişlettiğini belirtir.⁵¹³ *Algının Fenomenolojisi*'nde bir bedene sahip olmanın bir ortam veya çevre ile bütünleşmek anlamını "*Umwelt*" teriminin çevirisi olan "*milieu*" terimiyle ifade eder.⁵¹⁴ Varlıkların potansiyelleri

⁵¹⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 119.

⁵¹¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 121.

⁵¹² Emmanuel Alloa, *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, çev. Jane Marie Todd, New York: Fordham University Press, 2017, s. 24-5.

⁵¹³ Alloa, *Resistance of the Sensible World*, s. 26.

⁵¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Éditions Gallimard, 1945, s. 94.

ile kavranması, insan yaşamının tek bir ortamı değil, sonsuz sayıda ortamı kuşattığı anlamına gelir. Böylece *milieu* sonsuz potansiyele sahip bir davranış ortamı olarak anlaşılabilir.

Hayalet uzuv örneğinin akabinde Merleau-Ponty kesilen bacağı yerine bir diğerini ikame eden bir böcekten bahseder. Böceğin bu davranışı bilinçli bir şekilde değil basitçe içgüdüsel olarak gerçekleştirdiği düşünülür. Oysa böceğin bu davranışı ne bilinçli bir edim ne de içgüdüsel bir eylemdir. Nitekim böcek bacağının kesilmeyip yalnızca engellendiği durumlarda bu şekilde davranmamaktadır. Bu durum Merleau-Ponty'e göre engellenen organın, hala örümceğin varlığının bir parçası olmasıyla açıklanır.⁵¹⁵ Kesik bir kola sahip olmak, kolun bütün işlevlerine hala açık olmak anlamına gelir. Kesik olan kolumla kavrayabileceğim bütün nesneleri hala kullanabileceğim algısı devam eder. Böylece nesne “benim için elle tutulur” olmayı bırakır ve “kendinde elle tutulur” haline gelir.⁵¹⁶ Bu durumu Merleau-Ponty psikanalizin bastırma (Fr. *refoulement*) fenomeni ile açıklar.⁵¹⁷ Buna göre öznenin karşılaştığı engeli aşacak ya da engelle yüzleşmekten vazgeçecek gücü olmadığında bilfiil engeli aşma girişimi sekteye uğrar, ancak özne zihninde bu girişimi yinelemeyi sürdürür. Artık özne için travmatik hale gelen bu durumun üzerini zaman örtemez ve özne imkânsız bir geleceğe açık bir şekilde kalır. Bu hal, öznenin bütün şimdilerini ortadan kaldırır ve “şimdi”si olarak konumlanır. Bu şekilde travmatik deneyim bir varoluş tarzı haline gelir. Merleau-Ponty tarafından “dünyalar verebilme gücümde, bu dünyalardan biri uğruna vazgeçerim”⁵¹⁸ şeklinde ifade edilen bu durum, birinci şahıstaki bir varoluş halinden, varoluşun kendisine geçişi mümkün kılmaktadır. Bu hal, o ânı yaşamış olmanın hâtırasında yaşar, sonra o hâtıraya sahip olmuş olmanın hâtırasında yaşar ve geriye sadece hâtıranın tipik bir biçimi kalan dek bu şekilde devam eder. Böylece kişisel varoluşun etrafında kişisel olmayan bir varoluş alanı belirir. Anlık dünyalardan birinin diğer tüm dünyalara baskın gelmesi gibi organizma da kişi-öncesi bir varoluş tarzı olarak kişisel yaşamın altında doğuştan gelen bir kompleks (Fr. *complexe inné*) işlevi görür.⁵¹⁹ Çoğu zaman kişisel varoluş

⁵¹⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 122.

⁵¹⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 119-21.

⁵¹⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 121.

⁵¹⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 129.

⁵¹⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 130.

her ne kadar organizmayı bastırır da ne onu aşabilir ne de kendinden vazgeçebilir. Bedenin oluşturduğu geçmişin bireysel yaşantı tarafından yakalanması, şimdiki yaşamın onu hala aşmamış olmasından, bir diğer deyişle bedenin bireysel yaşamın şimdisi olarak kalmasından kaynaklanır. Doğal olarak deneyimin bu zamansal boyutu nedeniyle biyolojik düzeyden kişisel boyuta, doğal düzenden kültürel düzene geçiş hem mümkün olur hem de eğreti kalır.⁵²⁰ Böylece beden dünyadaki varlık yeri haline gelir ve bilişsel olmayan bir bilme yetisi ile dünyaya açılmaya olanak tanır. Bu nedenle anlam da doğuştan gelen bir kompleks olarak bedenin sayesinde kişisel olmayan organik bir düzeyde oluşur. Bu durumda sorulması gereken soru, anlamın organik bir düzeyden nasıl oluştuğu sorusudur. Bu soru için yönelimsellik kavramına başvurulmalıdır.

Merleau-Ponty'ye göre Husserl fenomenolojisinin yönelimsellik anlayışı yalnızca bilinç düzeyinde bir yönelimselliği değil, varoluşa işaret eden daha derin bir yönelimselliği mümkün kılmaktadır. Merleau-Ponty yönelimselliğin bu türünden Husserl'i izleyerek işleyen yönelimsellik (Fr. *l'intentionnalité opérante*) olarak bahsetmektedir.⁵²¹ Almanca orijinali “*fungierende Intentionalität*” olan bu kavram “dünyanın ve yaşamımızın yüklem-öncesi birliğini” kurmaktadır.⁵²² Yani işleyen yönelimsellik içinde bulunduğumuz dünyanın halihazırda önceden varoluşuna işaret eder. Merleau-Ponty bu yönelimsellik türünü geliştirerek bilişsel ve refleksif olmayan bedensel yönelimi ifade eden motor yönelimsellik (Fr. *intentionnalité motrice*) kavramını icat eder.⁵²³ Motor yönelimsellik bir yandan bedensel hareketin anlam ve yönelimle dolu olduğunu ifade ederken, diğer yandan da yönelimsellik ve anlamın harekette bulunduğunu söylemektedir. Motor yönelimsellik bedenin motor becerileriyle sahip olduğu kinestezi kapasitesi ile ilgilidir. Merleau-Ponty'nin motor yönelimselliğe ilişkin açıklamaları meşhur Schneider vakası analizinde saklıdır.⁵²⁴ Schneider, Birinci Dünya Savaşı'nda bir beyin hasarı almıştır. Bu hasar sonunda hiçbir fiili

⁵²⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 131.

⁵²¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 24.

⁵²² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 24.

⁵²³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 164.

⁵²⁴ Dermot Moran, “Intentionality: Lived Experience, Bodily Comportment, the Horizon of the World”, *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, New York: Oxford University Press, 2018, s. 594.

duruma karşılık gelmeyen soyut hareketleri gerçekleştirmekten acizdir. Kafasına, koluna, bacağına dokunulduğunda bedeninin hangi bölgesine dokunulduğunu; bedenine değen cismin ağırlığını söyleyememektedir. Buna başının, kollarının bedenindeki konumu da dahildir. Soyut hareketleri ancak hareket ettireceği organa bakmasına izin verilirse veya hazırlık hareketleri ile yapabilmektedir. Aksi takdirde yalnızca alıştığı somut hareketleri gerçekleştirebilir. Burnu aktığında cebinden mendili çıkarıp silebilir, mesleği kemer yapmak ise kemer yapabilir. Buradan hareketle Merleau-Ponty somut hareketin zeminin verili dünya olduğu, soyut hareketin ise inşa edildiği sonucuna ulaşır.⁵²⁵ Nitekim hastadan havada bir yuvarlak çizmesi istendiğinde hastanın önce kolunu bulması, yukarıyı anlamak için başını bulması gibi hazırlık hareketleri gerekir. Böylece somut hareket aktüel bir mekânda yer alırken, soyut hareket mümkün, virtüel bir mekâna aittir. Somut hareket verili bir mekâna katılırken, soyut hareket kendi zeminini kendisi açmaktadır. Bir yansıtma işlevi ile soyut hareket mümkündür. Bu sayede özne önünde serbest bir mekân açar. Daha önce ele alınan bedene sahip olma fikrinin zemini de burasıdır. Nitekim Merleau-Ponty için kişiye has beden algılayan, canlı, yaşayan bir bedendir. Etrafına belli bir ortamı yansıtır. Bu sebeple her zaman kendi edimselliğini aşmaktadır.

