cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 75 / Kış 2013

Nörobilim ve Felsefe



YKY

Yapı Kredi Yayınları

cogito

Nörobilim ve Felsefe

Sayı: 75 Kış 2013

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 75 Kış, 2013
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4014

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Nörobilim, Felsefe ve Toplumsal Dönüşüm

Rüzgâr Gülü

7 • David Lapoujade - Carlos Castaneda • Her Şeyin Denemeleştirilmesi

Yeni Perspektifler

14 • Haldun Gülalp • Marksizm, Liberalizm ve Neo-Liberalizm

26 • Giorgio Agamben • Paradigma Nedir?

Söyleşi

43 • Susan Buck-Morss - Onur Ulaş İnce • Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine

Dosya: Nörobilim ve Felsefe

65 • Bernard Stiegler • Beyin, Teknik ve Transbireyleşme Süreçleri

81 • Patrick Roney • Beynin Sanatı. Nöroestetiğin Ortaya Çıkışı

94 • Zeynep Direk ve Ceyda Sayalı • Nöroetik ve Levinas'ın Başkalık Etiği

116 • Fuat Balcı • Öznel Zaman

126 • Barış Korkmaz • Nörobilim ve Psikanaliz

185 • Stephen Voss • Benlik İnancı

200 • Barry Smith • Lezzete Dair Karmaşıklıklar

203 • Emrah Aktunç • "Acımasız İndirgemecilik": İndirgenen Nedir?

218 • Alva Noë • Bulunuşun Çeşitleri

233 • Aziz F. Zambak • Plastisite ve Yapay Zekâ

Odak: İşgal Hareketlerinin Anarşist Kökenleri

239 • Süreyyya Evren • Gitmeyen Otobüsün Yolcuları - Occupy, Tahrir ve Mayıs '68 Hatlarıyla Gezi'ye Seyahat

249 • Marina Sitrin • Occupy: Demokrasiyi Bir Mesele Haline Getirmek

259 • David Graeber • Occupy Wall Street'in Anarşist Kökenleri

266 • Jason Adams • Zamanı İşgal Et

Kitap

274 • Necmi Zekâ • Stirner Kimin Meselesi?

Geçen Sayıdakiler

277 • Sayı 74 Siyaset Felsefesi

278 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Nörobilim, Felsefe ve Toplumsal Dönüşüm

Bu sayının dosyasını 25-26 Mayıs 2013'te Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen "Nöroloji, Biyoloji Felsefesi ve Yapay Zeka" başlıklı konferansta sunulan tebliğlerin bir bölümü oluşturuyor. Danışma Kurulu üyemiz Zeynep Direk'in hazırladığı dosyadaki yazılarla, bilinç, benlik, ahlak, özgür irade, deneyim gibi felsefe geleneğinin yapıtaşlarını teşkil eden meseleler nörobilim dalında kaydedilen gelişmeler ışığında değerlendiriliyor. Deneyci nörobilim araştırmalarının *a priori* kavramsal analiz yöntemleri üzerindeki dönüştürücü etkisine tanıklık babındaki bu dosyayla okura görece yeni bir alan olan nörofelsefenin faydalı bir kuramsal çerçevesini çizmeye çalıştık.

Süreyyya Evren'in hazırladığı "İşgal Hareketlerinin Anarşist Kökenleri" başlıklı Odak bölümünde Occupy Wall Street hareketi ekseninde anarşizmin, yataylık hareketinin toplumsal dönüşüm açısından sunduğu imkânlar araştırılıyor.

Kasım ayında Boğaziçi Üniversitesi'nin konuğu olarak Türkiye'ye gelen Susan Buck-Morss ile Onur Ulaş İnce konuştu. "Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine" başlıklı mülakat, heyecan ve umut verici yeni hareketlerin şimdi ve gelecek zamanda siyaset yapma biçimine ve temsili demokrasiye etkileri, ekolojik hareketlerin kuvveti ve yeniliği, bütün kestirilemezliğiyle karşımıza dikilen, henüz kavramsallaşmamış bu yeniliği mevcut kavramlara sığınmadan ele alma gerekliliği üzerine. Susan Buck-Morss'un "Yerel-Aşırı Müşterekler ve Küresel Kalabalık" başlıklı sunumuyla

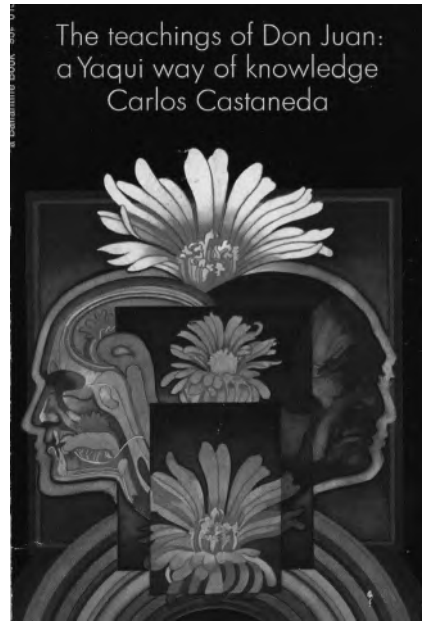
katıldığı konferansın ve ziyareti sırasında düzenlenen panel ve oturumların kayıtlarına *Boğaziçi Chronicles*'ın web sitesinden ulaşabilirsiniz: (http://www.bogazicichronicles.boun.edu.tr/chronicles.php?author=5)

2014'ü Nazlı Ökten editörlüğünde hazırlanan özel Pierre Bourdieu dosyasıyla açacağız. *Cogito*'nun 20. yaşına denk gelen bir sonraki özel sayının dosya konusu ise Aristoteles olacak.

Şeyda Öztürk

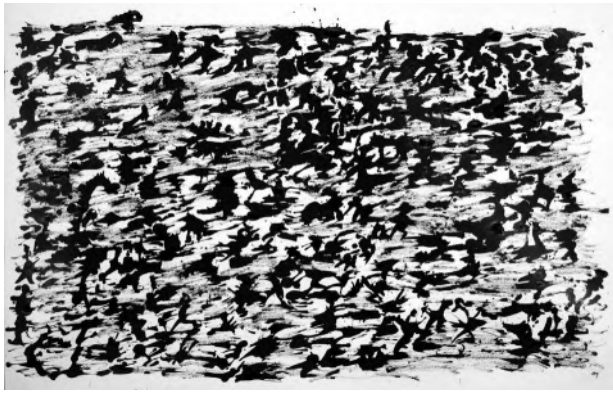
David Lapoujade - Carlos Castaneda

Ali Akay tarafından 8 yıldır düzenlenen Deleuze Konferanslarının bu seneki ayağında David Lapoujade Carlos Castaneda üzerine bir konuşma yaptı ve Deleuze-Guattari ikilisiyle Castaneda'nın uyuşturucu deneyimi noktasındaki yakınlıklarını, Henri Michaux'nun uyuşturucu deneyimiyle benzerliklerini vurgulayarak, dünyalar arası geçiş olanağının, zaman-mekân değişikliğinin uyuşturucu bağımlısı olmadan, şamanın deneyiminde nasıl gerçekleşebileceğini anlatan bir metin sundu. Kendi hayatı da bir roman kahramanının, bir sahtekârın hayatına benzeyen Castaneda yalanla doğruyu karşı karşıya getirir. Deleuze de antropoloji üzerine ilk kitabında, gerçeğin yalandan ayırt edilemez olduğunu, doğru-sahte kirlenmesi düşüncesini ele almış ama daha sonraki çalışmalarında antropolojiyi bir tarafa bırakmıştı.



Lapoujade, Castaneda'nın Batılılar için bir roman anlatıcı, bir şaman olarak kabul edilip edilmediğini sordu metninde. Castaneda'nın hayat hikâyesi şaibelidir, doğum yeri ve yılı bazı kayıtlarda Sao Paulo 1931 bazılarında ise Mairipora 1935 olarak geçer. Şaman, gerçek-sanrı arasında yaşar. Yerli Castaneda için dâhiyane bir roman anlatıcısı, bir sahtekâr denebilir.

Castaneda, yazdığı antropoloji kitabının ilk bölümünde, Peyote (halüsinasyona yol açan bir uyuşturucu) kullanan şaman Yaqui'nin arkadaşı Don Juan olarak görülür. Kitabın ikinci bölümü etnografik yorumlarla gelişir. Lapoujade bu kitabın ne ölçüde bir antropoloji kitabı kabul edilebileceğini sorar. Örneğin, Castaneda yerlilerle karşılaşmış mıdır? Yazarın Don Juan hakkında konuşmak için Fellini'yle yazıştığını biliyoruz. Ama buluşma zamanı geldiğinde ortadan kaybolmuştur Castaneda. Peki, Deleuze-Guattari Castaneda'yla neden ilgilenmişlerdir? Etnografi alanında saygınlığını yitirmiş bir yapıtla neden ilgilenmişlerdir? Kızılderili Don Juan'ın varlığı bile kuşkuludur. Deleuze ve Guattari Castaneda'yı bir Lévi-Strauss'u okur gibi okumazlar elbette. Castaneda'nın uyuşturucuyla olan ilişkisinin bu okumada önemli bir rolü vardır. Deleuze-Guattari için uyuşturucunun felsefeyle ilişkisi nedir? Lapoujade şöyle devam eder: Deleuze-Guattari'nin en genel projesi, felsefesi, anlamsız hareketlerin algılanmasıdır. Öngörülemez bir mantığa giden harekete, kıvrımlara giden harekete, Artaud'nun şizofrenisini, Bacon'ın bedenlerini, bazı abuk hareketlerin mantığını izlemek, uyuşturucunun zihinde açtığı hayatları izlemektir amaç. Algının doğası, düşüncenin uygulanması, uyuşturucu meselesi, nasıl felsefi olarak abuk hareketlere yol açıyor?



Bir diğer konuşmacı Raymond Bellour'ün Michaux-Deleuze-Guattari ilişkisi üzerine konuşurken söylediği gibi, Castaneda'nın kendine özgü bir yapısı vardır. Meskalin adlı halüsinojen maddeyi kullanışı sonucunda algının doğasında, algının mekânında meydana gelen bozulmalardır soyutlamalarına yol açan. Soyut sanata yakın duran Michaux örneğinde olduğu gibi onda da soyutlama, saf düşünce deneyimine göndermedir. Deleuze, uyuşturucu kullananın sıfır yoğunluk noktasındaki beden olduğunu söyler; beden bir organizma değil, Artaud'nun söylediği gibi sıfır yoğunluk derecesine arayışın içinde uyuşturucu kullanan kişidir. Castaneda ise uyuşturucu bağımlılığı düzleminde değil tamamen Şamanizm düzlemindedir. Deleuze-Guattari'nin Castaneda ilgisi aslında bir şamanın deneyimlerine yöneliktir. Deleuze-Guattari uyuşturucunun etkilerini değil, onun kendine özgü nedenselliğini, uyuşturucunun algı düzlemini ele geçirmesini ele alırlar. Arzunun işleyişi algıya ve bilinçdışına yöneliktir. Deleuze-Guattari için bilinçdışı bir makine, birtakım tekillikleri ortaya koyan bir düzenektir. Deleuze şöyle der: "Bütün uyuşturucular mikro düzeylerdir."

Castaneda için uyuşturucu dünyanın durdurulması, dünyanın başka türlü gösterilmesidir; yenilenmiş algıdır. Bir yerde şöyle der: "Güneş neredeyse ufuk çizgisine dönmekte." Castaneda'yla Michaux'nun ortak noktası da lineer algıya ilgileridir. Deleuze-Guattari de ikiliyi bu noktada yakın bulur. Deleuze-Guattari, *Bin Yayla*'da bilinçdışının algıya geçmesinin bilinçdışında algılanamayanın algılanır hale geldiğinden, moleküler düzlemde olanların algıya dönüşmesinden bahsederler. Lapoujade konuşmasında, uyuşturucunun yarattığı değişikliklerin, arzudan algıya geçişin yolu olduğunu söylerken, Deleuze-Guattari düşüncesinde bilinçdışının nasıl ele alındığına da dikkat çeker. Deleuze-Guattari için uyuşturucunun etkileri değil, uyuşturucuyla yaşanan algısal değişiklik odaktadır.

Bu noktada, uyuşturucu bir deneyim imkânı olarak görülebilir. Deleuze-Guattari 'dipsize' bir gönderme yapar; dipten gelen kendini yüzeyde ortaya koyar, bir yüzey oluşturur, Deleuze-Guattari bu duruma 'plan' adını vererek, yüzey-plan ilişkisinde, algılanabilir olanların ortaya çıktığı düzlemi tanımlamış olurlar. Söz konusu düzlem, Lapoujade'ın ifadesiyle moleküler, farklılaştırıcı bir düzlemdir. Algı, kendini doğrudan düzleme katar. Lapoujade ikinci olarak, düşüncenin imajı meselesine değinir. (Deleuze için bu düşünce alanı, sanrıların olmadığı bir alandır.) Deleuze düşünce alanından bahsederken, sanrıların olmadığı bir plan, bir bütün olarak inşa edilen, yapısal bir ilişki içinde gerçekleşen bir plandan bahseder. Lapoujade'ın vurgu yaptığı bu noktada, Deleuze için, düşünebilirliğin farklı bir planının inşa edilmesi, bu inşanın bir deneye dönüşmesi söz konusudur. Burada Deleuze-Guattari'yi uyuşturucunun bir düşünce imgesi yaratabilmesi sorusu ilgilendirir. Lapoujade bu konuda şöyle devam ediyor: Deleuze-Guattari'nin kararlılık planı adını verdikleri uyuşturucu kısa bir süre tutarlılık planıyla işliyor – hızlı bir hareket söz konusu bu süreçte. Algılanamayan algıya girdiğinde, beyin girdap içinde kalıyor. Algılanamayan, algılanan bir araya gelemiyor. Bir girdaba dönüşen bu harekette Deleuze-Guattari'nin ifadesiyle "bir yere gömülmüş gibi oluyorsunuz". Bir araya gelemeyen düşünce planı algıları, uyuşturucu etkili algılar bu planın içindedir. Uyuşturucu kaynaklı algılar, yanlış algılamalar, paranoyak al-

gılar, nesneler yaratıyor. Bu şekilde yanlış algının yol açtığı yaratılmış nesneler, Deleuze'ün ifadesiyle bir "figuration" bir şekil değişimi olarak düşünülür. Deleuze-Guattari'nin *Bin Yayla*'da bahsetmiş olduğu, algılanamayanın algılanması meselesi, Michaux'nun pratiğinde, uyuşturucunun etkileri olarak anlaşılmıştı. Bir plan içinde işleyen düşünce alanı yanında uyuşturucunun, bir amaç olması sonrasında başarısızlığa yol açması, uyuşturucunun yol açtığı sanrılar, bilinç etkileri gerçekten uzaklaşarak, hayal kırıklığına yol açar. Düşünce planı gibi burada da bir plana ihtiyaç vardır. Deleuze-Guattari'nin 'tutarlılık planı' kavramı, farklı planları, ilişkileri, aralarında ilişki olmayanları, bir araya gelemeyecek unsurları yan yana getirir. Lapoujade burada çimento örneğini vererek, çimentonun yapıştıktan sonra değişiklikten uzak olduğunu söyler. Tutarlılık planında, değişebilecek bir ilişki imkânı vardır. Uyuşturucu, düşünülebilir alanına giremez ama tutarlılık planında düşünülebilirin alanına girebilir. Düşüncenin imgesi yanında, bilinç dışının imgesi, düşüncenin bu hızı, felsefe için önemli bir hususdur. Uyuşturucu bir bilinç-dışı kavramını ortaya çıkarır. Psikanalizin yüzeye çıkardığı bilinçdışı, yorumlanabilir, tercüme edilebilir, bir dile dönüşür. Bu bakımdan, Deleuze-Guattari için "bilinçdışı, bir aysbergin görünmez tarafı"dır, algılamanın psikanalizde olduğu gibi dile dönüşünün yerine, gizli kalması söz konusudur. Lapoujade, Deleuze-Guattari'nin Castaneda gibi düşündüğünü söyler; şaman Castaneda: "Her türlü deneyimi bir tarafa bırak", diyecektir. Dünyayı durdurmaya çalışmak, kendi öyküsünü yok etmek söz konusudur. Deleuze-Guattari, psikanalizin yorum tutkusunu eleştirirken, Castaneda da "Psikanaliste gideceğinize, şamana, büyücüye gidin" der. Uyuşturucunun sahte dünyasından bir plan inşa etmek, uyuşturucunun sahte dünyasıyla nesnel dünya arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak şamanın işidir. Uyuşturucunun, bir deney olarak intiharlara yol açması değil, Lapoujade'ın ifadesiyle yeni topraklar ele geçirme meselesi önemlidir. Castaneda'nın öykülerinde şamanlığın büyücülükle ilişkisi, bilincin değişimi değil, gerçek-halüsinasyon etkilerini ortadan kaldırarak, uyuşturucu dünyasının tutarlılık kazanması sağlanır. Bu bakış açısında, Deleuze-Guattari için psikanalizin yorum geleneği yerine, bilinçdışının bir organizasyona dönüştürülmesi söz konusudur. Şamanizm'de, uyuşturucu tutarlılık kazanır. Şamanın dünyasında bitkilerin, hayvanların ruhları var. Bu ruhlarla ilişkiye giren şaman, hayvan-ruh, insan-hayvan olur. Bu dünyaya özel kapılardan girilir, Deleuze-Guattari'nin 'gelecek'ler adını verdiği kapılardan. Şamanın hayvan oluşu, taklit değil, bir "oluş" olarak yaratır kendini. Var olan kalıpların içinden geçilerek yapılan bir taklit değildir hayvan-oluş; Deleuze-Guattari de "oluş-blok" kavramıyla hayvan partiküllerinin insan tarafından kapıldığını söylerler. Oluş, oluş-blok, kapma, sonrasında yoğunluk, taklidin olmadığı, partiküller aracılığıyla bedenin ilişki kurduğu oluş çizgileri çıkarır ortaya. Partiküller, yoğunluklar oluş çizgilerini çıkarıyor. Lapoujade, bu çizgilerin dünyayı normal algılanan çizgilerin dışına çıkardığını, hayvan-oluşun, özne dünyasının yerini aldığını söyler.

Castaneda için Şamanizm bir dünya, araştırılacak bir dünyadır. Uyuşturucu bağımlılık olarak değil, Şamanizm'de olduğu gibi bu dünyanın bir imkânı, farklı dünyalar arasında bir geçiş olanağıdır. Deleuze-Guattari, Castaneda'nın Şamanizm'le olan ilişkisindeki zaman-mekân değişikliği, şamanın uyuşturucu almadan, zamanda yaşadığı dünyalar arası geçiş konusunda aynı düşünürler. Lapoujade, dünyada delik açmanın, çileci felsefeyle gerçekleşebileceğinin altını çizerken, Castaneda'da çilecilik deneyiminin uyuşturucusuz da gerçekleştirilebileceğini söyler. Burada negatif, olumsuz, dört histen kurtulmak, dört tehlikeli histen kurtulmak gerekir. Bunlar: Korku, Aydınlık, Güç, Tiksinme'dir. Çileciliğin, uyuşturucusuz gerçekleşmesi, Deleuze-Guattari'nin ifadesiyle, "Saf suyla sarhoş olmak", uyuşturucunun bağımlılığından, kendini yok etmekten kurtulmak demektir.

ZELİHA BURTEK

Her Şeyin Denemeleştirilmesi*

Son zamanlarda, esnek ve gayet insani bir edebi biçim olarak denemeyi konu edinen bir sürü makale ve kitap yazıldığını fark etmiş olabilirsiniz. Parul Sehgal'in "The Wayward Essay"i ve Phillip Lopate'in deneme ile şüphe arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini topladığı[1] yazısı;[2] Sarah Bakewell'in bu türü on altıncı yüzyılda kurmuş olan Montaigne portresi *How to Live*[3] (Nasıl Yaşamalı?) ve Carl H. Klaus ve Ned Stuckey-French'in *Essayists on Essay: Montaigne to Our Time* (Deneme Üzerine Denemeciler: Montaigne'den Günümüze) adlı derleme kitabı gibi çalışmalar yer alıyor.

Öyle görünüyor ki deneme, yeni yazma ve iletişim kurma biçimleri gözlerimizin önünde çoğalıp dururken bile, zamanımızın tılsımı haline geldi. Ona bu kadar kapılmamızın arkasında ne gibi etkenler yatıyor? Denemenin sağaltıcı özellikleri mi var? Yazarına ve okuruna küçücük keyifler mi veriyor? Cebimize sığacak kadar küçük olduğu, deneyimlerimiz gibi taşınabilir olduğu için mi yoksa?

Denemenin uzun ömürlülüğünü esasen şu olguya borçlu olduğu kanısındayım: Bu yazı türü ve onun ruhu, bugünün Amerika'sındaki toplumsal ve siyasal hayatın kayda değer bir kısmını hâkimiyeti altında bulunduran dogmatik düşünmeye karşı bir seçenek oluşturuyor. Hatta ben daha da ileri gidip, katı zihnin bağnaz ucu kapalılığına karşı bir direniş biçimi olarak hayatın tüm veçhelerinde denemenin ruhunun bilinçli ve daha düşünümsel bir şekilde kullanılması gerektiğini savunacağım. Bu kullanıma "her şeyin denemeleştirilmesi" adını vermek istiyorum.

Peki bu afili tabirle neyi kastediyorum diye düşünebilirsiniz elbette.

En baştan alalım. Michel de Montaigne'nin 1850'de yayımlanan düzyazı şeklinde kaleme aldığı tefekkürlerini tanımlamak için seçtiği kelime, o sıralar böyle bir tür henüz tarif edilmemiş olduğu için, o sıra sadece "girişimler" anlamına gelen "Essais"di. Kelimenin kökenine ilişkin bu hikâye önemlidir, çünkü deneme yazımının deneysel doğasına işaret etmektedir: Bu kelime bir şeyle uğraşıp onu sınamadaki incelikli süreci akla getirir. Daha sonrasında, on altıncı yüzyılın sonlarında, Francis Bacon daha düzayak ve ağırbaşlı bir havası olan nesrine başlık koymak için bu Fransızca terimi İngilizceye ithal etti. Anlaşma böylece imzalanmış olmuştu: Bunlar denemelerdi ve öyle kalacaklardı. Ne ki bir sorun vardır ortada: Üslûp ve esasları bakımından Michel'in metinleri ile Francis'inkiler arasındaki fark, tıpkı onları ayıran İngiliz Kanalı gibi, içinde boğulunacak kadar derindi. Ben her zaman Michel Takımı'nı, döktüğü kurdeşenleri muhtemelen size gösterecek, nahoş fıkralar anlatacak ve ölüm hakkında ne düşündüğünüzü soracak o herifi tuttum. Belki yanılıyorum ama, Francis Takımı'nın genelde daha ziyade kendine aşırı güvenen, önü ilikli, "her kim ki bir karısı ve çocukları vardır, o kişi talihe rehineler vermiş demektir, zira onlar büyük teşebbüslere engel teşkil eder" bâbında laflar eden bir taraftar tabanını cezbettiğini düşündüm hep.

Kurucuları arasında böyle farklı eğilimler olunca, deneme de yakasını bu müzmin karar verilemezlikten kurtaramadı haliyle. Rönesans İnsanı'nın kendini ifade etme ihtiyaçlarını sağlamak üzere ortaya çıkmış bir tür olarak deneme, ister istemez tüm araçları ve yetenekleri elinin altında bulundurur. Denemeci bir DJ'den çok daha fazlasını çeşnilendirir: epik biraz dönüp dursun, sözlerin bir kısmını yeniden çal, çoksesli bir kesinti yap, mazideki tüm büyük işlerden alıntılar yap ve en sonunda kendine has bir cızırtı çıkar.

Hiç kuşkusuz, neyin bir deneme sayılıp sayılmayacağı gibi zor bir meseleye ilişkin fikir ayrılıkları vardır. Deneme hakkında ne zaman tek bir kural saptasam, bir düzine istisnanın hemen baş gösterdiğini fark ettim. Yakın zaman önce bu konu üzerine bir

* 26 Mayıs 2013, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/05/26/the-essayification-of-everything/

1 http://www.nytimes.com/2012/12/30/books/review/the-fun-stuff-by-james-wood-and-more.html

2 Phillip Lopate, "The Essay, an Exercise in Doubt", http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/02/16/the-essay-an-exercise-in-doubt/

3 *How to Live: Or A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer,* Other Press, 2011.

lisansüstü semineri verdim ve dersin sonlarında, "Denemeye dair mutlak bir kesinlikle ne diyebiliriz?" sorusuna, kanon haline gelmiş deneme teorileri zırhlarıyla donanmış ve kendi kanaatleri olan bizler, cevabın şu olduğunu kabul etmek durumunda kaldık: "Neredeyse hiçbir şey." Fakat işte denemenin kuvveti tam da budur: Sizi karar verilemez olanla yüzleşmeye iter. Sizden müphemlik konusunda rahat olmanızı ister.

"Deneme" dediğimde, göbeğinde üzerine düşünülen bir konunun olduğu, kesinlikten uzak bir eğilime sahip olan, kurmaca-dışı kısa düzyazıyı kastediyorum. Bugün "deneme" ya da "denemevari" diye etiketlenen yazıların çoğu hiçbir surette öyle değildir. Bu metinlerin içinde, SAT'ta, seminer ödevlerinde, tezlerde, profesyonel eleştiride ya da diğer türden akademik yazılarda beklenen türden metinler; siyasi angajmanlı ya da tezleri üzerinde inatla ısrar edip belirsizliğe en ufak bir yer bırakmayan, yani kısacası münakaşa kaldırmayan türde metinler ya da yazarın öznelliğinin kasten silindiği ya da farklı bir kılığa büründürüldüğü diğer türden kısa düzyazılar yer alır. Bu metinlerin genel ortak özelliği, ilk olarak, bir nesnellik kisvesi altında "Ben"i bilinçli olarak gizlemeleridir. Kişisel kanaatler ve bulgular, şaşmazlığın ve bilimin baş yöneticiliğini yaptığı yüksek bir hakikat mertebesinden neşet etmiş gibi yapılmalıdır.

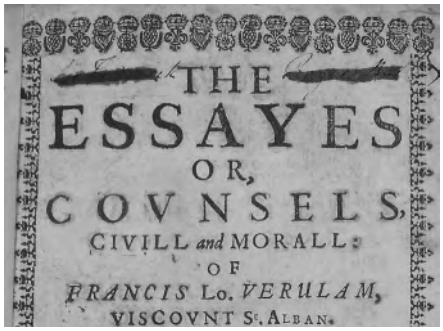
İkincisi, bu metinler deney gibi değildir: Kâğıda dökülmeden önce neyi ileri sürmek istediklerini bilir; iddialarını hiç sezdirmeden ortaya atar, kendilerine yönelebilecek her türlü itirazı baştan sezer ve kusursuz, dört başı mamur olmayı amaçlar. Bu metinler girişimler değildir; dikkafalılıklardır. Kalelerdir. Okuru bu metinsel randevuya davet etmeyen yazar, tek başına içmeyi tercih ettiğini apaçık belli eder.

Denemenin en ilginç yanı türsel sınırlarca sınırlanamadığı, kısa düzyazı biçiminden sızıp deneme romanı, deneme-film, fotoğraf-deneme ve hayatın kendisi gibi diğer formatlara dönüştüğünde olanlardır belki de. Yirminci yüzyılın başlarında yaşamış Avusturyalı yazar Robert Musil tamamlayamadığı romanı *Niteliksiz Adam*'da bu sızma için bir terim uydurmuştu. Buna "denemecilik" (Almancasıyla "Essayismus") adını vermiş ve ona bağlı kalarak yaşayanları "olasılıkçılar" (yine Almancasıyla "Möglichkeitsmenschen") diye adlandırmıştı. Bu tarz, bir olumsallıkla, bir şeyi ana yoldan sapa sapa sınamakla, çatallanan şu ya da bu patikanın izinden gitmekle, özel bir hedef belirlemeksizin hayatı çepeçevre hissetmeye çalışmakla tanımlanır: keşfetmek uğruna değil, fethetmek uğruna değil, kanıt bulmak uğruna hiç değil; sadece ve sadece denemenin hatrına.



Olasılıkçı, bir varsayımsallık üstadıdır. Tez danışmanlarımdan biri olan Thomas Harrison bu konu üzerine *Essayism: Conrad, Musil ve Pirandello* adlı güzel bir kitap yazmıştı. Bu kitabında, Musil'in tasvir etmeye çalıştığı denemeciliğin "bir çözüm olmadığı zamanki çözüm" olduğunu, tamamlayamadığı başyapıtı üzerinde çalıştığı yıllarda Avrupa'nın içinden geçtiği güvencesizliğe verilen belli belirsiz bir tepki olduğunu öne sürmüştü. Bense bugünün Amerika'sında birçoğumuzun, çeşitli şekillerde denemeciliğe meyilli olduğunu, ama bunun daima açık uçluluk ruhunun etkisiyle ve tek bir şeye bağlanmaya karşı ciddi çekinceler koymakla şekillendiğini söyleyeceğim.

Denemecilik hayatı çepeçevre hissetmeye çalışan, Theodor Adorno'nun "denemenin el yordamı yönelimi" dediği şeyi icra eden, her şeye tecrübe nevinden ve kısa bir süreliğine dikkat göstererek yaklaşan, tikel ile evrensel arasında benzerlikler kuran,


THE
ESSAYES
OR,
COVNSELS,
CIVILL and MORALL:
OF
FRANCIS Lo. VERULAM,
VISCOVNT St. ALBAN.

kendi içine gömülü bir özneye dayanır. Sıradan, gündelik fenomenler –yiyip içtiklerimiz, rastgeldiğimiz şeyler, ilgimizi çekip iğnelediğimiz ("Pinterest") şeyler– Büyük Sorular'la örtük bir dirsek teması: İnsan deneyiminin beraberinde getirdiği olası sonuçlar nelerdir? Hayatın anlamı nedir? Neden hiçlik değil de bir şeyler var? Tıpkı Deneme'nin Babası'nın yaptığı gibi, zihnin ve bedenin bir şeyden bir diğerine uçuşmasına, bir zihinsel hiperlinkten çıkıp bir diğerini tıklamaya izin veriyoruz: Şayet Montaigne bugün yaşıyor olsaydı, belki ona da D.E.H.B. tanısı konacaktı.[4]

Denemecinin dert ettiği mevzu, bir yazar olarak kendisinin şeyler hakkında düşünmesi hakkında düşünmesidir. Siyasetten pizza salonlarına varıncaya kadar her şeye dair görüşlerimizin çok mühim olduğuna inanırız. Bu da bizim onları hiç ama hiç tanımadığımız kimselere herhangi bir karşılık beklemeden sunmamızdaki bonkörlüğü açıklar. D.I.Y. kültürü[5] bugün kendi dilini bulurken, onda Arthur Benson'ın 1922'de dile getirdiği "Deneme, bir kişinin kendi başına yaptığı bir şeydir" vecizesinin ayırdına varabiliyoruz.

İtalyancada denemeyi anlatmak için kullanılan kelime "saggio"dur ve bu kelime, bir örnek olarak yemekten bir parça alma, tadına bakma, ısırık alma anlamına gelen "assaggiare" terimiyle aynı kökü içerir. Bugün biz de deneyim numuneleri almayı, onların tadına bakmayı, deyim yerindeyse, bir ısırıklık deneyim yaşamayı seviyoruz: İnternet flörtleri, hızlı flörtler, online alışveriş ve satın-al-ve-dene tüketimciliği, şarkı harmanlamaları ("mash-up") ve dijital örnekleme, parayı geri verme garantisi, geçici dövme, test sürüşü, paylaşılan yazılım, v.b. Ürününüzden, yazınızdan, kocanızdan memnun değilseniz, onu geri verebilir, silebilir, boşayabilirsiniz. Deneme, tıpkı çoğumuz gibi, bağlanmama söz konusu olduğunda fena halde isteklidir.

Bugünlerde kimsenin bir şeylere bağlanmadığını söylemiyorum elbette; şu ya da bu partiye, şu ya da bu platforma ne derece dogmatik biçimde bağlanıldığını görmek için mevcut Amerikan siyasi söylemine azıcık maruz kalmak yeter de artar bile. Fakat dogmatiklerin sözlerini bu denli kesin bir dille ifade etmesi birçoklarının gözünde gitgide geçmişin can sıkıcı bir kalıntısı gibi geliyor. Ya çözülmekte olan kategorilere sıkı sıkı tutunabiliyoruzdur ya da müphemliğin üstümüze boşalmasına, dalgasıyla bizi bundan daha yirmi sene kadar önce akla hayale bile gelmeyen yeni yaşam konfigürasyonlarına taşımasına müsaade edebiliyoruzdur. Denemecilik, varoluş için yapıcı bir yaklaşım olarak tasavvur edildiğinde, dünyanın üzerine bilinçlice örtülmüş bir olasılıklar battaniyesidir.

Denemecilik en azından üç şeye dayanır: Kişisel istikrar, teknokratik istikrar ve toplumsal istikrarsızlık.

Montaigne'de bunlardan ilki kesinlikle vardı. Ayrıcalıklı bir aile ortamında büyümüş, Fransızcadan önce Latince konuşmuştu ve kamusal meselelere dahil olabilmek ve yazı yazabilmek için gerekli eğitimsel, finansal ve toplumsal araçlara sahipti. Çoğumuz çocukken akıcı bir şekilde Latince konuşamıyorduk muhtemelen (ve bunu hiç yapamayacağız belki de); şu an üst düzey memur olabilecek konumda değiliz, ama görece yüksek bir okumayazma oranımız var ve iletişim teknolojilerine, bilgi kaynaklarına geçmişe kıyasla eşi benzeri görülmedik derecede rahatlıkla erişebiliyoruz. Üstelik, sözümona o hiç bitmek bilmeyen meşguliyetlerimize karşı bir anlatı olarak, bir sürü boş zamanımız olduğuna dair sürüsüne bereket kanıt da mevcut. Ne şekilde olursa olsun dikkatimizi dağıtabilecek şeyler arıyor olsak da, bu boş saatler bize çağdaş hayatın zorlukları üzerinde kafa yormak için gerekli zamanı veriyor. Araçlar mevcut olduğunda, düşünceler hemencecik sokulup içeri giriveriyor.

4 D.E.H.B.: Dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu (ç.n.).

5 D.I.Y.: "Do It Yourself" ("Kendin Yap") (ç.n.).

Teknokrasiye gelecek olursak, Rönesans sırasında basım kültürünün olgunlaşması Antik Dönem'in büyük metinlerinin ve yeni felsefi, edebi ve bilimsel malzemelerin, her ne kadar büyük ölçüde imtiyazlı insanlar olsa da, daha yaygın bir okur kitlesine ulaşabilmesini sağlamıştı. O zamanki bilim ve teknoloji uzmanları kilisenin ve kraliyetin tekeline aldığı iktidarın bir kısmını kendi ellerine geçirmişti. Buna bakıp bugün için bir benzetme yapabiliriz: Silikon Vadisi ve teknokratik işletme sınıfı kiliseyi ve devleti, kültürel iktidarlarının hatırı sayılır bir kısmını paylaşmaları için hâlâ zorluyor.

Toplumsal istikrarsızlık konusundaysa, Montaigne'in şatosunun dışında her şey güllük gülistanlık değildi: 1560'ların başlarında Katolikler ile Protestanlar arasında Din Savaşları patlak vermişti. Kargaşa ve belirsizlik, dogmatizm ve kan: Bu tür şartlar insanı hayatın anlamı üzerinde düşünmeye zorlar, ama kimi zaman böyle bir sorunla dosdoğru yüzleşmek çok zordur. Onun yerine, insan deneyimini meydana getiren o küçük şeyleri merak ederek, yani dolaylı yoldan sorulur bu soru. Bugün, çözülmeden öylece ortada duran sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, siyasi bağlılık meseleleri ve diğer kategoriler, uçucu, patlamaya hazır bir toplumsal dinamik yaratmış durumda ve tüm bunların üstüne mevcut ekonomik istikrarsızlığımız da eklenince, birinin kalkıp da kendini belirli bir fikre ya da teşebbüse yürekten adamasının birçoğumuzun gözünde riskli bir önerme gibi durmasına şaşmamak gerekiyor. Son olarak, dinin ve ideolojinin yol açtığı kanlı savaşlar günümüzü kasıp kavurmaya devam ediyor. Yirminci yüzyılın başlarında, Fransız yazar André Malraux yirmi birinci yüzyılın yenilenmiş bir mistisizm yüzyılı olacağı tahmininde bulunurken, Tanrı'nın peşinden koşulmasının siyasi açıdan böyle patlamaya hazır bir biçime bürünebileceğini herhalde aklına getirmemişti.

Bir ifade etme tarzı ve yaşam biçimi olarak denemecilik, güvensizliklerimize, kendi kendimize gömülmemize, basit hazlarımıza, sinir bozucu sorularımıza ve deneyimlerimizi başkalarınınkiyle karşılaştırma ve onları başkalarıyla paylaşma ihtiyacımıza kapı aralar. Bugünün metinsel-olmayan denemeciliğindeki en zayıf unsurun tefekkür etmedeki eksikliği olduğunu düşünüyorum. İşin tefekkür veçhesi eksik kalınca, denemecilik boş bir egoizme ve bağlanmak istememeye ya da bağlanamamaya, tercih ânının ürkekçe ertelenip durmasına meylediyor. Çoğu zaman üzerinde hiç düşünmeden sergilediğimiz sürat, temas ettiğimiz şeyleri sorgulamak için geriye çok az zamanın kalmasına sebep oluyor. Deneyimler yaşanıyor ve sonra öylece arkada bırakılıyor. Hakiki denemeci ise daha ziyade biriktirmeyi öngören bir yaklaşımı yeğler; hiçbir şey öylece terk edilmez, bir oraya bir buraya sapıp duran zihin onu geri çağırana, farklı bir ışık altında evirip çevirene ve kendisine nasıl bir anlam ifade ettiğini görene kadar bir süreliğine bir kenara konur sadece. Kârı yahut ilerlemeyi konu edinmeyen ve hayat için bir çözüm önermeyen, daha ziyade hayata yönelik sonu gelmek bilmeyen sorular soran bir hümanizm modeli önerir.

Bugünkü siyasal ve sosyal manzaradaki yenilenmiş dogmatizme karşı güçlü, ikna edici bir cevaba ihtiyacımız var ve sezgisel biçimde denemenin çekim alanına kapılmamız bizi mevcut duruma bağlı bir çözüm olarak bu türe ve onun ruhuna yöneltiyor olabilir. Bugünkü denemeci eğilim –düşünceden görece yoksun, genelde yüzeysel olan bir dizi girişim– bu potansiyele karşılık vermiyor. Gelgelelim, Montaigne tarzında, tefekküre daha yatkın ve ölçülü bir denemecilik versiyonu, üzerinde zerre kafa yormadan haklı olduğumuzu anlatma refleksine kapılmadan, hayatı nazara almamızı sağlayarak bizi bir nevi sükûnet yoluna sokabilir. Her şeyin denemeleştirilmesi hayatın kendisini uzatmalı bir girişime çevirmek demektir.

Deneme, tıpkı okumakta olduğunuz bu metin gibi, şu ana dek sınanmamış olanı sınama biçimidir. Denemenin ruhu, kapalı uçlu, hiyerarşik düşünmeye direnir ve gerek yazarı gerekse okuru hayat hakkındaki hükümlerini ertelemeye teşvik eder. Deneme, zihnin esnekliğini muhafaza etme ve dünyaya içkin olan müphemliğe alışma davetidir. Ve en önemlisi, şu anda olmayan, ama olabilecek şeylere dair yaratıcı bir provadır.

CHRISTY WAMPOLE
İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

yeni perspektifler

Marksizm, Liberalizm ve Neo-Liberalizm

HALDUN GÜLALP

I.

Ülkemizde "Liberalizm" deyince genellikle ya Liberal Düşünce Derneği ve Liberal Demokrat Parti gibi kuruluşların temsil ettiği ve kısaca "altta kalanın canı çıksın" sloganıyla ifade edilebilecek olan ideoloji ya da yine kısaca "İkinci Cumhuriyetçilik" olarak bilinen ve bazı Kemalist veya Sol "ulusalcı" çevreler tarafından "liboşluk" diye küçümsenen düşünceler akla gelir. Oysa Batı düşünce tarihinde saygın ve önemli bir yere sahip olan Liberalizm, toplumda bir arada yaşayan bireyler arasında eşitlik ve özgürlük koşullarının yaratılmasını öngören bir siyasal düşünce akımıdır ve yukarıda değinilen her iki görüşten de önemli ölçüde farklıdır.

Yukarıdaki görüşlerden birincisini daha doğru bir deyim kullanarak "Liberter" diye adlandırmak gerekir. Liberter düşünce eşitlik yanlısı değildir. Devletin sadece özel mülkiyete dayalı rekabetçi piyasa mekanizmasının varlık koşullarını korumakla yükümlü olmasını öngörür. Devletin "altta kalanlar" lehine müdahalesini, bireysel çabalarıyla "yükselenlere" yapılmış bir haksızlık olarak kabul eder.[1]

Yukarıdaki görüşlerden ikincisini ise bize özgü, Türkiye'nin siyasal tarihinin yorumlanış biçimine ilişkin bir tartışmanın tarafı olarak anlamak ve yine Liberalizm ile karıştırmamak gerekir. İkinci Cumhuriyetçilik diye tanınan bu görüşün kökenleri, en net biçimiyle, siyaset bilimine bir dönem

1 Liberalizm ile Liberterlik arasındaki önemli farklar için bkz. Kymlicka, 2006. Liberalizmin evriminin ve değişik varyantlarının kapsamlı bir değerlendirmesi için, bkz. Berktay, 2012. Ben bu yazıda "eşitlikçi" Liberalizm üzerinde duruyorum.

damgasını vurmuş olan "merkez-çevre" paradigmasının Şerif Mardin[2] tarafından geliştirilmiş özgül bir yorumunda bulunabilir. Mardin'in yorumu, Edward Shils'in "modernleşmeci" kuram çerçevesinde ortaya attığı (ve ilk kez 1961'de yayımladığı) bir tezinden esinlenir.[3] Ancak, Mardin, Shils'in modernleşmeci siyasal sonuçlarını tersine çevirmeyi amaçlar. Shils'e göre, Üçüncü Dünya ülkelerinde toplumsal modernleşme, siyasal iktidarın odağı olarak "merkez"de yer alan devlet elitlerinden kaynaklanır ve oradan toplumun gelenekselci "çevre"sine doğru yayılarak ilerler. Mardin'e göre ise, bu durum, modernleşmenin tepeden inmeci bir şekilde gerçekleştiriliyor olması nedeniyle, devlet elitlerinin anti-demokratik olduğunu, buna karşılık devlete direnen gelenekselci çevre unsurlarının sivil toplumu, yani demokratik bir potansiyeli temsil ettiğini gösterir.[4] Bu tezden yola çıkarak Kemalizmin devletçiliğine ve "tepeden inmeciliği"ne itiraz eden "sivil toplumcu" görüşlerle "gelenekselci" veya hatta "dinci" diye adlandırılabilecek görüşleri tek bir "Liberalizm" şemsiyesi altında buluşturmak tabii ki yanlış olacak, elmalarla armutları karıştırmak anlamına gelecektir.

Bunlara ek olarak belirtmek gerekir ki Liberalizm deyiminin bizim siyasal kültürümüzde çağrıştırdığı bir diğer kavram da "serbestlik" veya "başıboşluk" halidir. Örneğin, yukarıda belirtilen son kavramlaştırmayla paralellik içinde, "Özal" dönemi genellikle Liberalizmin egemenliğinin yaratıldığı bir dönem olarak anılır. Oysa Liberal düşünce çerçevesinde, insanların "eşitlik ve özgürlük" koşullarında bir arada yaşamasını sağlamak için bir dizi düzenleyici kuralın olması kaçınılmazdır. Oysa Özal dönemini, siyasal tarihimiz boyunca düzenleyici olmaktan ziyade baskıcı olan kurallar altında ezilegelmiş bireylerimizin buna bir tür başkaldırıyla geliştirdiği "kural tanımazlık" eğilimlerinin meşrulaştırıldığı bir dönem olarak nitelemek daha doğru olacaktır.[5]

Kuşkusuz, bütün bu farklı görüşler ve düşünce akımları arasında geçişler ve örtüşmeler vardır. Aynı şekilde, bu yazıda anlatmayı amaçladığım gibi, Liberalizm, Marksizm ve Neo-liberalizm arasında da bazı örtüşmeler olmakla birlikte, çok önemli farklar da vardır.

2 Mardin, Şerif, 1973.
3 Shils, 1975.
4 Ayrıca bkz. Mardin, 1989.
5 Bkz. Gülalp, 2002.

II.

Günümüzde sürmekte olan global kriz ortamında, bundan bir süre önce itibarını yitirdiği öne sürülen Marksizm yeniden canlanırken, krizin kaynağı olan Neo-liberal uygulamaların Liberalizm felsefesine el koyma çabası nedeniyle olsa gerek, hem ülkemizde hem de daha genelde, Marksizm ile Liberalizm birbirlerine karşıt iki ideolojik kutup, kriz karşısında yarışmakta olan iki ekonomik felsefe olarak anlatılır. Bu anlatılara göre, Liberalizm başarısızlıkla sonuçlanmış sosyalist planlama deneyimi karşısında serbest piyasanın ve girişim özgürlüğünün erdemlerini öne sürmekte, buna karşılık Marksizm ise bireyciliğin sınır tanımaz bencilliği içerisinde kâr ve sömürü peşinde koşmanın yarattığı ekonomik krizlere bir panzehir önermektedir.

Bu anlatılardaki Liberalizm ile Marksizm arasındaki fark, bireycilik ile kolektivizm arasındaki farka tekabül eder. Buna göre ifade edersek, bireycilik nedeniyle bazıları servet ve kudret açısından ilerlerken başkaları geride kalıyorsa, örneğin günümüzdeki küreselleşme ortamında olduğu gibi aşırı eşitsizlikler beliriyorsa, bunun çözümü refahın adil bir şekilde paylaşılmasını sağlayacak kolektivist bir düzenlemede bulunabilir. Buna karşılık, kolektivist bir düzenlemede, girişimciliğin yaratıcı ruhunun yok olacağı ve ekonomik ilerlemenin herkese getireceği refahın bundan zarar göreceği öne sürülebilir. Bu bakışa göre, yukarıda oluşturulan servet kendi haline bırakılsa aşağıya doğru yayılarak herkese yarayacaktır.

Burada, bu gibi anlatıların hem Marksizmi hem de Liberalizmi yanlış ifade ettiğini öne süreceğim. Ayrıca, günümüzdeki küresel krizin asıl nedeninin Neo-liberalizm olduğunu, Liberalizm ile Neo-liberalizmin karıştırıldığını, esasen Neo-liberalizmin haksız bir şekilde Liberalizm geleneğine el koymuş olduğunu öne süreceğim. Gerçekte, tam tersine, Marksizmin Liberalizm felsefesi üzerine inşa edildiğini, Neo-liberalizmin ise, bırakınız Marksizmi, Liberalizmi de reddettiğini savunacağım.

Ancak yine de kabul etmek gerekir ki Liberalizm ile Marksizm arasında önemli bir zıtlık vardır ve o zıtlık Liberalizm ile Neo-liberalizm arasındaki kısmi örtüşmeye denk düşer. Marksizm özel mülkiyeti reddederken, Liberalizm ile Neo-liberalizm onu benimser. Ne var ki, aşağıda etraflıca göstermeye çalışacağım gibi, özel mülkiyet konusunda da Liberalizm ile Neo-liberalizm arasındaki ilişki genellikle sanıldığı kadar yakın değildir.

III.

Siyasal kültürümüze egemen olan kabuller çerçevesinde inanması güç olsa da, Marx aslında Liberalizmin vaatlerini önemser ve ciddiye alırdı.[6] Liberalizm ilk ortaya çıktığında, modernite öncesindeki katı toplumsal yapılarla onları ayakta tutan kültürel ve hukuki kuralların kapitalizm tarafından sarsılıp yıkılmasını destekleyen, bunu meşrulaştırmayı amaçlayan bir siyasal ideoloji idi. En etkin ifadesini John Stuart Mill'in *On Liberty* (1859) başlıklı kitabında bulan Liberalizm, kapitalizmin yarattığı modernist dinamizmin, insanlara bireysel özgürlük ve eşitlik getireceğini öne sürmekteydi. Mill'e göre, bireysel özgürlük kavramı, kişiyi dışarıdan yönlendirecek bir otoritenin reddini içeriyordu. Mill'in kendi sözleriyle, kitapçığının amacı, bu "çok basit ilkeyi" açıklamaktı.[7]

Bu "çok basit ilke" esasen Aydınlanma felsefesinin de temel ilkesiydi. Immanuel Kant, Mill'den çok önceleri kaleme aldığı "Aydınlanma Nedir?" (1784) başlıklı klasik yazısında yine aynı anlamı içeren bir cevap öne sürmüştü: Aydınlanma, bir başkasının güdümünde olmadan kendi aklını kullanabilmektir. Kant'a göre, düşünceye ket vuran otoritenin, dogmaların ve inançların alanı daraldıkça, kişinin özgürlüğü artacaktır.[8]

Marx'ın bu ilkeye ve tanımlara katılmadığı herhalde düşünülemez. Esasen, John Stuart Mill ile aynı yıllarda yaşayıp eserler veren Marx, Liberalizmin vaatlerini benimsemekte, ancak kapitalist toplumun bu vaatleri gerçekleştirmeyeceğini öne sürmekteydi. Marx'ın çalışmalarının önemli bir bölümü bu iddiayı kanıtlamaya ayrılmıştı. Marx'a göre kapitalizm gerçekten (Mill'in belirttiği gibi) hukukta, piyasa ilişkilerinde vb., yani "yüzeysel" olarak eşitlik ve özgürlüğü sağlar görünmekte, ama o görüntünün ardında bir baskı ve sömürü mekanizması barındırmaktaydı. Marx, Hegel'den edindiği biçim ile içerik farkı kavramından da yararlanarak geliştirdiği "artık-değer" kuramıyla, hem sömürünün varlığını kanıtlamayı hem de yüzeydeki eşitlik ve özgürlük ilişkilerinin o görüntünün ardında süren sömürüyü nasıl görünmez kıldığını açıklamayı amaçlıyordu.

Bazıları "genç" Marx ile "olgun" Marx ayrımı yapar ve Marx'ın ilk çalışmalarında yabancılaşma ve ideoloji gibi konularla, daha sonraki çalışmalarında ise ekonomik konularla ilgilendiğini öne sürer. Oysa Marx'ın "yabancı-

6 ABD'li ünlü sosyolog C. Wright Mills, bu tespiti 50 yıl önce yapmıştı; bkz. Mills, 1963.

7 Mill, 1947, s. 9. Ayrıca, Mill üzerine bir dizi çalışma ile bazı eserlerinden oluşan bir derleme için, bkz. Çağla, 2007.

8 Kant, 1996.

laşma" kuramı, "artık-değerin sömürüsü" kuramıyla iç içedir. Marx'a göre, kapitalizm öncesi toplum yapılarında sömürü emekçinin ürününe doğrudan el koyma biçiminde iken, kapitalizmde piyasa mekanizması dolayımıyla olduğundan hiç sömürü olmamış gibi bir izlenim yaratılır. Artık-değer kuramı, bu üstü örtülü sömürü mekanizmasının keşfine yöneliktir. Marx'a göre kapitalizmin sırrı, "meta"da yatar. Emek gücü bile meta haline gelmiştir. "Meta fetişizmi" kavramı, kapitalizmin ideolojik egemenliğini anlamaya yarar. Hem sömürü hem de yabancılaşma, metaların dolaşımı sırasında, bu dolaşım yoluyla ve nedeniyle gerçekleşir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Neo-liberalizmin sırrı da metalaşmanın derinleşmesinde bulunabilir.

Bütün bunların yanı sıra, Marx kapitalizme çeşitli açılardan belli bir hayranlık da duyardı. Marx'ın nihai siyasal projesi, moderniteye karşı çıkmak değil, onu daha da ileri götürerek, kapitalizmin atamadığı ve atamayacağı son adımın atılmasını sağlamak, yani modernitenin ve Liberalizmin vaatleri olan eşitlik ve özgürlüğü gerçekleştirecek toplumsal yapıya kavuşmak, üstelik bunu kapitalizmin bağrından çıkartmaktı.

IV.

Marx'in kapitalizme yönelttiği bu eleştiri, aslında kolektivist bir vizyon içermiyordu. Belki sınıf mücadelesi anında kolektif bir eylemlilik ve dayanışmadan söz edilebilirdi ama Marx'a göre nihai amaca erişildiğinde ortaya çıkması beklenen (ve özlenen) toplum düzeni, kolektif bir yapı öngörmüyor, tam tersine bireyin her türlü işbölümünden kurtulmuş, sadece fikir ve eylem özgürlüğüne değil, dahası, kapitalizmin sağlamış olduğu teknolojik gelişme ve üretkenlik artışı sayesinde çalışma zorunluluğundan bile özgürleşmiş bir yaşama kavuşacağını öngörüyordu. Marx'ın bu ütopyasını, *Komünist Manifesto* dışında komünizmin tanımının yapıldığı ender yerlerden birinde, *Alman İdeolojisi*'ndeki şu ünlü betimlemede bulabiliriz: "Komünist toplumda hiç kimsenin belli bir faaliyet alanında uzmanlaşması gerekmeyip herkes istediği herhangi bir alanda beceri sahibi olabileceğinden ... benim sabah ava çıkma, öğleden sonra balık tutma, akşamüstü davar gütme ve yemekten sonra da eleştiri [sanat, edebiyat eleştirisi – HG] yapma olanağım olacaktır..."[9]

Bu pasajdaki mutlak özgürlüğe kavuşmuş birey imajı, Marx'ın vizyonunu net bir şekilde göstermektedir. Buradaki imaj, bireycidir. Burada bireyin özgürlüğünü sağlayan güç, topluluğun iradesi veya bu iradeyi sağlayan ve

9 Marx ve Engels, 1974, s. 54.

denetleyen kolektivist bir düzenleme değil, insanların birey olarak kendilerini gerçekleştirmelerine olanak sağlayan toplumsal yapıdır. Kant'ın ve diğerlerinin liberal düşüncelerini "burjuva ideolojisi" diye mahkûm eden Marx,[10] yine aslında onların hayalini dile getirmektedir. Acaba aralarındaki farkın kaynağı nedir?

Liberal düşünürlerden farklı olarak, Marx'a göre, bu mutlak özgürlüğe kavuşmanın önkoşulu, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü Marx'a göre, bireyi kısıtlayan bir düzenleme olarak "işbölümü ile özel mülkiyet aynı şeyi ifade eder."[11]

V.

Her ne kadar Marx'ın Liberalizmi burjuva ideolojisi olarak mahkûm etmesine neden olan temel nokta özel mülkiyet konusundaki bu düşüncesi olsa da, aslında özel mülkiyetin (hele hele üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin) eşitsizlik yaratıcı karakterinin farkında olan Liberaller, Marx'ın argümanlarına benzer eleştiriler getirmişlerdir. Örneğin, 20. yüzyılın önde gelen Liberal düşünürleri arasında yer alan John Rawls ve C.B. Macpherson, Marx'ın sömürü kuramına değinmeden ona çok yakın şeyler söylerler. Problemi yine bireyin özgürlük ve özerkliği açısından ele alarak, üretim araçlarındaki özel mülkiyetin ve bunun bir sonucu olarak emeğin metalaşmasının bir kişiyi bir başka kişinin otoritesi altına sokacağını ve dolayısıyla yaşam koşullarının o diğer kişiye bağımlı hale geleceğine işaret ederler. Bir kişinin bir başka kişiye bağımlı olması, tam da özgürlük ve özerkliğinin ihlali anlamına gelir.