Schneider'ın durumu Merleau-Ponty'yi "kavramak" (Alm. *Greifen*) ve göstermek (Alm. *Zeigen*) arasında bir ayrıma götürür.⁵²⁶ Nitekim Schneider bir sivrisineğin ısırıldığı yeri gösteremez ama kaşıyabilir.⁵²⁷ Buradan hareketle kavramanın nesnesi ile birlikte olduğu, göstermenin ise el ile nesne arasında bir ayrımı gerektirdiği sonucuna ulaşılır. Kavrayış yaşanan çevreyle kurulan bir ilişki iken, işaret etme var olmayan bir nesnenin bilişsel yöneliminin öngörüsüne dayanır. Bu nedenle gösterme ile mümkün olan görsel içerikler, kendisini aşan sembolik bir mesele haline gelir ve yalnızca görme temelinde kurulabilir. Sonuç olarak görme ve hareket, nesnelerle kurulan özgün ilişki tarzları olarak karşımıza çıkar. "Kökeninde bilinç, "düşünüyorum" değil, "yapabilirim"dir."⁵²⁸ Buradan hareketle anlamın zemininde motor beceri bulunduğu anlaşılmaktadır. Motor becerinin anlam verme

⁵²⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 166-7.

⁵²⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 167.

⁵²⁷ Moran, "Intentionality: Lived Experience, Bodily Comportment, the Horizon of the World", s. 594.

⁵²⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 199.

gücü yönelimin kendisi ile eylemi gerçekleşmesi arasındaki uyumun hissedilmesine bağlıdır.⁵²⁹ Bu uyumu Merleau-Ponty “alışkanlık” (Fr. *habitude*) kavramından hareketle ele alır. Merleau-Ponty için “Alışkanlık, dünyadaki-varlığımızı genişletme veya kendimize yeni aletler ekleyerek varoluşumuzu değiştirme gücümüzü ifade eder.”⁵³⁰ Nitekim alışkanlık ona göre entelektüel bir sentezden ziyade beden şemasının düzenlenişi ile ilgilidir. Mesela dans etmek, hareketin formülünü çıkarmak değildir, daha önce edinilmiş yürüme-koşma hareketleriyle dansın oluşturulmasıdır. Daktilo bilmek de her harfin daktilodaki yerini bilmek değildir. Daktilo yazarken ellerin altında motor bir mekân söz konusu olur. Görülür mekânın bir kipi olan okunan kelimenin yazılması elin bu mekân ile kurduğu motor ilişki ile mümkündür.⁵³¹ Bedensel hareket (Fr. *motricité*), bütün algıların ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim görme bile göz hareketi ile mümkündür. Özneyi dünyaya bağlayan ve her şeyi tutarlı bir şekilde anlamlı kılan ise yönelim merkezi (Fr. *arc intentionnel*)’dir.⁵³² Schneider gibi hastalarda yitirilen kısım budur.

Merleau-Ponty’nin hayalet uzuv, Schneider vakasına dair incelemeleri bir tür bilinçdışı fikrine götürür. Merleau-Ponty’nin yeniliği “Her şey bir şeyin bilincidir” önermesinden hareketle bilincin erişemediği bir alana dikkat çekmesidir. Merleau-Ponty’e göre bu alana ulaşmak ise fenomenoloji kavramının dışına çıkılması ile mümkündür.⁵³³ Burada şu soru akla gelebilir: Fenomenolojinin kendi dışına çıkması fenomenolojik bir hamle midir? Başka bir deyişle bu girişimde fenomenoloji, fenomenoloji olma özelliğini kaybeder mi? Merleau-Ponty, bilinçdışını özgün bir tarzla ele alarak bir bilinçdışı fenomenolojisinin mümkün olduğunu gösterecektir. Fenomenolojinin bilincin edimleri ve şeylerin olduğu haliyle bilince belirmesi ile ilgilenmesi bir tür öznellik fikrini beraberinde getirir. Buradan hareketle bir bilinçdışı fenomenolojisinin öznelliği geride bırakması gerektiğini düşünebiliriz. Zira öznelliğin varsayılması öznel-nesnel bağıntısı içerisinde düşünmeyi

⁵²⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 205.

⁵³⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 207.

⁵³¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 207-11.

⁵³² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 197.

⁵³³ Dorothee Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, ed. Dorothee Legrand ve Dylan Trigg, Springer International Publishing AG This Springer imprint is published by Springer Nature, 2017, s. 100.

gerektirecektir. Bu nedenle Merleau-Ponty bilinçdışı fenomenolojisine kişinin öznelliğine direnen doğa ile başlanması gerektiğini düşünür.⁵³⁴ Peki insani özelliklere sahip olmayan doğa, nasıl olur da bir bilinçdışı ilişkisi kurabilir? Merleau-Ponty fenomenolojisinde bu soru kişisel bedenden (Fr. *corps propre*) hareketle ele alınır. Yukarıda belirtildiği gibi kişiye has beden, anonim bir bedenin sessizliği üzerinde yükselir. Merleau-Ponty bu durumu psikanalizin “bastırma” fenomeni ile açıklamıştır. Canlı, kişisel olmayan ve “organik bastırma” (Fr. *refoulement organique*) olarak tanımlanan bu beden çoğu zaman bilinçsizdir.⁵³⁵ Bu organik bastırma, basitçe organizmayı bilinç alanından kaldırmamaktadır, aktif bir yaşam sunan kişisel olmayan bir alana yerleştirmektedir. Bu durumda karşımıza “özel olarak yaşanan beden” ile “öznesiz yaşayan beden” belirir. Bu ayrım kişinin şahsi yaşamı ile bedenin anonim yaşamını ifade eder. Merleau-Ponty için bilinçdışı tam olarak bu iki bedenin birbirine bağlayan unsurdur.⁵³⁶ Böylece bilinçdışı kişinin kontrol edemediği ama bununla birlikte dışarıda da bırakmadığı unsurlarla birliğini sağlamaktadır. Legrand, Merleau-Ponty fenomenolojisinin getirdiği bu bilinçdışının osmotik bilinçdışı (İng. *osmotic unconsciousness*) olduğunu belirtir.⁵³⁷ Osmotik bilinçdışı öznenin vahşi doğası ile sembolik kurulumu arasındaki bağı kurarak öznenin dağılmasının önüne geçer.

Merleau-Ponty bilinçdışına dair görüşlerinin ardından psikanaliz ile ilişkisine dair bir açıklamada bulunmakta yarar vardır. Nitekim hem bilinçdışı psikanalitik bir kavramdır hem de Merleau-Ponty’nin psikanaliz vaka ve fenomenleri ile bağlantılar kurduğu görülür. Ona göre bilincin erişemediği öznellik dışı alan hem fenomenolojinin hem de psikanalizin erişmeyi hedeflediği bir alandır. Dolayısıyla psikanaliz ve fenomenoloji arasında bir kesişim noktası söz konusudur.⁵³⁸ Fransız filozof, psikanalizin yaşamın kendisini şeffaf bir şekilde

⁵³⁴ Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, s. 101-2.

⁵³⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 128.

⁵³⁶ Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, s. 103.

⁵³⁷ Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, s. 103.

⁵³⁸ Legrand, “Is There a Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature, Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas”, s. 100.

ele almasından ötürü fenomenolojinin varoluş araştırmasını derinleştirdiğini düşünür.⁵³⁹ Bununla beraber, fenomenoloji psikanalizin kavramlarını mekanik-nedensel ilişkilerden kurtararak arındırılmasına yardımcı olur. Dolayısıyla Merleau-Ponty için psikanaliz, bilimsel ve nesnel ideolojiden arınmalıdır. Böylece psikanaliz ve fenomenoloji karşılıklı bağlılık ve aydınlanmanın sağlandığı içsel bir ilişkiye sahip olur.

Bilinçdışının kişinin öznelliğinin kuşatamadığı bir alanla ilgilenmesi bir başkası fikrini sorunsallaştırır. Kartezyen felsefenin diğer zihinler problemine benzetilen bu sorun Merleau-Ponty tarafından “bedenlerarasılık” kavramı ile ele alınır.