Macpherson (1964), "emeğin meta olmadığı" ve dolayısıyla "basit" diye adlandırdığı piyasa toplumuyla, emeğin meta haline geldiği "mülkiyetçi" (*possessive*) piyasa toplumu arasında hipotetik bir karşılaştırma yaparak, şu sonuca varır: Her iki toplum yapısında da bireyler rekabet içerisine girer ve ekonomik ilişkiler piyasa dolayımıyla gerçekleşir. Macpherson'a göre bu kendi başına kötü bir şey değildir. Ancak, ne zaman ki "mülkiyetçi bireycilik" (*possessive individualism*) toplumsal yapıya egemen olur, o zaman problemler başlar. Macpherson, problemi, bazı bireylerin özerkliklerini yitirmeleri, yani kendi bağımsız kişilik haklarından taviz vermek zorunda kalmaları olarak tanımlar. Çünkü emek meta olunca, artık bir kişinin enerjisi ve becerileri belli bir bedel karşılığında bir başka kişinin emrine sunulmuş demektir.

10 Bkz. Marx ve Engels, 1974, s. 97-100.
11 Marx ve Engels, 1974, s. 53.

Mülkiyetçi bir düzen nedeniyle bir kişinin bireysel bağımsızlık haklarından vazgeçmek zorunda kalması, Liberal ilkelerin temelden ihlali anlamına gelir.

Burada, Marksist deyimler kullanmadan ve Marx'ın sömürü kuramına atıf yapılmadan, salt Liberal deyimlerle Marx'ın görüşlerine çok yakın görüşlerin ortaya atıldığını görüyoruz.[12] Burada, bireycilik ve rekabetin herhangi bir sorun yaratmadığı, asıl problemin mülkiyetçi rejimden kaynaklandığı öne sürülmektedir. Yani, mülkiyetçi bireyciliğin Liberal bireyciliğe aykırı olduğu, mülkiyet rejiminin bireyin eşitlik ve özgürlüğünü ihlal ettiği savunulmaktadır. Bu tespitlerde kolektivist bir bakışın yer almadığı açıktır. Hatta bir başkasının aleyhine kullanılmadığı takdirde, sınırlı bir kişisel mülkiyet, bireysel özerkliğin garantisi olarak da kabul edilebilir. Örneğin Rawls,[13] belli bir ölçüde eşitsizliğin, ama ancak toplumun ortak yararına hizmet ettiği takdirde, haklı görülebileceğini, buna karşılık bir kişinin bir başkası pahasına zenginleşmesinin ise Liberal ilkelerin ihlali olduğunu savunur. Dahası, toplumda adaletin sağlanması için devletin yoksullar veya başka türlü ezilmişler lehine müdahalede bulunmasının gerekli olduğunu da savunur. Yani, Liberterlerin aksine, bu müdahaleyi "özgürlük" ilkesinin ihlali olarak değerlendirmez.

VI.

Liberalizm ile Neo-liberalizm arasında ilk bakışta belli bir süreklilikten söz edilebilir gibi gözükse de, aslında aralarındaki farklar benzerlikleri geride bırakır. Marksist görüşten farklı olarak, Liberalizm ile Neo-liberalizm arasındaki ortak nokta özel mülkiyete verilen önemden kaynaklanır. Konuya Liberalizm açısından baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Eğer bir kişi mülkiyetten yoksun olduğu için bir başka kişinin emri altına girmek zorunda kalacak ve dolayısıyla kendi özerkliğinden yoksun kalacak ise, mülkiyet hakkı bireyler arası eşitlik ve özgürlüğün sağlam bir dayanağıdır ve *evrensel* (yani, herkes için geçerli) bir hak olarak benimsenmelidir. Buna karşılık, konuya Marksist açıdan baktığımızda da şunu söyleyebiliriz: Kapitalizmin tarihsel dayanağı özel mülkiyet hakkıdır ya da, daha doğru ve kesin bir ifadeyle, üretim araçları üzerindeki toplu mülkiyet rejiminden bireysel özel mülkiyet rejimine geçiş olmuştur. Kapitalizm, kişilerin yaşam koşullarını sağlayan ortak

12 Marx ile Macpherson arasındaki kuramsal bağlar konusunda, bkz. Svacek, 1976 ve Macpherson, 1976.

13 Bkz. Rawls 1971.

mülkiyetten zorla kopartılmaları, yani toplu mülkiyet rejimi altında ortak olarak kullandıkları üretim araçlarına serbestçe erişim haklarının ellerinden alınması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bu kopartılma sürecinin "zor" kullanarak, yani siyasal güç ve şiddet gibi piyasa-dışı mekanizmalar kullanarak gerçekleştirildiğini, emek-sermaye ilişkisinin "doğal" bir ilişki olmadığını vurgulamamız gerekir.[14] "Mülkiyetçi" piyasa rejimi bir kez yerleştikten sonra, mülksüzleşme tamamen piyasa mekanizmasına dayanarak da sürdürülebilir; ancak, yine de, özel mülkiyet rejiminin ve onun çevresinde oluşan piyasa düzeninin sürdürülmesi, ilk ortaya çıkış anında olduğu gibi, son kertede piyasa dışı zor ilişkilerine dayanır. Yine Liberal kuramcı Macpherson'un tespit ettiği gibi, "mülkiyetçi piyasa modeli zorlayıcı bir hukuk düzenini gerektirir."[15]

İşte, Liberalizm ile Neo-liberalizm arasındaki temel farkı burada bulabiliriz. Neo-liberalizm, Liberalizm'in savunduğu özgürlükleri korumayı amaçlamaz, şiddete dayalı idari müdahale yoluyla mülksüzleşmenin sürdürülmesini amaçlar. Her ne kadar Neo-liberalizm, yeniden bölüşümcü refah devleti tarafından sözüm ona baskı altına alınmış olan Liberal özgürlüklerin canlandırılması biçiminde tanımlansa ve meşrulaştırılsa da,[16] Neo-liberaller aslında sadece piyasadaki mülkiyet özgürlüğünü savunurlar. Liberalizm öncelikle düşünce, ifade, eylem vb. özgürlükleri ve bunlara ek olarak bireyler arasında (en azından haklar düzeyinde) eşitliği savunurken, Neo-liberalizm tam da Liberallerin "mülkiyetçi piyasa" diye eleştirdiği düzeni sözüm ona "özgürlük" adına savunur.

Eğer mülkiyetçi piyasa rejimi tarihsel olarak zora dayanarak ortaya çıkmış ve yine ancak bu yolla sürdürülebilen bir rejim ise, demek ki Neo-liberalizmin mülkiyetçi piyasa rejimini özgürlükçü olarak nitelemesi basit bir göz boyamadan ya da bir tutarsızlık ve çelişkiden ibarettir. Neo-liberalizmin öngördüğü düzen, ancak zor yoluyla sürdürülebilecek bir düzendir. Çünkü Neo-liberalizmin hedeflediği mülkiyetçi piyasa rejimi, her şeyin metalaşmasını öngörür. Sadece, bugüne kadar kapitalizm altında alıştığımız gibi mamul maddeler değil, aynı şekilde doğal kaynaklar, soyut fikirler, yaşam tarzları, sağlık ve eğitim gibi toplumsal hizmetler ve daha da akla gelen gelmeyen her şeyin metalaşmasını öngörür. Bütün bu gibi şeylerin metalaşması,

14 Bkz. Polanyi, 1944.
15 1964, s. 57-58.
16 Örneğin bkz., Friedman, 1982.

onların önce hak sahibi kullanıcılarının ellerinden zorla alınması (Marx'ın deyimiyle, "yabancılaştırılması"), ardından satış için yeniden piyasaya sunulması anlamına gelir. Bu rejim altında kişiler toplumsal bir hak olarak erişim olanağına sahip oldukları şeylere artık ancak piyasa aracılığıyla ve fiyatını ödemek suretiyle ulaşabilirler.

Kapitalizmi ortaya çıkartan ilk mülksüzleşme dalgası (Marx'ın tanımıyla "ilk/ilkel birikim") köylülerin elinden topraklarını aldı ve neye uğradıklarını şaşıran köylüler kendi yaşam koşullarına erişimlerini sağlayan üretim aracından kopartılmış bir halde şehirlere yığılarak emek güçlerini piyasada satışa sunmak zorunda kaldılar. Neo-liberalizm, mülksüzleşmenin yeni bir dalgası, insanları sadece üretim araçlarından değil, tüketim araçlarından da kopartan ve ancak idari şiddet yoluyla gerçekleştirilebilecek bir politikalar manzumesi ve bunu meşrulaştırmaya çalışan bir düşünce olarak tanımlanabilir. Neo-liberalizm, kapitalizmin son dönemeci, metalaşmanın en yeni ve muhtemelen nihai aşaması olarak da kabul edilebilir.

VII.

Kapitalizmin 20. yüzyılın son çeyreğinde karşılaştığı krizin kaynağı, Fordizm diye adlandırılan sınai üretim ve birikim modelinin tıkanma noktasına gelmesiydi. Başlangıçta post-Fordizm diye adlandırılan yöntemlerle sermaye birikiminin önü açılmaya çalışıldı. Örneğin, üretim süreci küresel bir biçimde organize edilerek, üretimin farklı aşamaları farklı coğrafi mekânlarda gerçekleştirilmeye başladı.[17] Sermaye, bu yolla, ülkeler arasında işçi ücretleri, vergi oranları, hammadde temini, pazarın genişliği gibi konulardaki farklardan yararlanarak kâr ve birikim maksimizasyonu sağlamaya çalıştı. Küresel rekabet, işçi örgütlenmelerini de zayıflatarak maliyetlerin düşürülmesi yoluyla kârlılığın artırılmasına olanak sağladı. Ancak, büyüyen gelir ve servet uçurumu, küresel çapta alım gücünün azalmasına yol açtı. Bu kez bu engeli aşmak için tüketicinin borçlandırılması yoluna girilerek tüketici kredilerinin muslukları açıldı.[18] Bu çözüm post-Fordist sanayileşme modelinin de krizine neden oldu, çünkü artık üretim ile uğraşmak yerine spekülasyona başvurmak sermaye için daha kolay bir birikim yolu olmaya, sanayi-dışı sermaye birikim biçimleri kapitalizmin itici gücü haline gelmeye başladı. Sermaye, daha önce ele geçirilmemiş alanlara yayılarak birikimini sürdürmeye koyuldu.

17 Harvey, 1989; Gereffi, 1994.
18 Harvey, 2011.

David Harvey'nin "mülksüzleştirme yoluyla birikim" diye adlandırdığı bu süreç,[19] en basit biçimiyle, insanların sırtındaki gömleğin zorla üzerlerinden alınıp onlara yeniden bir bedel karşılığında satılması olarak tahayyül edilebilir. Bu yeni mülksüzleştirme dalgası, insanların en temel gereksinimlerini, sularını, havalarını, oturdukları evleri ellerinden alıp meta haline sokarak yeniden satılmasına yol açmaktadır. Örneğin, geçen yıllarda ABD'de yer alan ev kredisi (*mortgage*) krizi sonucunda, borcu ödenmeyen eve banka tarafından el konmakta, ardından aynı ev yeniden satışa sunulmaktadır. Böylece hiçbir yeni değer yaratmadan sermaye birikimi sürdürülmektedir.

Neo-liberalizm döneminde daha önceleri akla hayale gelmeyen şeyler metalaştırılarak piyasaya sürülmeye başladı. Kültür, yaşam tarzları, hatta duygusal ifadeler birer meta olarak piyasada satışa sunuldular. Örneğin, üzerinde kutlama sözcüklerinin hazır bir şekilde yazılı bulunduğu tebrik kartlarını satın alırken ödediğimiz fiyatın önemli bir kısmı o kartların üretiminin bedeli değil, ifadelerin tasarımının bedelidir. Bu tür metalaştırma, mal veya hizmet üretiminden farklı olarak, aslında rant toplamanın bir aracıdır. Satışa sunulan şey, zaten var olan veya sonradan yaratılmış olan bir "tekel" konumundan yararlanma hakkıdır. Bu kartlara benzer başka "tasarım" ürünlerinde de kârlılığın asıl kaynağı, üretimden ziyade tasarımın yarattığı tekelci konumdur.

Bu özellik, Neo-liberal dönemin en dinamik büyüme sektörleri olan bilişim ve iletişim faaliyetlerinin sanayi üretimiyle karşılaştırılması halinde daha açık bir şekilde görülecektir. Örneğin, *Microsoft* yeni bir yazılım hazırladığında, elde ettiği kazanç tamamen tekelci konumundan kaynaklanır. Sözgelimi, bir kundura fabrikası toplu halde üretilse de her biri belli bir emeğe dayalı değer içeren kunduraları ayrı birer meta olarak satarken, bir yazılım firması sadece bir kez emek tüketerek ürettiği bir yazılımı belki de milyonlarca kez kopyalayarak her bir kopyayı ayrı bir meta halinde satabilmekte, yani rant toplamaktadır. Aynı şekilde bir telefon şirketi bir kez altyapıyı kurduktan sonra, müşterilerinin yaptığı her bir konuşma karşılığında bir ücret talep etmektedir. Artık her bir konuşma ayrı bir metadır. Ya da, daha ilginci, aynı şirket aylık bir "paket"i size önceden meta şeklinde satarak, telefonda konuşsanız da konuşmasanız da, sadece konuşma hakkına ulaşabilmeniz için, sizden düzenli bir şekilde kazanç elde edilebilmektedir.

19 Bkz. Harvey, 2003.

Köprüsünden geçenin de geçmeyenin de ücret ödemek zorunda olduğu "Deli Dumrul"u andıran bu düzenleme sonucunda elde edilen kâr, emek harcanarak üretilen bir mal veya hizmetin satışından değil, bir tekel konumunun yarattığı ranttan kaynaklanmaktadır. Oysa örneğin "iletişim" bir sermaye birikim aracı değil de, pekâlâ yol gibi, kaldırım gibi, vatandaşların ödediği vergiler karşılığında devletin ücretsiz olarak sağladığı bir olanak olabilirdi. Çünkü burada metalaştırılan şey, zaten mevcut olan bir altyapıya ulaşma olanağından ibarettir.

VIII.

O halde, bırakınız eşitlik ve özgürlüğü, Neo-liberalizm devlete rağmen veya ondan bağımsız bir şekilde oluşmuş bir serbest piyasanın varlığı olarak bile anlaşılamaz. Tam tersine, Neo-Liberalizm devlet politikaları sonucunda egemen olmuştur. Harvey, "mülksüzleştirme yoluyla birikim" sürecinin her biri devlet eliyle yürütülen birkaç farklı yönteminden söz eder.[20] Özelleştirmeler, vergi politikaları marifetiyle gelir bölüşümünün servet sahipleri lehine düzenlenmesi, finans sermayesinin teşviki ve nihayet belki son dönemlerin bizim ülke için de en yaygın örneği olan arazi spekülasyonu. Bütün bu yöntemlerin ortak özelliği, serbest piyasa, girişimcilik vb. ideolojik meşrulaştırmaya dönük ifadelere rağmen, devletin sürece doğrudan doğruya ve üstelik genellikle otoriter yöntemlerle müdahil olmasıdır. Ülkemizdeki örneklerden de iyi bildiğimiz "kentsel dönüşüm," deprem yasası, hidro-elektrik santraller (HES'ler) gibi uygulamalar ve TOKİ gibi bir devlet kurumunun günümüzdeki işlevi, Neo-liberalizmin serbest piyasadan bağımsız ve merkezi otoriteye bağımlı olduğunu kanıtlar; devletin yürüttüğü Neo-liberal politikaların özgürlük değil, ancak otoriter bir yönetim getirdiğini gösterir.

Sonuç olarak, Neo-liberal dönemde sermaye birikimi öncelikle sanayi üretimine değil, insanların temel yaşam koşullarının mülksüzleştirme ve özelleştirme yoluyla metalaştırılmasına dayanır. Neo-liberalizm, bırakınız üretim araçlarını, insanların en temel tüketim ihtiyaçlarının bile ellerinden alınıp yaşam koşulları üzerinde mutlak denetimin kurulduğu (veya kurulmasının amaçlandığı) bir rejimdir. Devlet gücü ve devlet organlarının şiddete dayalı müdahalesi olmadan bu rejimin yaşatılması olanaksızdır. Neo-liberalizm, Marksizm kadar Liberalizmin de vaatleriyle taban tabana zıttır.

20 Harvey, 2005, s. 160-165.

Kaynakça

Berktay, Fatmagül (2012), "Liberalizm", Birsen Örs (ed.), *Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları (5. Baskı), içinde.

Çağla, Cengiz (2007), *Mill*, İstanbul: Say Yayınları.

Friedman, Milton (1982), *Capitalism and Freedom*, Chicago.

Gereffi, Gary (1994), "Capitalism, Development and Global Commodity Chains", Leslie Sklair (ed.), *Capitalism and Development,* Londra: Routledge, içinde.

Gülalp, Haldun (2002), "Kamusal Yaşam ve Demokratik Kültür: Ülkemizden Trafik Öyküleri", *Görüş*, S. 51.

Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David (2003), *The New Imperialism*, Oxford University Press.

Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press.

Harvey, David (2011), *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Oxford University Press (Türkçesi: *Sermaye Muamması: Kapitalizmin Krizleri*, Çev: Sungur Savran, İstanbul: Sel Yayınları, 2012).

Kant, Immanuel (1996), "An Answer to the Question: What is Enlightenment? [1784]", Lawrence Cahoone (ed.), *From Modernism to Postmodernism*, Oxford: Blackwell, içinde.

Kymlicka, Will (2002), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press (Türkçesi: *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Macpherson, C.B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press.

Macpherson, C.B. (1976), "Humanist Democracy and Elusive Marxism: A Response to Minogue and Svacek," *Canadian Journal of Political Science*, 9(3).

Mardin, Şerif (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus,* S. 102.

Mardin, Şerif (1989), *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press (Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,* Çev: Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

Marx, Karl ve Frederick Engels (1974), *The German Ideology*, (ed. C.J. Arthur), Londra: Lawrence & Wishart.

Mill, John Stuart (1947), *On Liberty [1859]*, New York: Meredith Publishing.

Mills, C.Wright (1963), *The Marxists*, Penguin.

Polanyi, Karl (1944), *The Great Transformation*, Boston.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shils, Edward (1975), *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago University Press.

Svacek, Victor (1976), "The Elusive Marxism of C.B. Macpherson," *Canadian Journal of Political Science*, 9(3).

Paradigma Nedir?

GIORGIO AGAMBEN

"Paradigma Nedir?" başlığı, bu sunumun epistemolojik ve yöntembilimsel meselelere odaklanacağını düşündürtebilir ama benim hiç öyle bir niyetim yok, bu türden problemler hoşuma gitmiyor. Vakti zamanında Heidegger'in ortaya koyduğu gibi, benim de daima şöyle bir izlenimim olmuştur: ortada kesecek hiçbir şey kalmadığında, bıçakları bilemekle meşgul insanlar hep olur. Ama bir araştırmacının yaşamında, an gelir yöntembilimsel öncüller kaçınılmaz olur. Nitekim ben de son iki kitabımda bariz bir şekilde önerme koyan (*propositive*) tarihsel fenomenleri, Roma hukukundaki *Homo Sacer* yahut Auschwitz'deki *Muselmann* gibi figür ve fenomenleri çözümledim. Fakat benim kitaplarımda bunlar, işlevleri geniş bir problem setini ortaya koyup anlaşılır kılmak olan paradigmalarmış gibi ele alındılar. Bu da, bilhassa buna yetkim olmadığı halde bir tarihçi gibi hareket ettiğimi ve olguları birer metafor, metaforları da birer olgu olarak kullandığımı iyi ya da kötü niyetle düşünüyor görünen kişiler arasında bazı yanlış anlamalara yol açtı.

Neyse, hepimiz çalışmalarımızda paradigmalar kullanıyoruz ama bir paradigmanın ne olduğunu ve felsefede, beşeri bilimlerde yahut sanatta bir paradigma kullanmanın ne demek olduğunu gerçekten biliyor muyuz? Bugün cevaplamaya çalışacağım sorular bunlardır. Feuerbach bir yerde diyordu ki, her çalışmanın felsefi unsuru onun *Entwicklungsfähigkeit*'ı, yani geliştirilebilme kudretidir.[1] Bilimde, sanatta yahut akademide herhangi bir

1 *Entwicklungsfähigkeit* Almancada "gelişme, geliştirme" anlamlarına gelen *Entwicklung* kelimesi ile "yetenek, beceri, kapasite" anlamlarına gelen *Fähigkeit* kelimelerinden oluşan bir birleşik sözcüktür. Gündelik hayatta "bir şeyin gelişme veya geliştirilme potansiyeline sahip

çalışmanın bir nebze değeri varsa, bu felsefi unsuru içerecektir. Çalışmanın içinde söylenmemiş olarak duran ama gün yüzüne çıkarılmayı ve işlenmeyi bekleyen de odur. Sanırım bu arada felsefenin çok iyi bir tanımını da yapmış olduk. Zira felsefenin özgüllüğü yoktur, kendine has sınırlar çizilmemiştir; edebiyattadır, sanattadır, bilimdedir, ilahiyattadır ve geliştirilebilme kudreti içeren de bu unsurdur. Bir bakıma felsefe, her alana yayılmış haldedir. Mütemadiyen bir diasporadır ve toplanması, bir araya getirilmesi şarttır.

Zaten benim çalışmak istediğim tarz ve sevdiğim yazarın eserinde bu felsefi unsuru, yani *Entwicklungsfähigkeit*'i keşfetmeye çalıştığım yol da budur. Benjamin'in sözlerini kullanacak olursak bu felsefi unsur, dünyevi zamana yayılıp dağılmış olan uhrevi zaman cüzüdür. Bu benim, Schleiermacher'in şu meşhur tefsir ilkesine verebileceğim tek anlamdır: Yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak. Bence bu, onun çalışmasındaki *Entwicklungsfähigkeit*'i bulmak demektir. Ama Coleridge'ın, "Biographia Littereria"nın on ikinci bölümünde ortaya koyduğu tefsir ilkesini de asla unutmamalısınız: Bir yazarın cehaletini idrak edene dek, onun idrak ettiği şeyde kendinizi cahil varsayın. Bu cehalete, ulu yazma sanatı diyoruz, yani bir şeyin olası halde kalmasına müsaade etmek; öyle ki okur, onu geliştirebilsin ve nihayetinde bir gerçekliğe vardırabilsin. Michel Foucault da yazılarında birçok kez bu "paradigma" sözcüğünü kullanır ama hiçbir yerde onu tanımlamaz. Diğer yandan *Bilginin Arkeolojisi*'nde ve sonraki kitaplarında, tarihçilerinkinden ayırmak adına kendi inceleme nesnelerine "pratiğe gömülmüş bilgi" ismini verir. Bu kavramlar ile Kuhn'un, bilimsel devrimin yapısını incelediği kitabında "paradigmalar" dediği şey arasındaki benzerlikse zaten biliniyor. Foucault, paradigmanın işlevini hiçbir zaman ele almamış

olması" anlamında etken ve edilgin olarak iki yönlü bir biçimde kullanılır. Kavramın sahip olduğu bu iki yönlülük Agamben'in neden kavramın özellikle Almancasını kullandığını açıklayabilir. *Entwickeln* (geliştirmek) ve *sich entwickeln* (gelişmek) fiillerinden türetilen *Entwicklung* kelimesi hem geliştirme hem de gelişme anlamlarına gelmekle, bir şeyin ya da bir kavramın kendi içinde taşıdığı "gelişme potansiyeli" ile bir dış etkenin onun üzerinde sahip olduğu "geliştirme becerisi"ni bir arada anlatmaktadır. Bu yüzden *Fähigkeit* kelimesi "beceri" ya da "potansiyel" yerine bu iki anlamı da kapsayan "kudret" kelimesi ile karşılanmıştır ve yine *Entwicklung* kavramı için de hem "gelişme"yi hem "geliştirme"yi kapsayan "geliştirilme" ifadesi tercih edilmiştir. Agamben'in kavramı ele aldığı bağlamda ise, bir kavramın kendinde sahip olduğu gelişme potansiyeli bir başkasının kavramı yeniden yorumlamasıyla bir "geliştirilme kudreti"ne dönüşmektedir. Böylece Agamben, *Entwicklungsfähigkeit* kelimesinin kendi kendine sahip olduğu potansiyeli de "geliştirmiş" olmaktadır. (ç. n.)

olsa da Dreyfus ve Rabinov'a göre "çalışmalarının bu mefhumlardan faydalanan bir yönde ilerlediği açıktır. Yöntemi de bir söylemi, bir paradigmanın tarihsel ifadeleri olarak betimlemeye dayanır." Fakat Kuhn'un kitabını okuduğunu belirten, hatta "hayranlık uyandırıcı" ve "kusursuz" bulan Foucault, ona çok nadiren gönderme yapar ve onunla arasına belli bir mesafe koyduğu açıktır.

Öyleyse öncelikle yapmamız gereken, bu iki yöntembilimci arasındaki zahiri benzerliğin gerçekten de farklı problemlere ve farklı stratejilere tekabül edip etmediğini kontrol etmektir. Kuhn, "paradigma" terimini iki farklı anlamda kullandığını teslim eder. İlkinde, belli bir bilimsel topluluğun üyelerinin ortaklaşa sahip oldukları şeyleri, yani üyelerin paylaştıkları teknikler, imtiyazlar ve değerler bütününü tayin eder. İkincisinde ise bir bütünün tek bir parçasıdır, mesela yaygın bir model yahut bir örnek gibi davranan Newton'ın *Principia*'sı, kesin kuralları gösterir ve haliyle insicamlı bir inceleme geleneğini tanımlar – zaten bildiğiniz üzere paradigma basit anlamıyla "örnek" demektir. Öyleyse Kuhn'a göre sorun, "normal bilim" dediği bir bilimin kuruluşuna olanak sağlayan şeyi paradigma yoluyla incelemektir. Yani belli bir problemin bilimsel kabul edilip edilmeyeceğine karar verecek olan bilimden bahsediyoruz. Normal bilim hiç de insicamlı bir kurallar sisteminin yol gösterdiği bir bilim anlamına gelmiyor; aksine kurallar paradigmalardan türetilebilir fakat paradigmalar da *kurallar yokluğunda incelemeye kılavuzluk edebilir*. Bu da tam olarak "paradigma" teriminin ikinci anlamıdır ki Kuhn onu, gerçekte en eskisi olmasına rağmen, en yeni ve temel addeder. Bu anlamıyla paradigma, yalnızca bir örnektir, tek bir fenomen, bir tekilliktir; tekrarlanabilir olandır ve dolayısıyla bilimcilerin hal ve hareketlerini örtülü bir şekilde biçimlendirme kudretine sahiptir.

Bu yüzden Kuhn, kural ve yasaların yokluğunda paradigmanın da incelemeye kılavuzluk edebileceğini yazarken, muhtemelen yine üstü kapalı olarak *Üçüncü Eleştiri*'nin on sekizinci paragrafında yer alan Kantçı örnek öğretisine gönderme yapıyordu. Örneği tanımlamaya çalışan bir filozofu anladığım ilk örnek budur. Burada Kant, bütün insanların ortak yargısına ihtiyaç duyan ve dillendirilemez evrensel bir kuralın örneği olarak görülebilecek mükemmelliğe, yani estetik yargının [ibret alınası] örneğine gönderme yapar. Dolayısıyla örnek, dillendirilemez bir kuralın örneğidir. Kant'a göre örnek, olmayan yahut söylenemez olan bir yasaya denk düşer ama örneği, yasanın ya da kuralın imparatorluğundan bütünüyle kurtarmak gibi

bir şeye cüret etmez. Bu yüzdendir ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şunları yazar: *"Örnekler, zayıf bir yargının koltuk değnekleri ve yürüteçleridir. Yargı derken kastettiğim şey, ancak soyut olandaki evrenseli anlayabilen ve somut bir durumun yasayla anlaşılıp anlaşılamayacağına karar veremeyendir."* Alın size Kant'ın kötü yönü. Bence bu yasa kavramı, gerçekten de Kant'ın düşüncesindeki zayıf noktadır.

Deleuze'ü hatırlayın; Kant'ın mahkemeler kurup yasayı işler kılmak gibi bir takıntısının olduğunu nasıl da göstermişti. Ama benim yapmayı deneyeceğim şey, örnek mantığının, yasanın evrenselleştirilebilirliğiyle hiçbir alakasının olmadığını göstermektir. Şimdi Foucault'ya geri dönelim. Foucault'nun, iktidarı öznelerin bedenlerine kadar sokup, ona yaşam biçimlerini yönetebilme yahut biçimlendirebilme olanağı veren pozitif aygıtın analizine yoğunlaşabilmek için, hukuki ve kurumsal modellere yerleştirilmiş iktidar problemlerine geleneksel yaklaşımı kasten görmezden geldiği sıklıkla ileri sürülmüştür. Kuhn'la olan benzerlik yine çarpıcıdır. Nasıl ki Kuhn, bilimcilerin davranışlarına kılavuzluk eden paradigmalara odaklanabilmek için normal bir bilimi kuran kuralların incelemesini reddettiyse, Foucault da sayesinde devletin bireylerin yaşamını önemsemek gibi bir görevi üstlendiği tekniklerin üzerinde durmak için, hukuki ve kurumsal modellerin üstünlüğünü reddetmiş görünüyor. Peki o zaman Foucault, epistemolojik sorular üzerine kafa yorarken Kuhn'un ismini anmaktan ve "paradigma" terimini kullanmaktan neden kaçıyor? Kişisel bir sebebi mi vardı? Aslına bakarsak, 1971'de birisi *New York Times*'ta "The Mandarin of the Hour, Michel Foucault" başlıklı saldırgan bir eleştiri yazdı.

Muhtemelen aptalca bir girişimdi ama yazar hiç de aptal birisi değildi; elbette George Steiner'dan bahsediyorum. Fakat bazen, zeki insanlar bile yanlış yapabilir, gaflete düşebilirler ve bu, kesinlikle büyük bir yanlıştı. Her neyse... O vakit George Steiner ismini bile göz ardı eden ve onun yalnızca bir gazeteci olduğunu düşünen Foucault, ironik ve eş ölçüde saldırgan bir cevap yazmıştı. Sonra George Steiner buna karşılık verdi ama Foucault çok daha ironik bir yol izledi. Steiner Foucault'yu, kitabında Kuhn'un ismini anmamış olmakla suçlamıştı. Foucault, kitabı yazdıktan sonra, yani 63-64 arasındaki kışta, Kuhn'un kitabını okuduğunu söyledi. Kuhn, kitabın önsözünde iki Fransız epistemoloji düşünürüne, Courier ve Meyerson'a borçlu olduğunu teslim eder ama Kandellam'dan hiç bahsetmez. Bu yalnızca bir varsayım ama Kandellam'la yakın ilişki içinde olan Foucault'nun, Kuhn'a herhangi

bir gönderme yapmaktan kaçarak, adeta ona kabalığının bedelini ödetmiş olması da mümkündür. Aslında Foucault'nun, kişisel ve dostça teşviklere mutlak bir hassasiyeti vardı ama gayet açıktır ki böylesi bir sessizliğin sebebi, yalnızca bu olamaz. Öyleyse paradigmanın Foucault'da nasıl bir işlev gördüğüne bakalım ve panoptikonu ele alalım.

Her şeyden önce elimizde olan, tek bir tarihsel fenomendir; Jeremy Bentham tarafından tasvir edilen ve "Panopticom, or the Inspection House, Containing the Idea of a New Principle of Construction, etc, etc." [Panoptikon, ya da Gözlem Evi, Yeni Bir İnşa İlkesi vs. vs.] başlığıyla 1971'de Dublin'de yayınlanan özgün mimari bir modeldir. Sonradan hapishane gibi kurumlara bir tür ilkörnek (*archetype*) olacak olan bu panoptikonu bildiğinizi varsayıyorum. Foucault panoptikonu tasvir eder ve şöyle buyurur: merkez kuleye bir gardiyan yahut bir gözcü yerleştirmek zorundasınız ve her bir hücreye de bir mahkûm, bir deli, hatta bir öğrenci. Tek bir kişi, bir insan kalabalığını izleyip kontrol edebiliyorsa, orada bir çeşit tiyatro sahneliyorsunuzdur. Öyleyse panoptikon somut, tekil, tarihî bir fenomendir ama Foucault için panoptikon –kendisinin de yazdığı gibi– aynı zamanda "panoptikonculuk"tur. Yani genelleştirilebilecek, iktidar ile gündelik yaşam arasındaki ilişkiye yeni sahneler tanımlayıp tesis edebilecek bir işleyiş modelidir.

Buradan bakıldığında panoptikon, artık basitçe hayali bir bina değil, aynı zamanda ideal biçimini almış bir iktidar mekanizmasının şemasıdır. Öyleyse panoptikon bir paradigma işlevi görür, yani bir sahnenin anlaşılabilirliğini tarif eden bir örnektir ki hem o sahnenin içindedir [ona aittir] hem de onu kurmaktadır. Foucault her zaman bu şekilde çalışır. Ortada hep somut bir fenomen vardır – paradigma işlevi gören itiraf, hukuki soruşturma vb. şeyler söz konusudur çünkü bu, hem kuran hem de anlaşılır kılan bir bütün sorunsal bağlama karar verecektir. Foucault'nun çalışmasını bir tarihçinin çalışmasından ayıran şey de budur.

Bir tarihçi olarak Foucault'nun, metaforlarla yaratılan bağlamların, kronolojik ya da coğrafi duraklarla, yani metonimik içeriklerle, yaratılan bağlama olan üstünlüğünü gösterdiği sıkça gözlenir. Marc Bloch ve Lucien Fevre'nin çalışmalarını takip ederek Foucault, metaforik bağlamlara hak ettikleri önceliği iade edebilmek için, tarihi, sözgelimi "on yedinci yüzyılda Fransa" türünden bir metonimik bağlamın tiranlığından kurtarmıştır. Metaforik bağlamın öncelikli olmasını ben de doğru buluyorum. Ciddiyetteki titizliği göstermek adına, epistemolojik herhangi bir itibarı olmayan

akademik disiplinler, mesela insan bilimlerindekiler, "on sekizinci yüzyıl Alman edebiyatı" gibi kronolojik bir bağlamda uzmanlaşırlar. Bu hakikaten gülünç, çünkü yüzyıl [dediğimiz şey], alt tarafı gerçekliği olmayan bir ölçme geleneğidir. Üstelik pek yenidir zira yüzyıl kavramının kullanılması, şunun şurasında Fransız Devrimi'nden sonra popülerlik kazanmıştır. Kronolojik ve coğrafi bağlamlar gibi metonimik bağlamların görünüşteki ciddiyeti, epistemolojik bir temelden yoksundur. Şimdi paradigma mantığını anlatmaya çalışayım. Genellikle araştırmacılar, Foucault'nun yöntemlerinin "metaforik" olduğunu ima ederler – ama bu yanlıştır, o yalnızca paradigmadır. Tabiri caizse unutulmuş bir bölüm, daha doğrusu Batı felsefe tarihinde yerinden-edilmiş bir kavram olan bu mantığı görmeye çalışalım. Diğer yandan paradigma problemi, mantıkla daima ihtilaflı ilişkiler içinde olan analoji problemiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu yüzden paradigma gibi epistemolojik bir probleme ilişkin klasik örnek pasaj, Aristoteles'in *Analytica Prioria*'sıdır.

Felsefe çok nadir olarak paradigma ve analoji problemlerine gönderme yapar; ama kısacık da olsa bu konuya değinen ilk kişi muhtemelen Aristoteles'tir. Paradigmanın, yani örneğin, bütüne kıyasla parçaya ilişkin yahut parçaya kıyasla bütüne ilişkin olmadığını, [aksine] parçaya kıyasla parçaya ilişkin olduğunu söyler. Bu çok ilginç bir tanım. Demek istiyor ki paradigma, tikelden evrensele doğru ya da evrenselden tikele doğru değil, tikelden tikele doğru gider. Bir diğer deyişle bizim elimizde, evrenselden tikele doğru bir tümdengelim, tikelden evrensele doğru bir tümevarım ve bir de tikelden tikele giden paradigma ve analoji var. Ama bu ne anlama geliyor? Ne çeşit bir harekettir bu? Kendi başına tekillik olan bir paradigma, nasıl oluyor da analojik yeni bir bağlam ve Foucault'da gördüğümüz gibi yeni bir genellik yaratabiliyor? Bir paradigmanın nasıl çalıştığını anlamak için, öncelikle evrensel ve tikel, genel ve bireysel, hatta biçim ve içerik türünden geleneksel felsefi karşıtlıkları kaldırmak zorundayız. Paradigma analojisi, iki kutupludur ama ikilik arz etmez; arada bir gerilim vardır ama karşıtlık içermez. Yani bu analoji, kaskatı duran her karşıtlığı ortadan kaldıran bir tür karar-verilemezlik bölgesi yaratma eğilimindeki kutuplu gerilimler alanı üretir. Burada karşılaştığımız şey ikilik değildir; yani bıçakla kesilmiş gibi (*caesura*) birbirinden net olarak ayrılmış ve farklılaştırılmış iki bölge yahut iki unsur yok elimizde. Daha ziyade, iki karşıt gerilimin sürdüğü bir alanımız var.

Paradigma ne evrenseldir ne de tikel, ne geneldir ne de bireysel. Paradigma, haddi zatında kendini göstererek yeni bir ontolojik bağlam üreten tekilliktir. Sözcüğün Grekçede etimolojik anlamı da budur; tam karşılığı "kendini yanda gösteren şey"dir. Bir şey yanda gösterilir, *"para"*. Fakat Aristoteles'in paradigma'yı ele alışı, yetersizdir; tikelden tikele giden paradigmaya dair güzel fikirlere sahip olmasına karşın, bu noktayı geliştirmiyor görünür ve tıpkı Kant gibi, örnekte konu edilen tekillerin aynı türe ait oldukları fikrine hâlâ bağlıdır. Nitekim "Retorik" 1357b'de, paradigma içindeki iki tekilliğin aynı türe dahil olduğunu yazar. Hemen devamında ise çok gizemli bir cümle gelir: "Ama onlardan yalnızca biri, diğerinden daha bilinir haldedir." Bu çok ilginç bir nokta. Önemli olan ikisinin aynı türden olması değil, birinin daha bilinebilir olmasıdır. Neden örnek, paradigma, daha bilinebilir ki? Bilinebilirliğin bu ifratı bize ne söyler? Dolayısıyla şimdi Aristoteles'i bir kenara bırakıp, Yunan felsefesinde paradigma probleminin artık klasik olmuş ikinci çalışmasına geçelim: Platon'nun *Devlet Adamı*. Bu kitap da bize, Foucault'nun paradigma kavramsallaştırmasına olası birincil kaynak belirleme imkânı verecektir. Zaten 1947'de, Yunan felsefesi alanında benzeri az bulunur Fransız tarihçi Victor Goldschmidt, *Platon'un Diyaloktiklerindeki Paradigma*'yı yayımlamıştı. Goldschmidt'in yazılarında sıklıkla görüldüğü üzere –ki alanında bir tür dâhidir– paradigma gibi minör sanılan bir problemin çözümlenişi, bütün Platon felsefesine tamamen yeni bir açıklık getirir, özellikle de İdea ve Fenomen arasındaki ilişkiye. Goldschmidt'in hareket noktası, Platon'un *Diyaloglar*'ının kendine has yapısına ve onun örneği / paradigmayı kullanış tarzına dikkat çeken başka bir tarihçinin başka bir kitabıdır.

Bazen İdea, duyumsanabilir şeyler için bir paradigma gibi davranır ama bazen de İdea için bir paradigma gibi davranan, duyumsanabilir şeyin kendisidir. Yani durum öylesine utanç verici ve saçmadır ki, paradigmanın iki farklı sözcükle iki farklı örneğe çevrilmiş olduğunu görebilirsiniz. Goldschmidt, *Devlet Adamı* içinde bir pasajı inceler; bu pasajda duyumsanabilir bir paradigma, dokuma sanatı, bir siyasetçi olarak devlet adamının İdea anlayışına götürmek zorundadır. Paradigma ve fenomenin her ikisi için ortak örnek, ortak maddi unsurun özü ya da bir türü değildir. Goldschmidt'e göre ortak örnek, yalnızca bir ilişkidir; kavramamız gereken de bir ilişkinin kendisidir – ne tür bir ilişki ve hangi iki şey arasında olduğunu kavramamız gerekir. Goldschmidt şunu gösteriyor; paradigmada genellik yahut idea, tekil

durumların ayrıntılı dökümünden tümevarma yoluyla elde edilen mantıksal bir sonuçtan kaynaklanmaz. Daha ziyade o, tek bir paradigmanın, tekil bir örneğin, yine paradigmanın anlaşılır kılacağı nesne ya da sınıfla kıyaslanmasıyla üretilir. Paradigmatik ilişki, tekil nesneler çoğulluğu arasında yahut bir tekil nesne ile ona dışsal olan genel ilke ya da yasa arasında gerçekleşmez; paradigma orada hep öyle verili durmaz, aksine tekillik bir paradigma haline gelir – Platon da öyle diyor; tekillik, diğerlerinin yanında görülerek bir paradigma olur. Dolayısıyla paradigmatik ilişki, tekil fenomen ile onun anlaşılabilirliği arasında yer tutar. Paradigma, bir tekilliktir ve bu tekillik, kendi bilinebilirlik ortamı içinde ele alınır. Bir şeyi anlaşılabilir yapan, kendi bilinebilirliğinin paradigmatik sergilenişidir. Aristoteles de örneğin, "daha bilinebilir" olduğunu söyler. Öyleyse bir örneğin ve bir nesnenin paylaştığı ilişki, bu bilinebilirliğin sergilenişidir.

Bu basit durum üzerinden bir örnek verelim; dilbilgisel paradigma. Dilbilgisi, paradigma yoluyla oluşturulur – eğer paradigmalarınız yoksa, dilbilginiz de yoktur. Örneğin bir Latin sözcüğü, *rosa*'yı, gülü, ele alalım. Paradigmatik sergilenişi yoluyla, yani bir örnek olarak, dolaysız düzanlamsal karakteri kesintiye uğratılır ve yine aynı yol kullanılarak daha genel bir kümenin, yani "ilk sapmanın dişil ismi"nin kurulmasını ve anlaşılmasını mümkün kılar ki bu, hem bir öğe hem de bir paradigmadır. Mevzubahis kümenin anlaşılabilirliği için bir paradigma gibi hareket eder. Örneği tanımlayan kaynağın bu şekilde tarafsızlaşmasını gözlemlemek için çok önemli bir nokta. Söz gelimi ben "yemin ederim ki" derim ve bu, bir edimsellik örneğidir. Dizime (*syntagm*) bir örnek vermek gerekirse, "yemin ederim ki" sıradan kullanımıyla bir yemin olarak anlaşılamaz, bir örnek olarak alınabilmesi için gerçek bir söyleyiş şeklinde değerlendirilmesi şarttır. İşte bu, örneğin paradoks halidir. Bir örneğin gösterdiği şey, bir sınıfa ait olduğudur ama tam da bu yüzden, onu sergilediği ve tanımladığı anda bu sınıfın dışına çıkar. Bir sınıfa ait olduğunu gösterirken, onun dışına çıkar, dışlanır. Peki kural, örneği kapsar mı? Bunu cevaplamak oldukça zor. Çünkü kural, örneği ancak sıradan bir durum olarak kapsar, bir örnek olarak değil. Örnek, sıradan durumdan dışlanmıştır ama ona ait olmadığı için değil, aksine ona aitliğini sergilediği için. Bir bakıma istisna hâlinin tersidir.

Eğer istisnayı, içerici bir dışlama olarak tanımlarsak –ki onda bir şey, dışlanması yoluyla içerilir– örnek de dışlayıcı bir içerme olarak iş görür. Herhangi bir şey, içerilmesi yoluyla dışlanır. Dolayısıyla bu kısa çözümle-

meden, örneklemeyi (*exemplarity*) tarif eden üç karakter elde ettik. Birincisi Aristoteles'ten: Örnek, bir tekillikten bir tekilliğe doğrudur. İkincisi: Örnek, daha bilinebilir olandır. Üçüncüsü: Örnek ya da paradigma niteliğinde olan ilişki, fenomen ile onun anlaşılabilirliği yahut bilinebilirliği arasında yer tutar. Platon'da ise paradigma için en uygun yer, diyalektiktir. Ona göre diyalektik içinde paradigma, tam da duyumsanabilir olan ile anlaşılabilir olan arasındaki ilişkiyi gösterir. Peki öyleyse, paradigmanın diyalektikte nasıl iş gördüğünü kavramaya çalışalım. Platon felsefesinin yorumlanışında gerçekten hayati bir problem, Devlet'in altıncı kitabında diyalektik yöntemin izah edilişidir. Mağara meselinden hemen önce ünlü bir pasaj vardır ki bugüne dek müphem ve zor bir problem teşkil ettiği düşünülmüştür.

Benim iddiam ya da önerim şudur: eğer onu paradigmatik yöntemin bir izahı olarak okursak bu çok zor pasaj net bir hal alır. Burada Platon, bilimin üretiminde iki aşamayı yahut iki seviyeyi birbirinden ayırır ki bunu, düz bir çizgi üzerindeki iki bölüm olarak tanımlar. İlk bölüm, *geometra* dediği yöntemi tanımlar ve bilimi bu yolla yapanlar da matematikçilerdir. Platon'a göre bu yöntem, hipotez yahut varsayım üzerine kuruludur. Grekçede "hipotez"in birebir anlamı "varsayım"dır. Alıntı yapıyorum: "Geometriciler tek ya da çifti, çeşitli şema ya da geometrik figürleri, farklı açıları ve bu türden diğer şeyleri varsayar yahut hipotez ederler ve onları, zaten öyle biliniyorlarmış gibi ele alırlar; yani onlardan hipotezler çıkardıklarında, zaten apaçık şeylermiş gibi onlara dair bir açıklama yapmak zorunda olmadıklarını farz ederler. Nitekim onlardan yola çıktıklarında, araştırmayı istedikleri noktaya ulaşırlar." İkinci bölümde, bilimin üretilmesi için ikinci bilimsel yöntem tasvir edilir ve Platon bunu diyalektik olarak tanımlar, "Dilin kendi başına bir şeyi kavraması, hipotezi ilke yahut köken olarak değil bizatihi hipotez olarak ele alan diyalektik gücün sayesinde gerçekleşir. Yani bu, daha öncesinde varsayılmamış olan ilkeye ulaşmak için bir adımdır." Platon'un burada tasvir ettiği çok güzel bir kavram var: daha öncesinde varsayılmamış ilke. Peki bu ne demek? Bir hipotezi hipotez olarak ele almak ne demek? Çok ilginç bir kavram; daha öncesinde varsaymadığınız bir ilkeye ulaşmak zorundasınız.

Hatırlarsanız paradigmanın anlaşılabilirliği asla daha öncesinde varsayılmaz, aksine paradigmanın özgüllüğü, tartışmalı bağlama hayat vermek için dolaysız olgusal referansın askıya alınmasına ve anlaşılabilirliğinin sergilenmesine bağlıdır. Muhtemelen hipotezi yalnızca bir ilke olarak değil de

hakikaten bir hipotez olarak ele almak, basitçe ona paradigma gibi muamele etmek demektir. Paradigma, böyle muamele gören ve açımlanan bir hipotezdir. Anlaşılabilirliği daha öncesinde varsayılmayan ama buna karşın açımlanan şey, bir hipotez yahut bir varsayımdır; öyle ki bu bizim, daha öncesinde varsayılmayan bir ilkeye ulaşmamızı sağlar.

Bu bağlamda diyalektik yöntem şunu göstermektedir: kuramsal ve tarihsel birçok araştırmada nesne asla önceden varsayılamaz. Ona paradigmalar yoluyla ulaşılması ve böylece kurulması şarttır. Hipotezin yaygın kullanımında kendini gizlemeye devam eden yanlış ise, verili olarak görünen şeyin, aslında hipotezin yalnızca bir varsayımı olmasıdır ve bu, onu açıklayacak olan şeydir. Böylece köken, yani daha öncesinde varsayılmamış olan ilke, gizli kalır. Tam tersine bir fenomeni, kökündeki paradigmatik karakteri içinde göstermek demek, onu kendi bilinebilirlik mecrasında sergilemek demektir. Elinizde daha önceden varsayılmış herhangi bir ilke yok, kökende duran fenomenin kendisidir. Artık bir köken yok, kökensel bir fenomen var. Hipotezde herhangi bir şeyin anlaşılabilirliği ona dair önceden bir varsayımdır ve ona erişmek için tümevarım ya da tümdengelim izlenir; fakat paradigmada şeyin kendisi, bilinebilirliği içinde meydana çıkacak şekilde gösterilir.

Sonuç olarak, burada kastettiğim şeyi, Wallace Stevens'ın *Mekânsız Tasvir* adlı olağanüstü şiirinden daha iyi tanımlayacak bir şey bilmiyorum. Badiou'nun örneğini takip ederek, Saas-Fee'de bir gelenek başlatmayı öneriyorum; bundan sonra verilen her ders, Wallece Stevens'dan bir alıntıyla bitsin. O yüzden ben de bu olağanüstü şiirin en azından ilk dört dizesini okuyayım:

> *Göze görünmek bir ihtimal ki – var olmaktır bununla beraber*
> *Hani vardır ya şu güneş, bir de görünür göze.*
>
> *Güneş bir örnek sadece. Göze görünmekte olan*
> *Var olmaktadır ve böylece zuhur eden ne varsa, vardır.*

Bir paradigma, bir örnek, göründüğü halde olan şeydir. Onda, olmak ve görünmek birbirine geçmiş haldedir. Felsefe ve şiir, her ikisi de örnekler gibi kendi bilinebilirlik mecralarındaki fenomenin tefekkür edilmesi oldukları sürece, örtüşürler.

Schirmacher: Tüm bunlar, ziyadesiyle fenomenolojik bir yaklaşımı çağrıştırıyor; şeyin kendini size nasıl gösterdiği ve aslında göründüğü gibi olduğu. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın başında işaret ettiği üzere burada küçük bir sorun var. Bir fenomen, ilk bakışta görünemeyen şeydir. Bu, sosyologların kullandığı fenomenolojik yöntemden oldukça farklıdır. Biliyoruz ki sosyologlar, olup biteni tasvir edebileceklerine inanırlar ve bu fenomenolojidir. Biz daima deriz ki "Hayır hayır, görünebilen şeyin anlaşılması için görünemeyen ama yine de fenomene ait olan şeye ihtiyacı vardır." Paradigmanın, saklı bir yüzü vardır ve bu yüz, en az onun hakkında açığa vurulan şey kadar önemlidir. "Gördüğünüz şeye güvenin" sözünün vereceği iyi mesaj, bu mesajın zehirli olduğudur. Gördüğünüze inanın, sonra bekleyin, zaten onu yeniden alıp götürecekler, çünkü burada bir görev söz konusu, henüz nihayete varmış değilsiniz. Paradigmanın verdiği umut ise, sizi içeri almasıdır ama bundan sonra karanlık geri dönecektir. Şüphesiz size yeni bir şey söylemiyorum ama benim sorum bu; paradigmaya yaptığınız bu övgünün diğer yüzü nedir?

Agamben: Fenomenolojiyle olan benzerlik yalnızca görünüşte. Bizim burada, fenomenolojiye istinaden tanımlayabileceğimiz özgün bir ontolojimiz var; para-ontoloji, hâlâ düşünülmeyi bekleyen bir ontoloji. Burada sorun şudur; aslında görünen şey fenomen değildir; bu yalnızca, tuhaf şekilde yana doğru bir hareket olan örnek aracılığıyla gerçekleşir; kendisi değildir, kendisinin yanındadır. Söz konusu *"para"*, örneğin asıl sorunudur. Öyleyse "para-ontoloji"yi, paradigmayı, paradoksu icat etmek ve tanımlamak zorundayız. Şüphesiz tanımlanmayı bekliyorlar, bir çeşit patafizik gibi. Kendini metafiziğe dahil eden, metafiziğin yanında kalan şey, bir para-ontoloji. İşte bu, yanında görünme sorunudur, yani şeyin kendisinin doğrudan bilinebilirliği sorunu değildir. Sorun, bu *"para"*dır, varlığın yanında durma.

Schirmacher: Bu *"para"*, fenomene ihanet ediyor.

Agamben: Fenomenin, onun yanında bir yeri var, asıl nokta budur.

Schirmacher: Masanızı ele alalım; onu bir fenomen olarak tasvir etmek istiyoruz, devam edelim ve görünmeyen vs. bir şeyi tanımaya çalışalım, ama eğer onu bir örnek olarak alırsanız, masadan fenomeni çalarsınız.

Agamben: Artık o bir masa değil. O, aslında ait olduğu bu sınıftan dışlanmış halde. Eğer onu örnek olarak düşünüyorsanız, o artık bir masa değil ve hâlâ bir masa.

Schirmacher: Biliyorsunuz ki bizim burada kurallar vardır, kurallar bu derse daha önce katılmamış öğrencilerin soru sorması gerektiğidir. Böyle bir konuşmadan sonra soru sormanın kolay bir şey olmadığını kabul ediyorum. Mantıktan ve epistemolojiden bahsediyoruz ve bunları, "Dünyada neden hâlâ savaş var da barış yok?" sorusuyla ilişkilendirmek oldukça zor.

Weber: "Bilinebilirlik" (*knowability*) terimi İngilizcede çok nadir kullanılır. Onu duymak beni çok mutlu etti çünkü ben de bu terimi Benjamin'in *Erkennbarkeit*'ını akademik İngilizceye çevirirken kullanıma sokmaya çalışan azınlıktan biriydim fakat Harvard baskısında editörler onu "tanınabilirlik" (*recognizability*) olarak çevirmeyi tercih ettiler. Sizin de çok iyi bildiğiniz gibi Benjamin'in orada, özellikle de *Pasajlar* adlı çalışmasında kullandığı tabir, "bilinebilirliğin şimdisi" (*now of knowability*) üzerineydi. "Şimdi" bir tarihçi yükümlülüğü bağlamında, tarihsel süreklilik içinde radikal bir kopuşu başlatmak demektir. Elbette bu, tarihsel bilginin ne olabileceğine dair bütün modeli değiştirir. Burada sizi dinlerken düşünmeye başladım. Geliştirdiğinizi düşündüğüm çok önemli tanıtlama *"para"* ile, yani "ex" ile, sergileme ve açığa vurma ile ilgili olmak zorunda. Bu yüzden örneğin kendi tekilliğini açığa vurduğu yol, tekil bir ilişki tesis ediyor, falan. Ben yalnızca, Benjaminci zaman fikrinin, yani mekânsal-zamansal bir kategori olan ve aynı zamanda özsel ve maddesel olmaktan çıkarıcı "şimdi"ye geri dönüşün, burada sunduğunuz bazı düşünceleri herhangi bir şekilde tamamlayıcı olup olamayacağını merak ediyorum. Terimi Benjamin kullanmıyor ama paradigmatik ilişkiye benzer olabilecek bir şekilde işletiyor.

Agamben: Muhtemelen biri Benjamin'e ait "bilinebilirliğin şimdisi" kavramını, onun tarihselcilik eleştirisi bağlamında okumaya çalışmıştır ki bu eleştiri daima, tarihsel nesnenin geçmişin bir anı ile şimdinin bir anı arasındaki kümelenmeyle oluştuğu yönündedir. "Bilinebilirliğin şimdisi"nde, her zaman bu kümelenme vardır ve muhtemelen biz, bu iki an arasındaki ilişkiyi paradigmatik bir ilişki olarak tartışmayı deneyebiliriz. Eminim ki paradigma gibi o da analojiktir.

Weber: Peki ya diğer boyut. Tarihsel bir ilişki olarak paradigmatik ilişki hakkında ne düşünüyorsunuz, ki Benjamin bunu, böyle zamansallaştırıyor ve tarihselleştiriyordu.

Agamben: Kesinlikle. Benjamin için bu ayrıca, "mesihçi zaman" dediği şeyin bir paradigmasıdır. Hatta belki mesihçi zaman da aynı şekilde çalı-

şır. Yine bir kümelenme söz konusudur; geçmişin bir ânı, Musevilere kadar uzanan geçmişin bir ânı ve mesihçi zamanın bir anı, yani "şimdi zaman" bir aradadır. Benjamin ve Paul, aynı terimi, yani "şimdi zaman"ı gerçek anlamıyla kullanırlar. Bu, şekilsel bir yorumlamadır. Geçmişin anı, bir çiziktir; mesihçi şimdinin figürü, belirtisi, ânıdır. Öyleyse belki de bu, paradigma ve çizikler arasında bir benzerlik olabilir. Muhtemelen de aynısıdır. Musevi geçmiş içinden bir an ile mesihçi şimdi içinden bir an arasındaki şekilsel ilişki, açıkça paradigmatiktir. Mesihin bir şekli olarak Âdem, mesihin bir paradigmasıdır. Dolayısıyla bence ortada muhtemelen güçlü bir ilişki var, bu iyi bir tahmin.