3.3. Başkasının Bedeni ve Bedenlerarasılık

Marratto, Merleau-Ponty’de bedenlerarasılık (Fr. *intercorporéité*) kavramının beslendiği iki kaynak bulunduğunu belirtir.⁵⁴⁰ Bunlardan ilki Husserl’in öznelerarasılığı ifade etmek için kullandığı eşleşme (Alm. *paarung*) terimidir. Eşleşme, başka bir canlının davranışını bedenimin motor kapasitesinin bir yansıması olarak algıladığımda gerçekleşir. Yani bir başkasının davranışının bedenimin motor yöneliminde yankılanmasıdır. İkincisi ise psikolog Henri Wallon’un “*transivitism*” kavramıdır. Bu iki kavramın iyi bir örneği Merleau-Ponty’nin Husserl’in çifte duyum teorisini yeniden okumasında bulunur.⁵⁴¹ Husserl için “kendi bedenimi görme” ve “kendi bedenime dokunma” deneyimim arasında bir fark vardır.⁵⁴² Dokunma deneyimindeki dolaylılık görme deneyiminde bulunmamaktadır. Görme deneyiminde her zaman bir dolaylılık söz konusudur. Husserl için bir başkası ile ilişki kendi bedenimi görme deneyimine benzemektedir, her zaman dolaylıdır.⁵⁴³ Oysa Merleau-Ponty’ye göre iki elim birbirine dokunduğunda her ikisi de hem dokunan hem de dokunulan olmaktadır.⁵⁴⁴ Yani beden her zaman öznelğin ve nesnelğin yer değiştirdiği “müphem

⁵³⁹ Beata Stawarska, “Psychoanalysis”, *Merleau-Ponty: Key Concepts*, ed. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds, Stocksfield: Acumen, 2009, s. 58.

⁵⁴⁰ Scott Marratto, “Intercorporeality”, *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston: Northwestern University, 2020, s. 197.

⁵⁴¹ Marratto, “Intercorporeality”, s. 198.

⁵⁴² Edmund Husserl, *Ideas II*, s. 155

⁵⁴³ Edmund Husserl, *Ideas II*, s. 155-156.

⁵⁴⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 141.

organizasyon”dur (Fr. *organisation ambiguë*).⁵⁴⁵ Bedenin bu belirsiz varoluşu ise bir başkasının deneyimlemenin ön koşuludur.

Merleau-Ponty’nin Sartre’i anlamda varlık kiplerini ele alarak açıkladığı başkasının bedeni kavramı, benim için hem “kendinde-varlık” (Fr. *(L')etre-en-soi*), hem de “kendisi-için” (Fr. *(L')etre-pour-soi*) varlık olmaya devam eder.⁵⁴⁶ Bu nedenle bir başkasının bedeni nesnel bir açıdan ele alınamamaktadır. Zira nesnel düşünceye göre beden fizyolojik ve biyolojik belirlenimlere sahiptir. Bu durum ise doğal olarak “biz” ve “başkası” fenomenine izin vermez. Bununla birlikte kurucu bir bilincin varlığı da “biz” ve “başkası” düşüncesinin yadsınması anlamına gelir. Nitekim kurucu bir bilinç söz konusu olduğunda, bir başkasının varlığı kişisel benliğin yokluğu anlamına gelir. Ancak Merleau-Ponty fenomenolojisi ile nesnel düşünce tarafından tüketilemeyen bir başkası fikri ile karşı karşıya kalırız. Nitekim bilimsel yaklaşımın kurduğu nesnel ve dışsal bağıntılar analogik bir şekilde ilerleyerek bir başkası ile ilişkiyi mimik ve ifadeler açısından ele alır. Oysa Merleau-Ponty algının bu tür kabullerden önce geldiğini düşünür ve bu durumu şu sözleriyle açıklar: “On beş aylık bir bebeğin parmaklarını dişlerimin arasında aldığımda ve ısırıyormuş gibi yaptığımda, bebek ağzını açar. Oysa aynada kendi yüzüne hiç bakmamıştır, dişleri benimkine benzemez.”⁵⁴⁷ Bu durum benim yönelimlerimi kendi bedeninde algılamasıyla mümkündür. Dolayısıyla artık bilincim ve yaşadığım haliyle bedenim arasında, fenomenal bedenim ile başkasının bedeni arasında içsel bağlantılar keşfedilmiştir. Böylece benliğim başkası için bir nesne olmaktan, bir başkası da benim için bir nesne olmaktan çıkar.

Merleau-Ponty için bir başkası bedenimi algılandığında bedenim artık bütünüyle benim olmaktan çıkar. Başkasının algısı benim dünyamı kendisine çeker. Böylece bedenim sadece benim için var olmaz, başkası için de var olmaya başlar. Benim için olan şeyler artık başkası için de söz konusu olur. Bu sayede tıpkı bedenin parçalarının bir sistem oluşturması gibi başkasının bedeni ile benim bedenim de tek bir bütünü oluşturur. Ancak bu aşamada Merleau-Ponty yalnızca bir canlının varlığından bahseder.⁵⁴⁸ Böylece kişisel benlikten

⁵⁴⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 141.

⁵⁴⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 470.

⁵⁴⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 474.

⁵⁴⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 476.

sıyrılarak öznelliğin merkezine kişisiz olan yerleşir. Nitekim algılayan benliğin gerçek bir benlik olarak düşünülmesi, kurucu bir bilincin varsayılması gibi, bir başka benliğin düşünülmesi olumsuzlar. Bununla beraber, algılayan öznenin anonim olması durumunda da bir başkasının görünür kılınması sorunlu bir hale gelir. Bu problemi aşmak için Merleau-Ponty başkasının davranış olarak algılandığını ifade eder.⁵⁴⁹ Nitekim bir başkasının sevinci veya yası herhangi bir içsel deneyime başvurulmaksızın onun yüzünde ve ellerinde algılanır. Bununla birlikte başkası davranışlarından ve sözlerinden ibaret değildir. Merleau-Ponty için başkasının sevinci veya yası hiçbir zaman benim ve başkası için aynı anlama gelmemektedir. Bu durum başkası için yaşanmış bir hal iken benim için yalnızca simgeleştirilmiş bir durumdur. Her ne kadar bilinçlerimiz kişisel durumlardan geçerek iletişimi mümkün kılan bir ortam oluştursa da nihayetinde her bilinç deneyimlediğimiz dünyayı kendi öznelliğinde algılar. Merleau-Ponty, kişinin öznelliğinin ve bu öznelliği aşarak başkasını algılamanın zemininde “verili olma” fenomeni bulunduğunu belirtir.⁵⁵⁰ Kişisel benlik, bir başkası için verilidir, çünkü bu benlik fiziksel ve toplumsal koşullarla çevrelenmiş dünyada hali hazırda bir durum içinde bulunur.

Bedenlerarasılık (Fr. *intercorporéité*), başkası ile kurulan ilişkinin bedenli oluşumuzda temellendiğini ifade eder. Merleau-Ponty’nin ilk defa *The Philosopher and His Shadow* isimli çalışmasında ele aldığı bu kavram, kartezyen öznellik nedeniyle ortaya çıkan solipsizme yöneliktir.⁵⁵¹ Kartezyen öznellik zihne erişimi doğrudan ve şeffaf bir şekilde tanımladığı için diğer zihinlerin varlığı sorunludur. Nitekim başka bir zihne doğrudan ve şeffaf bir şekilde erişim sağlanamadığı için, bir başkasının zihnine yönelik çıkarım ancak analogik olabilir. Oysa bedenlerarasılık kavramı bir başka zihni nasıl bilebilirim sorusunu, başkasının bedeni ile kendi bedenim arasındaki “yönelimsel aşma”dan (Fr. *empiétement intentionnel*) hareketle ele almayı önerir.⁵⁵² Buna göre bedenimin bir başkasının davranışına verdiği tepki, bu davranış hakkında teori öncesi motor yorumlamalar haline gelir.⁵⁵³ Bu

⁵⁴⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 479.

⁵⁵⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 484.

⁵⁵¹ Merleau-Ponty, *Signs*, s. 168.

⁵⁵² Merleau-Ponty, *Signs*, s. 169.

⁵⁵³ Marratto, “Intercorporeality”, s. 197.

durum bir başkasının bedensel hareketinin motor yöneliminin kendi bedenimde yankılanmasıdır: “Başkasını bedenimizi bulduğumuz gibi buluruz.”⁵⁵⁴ Bununla beraber başkasının deneyimine bizzat erişimin olmaması, başkasını bütünüyle anlamayı imkansızlaştırır. Buradan hareketle Dastur, aynı bedenselliği paylaşmanın ben ve başkası arasındaki farkın olumsuzlanması olarak yorumlanabileceğini belirtir.⁵⁵⁵

Merleau-Ponty’nin yazılarında yer yer “bedensel öznelarasılık” (Fr. *intersubjectivité charnelle*) olarak atıfta bulunduğu bedenlerarasılık mefhumu, “tersine çevrilebilirlik” (Fr. *réversibilité*) ve “kesişme” (Fr. *chiasme*) terimlerinin bir aradalığıyla elde edilmiştir.⁵⁵⁶ Bu kavramlar, her bir bedenselliğin kendini bir düşünce olarak sunmadığını, dünyaya ve başkasına açılma olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu şekilde bedenlerarasılık ne sadece öznel bir ego ne de bütün egoların toplamı anlamına gelir. “Tersine çevrilebilirlik”, etkinliğin edilgenlikle iç içe (Fr. *entrelacs*) geçmişliğini vurgular.⁵⁵⁷ Bu terim, duyumsayanın her zaman duyumsanmakta olduğu, görenin her zaman görünür olduğu, algılayanın her zaman algılanmakta olduğu bir döngüye işaret eder. Burada Merleau-Ponty’nin Husserl’in çifte duyum (Alm. *Doppelempfindung*) teorisinden etkilendiği açıkça görülmektedir. Böylece geleneksel felsefenin özne-nesne ayrımı beden ve dünyanın bir araya gelişiyle ortadan kalkar. “Kesişme” kavramını Merleau-Ponty, içsel-dışsal, algılayan-algılanan gibi birbirinden ayrı kabul edilen varlık durumlarının özdeşliğe işaret ederken kullanır.⁵⁵⁸ Bu terimlerin taslağı *Algının Fenomenolojisi*’nde çizilmiştir.⁵⁵⁹ Ancak detaylı bir şekilde *Görünür ve Görünmez*’de ele alınmıştır. Bununla birlikte bu kavram aynı zamanda içsel-dışsal, algılayan-algılanan gibi ayrı kabul edilen varlık durumlarını organik doğaya doğru genişletir ve tersine çevrilebilir bir ilişkiyi mümkün kılar. Merleau-Ponty *Nature*’da *Umwelt* kavramının detaylı bir analizine yer vererek insan bedenini algılayan ve hareket eden

⁵⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *The Prose of the World*, çev. John O’Neill, ed. Claude Lefort, Evanston: Northwestern University Press, 1973, s. 138.

⁵⁵⁵ Françoise Dastur, “Merleau-Ponty and the Question of the Other”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 39 (2008): 41.

⁵⁵⁶ Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, s. 29.

⁵⁵⁷ Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, s. 36.

⁵⁵⁸ Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 275.

⁵⁵⁹ Dupond, *Merleau-Ponty Sözlüğü*, s. 89.

bir hayvan olarak ele alır. Böylece öznelarasılık kavramının merkezine bedensel varoluş yerleşir ve dünyada bir arada bulunmanın anlamı insan, hayvan ve çevre ile genişler.

Şimdiye kadar Merleau-Ponty fenomenolojisinde karşımıza çıkan müphemlik, bir tamamlanmamışlık teması olarak okunabilir. Nitekim en temelde figür-zemin ilişkisine dayanan Merleau-Ponty fenomenolojisi sürekli bir şekilde yeni anlamların ve imkânların söz konusu olduğunu dile getirir. Bu durum kişisel beden ile de bir başka bedenle kurulan ilişkide de geçerlidir. Nitekim bir başkası kişisel benliğe atıfla anlaşılır, benlik ise çevresi ile kurduğu aktif bir diyalog ile anlaşılmalıdır. Bir başkasına yönelen algı kişisel benliğe yabancılaşır ve “kendi-için” varoluşunu kesintiye uğratar. Benzer bir şekilde bir başkasının algısı söz konusu olduğunda “kendi-için” varoluşu diğer benlik karşısında sekteye uğrar. Bu durum, Merleau-Ponty fenomenolojisinin geneline yayılabilir. Buradan hareketle Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinin genel temasının hem bir süreklilik hem de bir süreksizlik haline büründüğünü söylemek mümkündür. Bir parantez açarak, Merleau-Ponty fenomenolojisini sarıp sarmalayan bu halin, Ricœur’ün aidiyet ve mesafe alma kavramsallaştırmalarına yakınlığına dikkat çekmek isteriz.

Çalışmamızın son bölümü fenomenolojik bir perspektif ile bedensel varoluşun farkında olmanın ne anlama geldiğini göstermeyi hedeflemiştir. Merleau-Ponty fenomenolojisi bedensel varoluşu algısal bir düzlemde ele alır. Algısal deneyimin *epokhe* ile askıya alınamaması fenomenal alanı ortaya çıkarır. Fenomenal alan, bedensel etkileşimle mümkündür. Dolayısıyla beden, algısal deneyimi mümkün kılan “apriori” bir form olarak karşımızdadır. Bedenin deneyimi mümkün kılması dünyada içinde var olmamızla ilgidir. Böylece beden dünyaya aidiyeti de sağlamış olur. Bedenin dünya ile ilişkisini Schneider vakası ile açıklayan Merleau-Ponty psikanalizin “bastırma” fenomenine başvurarak anonim bir bedenselliğe dikkat çeker. Anonim bedensellik bir bilinçdışı fikrine götürür. Bilinçdışı Merleau-Ponty fenomenolojisinde kişisel beden ile anonim beden arasındaki ilişkide belirir. Böylece bir başkasının bedenin nasıl belirdiği sorunsalı ile karşılaşırız. Bedenin anonim varoluşu bir başka bedeni deneyimlemenin ön koşuludur. Bir başka beden algıladığı sürece algılayan benlik anonim bir kimliğe bürünür ve kendi-için varlık olmayı bırakarak başkası-için var olmaya devam eder.

Son olarak Gallagher'in Merleau-Ponty'nin "bedenlerarasılık" kavramı ile bilişsel bilimlerde kurduğu bağlantıya yer verilmesi önemlidir. Gallagher, yaşayan beden deneyimini bilişsel bilimin açıklamayı hedeflediği bir mesele olarak görmektedir.⁵⁶⁰ Ona göre Merleau-Ponty'nin açıkladığı şekliyle algı, ayna nöronların aktifleşmesinden başka bir şey değildir. Bu açıklama bilişsel bilimlerin aracılığıyla başkası ile kurulan ilişkiye bakıldığında bu ilişkinin gözlemsel değil, etkileşimsel olduğunu gösterir. Bu etkileşim, Gallagher'e göre bedenlerarasılık kavramına denk gelir. Bununla beraber Gallagher'in Zahavi ile kaleme aldığı *Naturalizing Phenomenology* yazısında fenomenolojinin doğallaştırılmasını şu şekilde ifade ederler:

Ancak en basit fikir, doğallaştırılmış bir fenomenolojinin, bu anlamda, incelediği fenomenlerin doğanın bir parçası olduğunu ve dolayısıyla ampirik araştırmaya da açık olduğunu kabul etmesi gerektiğidir. Fenomenoloji kendisini bu tür fenomenlerle ilgilendirdiği ölçüde, mevcut en iyi bilimsel bilgi tarafından bilgilendirilmelidir ve bunun tersi de geçerlidir, böylece deneyime ilişkin en iyi açıklamamız fenomenoloji ve bilimin bir şekilde bütünleştirilmesini içerecektir.⁵⁶¹

Ancak çalışmamıza göre ne Husserl ne de Merleau-Ponty fenomenolojisi bilimin yerine geçmeyi hedeflemektedir. Dahası, Merleau-Ponty fenomenolojisi bilimlerle diyalog içerisinde. Özellikle ampirik bulgulara başvurmaktadır. Nitekim fenomenoloji bir taraftan "doğal tavrın önermelerini anlamak için onları askıya alan" bir felsefedir; diğer taraftan ise refleksif düşünüm öncesi hali hazırda bulunan dünya ile kurulan ilksel teması keşfetmektir.⁵⁶² Bu nedenle doğası gereği bilimsel varsayımları benimsememektedir. Olgusal koşulları dikkate alarak fenomenlerin verili hallerine ulaşmayı hedefler. Bu durumun iyi bir örneği Merleau-Ponty fenomenolojisinde bulunur. Merleau-Ponty fenomenolojisi bilimsel gelişmelerden faydalanır. Ancak bunun nedeni felsefi, fenomenolojik- bir bakış ile yeniden

⁵⁶⁰ Shaun Gallagher, "Cognitive Science", *Merleau-Ponty: Key Concepts*, ed. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds, Stocksfield: Acumen, 2009, s. 216-7.