Dinleyici: Ben de bir paradigma olarak çerçeveye, çerçeve ile paradigma arasındaki ilişkiye, bir fragman, bir tekillik olarak paradigmaya değinmek istiyorum. İrdelemek istediğim belli bir paradoks var. Eğer fragmanı, bütünün bir fragmanı olarak düşünüyorsak, ne ölçüde örneği de bir fragman olarak düşünebiliriz?

Agamben: Ortada güçlü bir benzerlik var. Paradigma bir parçadır, bütünün bir fragmanıdır ve ona aitliğini göstermek için bütünden dışlanmış haldedir. Bir bakıma fragman, bütüne dair bir tür paradigma olabilir. Bir fragman, kendisinden daha fazla bir şeymiş gibi yaptığında yahut daha genel, sonsuz bir boyut ima ettiğinde, fragman da muhtemelen bütünün bir tür paradigması gibi davranabilir.

Dinleyici: Sizin ifadenize göre fragman saf bir tekillik gibi duruyor; paradigma da bütünü (*set*) idrak etmenin bir yolu ama aynı zamanda bir tekillik.

Agamben: Tam da sizin söylediğiniz gibi bu "*para*" sorunudur. Tüm diğerlerini bir şekilde temsil eden şey, bir tekilliktir. Onun, bütünün bir unsuru olduğunu, bütüne aitliğinin sergilenişi yoluyla bütünden çekildiğini göstermeye çalışıyorum. İşte bu, örneğin tuhaf hareketidir.

Schirmacher: Ama bu tam da bizim ilgilendiğimiz şey. Paradigma biçiminde fragman, organize edici bir ilke olabilir ve duruma dair eksikliğini duyduğumuz bir tür genel bakışı elde etmemizi sağlayabilir.

Ronell: Ben yalnızca bir şeyi netleştirmek istiyorum. Böyle bir şeyin, metonimik yerinden etmenin tiranlığından kaynaklanmış olduğunu mu öne sürüyorsunuz?

Agamben: Bazıları dedi ki Foucault tarihsel araştırmayı metonimik bağlamın tiranlığından kurtardı ve onun yerine metaforik bağlamın üstünlüğünü geçirdi. İşte paradigma, bu ikinci kategoriye aittir.

Ronell: Bu beni şaşırttı çünkü *"para"* ve "yanında" ile birlikte bunun daha ziyade metonimik yerinden etme ailesi içinde olacağını düşündüm.

Agamben: Orada metonimik, yalnızca tarihsel araştırmaya gönderme yapar ki bunu biz, kronolojik ve coğrafi bağlamlarda kullanıyoruz. Bu bana değil, karşı çıkışı yapan başka birine ait bir fikir.

Ronell: Ben, sizin değerlendirmenizde tuhaf bir şekilde bunu çözmüş olduğunuzu düşündüm. Birinin sizin bahsettiğiniz cahillik ve anlama yahut anlamama üzerinden belli bir ivme yakalayabileceğini ve bir tür paradigmaya doğru yol alabileceğini fark ettim. Bu arada, bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlama zorunluluğu hususunda Schleiermacher'a atfettiğiniz şey çok ilgimi çekti çünkü Schlegel'e yazdığı mektuplarda, bir noktada çılgına dönüyor. Diyor ki "Birbirimizin en iyi arkadaşı olmaya devam edip edemeyeceğimizi bilmiyorum çünkü yazdığın tek bir şeyi bile anlamıyorum." Schlegel de ona şöyle cevap veriyor "Aslında bizim arkadaşlığımız, anlamamakta temellensin ve öyle olumlansın." Yani Schleiermacher daima asgari bir düzeyde anlama taraftarıydı, hatta bu konuda aşırıya kaçardı ve arkadaşının çalışmasını hiç anlamamış olmak onu harap etmişti. Eğer bu bir soruysa, durum bana şöyle görünüyor: Bir ontolojinin –çok da ilginç duran– istikrarsızlaştırmasına ve görme ile bilmenin karar verilemezliğine rağmen, paradigma hâlâ bilme kapasitesini sorguluyor mu? Konuşmanızın satır başları var; Coleridge, cahillik ve bunaltıcı kötürümlükle başlıyor, sonra epistemolojik varsayımın belki tümüyle yıkılmadığı bir yere doğru yol alıyor. Bana öyle geliyor ki bu neredeyse bir roket; birden kalkışa geçiyor ve sonra siz ilave motoru yani cahilliği ve bilinebilirliğin diğer yüzünü devreye sokuyorsunuz, ki başlangıçta bunlar, tanıtlamaya güç vermişlerdi ama sonra bir bakıma geri çekildiler... Anlaşılabilirliği sorun edip etmediğinizi bilmiyorum, belki de öyleydi.

Agamben: En başında ben, geliştirilmeye elverişli olan çalışma konusunda Feuerbach'tan alıntı yaparken, ki söylenmemiş ya da açık edilmemiş bir şeyin durduğunu varsaymıştı, yalnızca sevdiğim çalışma tarzını tarif ediyordum. Dolayısıyla Foucault'ya bu bakış açısından yaklaşıyordum. Foucault paradigmatik epistemolojiden çokça bahsediyor ama bununla neyi kastettiğini asla izah etmiyor. Ortada bir tür olasılık vurgusu vardı ki ben de bu yüzden onu sevmeye başlamıştım. Bilinebilirlik konusunda ise örnekten bahsediyorduk, şahsen ben şunu anlamaya çalışıyordum: bu iki tikel nesne arasındaki bir ilişki miydi? Goldschmidt'in anlamaya çalıştığı gibi, bunlar

arasında ortak ne vardı? Gerçek ilişki, bir nesne ile diğeri arasında değil, bir nesne ile onun bilinebilirliği arasındadır.

Schirmacher: Bu iyi haber, bir başarı hikâyesi; nesne ile onun bilinebilirliği arasında bir ilişki vardır. Peki kötü haber nedir? Nesne ile onun bilinemezliği arasında da bir ilişki var mıdır? Paradigmanın anlatmadığı şey nedir? Paradigma nerede çöker?

Agamben: Evet, çok önemli sorunlardan bir diğeriyle karşı karşıyayız. Açıkçası bu, yazarın iyi paradigma bulma ve yaratma becerisine bağlıdır. Yani paradigma verili değildir; iyi bir araştırma yapmak istiyorsanız, iş görecek paradigmayı bulmak zorundasınız.

Schirmacher: Badiou'yu hatırlayın; size bu zorlamadan bahsetmişti. Şimdi siz, paradigmanın nasıl bir zorlama olduğunu açıkladınız. Badiou ise, zorlamanın kötücül bir şey olduğunu, onu durduramadığımızı ama yine de farkında olduğumuzu göstermişti. İsim verilemez olan şey, hiçbir zaman isim verilemez anlamına gelmez ve biz isim-vermemeyi korumalıyız. Ama yeniden belirtmem gerekirse, diğer çalışmanız bunu bildiğinizi gösteriyor.

Agamben: Bunun için de bir örnek bulabiliriz…

Dinleyici: *Şeylerin Düzeni*'nde *"episteme"* sözcüğü, "paradigma"yı karşılayan bir çeviri mi?

Agamben: Hayır, Foucault *"episteme"*i sıkça kullanır. İkisi birbirinin yerine geçecek şeyler değildir. Paradigma, bir *"episteme"* inşa etmenin yollarından biridir. Epistemolojik paradigmadan bahsediyor ama asla onu tanımlamıyor. Sözcük sürekli karşımıza çıkıyor ama tanım yok.

Dinleyici: Ben hâlâ, bir masa olmayan masanın, kendisinin yanında olan masanın etkisindeyim ve masa ile onun bilinebilirliği arasındaki ilişkinin, masa ile bizim cahilliğimiz arasındaki ilişkiye benzeyip benzemediğini merak ediyorum.

Agamben: Cahil olduğumuz ve masayı anlamaya çalıştığımız içindir ki örnekleri kullanmak zorundayız.

Schirmacher: Dolayısıyla işin karanlık tarafı şimdi geliyor. Bu konuda hemfikiriz.

Dinleyici: Örnek şiir olursa, olasılık ile gerçekliğin dansında, örnekle birlikte yer alan, hatta belki örneğin kendisini dahi geçersiz kılan ve şiirdeki olası çekilmelere benzer başka bir şey var mı?

Agamben: Ben şiiri bir örnek olarak almıyorum çünkü Stevens'ın, şiir-

de örneğin tanımını verdiğine inanıyorum zira o, güneş göründüğü şeydir, diyor. Yani şiiri bir örnek olarak değil, örneğin bir tanımı olarak alıntılıyorum.

Schirmacher: Örneğe dayalı bir tanım. Siz bize bu tanımı, yalın sözcüklerle verebilirdiniz ama gittiniz, tanım vermek gibi işlevi olmayan bir şiirin tekilliğini seçtiniz. Onu istismar ettiniz, bağlamından çıkardınız ve sizin bir parçanız haline getirdiniz. Eminim ki Wallece Stevens'ın kemikleri sızlayacak. Bu sizin paradigmanızdı ve siz onu paradigmatik bir şekilde kullandınız.

Agamben: Örnekler kullanmak, en çok yaptığımız şeylerden biridir ama bu, açık seçik epistemolojik bir itibara sahip değildir. Örnek için bir epistemoloji denemenin ve kurmanın çok önemli bir şey olduğunu düşünüyorum çünkü daima örnekler kullanıyoruz.

Dinleyici: Bu paradigma mefhumunda belki de devrimci olan şey, neden-sonuç ilişkisini tarihin hareketine bırakmış olmasıdır. Siyaseten konuşmak gerekirse o bize, masanın diğer ucuna dek varacağımız yeni bir alan açıyor.

Schirmacher: İyi haber olarak çok iyi bir durumu ele aldığınızı düşünüyorum ama peki ya örneğin şiddeti nedir? Her zaman yapıyor olmak, yeni bağlamlara koyuyor ve "para" haline getiriyor olmak, onu haklı kılmaz mı? Bence tarifinizde örneğe ne kadar paha biçtiğinizin farkında olmalısınız. Olumlu hikâyenizi dinlediğimde böyle bir zorluğa düştüm. Nasıl çalıştığını görüyoruz, peki ama ya fenomene ne yaptık; bence onun içinde insan-merkezli bir anlam var, ki bu, yalnızca şairlerin yanına kâr kalsın istediğim bir şey olurdu, tabii ki devlet adamlarına değil.

Dinleyici: İlk cümlenizde, meseleyi bilgi ya da yöntem bağlamında ele almayacağınızı söylemiştiniz. Bu bana, başka bir bilim felsefecisini hatırlattı; Kuhn'un ortaya attığı paradigmatik argümanları eleştiren Paul Feier'den bahsediyorum. Kuhn'un bilimsel devrim modeline karşı bir argüman sunuyor ve iki metafor kullanıyor; bunlardan biri, banka hırsızı. Bankaları soyan, paradigmalar aracılığıyla güvenli yerlere nasıl gireceğini bilen Dillinger'i konu ediyor ve yeni bilgi oluşturma görevine yaratıcı bir yaklaşımla, buna karşı geliyor ki bu, modellere karşı çıkan bir Dadaist'i andırıyor. Öyle görünüyor ki Platoncu paradigma mefhumu, yine bu olası anarşik yönteme sahip fakat siz, paradigma inşa etmeye yahut paradigmaların yararı ve kullanımına karşı değilsiniz.

Agamben: Söylediklerinize bütünüyle katılıyorum. Kuhn'un yalnızca paradigmanın normatif işlevini gösterdiği doğrudur ama bu normatif etkiler kesinlikle benim vurgulamak istediğim şeyler değildir. Kuhn, bir paradigmanın ne olduğuyla ilgilenmez sadece bilimsel topluluk içindeki normatif işlevine bakar. Benim anlamaya çalıştığım ise bu "dadaist" işlevdir.

Schirmacher: Feier'in asıl vurgusu şudur; eğer bir bilimciyseniz gereken her şeyi yaparsınız. Kuralları ve paradigmaları umursamazsınız; tek istediğiniz şey başarı fakat başarının nasıl geleceğiyle ilgilenmezsiniz. Bu onun, geçmiş bilgide temellenen yapılar öne süren bütün insanlara karşı argümanıdır; herhangi bir geçmiş bilgi yoktur ama siz, uçuruma atlarsınız ve en iyi paradigmayı bulmayı umarsınız.

Çeviren: Onur Eylül Kara

söyleşi

Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine

SUSAN BUCK-MORSS – ONUR ULAŞ İNCE

Onur Ulaş İnce: Küresel çapta cereyan eden insan, sermaye ve imge trafiğiyle ulusal ve bölgesel sınırların geçirgenleştiği bir dönemde iki hafta süreyle Boğaziçi Üniversitesi'nde konuk oldunuz ve demokratik siyaset üzerine panellere katıldınız. Bunun yanı sıra, görsel sanatçılarla, küratörlerle ve görsel kültür üzerine çalışan akademisyenlerle bir yuvarlak masa toplantısı düzenlendi, ben maalesef bu toplantılara katılamadım. Sanırım Boğaziçi Üniversitesinin fakülte üyeleri ve öğrencileriyle de etkileşime geçme fırsatınız oldu. Örneğin, Zeynep Gambetti'yle Gezi ayaklanması, Gezi odağında popüler siyaset ve şimdiki zaman üzerine konuştuğunuzu biliyorum. Bir de şu an üzerinde çalışmakta olduğunuz bir proje için Aphrodisias'ı ziyaret ettiniz.

Boğaziçi Chronicles'taki arkadaşlar bu görüşmelerin ve faaliyetlerin sizi "Küresel Kalabalık ve Yerel-Aşırı Müşterekler" başlıklı konuşmanızda sunduğunuz belli başlı kavramları gözden geçirmeye yönlendirip yönlendirmediğini merak ediyorlar. Konferansa katılamayan okurlar için bu kavramları bize kısaca tanımlayabilir misiniz?

Susan Buck-Morss: "Yerel-aşırı müşterekler" ya da "küresel kalabalık" kavramlarını hâlâ benimsiyorum. Burada dâhil olduğum tartışmalar temelinde bu kavramları belki biraz farklı bir şekilde detaylandırabilirim.

Yerel-aşırı müşterekler kavramını, parlamento dışı doğrudan eylemlerle demokrasi adına yerel katılım fırsatı bulduğumuzu ifade etmek için kullanıyorum ve bu şu anda dünyanın pek çok yerinde gerçekleşiyor. Konuşmamda

şu anda dünyada bunun yaşandığı yerleri gösterdim; Güney Amerika'dan Kore'ye ve tabii fitilin ateşlendiği yer olan Ortadoğu'ya, New York'taki Occupy Wall Street hareketinden ABD'nin farklı yerlerindeki hareketlere kadar pek çok eylemden ve elbette bu fenomenin parkı olan Gezi Parkı etrafında gelişen olaylardan fotoğraflar gösterdim. Bu fenomenin, siyasette azımsanmayacak bir önemi haiz bir kuvvet teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Kuvvet derken hem gündelik anlamıyla kuvveti hem de Hegelci anlamıyla, fenomenler dünyasını harekete geçiren dinamik mefhum olarak kuvveti kastediyorum – zaten Hegel'e göre kuvvet tam da budur. Bu küresel kalabalığın bir kuvvet teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu kuvvet göz ardı edilemez çünkü yerel-aşırı bir kuvvet ve milli hükumetleri aşıyor, yani yerel bir ifade olmakla birlikte doğrudan ve münhasıran söz konusu milli hükumete yönelik bir talepten de ibaret değil. Ama aynı zamanda, bu hareketin ya da bu olayın başka yerlerde yaşayan insanlar tarafından, yani yerel-aşırı ve hatta küresel çapta takip edildiğine dair bir farkındalık da söz konusu ki bu da kuvvetin küresel kalabalığın elinde olduğu anlamına geliyor. Bu olaylar tekil ulus devletlerde siyaset aracılığıyla çözüme ulaştırılmasa ya da siyasi yaşama dönüştürülmese bile sürekli tekrar edecek bir kuvvet bu ve henüz gerçekleştirilmemiş, hayata geçirilmemiş bir potansiyel söz konusu – biz bu potansiyelin nerede ve nasıl hayata geçirileceğini bilemiyoruz ve beni asıl mutlu eden de bu.

OUI: Bir farkındalığı da beraberinde getiren ve dönüştürücü bir potansiyeli olan bu kuvvet bahsi aklıma hemen şu soruyu getiriyor (görünüşe göre daha birçok kişinin de aklına aynı soru gelmiş): "Bu kuvvetin yazarı ya da öznesi kim?" Kimliklerin ya da kimlik siyasetinin bu kuvvetten dışlandığını ya da onun tanımlayıcı bir parçası olmadığını açıkça ifade ettiniz. Ama Gezi'den öğrendiğimiz bir şey var, o da kimlik ve kimlik ifadesinin birçok insanı Gezi'ye katılmaya iten saiklerden biri olduğu. Ve bunun belki de en dikkate değer örneklerinden biri Gezi'den sonra düzenlenen Onur Yürüyüşünde yaşandı. Haziran 2013 öncesinde, bir LGBTT yürüyüşü düzenleme girişimleri yüzlerini kapatarak yürüyüş yapan 40-50 kişiyle başladı ve son yıllarda giderek artan bir katılım kaydedildi. Ama bu sene yaklaşık 50.000 kişi katıldı yürüyüşe ve o kalabalıkta heteroseksüel olan çok sayıda insan da vardı...

SBM: Evet, istedikleri zaman bir arada yaşayabilen eşcinsellerin arkadaşlarıydı herhalde o katılanlar. Hükumetin İstanbul'da ve üniversitelerde izlemeye karar verdiği yeni politikayı biliyorsunuz [kız ve erkek öğrencilerin

bir arada yaşamasına yönelik açıklamaları kastediyor] ve eşcinseller de kendileri gibi birlikte yaşayamayan heteroseksüel çiftler için üzülüyor sanırım [gülüyor].

Her neyse**,** evet, kimlik meselesi de var ama burada söz konusu olan farklı kimlikler arasındaki dayanışma. 90'ların kimlik siyasetinde (bu siyasetin izini 90'lara kadar sürmek isterim çünkü teorik desteğini o dönemde almaya başladı) farklı kimlikler mefhumu söz konusu ve teori düzeyinde bakarsak bu kimliklere dair söylemlerde ontolojik bir yaklaşım olduğunu görüyoruz: "Bir varolanın, bir kadının, bir geyin ya da şu veya bunun varlığı nedir?" Hardt ve Negri'nin "çokluk" kavramı bunu gayet güzel bir şekilde siyaset ve teori düzeyine çekmiştir. Ama burada, yani gerçek siyasi eylemlerde, farklı kimliklerin kutlanmasıyla politik bir cephe oluşturulduğunu görüyoruz. Aslında neden tam olarak şunu diyebilmek: "Bakın işte Gezi, kimliklerin çokluğuyla alakalı bir şey." Örneğin 2011'de Tahrir Meydanı'nda insanlar namaz kılan Müslümanları korumak için el ele vermişti ya da Gezi'de ve başka yerlerde örtülü kadınlar, örtülü olmayan kadınlarla dayanışma içindeydi. Yani burada karşımızda şu mefhum var: "Evet, benden farklısın, evet kendi kimliğin var ama bu birlikte siyaset yapamayacağımız anlamına gelmiyor." Ve bence bu, siyaset yapmanın kişinin kimliğinin ne olduğuyla sınırlı olmadığı, tam tersine siyaset yapmanın, kamusal alandaki çeşitliliğin olumlanması olduğu anlamına geliyor. İşte yeni olan da bu. Böyle bir şeye daha önce tanık olduğumuzu zannetmiyorum. Evet, Onur Yürüyüşü yapıldı ama bu heteroseksüellerin de katıldığı bir onur yürüyüşüydü, yani "Eşcinseller orada kendi kendilerine yürüsünler" gibi bir durum yoktu; herkes iştirak ettiğinde kırılganlık olasılığı da azalır çünkü. Sadece gösterilerde değil daha genel anlamda, kamusal yaşamda kırılganlıktan bahsediyorum. Bu, kamusal alanda böyle bir biçimde olumlandığında, bir eşcinsel olarak ya da örtülü ya da örtünmeyen bir kadın olarak kendinizi daha güvende hissedersiniz.

OUI: Bu söylediklerinizden yola çıkarak iki meseleye değinmek istiyorum. Birincisi şu: Bunun çokkültürcülük, 90'ların mozaiği olmadığını, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı o selim tablo olmadığını, bir arada yaşamanın ötesinde, basit bir birlikte varoluşun ötesinde olduğunu görüyorum.

SBM: Bu bir sivil eylem, yani bir eylem söz konusu, bir varlık değil...

OU: Peki, doğru. Elbette bu da bizi daha kapsamlı bir soruya getiriyor: Eğer bu bir eylemse, bir amel ya da o amelin arkasındaki kuvvetse ya da o

kuvvet bu amelde tezahür ediyorsa, o amelin siyasi öznesini teorik olarak kurabilir miyiz ya da bunu yapmamıza, bu özneyi teorikleştirmeye gerek var mı? Yani çokluk söz konusu değilse, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un hegemonyacı blok fikri, Ernesto Laclau'nun *On Populist Reason*'da yazdığı eşdeğerler zinciri geliyor akla. O halde, eyleme geçmiş bu küresel kalabalık veya çokluk hareketinin, Laclau'nun terimiyle bir "cephe"den, daha sonra çözülecek bir siyasal cepheden farkı nedir?

SBM: Burada söz konusu olan, bir halk cephesi oluşturmak için farklılıkların bir araya gelmesi değil. Ben böyle olduğunu düşünmüyorum. Bence burada kamusal yaşamın ya da sivil toplumun veya kamusal alanın bir performansı söz konusu, artık hangi terimi tercih ederseniz... Bu, farklı türden bir kamusal alanın performansı. Farklılığı ifade etmek zorunda olan bir kamusal alan performansı. Burada söz konusu olan farklı bir şey, ifade etmesi zor ama aynı şey değil. Farklı bir örgütlenme oluşturmak için güçleri birleştirmek (ki bir yandan böyle girişimler de söz konusu olabilir) ama küresel kalabalığın kuvvetinden kastım bu değil. Ben aslında bizi temsil alanına götürebilecek bir şeyden ya da Foucault'nun, "temsilin sonundayız" derken kastettiği şeyden bahsediyorum. Bu yeni kuvvet, farklı çıkar gruplarının bir koalisyon dahilinde bir araya geldiği, temsili bir siyasal partiler sistemine kolaylıkla dâhil edilemez. Herkesin, bütün farklı kimliklerin menfaat sahibi olduğu, bunu ifade etmenin tek yolunun da kendi menfaatini temsil eden grupların bir tür koalisyona gitmesi olduğu tezi yakın geçmişte neoliberalizm tarafından telaffuz edildi ama bence burada olan biten bu değil. Kürt örneğini ele alalım. Gezi'de Kürtler de oradaydı. Tanıştığım insanların Kürt hareketine destek verirken sergiledikleri mukavemet ve hatta kuvvet, farklı kimlikler meselesiyle alakalı değil; bu insanlar Kürtlerle Türklerin karşı karşıya getirildiği bir siyasal bölünmenin olmasını istemiyorlar. Bence bu insanlar solun Kürt hareketinde oldukça etkili olduğunu görüyorlar ve onlara çekici gelen de bu. Burada "Haydi hep beraber çokkültürlü bir ortam yaratalım" gibi bir girişim yok. Eylem veya amelden bahsederken, kişinin belli meselelerde nerede durduğuna atıf yapıyorum. Bunun ekolojik bir kaygı olarak başladığını unutmayalım; ekoloji çok çok önemli bir mesele, insanlar bu konuda çok endişeli ve bu endişenin kişinin eşcinsel veya Kürt veya heteroseksüel vs. olmasıyla bir ilişkisi yok. Çok çok büyük bir kaygı söz konusu ve bu kaygı mevcut siyasal partilerle sınırlı değil – tabii bir Yeşil Parti varsa durum farklı ama zatenYeşiller Partisinin de bir nevi menfaat grubu olduğu-

nu söyleyebiliriz... Ama ekoloji çok daha kapsamlı bir mesele; tehlikede olan bir yaşam tarzı söz konusu ve bu da benim için çok kritik bir fark, müşterek bir çıkar için bir araya gelen, kendi çıkarları olan farklı grupları geride bırakan bir fark bu. Burada daha çok, kamusal alanda farklı varoluş biçimleriyle, birlikte eyleme geçmenin farklı yollarıyla yapılan bir deney söz konusu. Bilhassa Gezi Parkında ama başka benzer olaylarda da insanlar yeni ve heyecan verici bir deneyimin içinde buldular kendilerini. Bu insanlar "İşte çokkültürlülük, bu bir çokkültürlülük hareketi" falan demiyorlar. Aslında bu bir hareket bile değil, siyaset yaşamının farklı bir sınırını görünür hale getirmek bu. Söylediklerim kulağa çok soyut gelebilir ama aslında konunun fazlasıyla somut olduğunu da gösteriyor; yine Hegelciliğe başvuralım ve durumun hâlâ sezgi ya da duyu algısı düzeyinde olduğunu, henüz kavramsal anlama seviyesine çıkmadığını, gerçekten de bariz bir duyarlılık olduğunu söylemeliyim – Gezi Parkı hakkında sohbet ettiğim herkes, bir şeylerin farklı olduğu hissine kapılmıştı.

OUI: Bu son söylediklerinizin temelinde iki sorum olacak. Biri şu: Bu yeni eylem biçimini siyasal partilerle ya da siyasal temsille özel bir ilişki içinde mi konumlandırmalıyız? Her temsilin neoliberal olması mı gerekiyor yoksa bu olaylar dolayısıyla, neoliberal olmayan, sadece çıkar birikiminden müteşekkil olmayan bir temsil tarzı hayal etmeye başlayabilir miyiz?

SBM: Evet, benim söylediğim de aynen bu. Bence buradaki imkân ve potansiyel budur. Ve bir kez daha, ister Deleuzecü, Hardt ve Negrici olsun ister Foucaultcu, mevcut teorik kavramlara başvurup, "Bu da X'in bir örneğidir" demenin çok umut verici olmadığını düşünüyorum. Bence –bu sadece benim düşüncem değil, ampirik bir gerçek– olup biteni hâlihazırda düşünülmüş ve kavramsallaştırılmış bir kapsama dahil edersek elimizde yeni hiçbir şey kalmaz. Eldeki malzemeyle, yani bu hassasiyetle yola çıkıp onu bu harekete daha uygun bir şekilde kavramsallaştırmak istememin nedeni bu. Lenin'in bir lafı var; "Biz" diyor – "biz" sözcüğünü kullanan o, benim yaptığım Lenin'in bu terimini alıp filozofları ve entelektüelleri tanımlamak için kullanmak ki Lenin bu "biz"i elbette bu amaçla kullanmamıştı– "gerçekliğin kendisi kadar radikal olmak zorundayız." Demek ki biz de gerçekliğin kavramlarımızdan daha radikal olan taraflarını gözden kaçırmamalıyız. Elbette bu konuda gereğinden fazla coşkuya kapılma, kavramsallık karşıtı, neredeyse tamamıyla teori karşıtı olma riski var ama bence bu, göze almaya değer bir risk. New York'ta ve başka yerlerde insanlarla yaptığımız tartışma-

larda bilhassa öne çıkan mefhum, yerel-aşırı müşterekler oldu. Aslında bu terimi daha önce duymamıştık; küresel çapta entelektüel bir değiş tokuştan bahsederken şunun farkına vardık: dünyanın dört bir yanında patlak veren bu olaylar küresel değil oldukça yereldi, ortaya çıktığı her yerde çok somut olmakla birlikte ne yerel olanla sınırlıydı ne de yerellerin bir koalisyonundan ibaretti, bazı meseleler "yerel-aşırı"ydı; ekolojinin yerel-aşırı olduğuna, neoliberalizmin yerel-aşırı olduğuna şüphe yok. Müştereklik içinde yeni bir varoluşu, müştereklik içinde bir araya gelmenin yeni yollarını düşünmeyi sağlayan "müşterekler" ifadesini de Hardt ve Negri'ye borçluyuz – bu yeni yolların eski sosyalizmle ya da eski komünizmle aynı şey olmamakla beraber onlarla benzer noktaları da var.

OUI: Lenin'den bahsederken "biz" dediniz. Bu konuya tekrar dönüyorum çünkü bu sadece teorik açıdan ilginç bir soru değil, aynı zamanda Türkiye'de birçok insanın aklını kurcalayan bir soru – başka yerlerde de, örneğin Arap Baharı adı altında anılan ayaklanmaların olduğu Mısır ve Tunus'ta da aynı şey söz konusudur sanırım. Herkes bu olanlara yol açanın, bunların olmasını sağlayanın kim olduğunu anlamaya çalışıyor. Yani, her ne kadar kendiliğinden ve merkezsizleşmiş olsa da, belirli kadınlar ve erkekler tarafından devam ettirilen bir faaliyetten ya da performanstan bahsediyoruz. Bu, Türklerin, Mısırlıların vs. başına gelen bir şey değil, Türklerin, Mısırlıların ve Tunusluların bizzat mümkün kıldığı bir şey. Ama bu da bizi şu soruyu sormaya itiyor: Bunu mümkün kılan bu "biz" kim? Yoksa yersiz bir soru mu soruyorum?

SBM: Hayır, hayır, gayet yerinde bir soru soruyorsunuz. Bana göre görsel kültürün ya da imgenin değerli özelliklerinden biri de, henüz netleşmemiş bir konuda bir imgenin bir kavramın yerine geçebilmesi. Buradaki konuşmamda beden kavramından, yeni siyasal beden kavramından bahsettim. Hobbes'un *Leviathan*'ının ön kapağındaki egemen imgesini hatırlayalım; o resimdeki egemenin bedeni birçok küçük insandan oluşmuştur ve bu insanları bir arada tutan o bedenin teni, yani konturlarıdır – ulus devletin sınırlarını temsil eden egemen bedeninin sınırları. Bunu kullanırken aklımda Deleuze'ün "organsız beden" kavramı vardı ama bir yandan da şöyle düşünüyordum: "Evet, insan bedeninin en büyük organı ten ama buradaki teni olmayan yani herhangi bir ulus devletin ya da başka bir devlet biçiminin hudutları tarafından sınırlandırılmayan bir beden olabilir ve bu sayede yerel-aşırı anlamda ele alınabilir. O bedenin gözü bir video kamerasının protez gözü,

beyniyse sosyal medya olabilir." Sosyal medya gerçek hayattaki gösterilerde çok çarpıcı biçimlerde kullanılıyor ve yepyeni iletişim şekillerine olanak sağlıyor. Sokaktaki birinin 'Polis yolu kapattı' yazdığı, başkalarının da ona yanıt olarak 'Bu tarafta yol açık, buradan gelin' diye yazmasına imkân veren sosyal medya aslında bir güvenlik önlemi çünkü insanların polis tarafından çevrelenmiş veya kapatılmış bir yere gitmesini önlüyor, vs. Bunun yanı sıra, o sosyal medyayı kullanan insanlar arasında doğrudan bir güven duygusu oluşuyor. Sonra da, 2011 yılında Tahrir Meydanındaki insanların bir şebeke oluşturmak için birbirlerine telefon numaralarını verirken soyadı olarak Tahrir'i kullanmaları geldi aklıma. İşte böylece bu anlık şebeke kurulmuş, hayata geçirilmiş oldu. Kısacası, yeni medyayla yepyeni deneyimler üzerinde çalışılıyor ama şimdi sormamız gereken soru bu yeni medyayla neler yapılabileceği. Bu konuda gençler çok daha avantajlı çünkü 50 yaşını geçmiş insanlar sosyal medya kullanımı konusunda gerçekten inanılmaz derecede acemi. Bu acemilik bir yandan da vatandaşlarını gözetleyen hükümetleri de atlatma şansını veriyor bize. Mesela Obama'nın internet ortamında uygulamaya çalıştığı sağlık programı [Obamacare] işlerini bürokratik yollardan halletmeye alışmış teknisyenler nedeniyle tamamen başarısız oldu. Oysa bu küresel kalabalık, neredeyse anında kendi kendine örgütlenebiliyor ve bunun çok önemli kognitif etkileri var. Bence bu yeni varoluş biçiminin nasıl bir şey olacağını, onu tamamıyla kavramsal bir seviyede anlamadan önce tahayyül edebiliriz. Belki de hiçbir zaman kavramsal seviyede anlaşılabilir bir şey olmayacak ama bu bağlamda imgelerin çok güçlü olduğunu düşünüyorum.

Elbette, küresel kalabalığın içinde olmakla, o küresel kalabalığı El Cezire'de ya da CNN'de görmek ya da Gezi'den örnek verecek olursak yurtdışından yayın yapan kanallarda görmek bambaşka bir şey ve bir farkındalık sağlıyor. Kişinin bu olaylardaki rolünü tersine çevirme kapasitesi, olan biteni dünyanın gördüğü gibi görmek ve sonra da onu bizzat yaşamak, bütün dünyada dolaşıma giren, bir virüs gibi yayılan fotoğraflar çekmek, işte bunların hepsi yeni şeyler. En önemlisi, kendi kendine örgütlenme kapasitesini veren de işte bu yeni şeyler. Yani bana "Bunu kim yaptı?" diye sorduğunuzda bunun gerçekten yeni bir yaratık, yeni bir siyasal varlık olduğunu söyleyebilirim.

OIU: İmgeler ya da özneyi kavramsallaştırmak yerine onu tahayyül etmenin estetik boyutu üzerine söylediklerinizden hareketle, amaçsız bir soru soracağım şimdi. Tarihin belli bir noktasında belli insanların –1930'lardaki Almanlardan bahsediyorum– kendilerini faşist estetiğin kitlesel gösterileri-

nin bir parçası olarak beyazperdede izleyişi üzerine yazmıştınız. Demin söylediğim gibi amaçsız bir soru bu ve bizi nereye götüreceğinden emin değilim ama, küresel siyaset ve imgenin dolaşıma girmesi örneği beni ister istemez siyaset ve estetik arasındaki ilişkiyi düşünmeye itti. Siz de bu konu üzerine çalışmış ve diğer taraftan, yani distopik ve ürkütücü taraftan bakarak yazmış birisi olarak bu soruya yanıt vermeye yetkili olan birkaç insandan birisiniz.

SBM: Evet, ama bu örneklerde daima kitleler tarafından kurgulanmış bir lider vardı. Kitlelerin kendini görmesi her zaman devrimci bir potansiyel barındırıyordu – devrim gerçekleştikten sonra bile. Eisenstein'ın filmindeki kitleleri düşünelim, Devrimin 10. yıldönümünü devrimi tekrar canlandırarak kutlayan kitleler iktidar açısından korkutucu olmaya başladı ve iktidar da bu gösterileri denetim altına almaya başladı. Sadece Stalin Rusya'sında değil, dünyanın başka yerlerinde de, insanların bariz nizami bir düzende yürüyüşe geçtiği ve böylece devlet düzeninin gözler önüne serildiği, gayet organize kitle gösterileri çıktı birdenbire ortaya.

OIU: Yani insanlara bir ten dayatıldı...

SBM: Kesinlikle, sadece ten de değil bütün bir anatomi dayatıldı. Uzun lafın kısası, orada da böyle bir sorun vardı ve o zamanlar popülist kavrayış buydu. Popülizmde her zaman bir lider vardır ama biz bir liderle karşılaşmadık. Snowden'a lider diyemeyiz herhalde; lider olabilecek kim var? Siyaset açısından oldukça sıkıntılı bir durum bu. 2012'de Tahrir'de olup bitene bakalım. Elbette orada tam olarak ne olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz ama bir deneyelim. Önce bir seçim oldu, Müslüman Kardeşler ve parti sistemi aracılığıyla bir düzen sağlanmaya çalışıldı ama nihayetinde her şey yine eski parti sistemi üzerinden işliyordu ve işlerin kalabalığın kuvvetinin istediği yönde gitmediği açıktı; bundan dolayı oluşan boşlukta eski askeriye mefhumuna geri dönüldü. Bence hepimizin bundan çıkarması gereken dersler var. Askeriyeyle devam etmek yanlış seçimdi. Bunun yanlış seçim olmasının bir nedeni de şu: bu yeni kuvvet, geleneksel teamüller uyarınca seçimle başa gelen siyasal partiler düzenine dahil edildiğinde Müslüman Kardeşlerin seçimi kazanması zaten şaşırtıcı değildi. Çünkü Mübarek'e muhalefet eden geleneksel siyasal parti pozisyonunda olan tek güç Müslüman Kardeşlerdi. Ve bunun da çok trajik bir sonucu oldu çünkü hemen şu düşünüldü: "Tamam, işte yeni bir anayasamız ve birkaç yeni partimiz var." Ama ben bunu düşündükçe çıldıracak gibi oluyorum. Bu yeni kuvvetin doğuracağı şey

bu muydu? 1600'lerdekine benzer bir Leviathan, 1800'lerdeki gibi bir Amerikan veya Fransız Devrimi mi? Biz artık bunları çoktan aştık ve ABD'de zaten tam olarak işlemeyen bir modeli benimsemeye zorlanıyoruz**.** Bence bu çok saçma ve ileride dönüp geriye baktığımızda bunun ne kadar saçma olduğunu daha iyi göreceğiz. Ne Avrupa'da ne de Amerika'da ister ekolojik meselelerde olsun ister neoliberalizme dair meselelerde, isterse de ekonomik krizlerde demokrasi doğru dürüst işlemezken bunun insanları AB veya ABD'de olduğu gibi daha iyi bir demokrasiye hazırlayacağını düşünmek düpedüz saçmalık. Bu hareketin ya da bu yeni güçlerin – güçler bence "hareketler"den daha uygun– sonucunun bu olması gerektiğini düşünmek gerçekten gülünç.

OUI: Anlıyorum. Neoliberalizm üzerine konuşmak istiyorum ama önce şunu sorayım. Yeni bir şeyleri ancak eskinin imgesi üzerinden düşünülebildiğini söylediniz. Walter Benjamin de Fransız Devriminin Roma'nın tekrar canlanmış hali olarak tahayyül edildiğini söylemişti. O halde Kuzey Afrika'daki ayaklanmalar da Prag'ın geri dönüşü olarak tahayyül edilebilir.

SBM: Evet, bu olaylar Prag'ın ve bir de 1789 Paris'inin canlanması olarak tahayyül edilebilir ki bu da bu insanların o devrimlere "yetiştiği", onlarla aynı düzeye geldiği vb. bir anlayışla bağlantılı. Şimdiki zamanın ancak o eski olaylar üzerinden anlaşılabileceğini, şimdinin ya da şimdinin geleceğinin üzerine düşünmek için bu eski olaylara ihtiyaç olduğunu işaret eder bu.

OUI: O halde bu insanların kim olduğu değil, siyaset üzerine düşüncenin düşünülebileceği tarihsel ufkun sınırları önemli hale gelir.

SBM: Kesinlikle.

OUI: Bu olan bitenin küresel bir yapılanma ya da hareketten çok bir sezgi, bir duyum, bir somutluk ve takımada şekli almış bir şebeke oluşunun nedeni de bu.

SBM: Evet. Takımada sözcüğü bu yerel-aşırı mefhumu için gayet uygun.

OUI: Peki, şimdi de neoliberalizme geçelim. Bu insanlar, birbirinden bağımsız olmakla birlikte birbirlerinin söylediklerini alıntılayarak sokağa indi, değil mi? Belki yine konudan sapıyorum ama bu önemli: Bu insanlar, otoritenin söylediklerini alıntılamıyor, onu tekrar etmiyor. Çünkü devlet geleneğine baktığımızda, bir önceki otoritenin sürekli alıntılandığını görüyoruz: yasalar, tarihsel öncüller ve hatta, Amerika örneğinden bakarsak, Kurucu Babaların tarihi. Türkiye'de ise kuruculuktan çok bir kırılma söz konusu. Burada da alıntılama var ama otorite doğrudan alıntılanmıyor, eskiler simgesel olarak benimsenmiyor, daha çok bir öykünme, bir taklit söz konusu.

SBM: Kesinlikle ve bu durum da simgesellik öncesine, imgesele dair daha çok. Örneğin Lacan imgeseli simgesele nazaran önemsiz görür ama bence imgeselin tam da üretilme sürecinde olan bir şeyin imkânı olduğunu teslim etmeli ve onu bir denetleme biçimi olan kavramsal simgesel dile dahil etmekte acele etmemeliyiz.

OUI: Evet, devletlerin bir geleneği var ve şimdiki zamanı meşrulaştırmak için bu geleneği alıntılıyorlar. Peki ya ezilenlerin geleneği? Bu ayaklanmalar ziyadesiyle şimdiki zamana dair bir patlama mı yoksa tarihsel bir arkaplan söz konusu mu, öyleyse bu an ne tür tarihlerle iç içe geçmiş durumda? Çünkü ben bu olan bitenlere seküler bir mucize olarak, *ex nihilo* meydan gelmiş bir şey olarak bakmanın tehlikeli değilse de hatalı olacağını düşünüyorum. Yani ezenlerin geleneği dendiğinde aklımıza hemen ezenlerin karşı kutbu olan ezilenlerin geleneği geliyor belli ki. Ben sizin bu konuda diyeceklerinizi merak ediyorum.

SBM: Evet, bence bu çok kritik bir nokta çünkü burada değişim arzusunu dile getiren kişilerin yoksullar veya sömürülen işçi sınıfı olmadığını görüyoruz. İhtiyatlı ilerlemek durumundayız. Hardt ve Negri'nin çokluk mefhumuna yakından bakarsak, yeryüzünü miras alacak olan yoksulların kutsal sayıldığı, kimseyi hariç tutmadan bütün yoksullara ihtimam gösterildiği Katolik kurtuluş teolojisinden ya da tarihe kaybedenlerin açısından bakmak gerektiğini söyleyen Walter Benjamin'den izler olduğunu görebiliriz. Ama buradaki mesele bununla ilgili değil, böyle bir siyaset tarzı içinde değiliz. Proletaryanın bizi tarihin yeni bir aşamasına götüreceği fikri şu anda fazlasıyla mitolojik görünüyor göze, bunun mümkün olduğunu düşünmüyorum. Ama önem vermemiz gereken şey şu: iktidarın neyin yapılıp yapılamayacağını gösterecek bir turnusol testi olarak gördüğü bu sistem hemen hemen kimsenin yararına olmayan bir sistem. İşte bu noktada ekoloji meselesi devreye giriyor. Occupy Wall Street hareketinde öne çıkan o muhteşem ifadeyi kullanacak olursak, "%99'u" teşkil eden bizler, bu sistemden faydalanamayanların sadece yoksullar olmadığını görüyoruz; bu sistem gerçekten de hepimiz için ölümcül sonuçları olan bir sistem. "Biz %99'uz" sloganının esas anlamı şu: Muhtaç durumda olmayan bizler, kendi refahımız için olsa bile vermek istemediğimiz kararları vermek için geliyoruz. Herhangi bir seçimde sadece menfaatleri gözetmenin belirleyici olduğuna karar verilmesini engellemek için buradayız. İnsanlar böyle bir toplumda yaşamak istemiyor, burada çok ölümcül bir ideolojinin reddi söz konusu. Bu ideoloji bize şöyle diyor: Sizin

seçim özgürlüğünüz satın alacaklarınızla ilişkili ve sınırlı; siyasetiniz her zaman menfaati temel almalı, kamu yararına olan tek şey budur. İnsanlar artık buna inanmıyor, artık bu inançlara, bu ideolojik ilkelere boyun eğmek istemiyorlar.

Buna şunu da ekleyebiliriz: Ben ABD'de Obama'nın sürekli "Amerikan vatandaşlarının güvenliğini sağlamalıyız " dediğini duymaktan bıktım. Bush da aynen bunları söylüyordu – sanki dünyanın geri kalanının hiçbir önemi yokmuş gibi. Ben, dünyanın geri kalanının, şans eseri belirli bir jeopolitik yapı içerisinde yaşayan insanlar açısından gözden çıkarılabilir olduğu bir ülkede yaşamak istemiyorum. O alanda olmak istemiyorum. Obama'nın gözde argümanlarından birine göre bütün sorunlar esas itibarıyla teknik sorunlar ve işte bu nedenle siyasi düzlemde bir uzlaşma sağlanabilir, çünkü nihayetinde bilim bütün o teknik sorunlara bir çözüm bulacaktır. Bence bunun yan ürünü şu olacak: Elbette yoksullar ve azınlıklar da bu çözümlerden faydalanacak ama başından itibaren çoğunlukçu olan bir devlet yapısı içinde azınlıkları da dahil etmek değil buradaki mesele, artık azınlıkların da kendi sesi olmalı. Bir yandan da kadınlar var tabii – ki bu beni hep şaşırtmıştır çünkü kadınlar azınlık grubu falan değil ama fazlasıyla erkek egemen ve heteroseksüel bir toplumsal ilişkiler yapısı hakim; bu nedenle eşcinsellere de bu ideolojik temel ilkelerin, verili biçimde bulunan temel ilkelerin eleştirilmesi konusunda önemli bir rol düşüyor. Siyasi partilerin hepsi de, ister sağ ister sol isterse de merkezde olsun bu ilkeleri kabul ediyor. Günümüzde politik yaşamı örgütlemenin temel öncülleri bunlar ve bence esas mücadele bu seviyede gerçekleşmeli.

OUI: Bu söylediklerniz bana ABD'de % 99'a yöneltilen eleştiriyi hatırlattı; bu konuda küresel bir perspektifi benimsemediklerinden aslında % 99 olmadıkları söylenmişti. Küresel perspektifi benimsemiş olsalardı, aslında küresel bir %99 kitlesi olduğunu olayın sadece Amerika'nın % 99'undan ibaret olmadığını görecekleri söylendi. Bir bakıma, finansal kapitalizme yönelik zehir zemberek eleştirilerinde, kendilerine % 99 diyerek % 99'un konumunu aldıkları ama aslında sadece Amerika'nın % 99'u oldukları eleştirisi getirildi.

SBM: Belki de öyle ama bu harekete katılan hiçbir tanıdığım Occupy Wall Street'i sadece Amerikalılarla sınırlandırmazdı. Oradaki Yunanlılar, İspanyollar, Mısırlılar vs. aktif katılımda bulunan en büyük grupları oluşturuyordu. OWS'deki "biz"in, o % 99'un Amerikalılardan ibaret olduğunu söylemek bir yanlış anlama olur. Bu kesinlikle doğru değil. Belki burada

böyle okundu ama bu bir yanlış algılamadır. Orada söylenen şuydu: küresel kapitalizmin yapısı sadece % 1'in yararına işliyor. ABD'deki insanlar bu % 1'in uluslararası, küresel %1 olduğunun farkında. Mesela New York'ta fahiş fiyata daire alan çok zengin Ruslar var ve New Yorklular da bunun farkında; Hindistan'dan, Çin'den, Dubai'den veya Abu Dhabi'den gelen çok zengin insanlar var ve herkes bu % 1'in aslında uluslararası % 1 olduğunun farkında. Ve bu % 99 da sistemde maddileşen her toplumsal davayı devralacak, ekolojik sorunların ceremesini çekecek, savaşa gidecek olanların kendileri olduğunun farkındalar... Bu bana şunu hatırlatıyor. Lisans eğitimimde Fransız Devrimini günbegün araştırmıştım. Boğaziçi'ndekilerin de pek hoşlanacağından emin olduğum bir ders aldım; bu derste1789'dan 1795'e kadar her ay neler olduğu inceleniyordu, orada ilk ayın en önemli meselesinin eski rejimi kimin desteklediği sorusu olduğunu gördük. Elbette yanıt hiç kimseydi, soylular da, köylüler de, ruhban sınıfı da, burjuva da desteklemiyordu eski rejimi. Kimsenin eski rejimi desteklemediği ortamla potansiyel bir benzerlik barındıran bir durumun ortaya çıktığını görüyorum. İktidardakiler iktidarı destekler ama diğerleri o olmadan da başının çaresine bakabilir durumda. Küresel sermayenin hâlihazırda bir parçası olan ama kendilerini besleyen sisteme sadık olmayan gruplar da var tabii, örneğin eğlence endüstrisi. Kısacası, tamamıyla devrimci bir durumla karşı karşıyayız.

OUI: Ama yine de küresel kapitalizmin mevcut şeklini desteklememekle onu sorgusuz sualsiz kabul etmek arasında bir ayrıma gitmeliyiz. Bir yandan onu desteklememek, bir yandan da ona karşı ayaklanmak gerekiyor. O halde sormamız gereken soru şu: Neoliberal kapitalizmin kendini tekrar üretebilmek için bireylerin aktif desteğine ihtiyacı var mı?

SBM: Bu soruyu burada dahil olduğum ve çok kışkırtıcı olduğunu düşündüğüm tartışmalardan yola çıkarak yanıtlayacağım. Belki de mesele sermayeyi alaşağı etmek değildir. Belki de yerel-aşırı kapsamda sermayenin etrafından dolaşmak, ekonomik ilişkilerin başka yollarını bulmak, bunun için teknolojiden yararlanmaktır yapılması gereken. Beni şaşırtan şeylerden biri de bunun aslında barış yanlısı bir olay, savaş karşıtı bir hareket olmaması çünkü savaş karşıtlığı hâlâ ulus devlet modeli dahilinde işleyen bir hareket. Artık en ilgi çeken, en çok gerilim yaratan konu ekoloji. Videoları virüs gibi yayılan ve İngiltere'deki büyük Anonymous yürüyüşüne katılan Russell Brand örneği var mesela. Ekoloji şu anda en ses getiren mesele ve bu çok ilginç çünkü ekoloji zaten her zaman eleştirel bir akımın bir parçası

olmuştur ama biz burada alternatif enerji konusunda ya da belirli türlerin tükenişi konularında mücadele veren yeşil hareketle karşı karşıya değiliz. Bu berbat sistemin gezegeni tehlikeye attığının fark edilmesiyle oluşan bir vizyondan bahsediyoruz. Bilgisayar imalatı için sadece Orta Afrika'da çıkarılan nadir bir hammaddeye ihtiyaç olması birdenbire Kongo'yu yerel bir mesele olmaktan çıkarıp bütün dünyayı ilgilendiren, Çin gibi ülkelerin Doğu Afrika'da arazi almasına yol açan bir meseleye dönüşmesine neden oluyor. Jeopolitik ya da jeo-ekonomik erkte veya siyasal ekonomik erkte, küresel ekonominin erkinde çok büyük kaymalar söz konusu. Ve olan bitenin farkında olan insanlar için bu gelişmeler iyiye alamet değil; ben de kendime ekolojinin bir direniş türü olarak nasıl bu kadar güçlenebildiğini soruyorum. Siyaset yaşamının jargonundaki bütün o sözcükler, eleştirimizi dillendirirken başvurduğumuz bütün o kavramlar ve fikirler arasında, ekoloji doğrudan ekonomik büyümeyi eleştiren akım. Ekoloji doğrudan hayır diyor ve bu itirazında imgelerden yararlanıyor; ekolojik eleştiri "Devrimler tarihi ileri götüren lokomotifler değil, trendeki insanların imdat frenini çekişidir" diyen Walter Benjamin'in sunduğu imgeye çok yakın. Bir başka deyişle, "Ekonomik krizden çıkmanın tek yolu daha fazla büyümeyse biz bu oyunu oynamak istemiyoruz" demek, ekonomik büyüme için kemer sıkma politikalarına karşı çıkmaktır ekolojik farkındalık. Bu yeni ekolojide zamansallık öne çıkıyor, bu, işleri eski yöntemlerle halletmek gibi nostaljik bir yaklaşımı olan o ilk çevrecilikten farklı. Bu yeni çevreci farkındalık "Hayır, geleceğimizi güvence altına almanın tek yolunun ekonomik büyüme olduğu argümanını kabul etmiyoruz" diyor. Bu ekolojik farkındalığın zamansallık eleştirisiyle, tam da hızlı büyümeyle sosyalizmin yeni aşamasına geçileceğini savunan eski sol arasında da keskin bir fark var. Elbette burada Marx'a kadar uzanan bir mirasın hatları çizilebilir. Günümüzde Marx'ın söyledikleri insanlara anlamlı gelmeye başlıyor çünkü neoliberalizm ideolojisine sadık kalarak küresel ekonominin analizini yapmak düpedüz imkânsız, sayısız çelişki barındırıyor ve gerçekliği tasvir edemiyor, insanlar bu nedenle alternatif açıklama modelleri arayışında. Ama bu da bunun Marksist bir hareket olduğu anlamına gelmez çünkü öyle değil. Bu hem Marksist hareketten bir kopuş hem de Marksist hareketin bir devamı ve bu devam hareketini başarısızlığa mahkum edersek, başarısız olduğunu söylersek, onu eski kavramlara sığdırmaya çalıştığımızda yaptığımız hatayı yapmış olacağız. Geçmişin devamı değil de bir kırılma olarak nasıl gerçekleştiğini göremeyeceğiz. Bununla

birlikte Marx'ın da 19. yüzyıla özgü bir *episteme* içinde kalmış olduğunu da gözden kaçırmış olacağız.

OUI: Marx'ın antropoloji üzerine yazılarından ve bazı pişmanlıklarını ifade ettiği Rusya mektuplarından haberiniz vardır.

SBM: Evet, pozitivist rotanın da mümkün olabileceğini gördüğünü yazdığı mektuplar ... Evet... Ekoloji konusunda, belli bir tür gelişme konusunda yerindiğini söyleyemeyiz yine de... Aslında bence tarihin seyrinin daha da hızlanmasını istiyor. İlerleme olarak tarih anlayışının geçersizliğini göstermek yerine Rusların mir'inden doğrudan sosyalizme geçilebilir sanki. Aşamalı bir ilerleme olarak tarih anlayışını Marx'tan çekip almak imkânsızdır.

OUI: Evet, tarih felsefesi de zaten bunun başarılmasının, hayata geçirilmesinin aracı olarak görülüyor. Esas konumuz olan neoliberalizme dönecek olursak, panellerde sıklıkla dillendirilen bir referans noktası da devlet, hukuk düzeni, egemenlik, ulus ve özgül neoliberal haliyle kapitalizmdi. Meselenin, küresel kapitalizmin yükü altında beli bükülen ulus devlet değil onun dönüşümü, yeniden düzenlenmesi, başka bir şeyin şeklini alması olduğu aşikârdı.

SBM: Buradaki konuşmalara dayanarak mı söylüyorsunuz bunları?

OUI: Örneğin Mine Eder hukukun neoliberal küreselleşmenin kurbanı olmadığından, aksine erkin, sermayenin şiddetinin aktarılmasını sağlayan bir vektöre dönüştüğünden bahsetti. Bu tartışmadan sonra ben de şunu düşündüm: neoliberalizm hukukun üstünlüğüyle falan ilgili değil; neoliberalizmle oyalanmanın bize gösterdiği bir şey de şu: kendini hukukun üstünlüğüne dayalı bir ekonomik rejim olarak sunsa da aslında hem hukukun üstünlüğüne (*rule of law*) hem de kanunlarla yönetmeye (*rule by law*) dayalı bir rejim ve Foucault da bu fikri tamamıyla benimsiyor, değil mi? Neoliberalizmin, ekonomide hukukun üstünlüğü fikrinin uygulanmasından, sonra da toplumsal sathın ekonomi mantığıyla tekrar kodlanmasından başka bir şey olmadığını söylüyor. İlkel birikim ve kapitalist ilişkilerin tekrar üretiminde ekonomi dışı ya da hukuk dışı gücün kullanılmasına dair endişemi dillendirerek işaret etmeye çalıştığım şey şu: Türkiye'deki bu kentsel dönüşüm vakası, kanunlarla yönetmenin, sermayenin küresel çapta yeniden üretiminde de geçerli olduğunun bir örneği.

SBM: Evet, hukukun kamulaştırma için kullanılmasından bahsediyorsunuz...

OUI: Mesela, evet.

SBM: Kesinlikle...