⁵⁶¹ Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, "Naturalizing Phenomenology", *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Oxon ve New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2008.

⁵⁶² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 9.

tanımlanması gereken fenomenler üzerine dikkat çekmektir.⁵⁶³ Pollard, Merleau-Ponty'nin Schneider vakasını, motor yönelimselliğin ontolojik boyutunu, “dünyada var olma” halini, temellendirmek amacıyla ele aldığını belirtir.⁵⁶⁴ Nitekim Merleau-Ponty fenomenolojisinde ampirik araştırmanın görevi felsefi argümanlar için somut örnekler sağlamakla sınırlıdır.⁵⁶⁵



⁵⁶³ Christopher Pollard, “Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science”, *Discipline Filosofiche* 24 (2014): 25.

⁵⁶⁴ Pollard, “Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science”, s. 27.

⁵⁶⁵ Pollard, “Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science”, s. 25.

SONUÇ

Çalışmamızın temel sorusu “Bedensel varoluşumuz felsefi düşünüm için ne ifade eder?” sorusudur. Bu soru bedenın ampirik-bilimsel boyutu ile felsefi boyutu arasındaki gerilimden hareketle ele alınmıştır. Lakoffçu natüralizmin bilimin sınırında kaldığı gösterilmiş ve bedensel varoluşu esas alan bir felsefi düşünümün sınırları Merleau-Ponty fenomenolojisinden hareketle belirlenmiştir. Bu amaçla çalışmanın ilk bölümünde Lakoffçu natüralizmin hangi kavramlarla ve sorularla bağlantılı olduğu gösterilmiştir. Öncelikle Lakoffçu natüralizmin temelleri olarak Dewey ve Quine çizgisinde gelişen natüralizm ele alınmıştır. Dewey’in deneyim kavramını merkeze alarak anlamın ve bilginin elde edilme aracı olarak önerdiği denotatif metot ampirik bir yöntemdir ve apriori bilginin imkanını reddeder. Natüralizm konusunda Dewey’e bağlılığını ilan eden Quine da bu metodu felsefeye özgü bir bilme yöntemi olmadığı iddia ederek radikalleştirmiştir. Felsefeye özgü bir bilme türünün olup olmadığı sorusunu Merleau-Ponty fenomenolojisinden hareketle ele aldık. İlk olarak fenomenolojinin kurucusu olan Husserl’e yer verdik. Nitekim Merleau-Ponty’nin fenomenolojik yöneme getirdiği yeniliği ve Husserlci bağlarını yakından görmek gerekir. Merleau-Ponty fenomenolojisi “şeylerin kendisine geri dönme” çağrısını varoluşa geri dönmek olarak yorumlar.⁵⁶⁶ Bu yorum geleneksel refleksiyonun bir eleştirisi olarak görülebilir. Nitekim geleneksel refleksiyon dünyadaki varoluşu dikkate almaksızın kurucu bir öznenin fiildir. Merleau-Ponty’nin önerdiği radikal refleksiyon, reflektif düşüncenin refleksiyon öncesi duruma bağlılığını ifade eder.⁵⁶⁷ Böylece felsefi düşünce deneyimin olgusallığına katılabilen bir düşünce haline gelir. Deneyimin olgusallığı ise *epokhe* ile askıya alınamayan algısal deneyim ile söz konusu olur. Böylece algı, yeni bir bilgi ve anlam formunun kapılarını aralar. Felsefi ve bilimsel metodolojiye ilişkin açıklamaların ardından bedenın bilinç ile kurduğu doğal ilişkiyi ele aldık. Lakoffçu natüralizmin fizikalizm ve elemeci olmayan materyalizm olarak kendini bu sorunla ilişkilendirmesi bu hamleyi kaçınılmaz kılmıştır. Bununla birlikte nörofenomenolojiyi de bu kısımda ele aldık zira,

⁵⁶⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 9-12.

⁵⁶⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 19.

anahtar kavramları bilinç, beden, fenomenoloji olan bir tez çalışmasının nörofenomenolojiden bahsetmesi beklenir. Nörofenomenoloji, mezkûr nedenlerden dolayı bilinç ile beden arasında doğal bir ilişki kurması nedeniyle bilimin sınırında kalan bir hamle olarak okunmuştur. Beden ile bilinç arasındaki bu doğal ilişkiyi ve Lakoffçu natüralizmi anlamlandırmada Steven Horst'un natüralizm ayrımları oldukça elverişli olmuştur.

Gerekli kavramsal ve arka plan bilgisi ardından ikinci bölümümüzü Lakoffçu natüralizmi anlamaya ve anlamlandırmaya ayırmıştır. Lakoffçu natüralizm Lakoffçu bilişsel dilbilimin bir uzantısı olarak karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda bilişsel dilbilim, Lakoff'un önderliğinde Chomskyci bilişsel dilbilimin "bilişselliğini" sorgulamakta ve bilişselliğin yalnızca ampirik bir şekilde elde edilebileceğini iddia etmektedir. Lakoffçu bilişsel dilbilimin iddiasını anlamlandırmak için ortaya çıkışını hazırlayan süreci inceledik. Derin yapı kavramı çerçevesinde başlayan tartışma, Chomsky'nin bu kavramdan vazgeçmesiyle sonuçlanırken, Lakoff'u metafor araştırmasına yöneltmiştir. Buna göre Lakoff ve Johnson için metafor sözcükte değil kavramsal düşünme biçimimizde ortaya çıkar. Böylece artık söz konusu olan kavramsal metaforlar, bilişsel bilimlerin ampirik bulguları ile bir araya gelerek Lakoffçu natüralizmin altyapısını oluşturur.

Çalışmamızın ikinci bölümünün sonunda Lakoffçu natüralizme yönelik olası zorluklardan bahsettik. İlk eleştiri, Lakoffçu natüralizmin nörolojik ve fenomenolojik düzeyler arasında varsaydığı karşılıklı nedensel ilişki hakkındadır. Burada Paul Ricœur'ün "alt yapı" (Fr. *substrat*) ve "gösterme" (Fr. *indication*) kavramlarına yer verdik. Bu kavramlar bilişin tüm yönlerinin bedenin nörobiyolojik yapısı ile açıklanamayacağını göstermiştir. Zorluk, semantik bir tartışmanın ontolojik bir boyut kazanmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Lakoffçu natüralizm bütün düzeylerin temeli olarak nörobiyolojik düzeyden bahseder. Bununla birlikte kavramların nörobiyolojik temel zemininde oluşarak sinirsel bir teori ile ele alınması, Lakoffçu natüralizmin elemeci materyalist olmama iddiasını muğlaklaştırmaktadır. İlk bölümde elemeci materyalizmin sağduyusal kavramların yerini zamanla bilimsel kavramlara bırakacağını iddia ettiğini belirtmiştik. Lakoffçu natüralizm her ne kadar felsefi ve bilimsel kavramlar arasında bu tarz bir ayrıma gitmese de doğası gereği felsefi kavramların (nöro)bilimsel açıklamasını verme çabası, kavramın bilimsel yolla