OUI: Sorum şu: devlet, egemenlik, ulus, hukuk ve küresel kapitalizmin bu şekilde kümelenmesini nasıl değerlendiriyorsunuz? İkincisi, küresel kalabalığın ve yerel-aşırı müştereklerin itirazlarını, kapitalizmin yerel-aşırılığı içinde nerede konumlandırıyorsunuz?

SBM: Bu çok kapsamlı bir soru ve pek çok farklı alana girmeyi gerektirdiğinden uygun bir yanıtı toparlamam zor olacak ama en azından siz konuşurken aklıma gelen şeyi söyleyeyim. Önce devlet konusunu ele alalım: Margaret Thatcher "Sadece birey ve toplum vardır" demedi, "Sadece birey ve devlet vardır" dedi. Devletin neoliberal küresel düzen açısından kritik önemde olduğunu biliyordu. Devlet, olumlu haliyle vatandaşları korumak amacıyla aracılık yapmak için vardır; bir başka deyişle, küresel kapitalist düzenle vatandaşlar arasında arabuluculuk yapar ve vatandaşlar açısından en iyi olanı en iyi şekliyle elde etmeye çalışır. Sermaye hemen her zaman bir kriz durumunda olduğundan devlet sürekli kötü ve olumsuz halindedir ve vatandaşlarını feda eder. Sermaye, kapitalizm kurtarılmak zorunda olduğundan, kapitalist düzene dâhil özgül bir ulus devlet olarak o düzendeki rolünü muhafaza etmek zorunda olduğundan vatandaşlar kolaylıkla gözden çıkarılabilir. Artık bunun sözgelimi Avrupa'daki toplumsal refah ve güvenlik devletini benimseyen daha az gelişmiş ülkeler meselesi olmadığı açık. Hayır, Avrupa da dünyanın geri kalanıyla rekabet edebilir hale gelmek için sosyal devlet yapısını yürürlükten kaldırmak zorunda, buna şüphe yok.

Ama biraz da hukukun rolünden bahsedelim, Carl Schmitt'in olağanüstü hal (*state of emergency*) fikrine bakalım. Halktan, milletten müteşekkil devleti muhafaza etmek için, hukukun hukukdışı yollardan tatbik edildiği ya da hukukun üstünlüğü ilkesine uymayan ama bunu başarabilmek için gerekli olan yeni yasaların yapıldığı durum için kullanıyoruz olağanüstü hal ifadesini. Olağanüstü hali teori seviyesinde bu şekilde tanımlayabilirim. Ama tabii hemen ardından, bu tanımın hemen yanına bu ifadenin diğer anlamını iliştiririm: zuhur etmek, belirmek, meydana gelmekle (*emergence*) alakalı olan anlamını. Bu anlama gelen *"emergence"* sözcüğü 1600'ler İngilizcesinde "emergency"ydi, sonradan değişti ve ben bu sözcüğü Türkçedeki kelebek ya da kozasından çıkan kelebek sözcüğüne benzetiyorum çünkü Schmitt'in olağanüstü hal mefhumunun (*Ausnahmezustand*) İngilizceye "state of emergency" diye çevrilmesi, neye benzediğini henüz bilemediğimiz ama daha yeni yeni öngörmeye başladığımız bir şeyi gayet güzel aktarıyor.

Ama meselemiz bir yapı olarak devlet, yani ABD veya Türkiye devleti ya da AKP ya da başka bir partinin iktidarda olduğu bir Türkiye devleti, devletin belli bir biçimi değil mesele, aksine sorunun kendisini teşkil eden devlet esas sorun. Mesela Mısır, oradaki ister Mursi'nin devleti olsun ister askeriyenin başta olduğu devlet olsun, devlet devlettir. Anarşist bir hamleyle devleti ortadan kaldırabileceğimizi düşünmüyorum ama New York eyaletinde Ithaca belediyesi ve diğer yönetim birimlerinin yönetiminden gayet memnunum. Ama sözde hepimizi kurtarmak adına ama aslında tabii ki kendini kurtarmak için hukuku askıya alma yetkisi olan ulus devlet modeli giderek daha da itibarsızlaşıyor. İtibarını büyük oranda kaybetmiş ve artık kendiliğinden ortadan kalkmayacak olan bu yeni liberal hegemonyanın pek çok veçhesi var. Onunla mücadele etmenin farklı yolları var; muhafazakar yöntemde –muhafazakar değil de gerici yöntem diyelim– gerici yöntemde dışarıda kalanı suçlarsınız, bu nasyonalist bir popülizm ve faşist bir tepkidir. Küresel ya da yerel-aşırı (müştereklerin) neoliberal düzenden duyulan hoşnutsuzluğun ifade edilmesi açısından kesinlikle gerekli olduğunu düşünmemin nedeni tam da bu. Bugün *New York Times*'da okuduğum bir haberde Avrupa ülkelerinde yeni sağ partilerin yükselişinden ve nasyonalizme dönüşten bahsediliyordu. Yunanistan'daki protofaşist Altın Şafak partisi bunun bir örneği ve bu fazlasıyla gereksiz ve tarihin bir tekrarına yol açacak bir mücadele biçimi. Bunun alternatifiyse yepyeni bir şeyin oluşması, bence geleceğin kuvveti tezahür etmekte olan yepyeni bir şey durumunun yanında. Böylece sorunuzu tamamen yanıtlamış olmadım ama...

OUI: Ben de zaten sizden bir savunmadan çok sadece bu konular üzerine düşündüklerinizi söylemenizi istemiştim...

SBM: Buradaki sunumlarda ilgimi çeken şey, devletin ideolojik özsunumunun algılanışı, çözümlenişi ve eleştirilişi konusunda ne kadar ileri seviye olduğunuzu görmem oldu; belki bu sadece Boğaziçi'ne özgü bir durum, belki de bütün Türkiye'de böyledir. Keşke biz de ABD'de bu kadar ileri seviye tartışmalar yapabilsek diye hayıflandım. ABD'de üniversiteler neoliberal ideolojiye asimilasyondan sakınma konusunda pek de iyi bir iş çıkaramıyorlar, gerçi burada durum nasıl, tam olarak bilmiyorum ama...

OUI: Boğaziçi bu konuda iyidir. Evet, neoliberalizm konusuna geçsek mi, bilemiyorum. Yani sürekli bunu tekrarlayıp durmamın nedeni neoliberalizmin ortak düşman oluşu. Hemen herkesin onunla bir sorunu var, herkes memnuniyetsiz, kimse neoliberalizmi desteklemiyor.

SBM: Bana sorarsanız ortada bir düşman falan yok.

OUI: Tamam, o zaman çok farklı kesimlerden insanların bir araya gelerek karşı çıktığı ortak hoşnutsuzluk nesnesi diyelim.

SBM: Aslında insanlar ekoloji için bir araya geliyor. Biz yine de neoliberalizm eleştirisi konusunda bir müştereklik tesis edildiğini varsayalım.

OUI: Bu soruyla sizi, neoliberal kapitalizmin uzamını bu küresel kalabalığın uzamıyla koşutluk içinde düşünmeye davet ediyorum. Çünkü küresel kalabalık adını verdiğiniz şey aynı zamanda yerel-aşırı, değil mi? Kesintisiz bir yüzey ya da topyekûn bir özne söz konusu değil.

SBM: Evet, topyekûn bir özneden çok takımadalar imgesine daha uygun bir mefhum.

OUI: Peki kapitalizm hakkında da aynı şey söylenemez mi? Küresel kapitalizm diyoruz ama ne ölçüde küresel, ne ölçüde yerel-aşırı bir kapitalizm söz konusu? Belki de sormaya çalıştığım soru, bu küresel kalabalığın yerel-aşırılığının bu insanların itiraz ettiği şeyi yani kapitalizmi ve kapitalizmin uzamını görebileceğimiz bir perspektif sağlayıp sağlamadığı. Bunu kapitalizmin küreselleşmesi olarak mı düşünelim, yoksa küresel bir biçimlenmeden çok yerel-aşırı bir tertip olarak mı ele alalım? Bunun analitik bir getirisi olacak mı bilmiyorum ama sizin söylediklerinizin bana düşündürdükleri bunlar...

SBM: Evet, bu çok ilginç biri soru ama ben kapitalist sistemin oldukça küresel olduğunu düşünüyorum. Mesela mikro krediler meselesini ele alalım – mikro kredilerin Türkiye'de de uygulandığını biliyorum. Yerel girişimlere kolaylıkla mikro kredi veriliyor. Kimsenin dışarıda kalması istenmiyor. Bu aslında herkesin kapitalist mübadelenin ağına dahil edilmesidir ve harika bir girişim olduğu düşünülüyor. Bunun gerçekliğe kıyasla ne kadar ideolojik olduğunu da göstermek lazım, bunu görmek çok ilginç olurdu. Ve aslında o kadar da yaygın ve istilacı değil. Öyle göründüğü kadar yaygın olmaması, bu kapitalist sistemin içinde farklı yönlerde hareket edebilme imkânı sağlıyor bize. Ben gerçekten de, "Sermayeyi devirirsek öbür tarafta çok, çok daha iyi bir durumda olacağız" minvalinde yaklaşmıyorum bu meseleye, küresel sermayenin esas düşman olduğunu düşünmüyorum. Çünkü burada insanların işleri söz konusu, sömürülen işçiler olsun ya da kim olursa olsun burada insanların işleri ve küresel şebekeler üzerinden işleyen mal ve hizmet dağılımı söz konusu. Amerika'da hayatta kalmak için ihtiyacımız olan şeyleri üretmiyoruz ya da şöyle diyelim: Dünya üzerindeki hiçbir yer, hayatta

kalmak için ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisi üretmiyor, dolayısıyla herkes bu küresel şebekeye dahil olmak zorunda. Bunlar ya fazlasıyla görünmez kalıyor ya da fazlasıyla göze batıyor, sizin bahsettiğiniz aynı uzam içinde değiller, ki bu uzamda oldukça dengesiz bir dağılım söz konusu ama yine de ideolojik seviyede bütünü kapsamak istiyor. Demek ki mevcut üretim ve dağıtım tarzlarına dâhil olmayı reddeden köylü pazarından farklı üretim ve dağıtım tarzlarına kadar daha aşağı bir seviyede çalışmak mümkün. Ve internet sayesinde bunu nasıl yapacağımızı ancak yeni yeni anlayabiliyoruz, bu daha başlangıç. Ayrıca, tüketici örgütlerinin gücü de tamamen ortama göre belirleniyor. Bangladeş'te insanların ölümüne yol açacak derecede korkunç koşullarda üretilen mal ne kadar ucuzsa, New York City'de de o kadar ucuza satılıyor ve dolayısıyla alt gelir gruplarının alım gücünü etkiliyor. Bu bir şekilde yüzleşmemiz gereken bir sorun.

Yuvarlak masa toplantılarının ikincisinde insan ve sermaye deveranı üzerine konuştuk Bence bu bütüncül kapsama olarak algılanan yapının etrafından dolaşan ya da onun altına ya da üstüne çıkan bir deveran da mümkün. Bu bakımdan, tamamıyla kapsayıcı değil, küreselliğin sadece bir katmanında hâkim. O katmanda bile büyük oranda ideolojik seviyede mevcut ve bir şekilde üzerinden atlamak mümkün. Demek istediğim, kapitalizmin herhangi bir sınırı, kendi yapısal gereksinimi nedeniyle sınır oluşturabilecek durumda değil. Bundan faydalanmak olası, insanın aklına ister istemez herhangi bir sınırın geçerli olmadığı açık denizlerdeki korsanlık faaliyeti geliyor. Korsanlık internette olan bitenler için cuk oturan bir sözcük, yani çok başlı bir yılan gibi, burada başını eziyorsunuz, başka bir ülkede ya da durumda yine ortaya çıkıyor. İşte bu da sistemi akamete uğratmak ve ekonomik, kültürel ve siyasal faaliyetleri yeniden yönlendirmek açısından muazzam bir kapasite teşkil ediyor.

OUI: Sohbetimiz sırasında laf arasında ifade etmekle yetindiğiniz sosyal medya konusuna konferanstaki konuşmanızda epey bir yer verdiniz. Orada Türkiyeli dinleyiciye biraz mantık dışı gelen bir şey söylediniz: görünürlük güvenlik sağlar, ne kadar görünürseniz o kadar güvendesiniz demektir, dediniz. Gezi olayları sonrasında, sosyal medya ortamlarında, Twitter ve Facebook'ta vb. paylaşılanlar, gönderilen fotoğraflar, Türkiye'de protestolara karşı açılan davalarda suçlamalara temel alındı. Yani fotoğraflar sadece insanların bloke edilmiş sokaklardan kaçınmasını sağlamadı, onları ifşa etmeye de yardımcı oldu, bazı insanların yapıp ettiklerini ifşa ederek suçlu sayılmalarına neden oldu. Gezi olaylarının hemen ertesinde, Türk kolluk kuv-

vetlerine güçlü optik cihazlar ve yüz tanıma programı yüklenmiş insansız hava araçları projesi geliştirildiği haberi çıktı. Bu proje sayesinde insanların kimliğini belirleyecek ve gelecek gösteriler için veri toplayacaklar.

SBM: Tamam, ama burada muazzam sayıda insanın görünürlüğü söz konusu. Güvenlik budur. Tahrir Meydanındaki herkesi alıp hapse koymak imkânsız. Gezi'deki rakamlar konusunda elimde net bir veri yok ama çok farklı sınıflardan ve mesleklerden katılım olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda insanların kimliğini belirleyebilir, telefon rehberini alıp, "Bütün bu insanlar şüpheli" diyebilirsiniz. Vatandaşlar şüpheli durumuna düşebilir ama bu tehlikeye verilecek tek yanıt daha fazla insanla meydana çıkmaktır. Tamam, ABD vatandaşlarının bütün telefon konuşmaları ve e-postaları bir veri tabanında toplanabilir; bunun zaten yapıldığı da iddia ediliyor ama bu tamamen yararsız bilgi. Diyelim sonra da profil çıkarmaya başlayabilir ve özellikle incelemek istediğiniz birkaç kişiye ya da örneğin yüz kişiye kadar daraltabilirsiniz. Ama bunlar kendi vatandaşınızsa bunu yapamazsınız. Al Kaide örgüt üyesiyse belki ama şu an böyle bir şey söz konusu değil. Hem, tutuklanan insanlara yöneltilen suçlamalar düşmemiş miydi?

OUI: Evet.

SBM: ABD'de de düşmüştü ve Occupy Wall Street'te yöneltilen suçlamaların düşmesi iki seneyi buldu ama sonuçta davalar düştü. Mesela Snowden'ı bir insansız hava aracıyla, birkaç tali hasarı da göze alarak ortadan kaldıramazsınız. Yani bu eylemlerin, bize güvenlik hissi verecek bir yanı var.

OUI: Pekala, sanatçılar, küratörler ve akademisyenlerle düzenlenen yuvarlak masa toplantısına katılamadığım ve bu konuda nasıl düşündüğünüzü bilmediğim için soruyorum. Bu durum imge, imgenin yerleştirilmesi ve dolaşıma sokulması üzerine düşüncelerinizi nasıl etkiledi? Çünkü bildiğim kadarıyla bu toplantılarda esas tema Gezi olayları sırasında ve sonrasında dolaşıma sokulan imgelerdi. Bu tartışmalarının imgenin politikası üzerine düşüncelerinizi nasıl biçimlendirdiğini merak ediyorum.

SBM: Sizin de bildiğiniz gibi yanılmıyorsam Türkiye'deki CNBC iştiraki tarafından bir kitap olarak yayımlanması planlanan bazı fotoğraflar vardı, bu kitap ya da dergi yazılmakta olan tarih başlığıyla yayımlanacaktı ama sonra izin çıkmadı.

OUI: Evet, NTV'nin bir dergisinde...

SBM: Evet, sonra bu yayımlanamayan malzeme Metis tarafından kitaplaştırıldı ki, ben bunun çok parlak bir fikir olduğunu düşünüyorum. Metis

oldukça akademik kitaplar hazırlayan bir yayınevi ama burada buna önayak oldular ve bu fotoğrafları yayımlama işini siyasal bir eyleme çevirdiler. Kitabın bir nüshası da bende var...

OUI: Sanırım "Yaşarken Yazılan Tarih" başlığıyla yayımlandı.

SBM: Evet, keşke konuşmamda bundan bahsetseydim. Bu malzeme çok çok değerliydi ve herhangi bir sanatçının işi kadar önemliydi bana göre. Oradaki sanatçıları (hepsi de çok sempatik insanlardı) "Bienal'de mi kalalım yoksa alternatif bir mekân mı bulalım?" meselesinde kaybolmamak için neler yapılabileceği üzerine düşünmeye teşvik ettim. Bu Bienal meselesi gördüğüm kadarıyla yeni bir mesele değil, olaylar sırasında İstanbul'da bienal düzenleneceği için patlak vermiş bir mesele. Biz de yuvarlak masa toplantısında sanatın kurgusunun Gezi dolayısıyla politik uzamda nasıl farklı bir işlev kazandığını konuştuk ve bu konuyu hakkıyla ele alıp almadığımızdan emin değilim. Gezi'de bazı sanat eserlerinin nasıl dönüşüme uğradığını konuştuk ve bu da sanatsal olarak üretilmiş imgelerle siyaset tarafından üretilmiş imgeler arasındaki kesişime bakmanın farklı bir yolu. Hafızam güçlü olsaydı bahsettiğimiz resimlerin kime ait olduğunu da söylerdim ama şu an hatırlayamıyorum.

OUI: İki soru daha sormak istiyorum. Biri Aphrodisias ziyaretiniz hakkında. İstanbul, deneyimin özgüllüğü üzerine düşüncenizi sorgulatması beklenen mahallerden biriydi. Ama Aphrodisias'a da üzerinde çalıştığınız bir proje için, belli bir gündemle gittiniz. Orada ne buldunuz?

SBM: Çok ilginçti. Aphrodisias adı haritada yok çünkü 1. yüzyıldan kalma bir yerleşim yeri ve Geyre sınırları içerisinde. Haritalardaki Türkçe yer adlarının altında başka adlar, onların altında da başka adlar var. Burası İstanbul'daki insanların da çok iyi bildiği bir yer değildi. Modern Türkiye'de bir köyde yaşayan bir insan tarafından tesadüfen keşfedilmiş olması ve bu kişinin keşfettiği şeyin arkeolojik bir sit alanı olduğunu görmesi çok, çok ilginç. Bunlar, 1954 yılında olmuş. Keşfeden kişi insanların tarihi yapılar üzerinde yemek yediğini, köylülerin siteden bir sütun alıp üzerinde çay demlediklerini ya da evlerini inşa ederken kullandıklarını söylemiş. Tarih, gerçek hayata entegre edildiğinde bambaşka bir dokuya sahip oluyor, orada bunu görüyorsunuz. Orayı görünce o imgeleri kendi metnimle birleştirmek istedim; Aphrodisias'tan ait 3 farklı resim serisi vardı. Ben özellikle Sebasteion Tapınağıyla, imparatorluk tapıncı ideolojisinin görsel kozmolojileri ve Roma imparatorluğunun Küçük Asya'yı kendine tabi kılışının övülmesiyle

ilgilendim. Bunları birinci yüzyılda, yani tam da Aphrodisias'ın inşa edildiği dönemde Yahudi eskatolojisiyle ve erken dönem Hıristiyanlık imgeleriyle yan yana koymak, görsel ideolojinin iki ayrı imparatorluk biçimini bir nevi yan yana getirmek istedim. Hıristiyan ideolojisinin aslında emperyalizm karşıtı içerimleri olan bir karşı kozmoloji teşkil ettiği öne sürülmüştü zamanında. Artık gündelik hayatın içinde olan, bir hayalet şehirden çok hâlâ canlı olan, tarihin geçmişten fragmanlar halinde şimdiki yaşamla üst üste bindiği bir yerde bunları üst üste koymak benim tarih düşüncemin gerçekten çok önemli bir katmanı. Tarih, Foucault'ya ya da pek çok postmodern düşünüre bakılırsa, hiç kullanılmayan bir çekiş gücüne sahip. Metis'ten çıkan son kitabım *Hegel ve Haiti*'de de tarihe dönüş var...

OUI: Ben de tam bu projeye can veren belirli paraleller ya da gizli eğilimler olup olmadığını soracaktım, böldüğüm için kusura bakmayın ama Roma İmparatorluğunun kozmoloji temsilinin erken dönem Hıristiyanlık kozmolojisiyle yan yana koyulması bana, Avrupa'ya, ilerlemeci Aydınlanma'ya özgü simgesel tarzla kölelerin ya da eskiden köle olanların alegorik temsil tarzının yan yana getirilişini hatırlattı.

SBM: Evet, alegori... Aslında ben de bunun üzerine düşünüyordum çünkü simgeler imparatorluk biçimleriyle çok daha uyumlu gibi görünüyor ve aslında Hıristiyan tarzı da oldukça alegorik ama geçmişin imgelerini imgeci bir şekilde kullandığınız anda ister istemez, hegemonyacı yapının tam zıddı olan alegoriye meyledersiniz. Bunların bir bölümünü kesinlikle tekrar ele alacağım ve Boğaziçi Chronicles için kaleme alacağım yazıda da bunlardan bahsedeceğim. Bahsetmek istediğim bir başka konu da, simgesel olanın yani sözcüklerin, ideolojinin maddi malzemenin içini oyması ve dil düzeyinde mantıklı hale getirerek maddi hayatla ilişkisini kaybetmesine yol açması. Ben tarihsel ve hatta alegorik tarzın bu ilişkiyi canlı tuttuğunu, geçmişten kalma herhangi bir metnin ya da bugün söylediklerimizin hakikatinin o somut tarihsel deneyimden, geçmişin tarihsel malzemesinden, geçmişin o özgüllüğünden tezahür etme zorunluluğu olduğunu düşünüyorum. Örneğin, Gezi söz konusu olduğunda insanlar "Ya polis çok fazla şiddet kullansaydı? O zaman neler olurdu?" diye soruyorlar ama bence polisin gerçekten aşırı şiddet kullanmasının imkânı yoktu.

OUI: Aşırı şiddet derken neyi kast ediyorsunuz?

SBM: Olabildiği kadar şiddetli oldu ama daha ileri gidemedi. Bunu herhangi bir ahlaki tereddütten falan değil, aşılamayacak somut bir durumdan

dolayı yaptı. Bir başka deyişle, tarih gerçekten de mümkün olan üzerinde gerçekten denetim sahibi. Bu bakımdan, Marx kendi sosyalizminin ütopik sosyalizm olmadığını, bir fikirden ibaret olmadığını tam tersine sanayiciliğin doğuşu ve üretim araçlarının iyeliğinden mahrum bırakılmış çok sayıda işçinin fabrikalarda toplanması gibi gerçek maddi durumdan yola çıkarak anlam kazandığını söylerken haklıydı. Bunlar bana göre güzel ve katıksız teorilerle gerçekte olan ve bir hakikat iddiası olan şeyler arasında bir ayrım yapmamızı sağlayan somut maddi veçheler.

OUI: Harika, Aphrodisias'ta iki kozmolojinin yan yana getirilişinden, nirengi noktası haline getirmeye çalıştığınız yerel-aşırı müştereklerin alegorik bir temsili ve bir fragmanı olarak Gezi olayının özgüllüğüne bağladık. Çok teşekkür ederim.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

dosya

Beyin, Teknik ve Transbireyleşme Süreçleri

BERNARD STIEGLER

Bilişselciliğin başında büyük bir paradoks ve yanlış anlama vardı. Sebebi, bilişsel bilimlerin bilişi açıklamak için teknolojik bir mamül, bilgisayarı kullanıyor fakat tekniği kuramsallaştırmıyor olmalarıydı. Gerçi *autopoïesis* (kendini yapma) ve bağıntısalcılık (*connectionism*) gibi yeni paradigmalar bu kompüter olan ve bir TURING MAKİNESİ olarak kavranan orijinal modelle ilişkiyi dönüştürmüştü. Turing Makinesi, teknolojik boyutunun bastırıldığı bir soyutlama içerisinde soyut bir makine olarak kavranmaktaydı. Ve Andy Clark veya Hutchins gibi adamlar yapay olarak imal edilmiş veya teknik bellek sorusunu ortaya atmış olsalar bile –ki bu soru örneğin uzamlı zihin sorusu biçiminde sorulmuştur– sürekli bir evrim süreci olan noetik varlığın geçirdiği süreç içerisinde tekniğin statüsünün ne olduğu hiç sorgulanmamıştır.

İmdi, benim bununla ilgili tezim, bilişselcilik sorusunun sorunu yaratan şey olduğudur.

*

Biliş ve bilgi arasında bir ayrım yapmalı ve bilişin bilimini düşünmeden önce bilişin teknolojilerini düşünmeliyiz. Yani, sadece biliş değil, bilgi olduğunda bilişin teknolojik koşulunun ne olduğu üzerine kafa yormalıyız.

Canguilhem'e göre biliş, teknik bir yaşam biçimi olan insan yaşamından kaynaklanmıştır; bilişin biliş olmakla kalmayıp bilgi haline gelmesi onun,

yalnızca zihinsel veya beyinsel bir üretim değil, toplumsal bir üretim olması anlamına gelir.

Bunu düşünebilmek için, yaşamın dışsallaşma sürecinin başlangıcı olarak tarihöncesini ve tekniğin rolünü göz önüne almalıyız; zira, Leroi-Gourhan'ın terimlerini kullanarak konuşursak, bu da bir bellek dönüşümüdür.

Bilgi bir belleğin dışsallaşması süreci tarafından üretilmiştir ki, bu süreç yeni bir tür bellek yaratır ve beynin işleyişini derinden dönüştürür. Beyin artık Freudcu anlamında bir psişik aygıt haline gelir, yani: eğitim yoluyla benim organoloji adını verdiğim şeyi içselleştiren bir toplumsal organ olur. Yani, Maryanne Wolf'un gösterdiği gibi beyni yeniden kodlar, ki bu Freud'un özdeşleşme ve idealize etme adını verdiği süreçlerle mümkün olabilir sadece.

Simondon'un felsefesi psişik ve toplumsal bireyleşme süreçlerini birbirinden ayırmaz. Bu bakış açısına göre bilgi transbireyleşmedir; bir transbireyleşme sürecidir. Böyle bir süreçte, bir bilgi, örneğin geometri, transbireyleşmenin transoluşumsal devresidir.

Bu sorular epistemolojiktir. Fakat aynı zamanda da, her şeyin üstünde, politik ve ekonomiktir. Bu sebeple nörobilimlerden bahsederek nöroekonomi ve nöropazarlamada olup biteni düşünmeye çalışacağım.

*

Eğer eğitim, Freud'un 1920'lerden itibaren söylediği gibi, egosantrik itkileri toplumsal yatırımlara dönüştürmek suretiyle dikkat biçimleri üretmekse, nöropazarlamanın biyopsişik otomatizmleri (veya zorlamaları) meydana getirerek veya manipüle ederek eğitimi devre dışı bırakmasından ve etkisizleştirmesinden, yani dikkati tahrip etmesinden korkmak saçma mıdır?

Nöropazarlama Paul Valéry'nin tinsel değerde bir düşme olarak betimlediği sistematik örgütlenmeye götürmüyor mu? Ve nöroekonomi bağlamında bu soruları nasıl düşünmeli?

Nöroekonomi nörobilimlerin bir dalıdır ve özellikle, Columbia Universitesi profesörü Paul Glimcher'in eseri zemininde karar verme davranışını ele alır.

Glimcher monist bir bakış açısını savunur; bu bakış açısı, refleksif davranış (reflekse bağlı davranış) ile reflektif davranış (düşünüme dayalı davranış) arasındaki Descartesçı karşıtlığı aşmayı hedefler. Ona göre, düşünümsel davranışlar biyolojik davranışsal zeminlerden kopmuş değildir; onların karmaşık ve hayli geliştirilmiş biçimleridir; buna karşın, refleks davranışlar

bu zeminlerin ilksel biçimleridir: tıpkı refleks davranışlar gibi düşünümsel davranışlar da olasılık süreçlerinin sonucudur ve bu süreçlerin karmaşıklık düzeyleri vardır. Halbuki, Descartes refleks davranışın belirlenmişliği ile düşünümsel davranışın belirlenmemişliği, yani isteme bağlı ve özgür davranış olması arasında bir karşıtlık kurmuştu.