incelenebilir bir nesne veya sürece indirgendiğini düşündürmektedir. İkinci zorluk metaforun evrimsel süreç çerçevesince çizgisel bir şekilde kavramsal hale bürünmesidir. Bu zorluğu daha iyi anlatabilmek için yine Ricœur'e başvurduk. Onun "mesafe alma" (Fr. *distanciation*), "temellük" (Fr. *appropriation*) ve "aidiyet" (Fr. *appartenance*) kavramlarının oluşturduğu gerilimden hareketle metaforun yeni bir söylem yaratma gücünden bahsettik. Bununla beraber bu zorluk düşüncenin bilinçsiz oluşu iddiasında da kendisini göstermiştir. Felsefi refleksiyon, nesnesinin farkında olmayı gerektirir. Bedenimizin otomatik işleyen yapısı bunun bilincinde olmamızı engellemektedir. Yeni anlamlar ve kavramlar üretilebilir. Bir diğer zorluk Lakoffçu natüralizmin fenomenoloji okumasında kendini gösterir. Buna göre fenomenoloji, iç gözlemi kullanan, gündelik bilgi ve genel geçer doğrularla ilgilenen bir yaklaşımdır.⁵⁶⁸ Ancak ne Husserl ne de Merleau-Ponty fenomenolojisi iç gözleme başvurmaktadır. Bu amaçla öncelikle Husserlci fenomenoloji yöntemini ele aldık, ardından Merleau-Ponty'nin Husserlci fenomenolojiyi radikal bir refleksiyona nasıl dönüştürdüğünü açıkladık. Radikal refleksiyon en temelde Husserlci *epokhe*'ye dayanır. Husserlci *epokhe*'nin ise basit bir içe bakış yöntemi olmadığı gösterilmiştir. Husserlci *epokhe*'nin yanı sıra Lakoff ve Johnson, Husserl fenomenolojisine atıfta bulunarak fenomenolojik düzeyin gündelik deneyimin genel geçer doğrular ile ilgilendiğini dile getirir.⁵⁶⁹⁵⁷⁰ Çalışmamızda bu inancın *epokhe*'nin ruhuna aykırı olduğu gösterilmiştir. Bununla birlikte Lakoffçu natüralizmin fenomenoloji okumasında Merleau-Ponty fenomenolojisi ile kurulan irtibat da açıklamaya ihtiyaç duyar. Merleau-Ponty fenomenolojisi "*Philosophy in the Flesh*" başlığında olduğu gibi İngilizce'ye "*flesh*" olarak çevrilen Fransızca aslı "*chair*" kavramına yer verir. Ancak Merleau-Ponty "*chair*" sözcüğünü ten anlamında kullanır ve bu kavram onu bir ontoloji kuramına götürür.⁵⁷¹ Bu kuramda ten, bedenin organik veya ete bürünmüş yapısından farklı bir anlamda, bedenin kendini nesnelere verme şeklini ifade etmek amacıyla kullanılır. Ten ontolojisinin kökleri fenomenal beden anlayışında saklıdır. Fenomenal bedenin anonim

⁵⁶⁸ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 5.

⁵⁶⁹ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 104-5.

⁵⁷⁰ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, s. 108.

⁵⁷¹ Renaud Barbaras, "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", çev. Gül Tonak, *Merleau-Ponty*, haz. Emre Şan. İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 327-8.

karakteri ise bedeninin bir başkası(nın bedeni) ile ilişkisini gündeme getirir ve öznelarası bir düşünceye götürür. Lakoffçu natüralizm öznelarası bir dünya hakkında konuşmaz. Dahası Lakoffçu natüralizm bilinçsiz ve otomatik işleyen süreçlerin hâkim olduğu bir yapı olarak bedenden bahsetmiştir. Bu yönünden dolayı bedene bir tür “kuruculuk” rolü atfedilmiştir. Bu durum ise bedenin yalnızca bir nesne veya araç olarak görülmesine neden olmuştur. Bu sorunlar bizi fenomenolojik bir bakış açısı benimsemeye sevk etti. Üçüncü bölümde bu fenomenolojik bakışı “bedensel varoluşun farkındalığı” olarak adlandırdık. Nitekim bu tür bir bakış herhangi bir özneleştirme veya nesneleştirme sürecine girmeksizin karşı karşıya kaldığı olgu veya nesneyi olduğu gibi görmek ister. “Olduğu gibi görmek” ifadesi şeylerin olgusal koşullarıyla birlikte alınmasını gerektirir. Bu tür bir bakışı ise Merleau-Ponty fenomenolojisinde bulabileceğimizi düşündük. Merleau-Ponty fenomenolojisi bedensel varoluşu algısal deneyimle birlikte ele alır. Algı *epokhe* ile askıya alınamaz, dünya ile ilk temasımızın kurulduğu düzeydir. Şeylerle ilişkimiz bu düzlemde ortaya çıkar, bedenimin hareketleri ve yönelimi ile gerçekleşir. Böylece fenomenal bir alanda beliren fenomenal beden söz konusu olur. Merleau-Ponty’nin fenomenal alanını açıklamak için Gernot Böhme’nin atmosfer kavramına gittik. Duyusal deneyimi ekolojik çevre ile etkileşimi açısından ele alan bu kavram, duyusalığin ampirik olmayan boyutunu keşfetmeye olanak tanır. Atmosfer kavramının dikkat çektiği nokta algısal deneyimin özne-nesne, bilimsel-bilimsel olmayan gibi karşıtlıkları bir arada tutabilme yeteneğidir.

Merleau-Ponty’nin fenomenal bedeni yaşayan beden (Fr. *corps vivant*), dünyaya katılan beden olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla saf madde olarak, bir diğer deyişle nörobiyolojik bir toplam olarak görülemez. Topamlarına indirgenemeyen bir bütündür. Hayalet uzuv örneği bu durumu açıklamaktadır. Bu örnek organların eksikliğine rağmen bedenin tüm organlarına sahipmiş gibi davrandığını göstermiştir. Bu durum Merleau-Ponty’yi bedenin anonim bir varoluşu olduğu sonucuna götürür. Söz konusu kişisel olmayan anonim varoluşu, organik bütünlüğüne işaret eder. Merleau-Ponty için bu durum öznellikten sıyrılmanın imkânını ve öznelarası bir boyuta geçmeyi ifade eder. Başkasının bedenine dair farkındalığım ise kendi bedenimden uzaklaştığım anda gerçekleşir. Böylece bir başkası ve hatta herhangi bir canlı ile kurulan ilişki hem sürekli hem de süresiz bir şekilde devam eder.

Merleau-Ponty'nin bedensel varoluşun farkındalığına dayanan algı fenomenolojisi şeyler arasındaki sürekli ve süreksiz bağıntıların iç içe geçmişliğini göstermeye çalışır ve dünyanın tamamlanmamışlığının altını çizmiştir. Dolayısıyla onun fenomenolojisinde bilim ile felsefe aynı nesne ile ilgilenen farklı açıklama tarzlarıdır. Birbirlerinin yerine geçemezler ve birbirlerine indirgenemezler. Bu nedenle Merleau-Ponty fenomenolojisi, kesişme (Fr. *chiasme*) kavramına yer verdiği kadar örtük bir biçimde de olsa “kesişmeme” durumunu vurgular.

Bedensel varoluşun farkında olan felsefi bir düşünüm için Merleau-Ponty fenomenolojisini seçmemiz Leonard Lawlor'un “Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu” isimli makalesinde açık bir şekilde bulunabilir. Nitekim çağdaş felsefe özellikle Merleau-Ponty fenomenolojisinin natüralizme doğru genişletilmesiyle ilgilenen pek çok çalışmaya tanıklık eder.⁵⁷² Lawlor bu metninde Fransız filozofun *Göz ve Tin*'ine giderek ressamın deneyimini gündeme getirir.⁵⁷³ Buna göre ressam, geçekliğin tamamlanmamışlığı ile barışıktır. Hiçbir şeyin tam olarak belirlenmediğinin ve bitmemişliğinin farkındadır. Bu nedenle ressamın hayatında herhangi bir sorun hakkında geri dönüşe izin vermeyen kesin çözümlere, sürekli ilerlemeye ve hiyerarşiye yer yoktur. “... ressam ayaklarımızın altındaki toprağın daima hareketli olduğunu bilir.”⁵⁷⁴ Bu nedenle ressamı deneyimi bir güç eksikliğine işaret eder: her şeyi manipüle edememenin güçsüzlüğüne.⁵⁷⁵ Bu güçsüzlük deneyimi ile nesnenin belli belirlenimlere tabi kılınmamış hali ile karşılaşmak mümkün olur.

⁵⁷² Pollard, “Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science”, s. 2.

⁵⁷³ Leonard Lawlor, “Başkaca Sorular: Mevcut Felsefi Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty Aracılığıyla)”, *Cogito* 88 (2017): 278-9.

⁵⁷⁴ Lawlor, “Başkaca Sorular”, s. 282.

⁵⁷⁵ Lawlor, “Başkaca Sorular”, s. 282.

KAYNAKLAR

- Albayrak, Mehmet Barış. “Felsefi Refleksiyon Kavramına Genel Bir Bakış”. *Sabah Ülkesi* 72 (2022): 66-71.
- Alexander, Thomas. “Dewey’s Denotative-Empirical Method: A Thread Through to Labyrinth”. *The Journal of Speculative Philosophy* 18 (2004): 248-256.
- Alloa, Emmanuel. *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*. Çev. Jane Marie Todd. New York: Fordham University Press, 2017.
- Althusser, *Philosophy for Non-Philosophers*, çev. G. M. Goshgarian, Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2017.
- Aristoteles. *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Attardo, Salvatore. “Cognitivism”, *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*. Ed. Siobhan Chapman and Christopher Routledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 21-24.
- Attardo, Salvatore. “Generative Semantics”, *Key Ideas in Linguistics and Philosophy and Language*. Ed. Siobhan Chapman ve Christopher Routledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 78-79.
- Barbaras, Renaud. “Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine”. Çev. Gül Tonak. *Merleau-Ponty*. Haz. Emre Şan. İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 327-379.
- Böhme, Gernot. *The Aesthetics of Atmospheres*. Ed. Jean-Paul Thibaud. Oxon and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2017.
- Busmann, Hadumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Çev. Gregor Trauth ve Kerstin Kazzazi. Ed. Gregor Trauth ve Kerstin Kazzazi. London and New York: Routledge, 1996. Taylor & Francis e-Library, 2006.
- Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. Oxon and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2008. Taylor & Francis e-Library, 2008.
- Cazeaux, Clive. *Metaphor and Continental Philosophy: From Derrida to Kant*. (Oxon and New York: Routledge Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2007). Taylor & Francis e-Library, 2007.
- Changeux, Jean-Pierre ve Paul Ricoeur. *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

- Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Chomsky, Noam. "A Review of B.F.Skinner's Verbal Behavior". *Language* 35 (1959): 26-58.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015.
- Chomsky, Noam. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger Publishers, 1986.
- Chomsky, Noam. *New Horizons in Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Chomsky, Noam. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Chomsky, Noam. *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague: Mouton, 1975.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002.
- Chomsky, Noam. *The Minimalist Program*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015.
- Chomsky, Noam ve Howard Lasnik. "The Theory of Principles and Parameters", *The Minimalist Program*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2015, 11-116.
- Chung, Man Cheung ve Michael E. Hyland. *History and Philosophy of Psychology*. Wiley Blackwell, 2012.
- Churchland, Paul. *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa, 2012.
- Clark, Kelly James. "Naturalism and Its Discontents", *The Blackwell Companion to Naturalism*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2016, 1-15.
- Costello, Elaine. *American Sign Language Dictionary*. New York: Random House Reference, 2008.
- Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Cottingham, John. *Akılcılık*. Çev. Bülent Gözkan. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.

- Cündioğlu, Dücan. “Kartezyen Antropoloji- Animal Rationale’den Anima Rationalis’e”, (2015). Youtube, 10 Şubat 2018. https://www.youtube.com/watch?v=hsfn_lkSLJk (erişim 11.01.2022).
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefe – I: Analitik Felsefe Geleneği*. Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 2012.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. Çev. Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa, 2015.
- Dastur, Françoise. “Merleau-Ponty and the Question of the Other”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 39 (2008): 27-42.
- Davidson, Donald. *The Essential Davidson*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Demir, Gökhan Yavuz. “Çevirenin Önsözü: Metafora Dönüş”, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, 9-18.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Felsefe Nedir?*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Descartes, René. *Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2020.
- Descartes, René. “Rules for the Direction of the Mind”, *The Philosophical Writings of Descartes*. Çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, I, 9-78.
- Descartes, René. *Principles of Philosophy*. Çev. Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller. Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1982.
- Descartes, René. *-Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin- Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Descartes, René. “The Passions of the Soul”, *The Philosophical Writings of Descartes*. Çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, I, 325-404.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, 1929.
- Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company, 1938.
- Dewey, John. “Some Stages of Logical Thought”. *The Philosophical Review* 9 (1900): 465-489.

- Dewey, John. *Studies in Logical Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1909.
- Dewey, John. *The Influence of Darwin on Philosophy And Other Essays in Contemporary Thought*. New York: Henry Holt and Company, 1910.
- Dewey, John. "The Need for A Recovery of Philosophy". *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*. New York: Henry Holt and Company, 1917, 3-69.
- Dewey, John. "The Pattern of Inquiry", *John Dewey The Later Works 1925-1953*. Cilt ed. Jo Ann Boydston. Carbondale ve Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986, 12, 105-122.
- Dewey, Robert. *The Philosophy of John Dewey: A critical exposition of his method, metaphysics, and theory of knowledge*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1977.
- Dika, Tarek R. "Descartes' Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta, (2020). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/descartes-method/> (erişim 17.05.2022).
- Dillion, M. C. Sartre on the Phenomenological Body and Merleau-Ponty's Critique". *Journal of the British Society for Phenomenology* 5:2 (1974): 144-158.
- Dupond, Pascal. *Merleau-Ponty Sözlüğü*. Çev. Emre şan. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Eames, Samuel Morris. *Experience and Value: Essays on John Dewey and Pragmatic Naturalism*. Ed. Elizabeth R. Eames ve Richard W. Field. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2003.
- Eames, Samuel Morris ve Elizabeth Ramsden Eames, "The Leading Principles of Pragmatic Naturalism", *Experience and Value: Essays on Dewey Pragmatism & Naturalisms*. Ed. Elizabeth R. Eames ve Richard W. Field. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2003, 3-13.
- Ejder, Özge. "Dostane Bir Felsefenin Olanğına Dair". *Cogito: Dostluk* 68-69 (2011/2012): 156-164.
- Evans, Vyvyan ve Melanie Green. *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Reference". *Meaning and Reference*. Ed. A. W. Moore. New York: Oxford University Press, 1993, 23-42.

- Gallagher, Shaun. "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification". *The Journal of Mind and Behaviour* 7 (1986): 541-554.
- Gallagher, Shaun. "Cognitive Science". *Merleau-Ponty: Key Concepts*. Ed. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds. Stocksfield: Acumen, 2009, 207-217.
- Gallagher, Shaun. "Phenomenological Approaches to Consciousness", *The Blackwell Companion to Consciousness*. Ed. Susan Schneider ve Max Velmans. Wiley Blackwell, 2017, 713-725.
- Gallagher, Shaun ve Dan Zahavi. "Naturalizing Phenomenology", *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Oxon ve New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2008, 28-43.
- Harris, Randy Allen. *The Linguistic Wars: Chomsky, Lakoff and the Battle over Deep Structure*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Hauser, Marc D., Noam Chomsky, W. Tecumseh Fitch. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?". *Science* 298 (2002): 1569-1579.
- Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.
- Heil, John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York ve Oxon: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2013.
- Hildebrand, David L. *Dewey: A Beginner's Guide*. Oxford: A Oneworld Book, 2008.
- Horst, Steven. "Naturalisms in Philosophy of Mind". *Philosophy Compass* 4/1 (2009): 219-254.
- Horst, Steven. *Beyond Reductionism: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Husserl, Edmund. "Fenomenoloji". Çev. Kamuran Gödelek ve Taşkiran Ketenci. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (2010): 29-91.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Çev. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

- Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çev. Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Husserl, Edmund. *Logic and General Theory of Science*. Çev. Claire Ortiz Hill. Springer: This Springer imprint is published by the registered company Springer Nature Switzerland AG., 2019.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations*. Çev. J.N. Findlay. Ed. Dermot Moran. New York and Oxon: Routledge *Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group*, I, 2008.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations*. Çev. J.N. Findlay. Ed. Dermot Moran. New York and Oxon: Routledge *Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group*, II, 2006.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Philosophical Phenomenology*. Çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Çev. Lee Hardy. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Hutto, Daniel ve Ian Ravenscroft. "Folk Psychology as a Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta, (2021). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/folkpsych-theory/> (erişim 7.6.2022).
- Hylton, Peter. *Quine*, New York and Oxon: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2007.
- Hylton, Peter ve Gary Kemp. "Willard Van Orman Quine". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (2023). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/quine/> (erişim 23.03.2023).
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kearney, Richard. "Foreword: The Swing Door of the Flesh". *Paul Ricoeur and the Lived Body*. Ed. Roger W. H. Savage. Lanham: Lexington Books, 2020., 11-21.
- Lakoff, George. "Cognitive Versus Generative Linguistics: How Commitments Influence Results". *Language & Communication* 11 (1991): 53-62.
- Lakoff, George. "Linguistics and Natural Logic". *Synthese* 22 (1970): 151-271.
- Lakoff, George. *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*. Leiden: Brill, 2017.

- Lakoff, George. The neural theory of metaphor. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Ed. Raymond W. Gibbs, Jr. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Lakoff, George. "Towards Generative Semantics". *Syntax and Semantics* 7 (1976): 43-61.
- Lakoff, George. *Woman, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Lakoff, George ve Mark Johnson. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Lakoff, George ve Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lawlor, Leonard. "Başkaca Sorular: Mevcut Felsefî Durum İçin Bir Çıkış Yolu (Merleau-Ponty Aracılığıyla)". *Cogito* 88 (2017): 276-288.
- Legrand, Dorothée. "Is There A Phenomenology of Unconsciousness? Being, Nature and Otherness in Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas", *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Ed. Dorothée Legrand ve Dylan Trigg. Springer International Publishing AG This Springer imprint is published by Springer Nature, 2017, 95-112.
- Lewis, Michael ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*. Çev. Osman Baran Kaplan, Mehmet Demirhan, Mehmet Türkan, Nur Şahankaya ve Mustafa Bozkurt Gürsoy. Ankara: Fol, 2019.
- Marratto, Scott. "Intercorporeality", *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Ed. Gail Wess, Ann V. Murphy ve Gayle Salamon. Evanston: Northwestern University Press, 2020, 197-202.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Algının Fenomenolojisi (Önsöz)", Çev. Emre Şan. *Merleau-Ponty*. Haz. Emre Şan. İstanbul: Say Yayınları, 2015, 199-220.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya*. Çev. Ömer Aygün. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Önceliği ve Felsefî Sonuçları*. Çev. Yusuf Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2017.

- Maurice Merleau-Ponty, “Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser...”, çev. Ömer Aygün, *Cogito Maurice Merleau-Ponty* 88 (2017): 20-28.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Görünür ve Görünmez*. Çev. Hanife Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Çev. Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signs*. Çev. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, 1977.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Prose of the World*. Çev. John O’Neill. Ed. Claude Lefort. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Moran, Dermot ve Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. London and New York: Bloomsbury Publishing, 2012.
- Moran, Dermot. “Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and ‘Double Sensation’”. *Sartre on Body*. Ed. Katherine J. Morris. Chippenham ve Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2010.
- Moran, Dermot. “Intentionality: Lived Experience, Bodily Comportment, and the Horizon of the World”,. *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 579-603.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2000. Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Morris, David. “Body”, *Merleau-Ponty Key Concepts*. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds (ed.). Stocksfield: Acumen, 2008, s. 111-121.
- Newen, Albert, Leon De Bruin, Shaun Gallagher. “4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues”. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Ed. Albert Newen, Leon De Bruin, Shaun Gallagher. New York: Oxford University Press, 2018, s. 3-18.
- Newmeyer, Frederick J. *Generative Linguistics: A Historical Perspective*. (New York and New York: Routledge, 1996.) Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Newmeyer, Frederick J. *Linguistic theory in America*. California: Academic Press, 1986.

- Overgaard, Søren, Paul Gilbert ve Stephen Burwood. *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi*. Çev. Ahmet Eyim ve Eren Rızvanoğlu. Ankara: Fol, 2021.
- Parret, Herman. “George Lakoff”, *Discussing Language*. The Hague: Mouton, 1974.
- Peirce, Charles Sanders. “The Fixation of Belief”. *Popular Science Monthly* 12 (1877): 1-15.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. ve Haz. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Pollard, Christopher. “Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science”. *Discipline Filosofiche* 24 (2014): 67-90.
- Quine, Willard Van Orman. “Facts of the Matter”. *American Philosophy: From Edward to Quine*. Ed. Robert W. Shahan ve Kenneth R. Merrill. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1977, 155-169.
- Quine, Willard Van Orman. *From Stimulus to Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Quine, Willard Van Orman. “Mind and Verbal Dispositions”. *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Ed. Samuel Guttenplan. Oxford: Clarendon Press, 1975, 83-95.
- Quine, Willard Van Orman. “Ontolojik Görelilik”, *Ontolojik görelilik ve Diğer Makaleler*, çev. Ramazan Atıl Karabey, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, 45-89.
- Quine, Willard Van Orman. “Doğallaştırılmış Epistemoloji”. Çev. Ahmet Karaca. *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*. Ed. Egemen Seyfettin Kuşçu. İstanbul: Dergah Yayınları, 2023, 90-113.
- Quine, Willard Van Orman, *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013.
- Quine, Willard Van Orman. *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966.
- Quine, Willard Van Orman. *Pursuit of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Quine, Willard Van Orman. *Theories and Things*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

- Quine, Willard Van Orman. "Two dogmas of Empiricism". *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. Ed. Sandra G. Harding. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, 41-64.
- Rea, Michael C. *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Revonsuo, Antti. *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*. Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Ricoeur, Paul. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Çev. Erazim Kohák. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor, The creation of meaning in language*. Çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin ve John Costello. London: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2003. Taylor & Francis e-Library, 2004.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Oxon and New York: Routledge Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2009. Taylor & Francis e-Library, 2009.
- Sambre, Paul. "Fleshing out Language and Intersubjectivity: An Exploration of Merleau-Ponty's Legacy to Cognitive Linguistics". *Journal of Cognitive Semiotics* IV/1 (2009): 189-224.
- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik/Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.
- Savage, Roger W. H. "Introduction: Paul Ricoeur, the Lived Body, and an Ontology of the Flesh". *Paul Ricoeur and the Lived Body*. Ed. Roger W. H. Savage. Lanham: Lexington Books, 2020, 22-43.
- Schwitzgebel Eric. "Introspection", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, (2019). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/> (erişim 04.04.2022).
- Shapiro, Lawrence. *Embodied Cognition*. Oxon ve New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2010.
- Shapiro, Lawrence ve Shannon Spaulding. "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta, (2021). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/> (erişim 03.04.2022).

- Stawarska, Beata. "Psychoanalysis", *Merleau-Ponty: Key Concepts*. Ed. Rosalyn Diprose ve Jack Reynolds. Stocksfield: Acumen, 2009, 57-69.
- Strässler, Jürg. "Mentalism", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*. Ed. Siobhan Chapman and Christopher Routledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 130-131.
- Strässler, Jürg. "Transformational Generative Grammar", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*. Ed. Siobhan Chapman and Christopher Routledge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 232-238.
- Strickland, Lloyd. *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Şan, Emre. "Algı Felsefesi", *Merleau-Ponty*. Haz. Emre Şan. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015, 64-132
- Şan, Emre. "Algıya göre düşünmek". *Cogito: Maurice Merleau-Ponty* 88 (2017): 63-83.
- Şan, Emre. "Ten Ontolojisi", *Merleau-Ponty*. Haz. Emre Şan. İstanbul: Say Yayınları, 2015, 167-195.
- Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Varlık, Selami. *PAUL RICOEUR'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa, 2021.
- Varela, Francisco J. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996): 330-349.
- Varela, Francisco J. *Principles of Biological Autonomy*. New York: North Holland, 1979.
- Varela, Francisco J. "Resonant cell assemblies: a new approach to cognitive functions and neural synchrony". *Bio Res* 28 (1995): 81-95.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson ve Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.
- Thompson, Evan, Antoine Lutz ve Diego Cosmelli. "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers". *Cognition and the brain: The philosophy and neuroscience movement*. New York: Cambridge University Press, 2005, 40-97.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Çev. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Wikimedia. “Aspects Grammar Model”.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aspects_Grammar_Model.jpg (erişim
20.20.2022).

Zafer Esenyel, Zeynep. Vücutun Fenomenolojisi Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty. Ankara:
Nobel Yayın, 2020.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Edibe Feyza		GÜNEY
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Arapça
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2014	2019	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2019	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2020		Karabük Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih	04.07.2023		
İmza			
Adı Soyadı	Edibe Feyza GÜNEY		