Bu düalizme karşı monist konuma dayanan nöroekonominin ve onun seküler kolu nöropazarlamanın amacı şudur:

1. Karar verme kapasitesini eritmek, yani psişik aygıtların bipolar özelliğini ortadan kaldıracak bir modelleme kuramı kullanarak karar vermeyi olasılık hesabına indirgemek;
2. hesaplanabilirliğin stokastik yasalarından kaçabilecek her davranışı denetim altına almak.

Düalizmin herhangi bir psişik aygıtın çiftkutupluluğunu oluşturan şeyin yanlış ve metafizik bir yorumu olduğunu belirtmeliyim burada. Pşisik bir aygıt sürekli etkin olan iki eğilim sayesinde çiftkutupludur:

- Gilles Deleuze'un "aşağılıklık" (*baseness*) adını verdiği şeye doğru bir gerileme eğilimi;
- Freud'un yatırım olarak yeniden tanımladığı bir yükseltme eğilimi, ki bunu Aristoteles, Spinoza ve Hegel de arzu olarak düşünmüşlerdir.

Simondon'un gösterdiği gibi, monizm de düalizm de metafiziğin iki temel figürüdür ve bu basit karşıtlığı nicemsel (*quantic*) bir bakış açısı kullanarak aşmamız gerekir. Bu bakış açısı uyarınca, bireyleşme süreçleriyle ilgili gerçek soru metastabilite sorusudur; bu süreçlerde üç dinamik sistem sürekli bir biçimde birlikte çalışır, iç içe geçerler: psişik bireyleşme süreçleri, teknik bireyleşme süreçleri ve kolektif (yani toplumsal) bireyleşme süreçleri.

Bu bakımdan, NOETİK beyin noetik bir ruhun yapay organları içselleştirebileceği, içselleştirmesi gereken organdır. Noetik ruh bu yapay organlarla birlikte, onlar aracılığıyla benim dikkat biçimleri adını verdiğim şeyleri kurar ve metastabilize eder. Bu dikkat biçimleri üç tipte bilgidir (yapmayı bilmek, yaşamayı bilmek ve kavramsallaştırmayı bilmek). Bir karar üretmek hiçbir şekilde bir psişik olay olmayıp toplumsal bir olaydır; karar vermek

toplumsal kuralları metastabilize eden toplumsal devrelerin üretilmesi yoluyla gerçekleştiği için karar bir bilgi biçimidir ve böyle olduğu için de dikkat biçimleriyle ilişkilidir.

Bu görüşe tezat oluşturan bir biçimde, nöroekonomi ve nöropazarlama teknolojik ve bilimsel bir ideolojiye dayanır. Bu ideolojinin araçları şunlardır:

1. davranışın otomatikleşmesi için kullanılan araçlar; ve
2. beyin işlevlerini gözlemlemeyi mümkün kılan araçlar – bu araçlar birlikte yeni bir nöroteknolojik organoloji oluşturur.

Ve bunun 2008'de patlayan güncel hiperkrizden çıkmanın imkânını *a priori* dışladığına inanıyorum: nöroekonomi, yatırımları ve uzun vadeli endüstriyel politikaları mahveden bu saf bir biçimde spekülatif ve tüketime dayalı (*consumerist*) ekonominin rasyonalizasyonunun en son safhasıdır. Krizin anlamının, yani tüketime dayalı modelin iflasının bir tür reddidir: Bu modele karşı oluşturulabilecek alternatiflerin baştan ortadan kaldırılmasının temelinde, tüm karar vermeyi düşünümsel karardan daha derin olduğu farzedilen psişik otomatizm veya zorlantı süreçlerine indirgemekten ve tüketim edimini tüm karar vermenin modeli haline getirmekten ibaret apaçık safsata bulunur.

Psişik otomatizmlerin sistematik bir biçimde kışkırtılmasına dayanan nöropazarlama programı budur – ve böylelikle teknolojik otomatizmlerin hâkim olduğu bir dünyada sistematik aptallığın hâkimiyetini genişleten yeni bir adımı temsil eder (Mats Alvesson ve André Spicer "Aptallık-Temelli Örgütlenmeler Kuramı" başlıklı, 2012 Kasım'ında *Journal of Management Studies*'de yayımlanan denemelerinde bunu çok güzel betimlemişlerdir).

A. K. Pradeep, NeoFocus adlı şirketin kurucu ve yöneticisi, tüketicinin hayatı boyunca iki milyon televizyon reklamına maruz kaldığına dikkat çektikten ve bunun da dikkatin hiper kışkırtılması bağlamında meydana geldiğini belirttikten sonra nöropazarlama sayesinde tam olarak şunu yapabildiğimizi söyler:

> Doğrudan beynin içine bakabiliyoruz […] insan yorumu olmadan.

Neurosense (nöroduyu) şirketinden Gemma Calvert ise, yaptıkları işi şöyle tarif eder:

> Tüketicinin beyninin gerçekten ne istediğini bilmek.

"İstemek" ve "gerçekten" sözcükleriyle ne anlatılmak istendiğini belirtmek burada zorunlu olacaktır.

"İstemek" nedir? Bir uyaranı takip eden ve tepki veren elektro-kimyasal mikro süreçlerin bir dizisi midir? Jakob von Uexküll'ün keneyi anlatırken söz ettiği duyumotor döngü (*sensorimotor loop*) gibi bir şey midir? Acaba buradaki kasıt gerçekten tam da bir seçimin öznesi değil midir? Bir seçimin öznesi ortada bir karar olduğu varsayıldığı için bir seçimin öznesi olur. Bir psişik birey iki seçim arasında bölünmüştür ve bu birey, beyin olmadığı ölçüde –veya beyin organik olmadığı, organolojik olduğu, toplumsal olduğu, bir şeye dikkatle yönelme ve özen gösterme imkânı olduğu ölçüde– gerçekleşir.

Psişik birey basitçe bir beyin değildir, bir eğitim boyunca transbireyleşme devrelerine kaydedilmiş ve bu devreleri de kendisine kaydetmiş olan bir psişik aygıttır. Bu sayede bu organ kendi içinde toplumsaldır – bu organ noetik bir beyin olduğu ölçüde, toplumsallaşmasının dışında tamamlanmamıştır ve dahası, bu toplumsallaşma tamamlanmamış, yani *tarihsel* kalır.

"Beynin istediği"ne indirgenemeyen bir psişik aygıt iki imkâna bölünmüştür; bu iki imkân Simondon'un "belirsiz ikili"[1] dediği bir çift kutupluluğa yerleşmiştir. Söz konusu çift kutupluluk eğitim ve transbireyleşme devreleri yoluyla (yani, dikkat biçimleriyle) kurulmuş ve içselleştirilmiştir. Bunlar, beynin birliğine indirgenemeyen (Simondon'un "bölünmüş", [çiftleşmiş] dediği) psişik aygıtı kurmuşlardır.

Beyin, noetik bir organ olarak bir değildir, zira kendisinin dışında bulunan organolojik bir üçüncüden geçer; kültür olarak kolektif bir biçimde transbireyleşmiş ve her türden mnemoteknik bellek destekleyicileriyle desteklenmiştir. Bunlar beyne musallat olurlar ve onun terapötik eklentileridir –terapötiktirler zira bu mnemoteknik destekleyiciler Platon'un kullandığı anlamda *pharmaka*'dırlar, yani: hem zehir hem de deva olurlar.

> Tüketicinin beyninin gerçekten ne istediğini
>
> bilmek için
>
> insan yorumu olmaksızın […] doğrudan beyne bakmayı

1 Simondon, *L'individuation psychique et collective,* Aubier, s. 21–2, 52 ve 117.

gerekçelendirmek için NeuroFocus'un CEO'su A.K. Pradeep için şunu ekler:

> Bir soru sorduğun andan itibaren, yanıta ilişkin bir önyargıya yol açarsın. *O halde soru sormaktan kaçınmak gerekir.*

Beynin "gerçekten ne istediğini" soru sormaya gerek duymadan bilmek şu ilkeleri koymak koşuluyla mümkündür ancak:

- Ya beyin birbirine zıt tepkiler vermek ve dolayısıyla soru sormak isteyebilecek eğilimler tarafından katedilmiş, bölünmüş, harekete ve karışıklığa atılmış olmak yerine tek olacaktır;
- Ya da beyinde olabilecek başka ne varsa, kısa devrelere sebebiyet vererek (bu "bir sigortayı patlatmak" riskini taşısa da) yok edilmek suretiyle beyni bir birlik haline getirmek mümkün ve arzu edilirdir. Bunun için düşünüp taşınmaya, düşünüme dayanan bir hayatın koşulu olan eğitimi, başka deyişle, dikkatin ortaya çıkarılmasını ve eğitilmesini ortadan kaldırmak gerekir; bu sayede hayat sadece otomatizmlerle ve itkilerin zorlamasıyla yaşanacaktır.

Açıktır ki burada söz konusu olan tüketicinin beyni —ve kararın kendisini satın alma edimine indirgemedir. Kampanyalar ve pazarlama teknikleriyle manipüle edilebilirliği içerisinde tüketicinin davranışı, tüm karar vermenin modeli haline getirilmiştir:

> Tüketicilerin kendileri ne yaptıklarını bilmezler çünkü seçimlerimiz aklımızdan çok heyecanlarımızın sonucudur. […] Bir karar verdiğimizde heyecan hemen hâkim olur. Beynin işleme koyduğu tüm malumatı düzenlemeye yardımcı olur. Fakat çoğunlukla biz bunu fark etmeyiz ve yaptığımız seçime *a posteriori* (deneyden gelen) bir akli haklılık gerekçesi bulmaya çalışırız.

Fakat burada "heyecan"la ne kastedilir?

> Yaşayan hiçbir şey duygulanımsal-heyecandan (affectivo-emotivity) muaf değildir […]. Bunu düzenleyen merkezler, sinir sisteminin en eski katmanları ve özellikle de ortabeyindir.[2]

2 Simondon, *age*.

Finansal sektör için çok önemli bir mesele haline gelen "düzenleme" sorusunun burada ortabeyin, yani arkaik beynin alt-organlarıyla ilişkilendirilmesi son derece dikkat çekicidir.

İmdi, kolektif bireye katılım yoluyla çift kutuplulaşmış psişik ve noetik bireyin durumunda, heyecan kendisini ancak eylemde nihayete erdirir. Bu eylem hiçbir şekilde tepki değildir (bir "etki"ye verilen bir "tepki" değildir), çünkü söz konusu eylem, transbireyleşme devrelerinden geçer (ve bu tam da Nietzsche'nin hınç tartışmasında sorduğu sorudur). Eylemin kendisi kolektif bireyleşmeye, yani transbireyin oluşumuna katılımdır:

> Eylem ve heyecan kolektif kendisini bireyleştirdiğinde ortaya çıkar […]. Dünya yönlenmiş olduğundan dünya bir anlam taşır ve dünya yönlenmiştir çünkü özneler kendilerini heyecanlarına göre yönlendirirler. Heyecan […] anlam ifade eden bir evren içersinde belli bir momentumdur […]; eylemin anlamıdır. […] Nasıl eylem kendisini özneye heyacan biçiminde yayarsa, heyacan da kendisini dünyaya eylem biçiminde yayar: saf eylemden saf heyecana doğru hızla akan transdüktif diziler […] Tinsellik tek bir zirveye çıkarken karşılıklı olarak birbirine bakan yükselen bu iki eğrinin buluşma noktasıdır.[3]

Bu iki görünüm, bu "eğriler" inanç ve bilgi de üretirler. Tinsellik de bu gerilimlerin zirvesini oluşturan motifin bir taslağını verir. O zirvede heyacan ile akıl birbiriyle zıtlaşmak şöyle dursun, transdüktif bir biçimde bölünmüşlerdir: transbireyleşme sürecine katılım olarak eylem eğrisi,

> özneden kaçtığı ve kendisini nesnel bir ebediyette; bronzdan, dilden, kurumdan, sanattan, eserden daha uzun süre varolan bir anıtta kurumsallaştrdığı ölçüde tinselliği ifade eder. Heyecan [eğrisi], özneye nüfuz ettiği, baskın yaptığı, onu bir anda doldurduğu ölçüde tinselliği ifade eder; heyecan tinselliği, semboliği tekrar kendisiyle ilişkilendirerek, öznenin kendisini ona baskın yapanla ilişkisi içersinde anlamasıyla ifade eder.[4]

3 Simondon, *IPC* 109.
4 *Age.*, 110.

Bunu Winnicott'un "geçiş nesnesi"yle ilişkilendirmek (ve Calder'ın çalışmasına da bakmak) gereklidir.

Eylem ile heyecan arasındaki bu düellodan geriye yalnızca

> Özneyi bölen ve onu anlamı kolektifte keşfetmeye götürmek yerine kendisine karşıt hale getiren başarısız olmuş tinselliğin bilim ile inanç kalıntıları kalır.[5]

Sadece yaşayan bir şeyden ibaret olmayan bireysel psişik beyni etkileyen noetik heyecan, heyecan olarak dolaştığı ve hareket ettiği bir ikili (*dyad*) içine yerleşmiş bir duygulanımdır. Bu duygulanım, psişik bireyi çift kutuplu olduğu ölçüde boydan boya kateder; tam da o psişik birey, sadece yaşamsal, yaşayan birey olmadığından, organizması sadece organik olmadığından, organolojik olduğundan; kolektif bireye projeksiyon yaptığından, o kolektif bireyde onu bölen gerilim transbireysel oluşumda çözüldüğü için: eser, dil, kalıntılar, iz veya herhagi bir üçüncül geri-yönelim.

Zirvesi akıl olan dikkat biçimleri bu yolla kurulmuştur. Antinoi Damasio'nun Spinoza okumalarında bu soruyu doğru sorduğundan emin değilim. Bu, Catherine Malabou'nun ortaya attığı, bu sorunun yüzeyinde kalan iddiaların da problemidir.

Tüm dikkat beklenti düzenine dair (bir *attante*) ise bir duygulanım düzenindendir aynı zamanda; akıl tüm noetik duygulanımları kateden bir tür duygulanımdır ve tüm diğer duygulanımlar pozitif veya negatif bir biçimde ikilileri birleştirdiği için her zaman onu amaçlar. Akıl bir nesneyi idealleştirmeye elveren ve böylece yüce bir nesneye bağlanılmasına yol açan kuralları toplumsal olarak değerlendiren bir *libido sciendi* sunan kriterleri kullanmak suretiyle dorukta üretir —tıpkı bir sanatçının kendisini sahne üzerinde üretmesi gibi. Aklın kendisini üretmesi, disiplinlerin (*askesislerin*) üstüne kurulan transbireyleşme süreçlerini tasarlayan ve kuran dikkat biçimleri aracılığıyla olur. Aklın nesneleri kendilerini ancak birey aşırı ve toplumsal biçimlenmeye ilişkin, yani sırf beyinsel olmayan bir oluşumdan geçerek sunabilir.

Makul (*reason-able*) varlıklar böyle üretilir. Şimdi, makul bir varlık çok fakir bir tüketicidir—"tüccar", aniden salgılanan adrenaline "bağımlı" ve

5 *Age.*

hatta kokainman istisnai tüketici, A.B.D Merkez Bankasının yöneticisi de bu fakirler grubuna dahil olabilir.

Bu yüzden Glimcher'in amacı, tıpkı nöropazarlamanın amacı gibi, noetik beyinde *dianoia* olarak işleyen *différance*'ı ortadan kaldırmaktır; bunu organik belleğin organolojik olabilmesi olgusu sayesinde ve burada "heyecan" olarak adlandırılan itki-temelli mekanizmaları erteleyerek yapabilir.

Ve gerçekten de bu sadece tüketicilerle ilgili bir görüş değildir: nöropazarlama ile de ilgili, onu borsa simsarlarına uygulamayla ilgili bir meseledir – buralarda amaç finansal robotların otomatizmleriyle beynin otomatizmlerini aynı çizgide, akla karşı, buluşturmaktır. Akıl da bir heyecandır, fakat dikkat olarak biçimlenmiş bir heyecandır; yani, yetiştirilmiştir ve böyle olduğu için de ona kısa devre yaptırıp onu es geçen bir kültüre tepki verir. Bu kültürün amacı, karara artık bir yer bırakılmayan otomatik bir toplum oluşturmaktır – *mükemmel olarak aklileştirilmiş* bir sistem, yani, eğer hiçbir şey "mükemmellik"ten daha az akıl kârı değilse bütünüyle akıl dışı bir sistem.

*

Lev Vygotsky'e göre, sözel dilde toplumsal ve dolayısıyla yapay dışsallaştırma ve içselleştirme zaten devrededir. Bu yüzden sözel dil, (Husserl'in monolog [soliloquy] adını verdiği) içsel dili koşullar. Vygotsky, içsel dilin psikolojik bir araç olarak anlaşılması gerektiğini savunur.

Oysa, Jean-Paul Bronckart'a göre,

> Düşünce ve bilinç, içsel yapısal veya işlevsel özelliklerden sudur etmez […]. Tersine, belli bir toplumsal çevrede başkalarıyla birlikte yapılan dışsal ve nesnel etkinliklerle belirlenirler. […] Psikolojinin merkezî kavramı etkinliktir.[6]

Bu, Chomsky'den beri hâkim olan ve dilin kökenine ilişkin bilişselci kuramlarla radikalleştirilen bakış açısıyla derin bir tezat oluşturmaktadır. Bu kuramlar, örneğin biyolinguistik açıklamalar ya da 1990'larda ortaya çıkan ve kendilerini Darwinci çerçeveye yerleştiren iki evrimci psikolog Stephen Pinker ve Paul Bloom tarafından geliştirilen kuramlardı.

6 Bronckart, "Theories of action, speech, natural language and discourse", *Sociocultural Studies of Mind*, Ed. J. Wertsch, Pablo Del Rio, Amelia Alvarez, CUP, 1995.

1920'lerde Vygotsky'nin anladığı gibi, dil, zaten yapay bir organ olan "sözcük" üzerine kurulmuş kökensel olarak toplumsal bir sistemdir:

> Toplumsal etkinlikte işbirliği araçlar sayesinde yapılır. Bu araçlar arasında sözel göstergeler birincil bir rol oynar; bu işbirliği araçlarının gittikçe içselleştirilmesi sayesinde bilinçli düşünce kurulur. […] Bu sürecin sonunda, bilinç 'kendiyle yapılan bir toplum sözleşmesi' olur.[7]

Ve sözcük zaten bir yapay organ olduğu için yazılı sözcük konuşulan sözcüğün yerine geçebilir.

Bir konuşan sözcükleri içselleştirir ve bu içselleştirmeyi ifade adı verilen şeyde dışsallaştırarak kendisini bireyselleştirir ve böylece transbireyleşme devrelerine katkıda bulunur. Bu devrelerin incelenmesi genel organoloji sınırları içinde kalır; Vygotsky araçsal edimlerin incelenmesine araçsal yöntem adını verir.

> Araçsal edimde insan psikolojik araçlar kullanarak dışarıdan kendisine hâkim olur.[8]

Bu benim organolojik çalışma mekânı adını verdiğim şeyi kurar—eğer bu olmasaydı, prefrontal kortekste yer alan Joseph LeDoux'nun çalışan bellek olarak betimlediği bellek işlevini yerine getiremezdi. Bu Jack Goody'nin "entelektüel teknolojiler" dediği şeye de bağlanır. Vygotsky şöyle yazar:

> Psikolojik araçların uygulanması, dehaların yaptıkları çalışmaların (matematik tarihi ve diğer bilimler) sonuçlarını herkesin ulaşabileceği hale getirmek suretiyle davranış imkânlarını zenginleştirir ve devasa bir biçimde arttırır.[9]

Tüm noetik organlar gibi, psişik bireyin beyinsel belleği sürekli olarak düzensizleşir ve yeniden örgütlenir, işlevini kaybeder ve yeniden işlev kazanır—yani, üçüncü dereceden bir hafıza ortamında (*in a tertiary retentional milieu*) yeniden kodlanır – bu ortam, somatik organik belleği organolojikleştirir ve

7 *Age*.
8 Vygotsky, s. 87.
9 *Age*.

somatik organik bellek ancak bu koşulla psiko-somatik hale gelir. Söz konusu somatik bellek, toplumsal bir bireyle diyalojik bir ilişki içinde olmak suretiyle kendisini bireyleştiren psişik bir bireyi kurar ve bu toplumsal bireyin transbireyleşmesi teknik mamüller olan üçüncü dereceden hafızayı varsayar.

*

Dehane'in *Okumanın Nöronları* –bu çok muğlak bir başlık, kitabın içeriğiyle de tamamen çelişkili, zira yazının icadından önce beyinde okumayı mümkün kılan bir şey varmış da okuma onu bilfiil hale getiriyormuş gibi bir izlenim bırakıyor– kitabının önsözünde Changeux şöyle yazar:

> İnsanlarda kültürel şeyler biyoloji olmadan düşünülemezler ve ... beyinsel olan da çevrenin güçlü bir etkisi olmaksızın varolamaz.

Burada üç soru sormalıyım :

- Neden biyolojik, yani insanların biyolojisi, kültür olmadan düşünülemez denmiyor?
- Neden burada kültürden bahsediliyor da teknikten bahsedilmiyor?
- Neden tekniğin sadece beyinsel olanı değil, biyolojik olanı dönüştürmesi sorgulanmıyor?

Leroi-Gourhan'a gönderme yaparak Paleolitik kortikalizasyon döneminde –ki bu Leroi-Gourhan'a göre, *australopithecus afarensis* ile neanderthal arasındadır– beynin teknolojik olarak örgütlenmiş inorganik maddeyle ilişkisinde dönüştürülmüş (*trans-formed*) (yani oluşturulmuş) olduğunu öne sürüyorum. Beyin kendisini hem bu teknolojik olarak örgütlenmiş maddede dışsallaştırır hem de hayatta kalmak için bu maddenin işlevini içselleştirir. Üstelik, bunu yalnızca beyinsel ve sinirsel düzeyde yapmakla kalmaz, genetik donanımında ve tohumsal belleğinde yapar: yaşam için mücadele organların hayatta kalması, basitçe biyolojik ve psikolojik bir mesele olmaktan çıkarmış, imal etme ve yapımla ilgili bir mesele haline getirmiştir.

*

Canguilhem'le birlikte şunu söyleyebiliriz: Hominizasyon yeni bir yaşam türü olan teknik yaşam biçiminin belirmesidir; biyoloji bunu düşünmek için yeterli değildir artık. Canguilhem insanlar için normal, patolojik ve normatif olanın tümünün yapay organlarla özsel bir ilişkide olduğunu söyler:

> İnsan, hatta fizik insan dahi, organizmasıyla sınırlı değildir. Organlarını alet kullanarak uzatmak suretiyle insan bedeninde tüm mümkün eylem araçlarını kullanmaya yarayan bir araç görür sadece. O halde, beden için neyin normal neyin patolojik olduğunu ayırt etmek için insan bedeninin ötesine bakmalıdır. [...] İnsan türü yer değiştirme hareketini yapmanın araçlarını teknik olarak genişlettiği andan itibaren anormal hissetmek bir ihtiyaç ve bir ideal haline gelmiş bazı etkinliklerin erişilmez olduklarını fark etmektir.[10]

Normal ve patolojik birbirine zıt değildir. "Patolojik bir tür normaldir" ve patolojik olanın deneyiminde yaşam normatiftir: sağlığın hallerini icat eder –Canguilhem'in yeni normların tesis edilmesi olarak betimlediği icatlardır bunlar:

> Sağlıklı olmak verili bir durumda normal olmak değildir sadece, bu durumda ve ortaya çıkabilecek diğer durumlarda normatif olmaktır. Sağlık, şu anda normal olanı belirleyen normu aşma imkânıdır, alışıldık normun ihlallerine (infractions) tahammül etme ve yeni durumlarda yeni normlar koyma imkânıdır.

Teknik olarak uzatılmış yaşam patolojik olanın ve dolayısıyla normatifliğin yeni bir deneyimini başlatıyor.

Genel bir tarzda, yaşamın sağlığı veya değişkenliği –yalnızca teknik yaşam değil– ortamının "sadakatsizlikleri"nin deneyimidir.

> Sağlık ortamın [*milieu*] sadakatsizliklerine [*infidélités*] tahammülün bir sınırıdır... Çevre sabit değildir [*infidèle*]. Sadakatsizliği basitçe onun oluşu, tarihidir.

10 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, s. 200-1.

Fakat teknik yaşamda, tekniklik, ortamın yeni bir "sadakatsizliği"ni dayatan şey olarak anlaşılmalıdır; yani, normal, patolojik ve normatif yeni bir mantığa göre gelişirler.

Bu durumda, ortamın sadakatsizliği Bertrand Gille'in, teknik sistemin (özellikle endüstri devriminden sonra) sürekli hızlanan evrimi ile diğer insani sistemler—toplumsal sistemler ve psişik sistemler, ki bunların hepsi (jeografik, jeolojik, meteorolojik, biyolojik ve fizyolojik) doğal sistemlerle ilişkili olarak düşünülmelir-- arasındaki boşluklara gönderme yapmak için kullandığı "ayarsızlaşma"ya bağlıdır.

Canguilhem sadece bu organolojik bağlamda, farmakolojik bir bağlam oluşturduğu ve onun için yeni bir pathojenik olduğu ölçüde, şu sonuca varır:

> İnsan sadece kendisini normalden daha fazla hissettiği zaman sağlıklı olduğunu hisseder, ki sağlık da budur.

Sağlıklı insan

> normatiftir, yeni yaşam biçimlerini takip etmeye muktedirdir.

Ve Canguilhem olağanüstü bir cüretle şu sonuca ulaşır:

> *Hasta olabilme gücü ve kışkırtısı insan fizyolojisinin temel özelliklerindendir.*

Patolojiğin oluşumu, kendisi de pharmaka'nın teknik bir oluşumu olan insanın oluşumuna özseldir. Bu ölçüde, Thérèse Brosse'a göre,

> işlevsel patolojinin sorunu eğitim sorununa yakından bağlıdır. Sonuç olarak duyusal, etkin, duygusal eğitim, eğer kötü yapılmış veya hiç yapılamamışsa, ısrarla yeniden eğitimi çağırır.[11]

Burada "hasta olmak" ne demektir? Burada patolojinin rolü nedir? Sağlığı iyi olmak normalden daha fazla hissetmek ise patolojik için de aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Bu anlam yalnızca daha güçlendirilmiş mi olur? Ben buna inanmıyorum.

*

11 Thérèse Brosse, "L'énergie consciente, facteur de régulation psychophysiologique", *L'évolution psychiatrique,* S. 1 (1938), s. 107.

Sonuç

İnsanın iyileştirilmesini anlamak ve sorgulamak Canguilhem'in burada dediği gibi Darwinci biyolojinin aşılmasını gerektirir:

> İnsan yapay organlarını kullanarak doğal organlarının gücünü arttırmış olduğuna ve arttırmaya devam ettiğine göre, uzun vadede insanın doğal organlarının yapay organların etkisini ifade edebileceğini varsaymak saçma mıdır?

Bugün, bu meseleler şöyle bir çifte bağlamda ortaya çıkar:

Bir yandan, tüm boyutlarıyla varoluşlarımızın dijitalleşmesinin genelleşmesi, dijital teknoloji grammatalizasyonun ve yeni bir tür yazının son safasıdır,

öte yandan, nörobilimlerde ve özellikle de okuma nörobiliminde meydana gelen ilerlemeler.

Burada ilk sorun geri yönelimlerle onların meydana getirilmesinde rol oynadığı ileri yönelimler, yani öngörüler, beklentiler ve arzular arasındaki ilişkiyi düşünmektir.

Yazı (ideografik, alfabetik, dijital) bir tür üçüncül geri yönelimdir. Beyin ikincil geri yönelimlerin yeridir; Husserl'in kullandığı anlamda ikincil geri yönelimler, Husserl'in ilksel geri yönelimler adını verdiği algıların bellek tarafından hatırlanmasıdır.

Geri yönelim, bir mnesik işlev tarafından tutulmuş olana gönderme yapar. Bizzat bu mnesik işlev bir bilinci, yani psişik aygıtı kurucu bir işlevdir. Bu psişik geri yönelim, yani her zaman belleğe dayanan bir zihinsel hali kurucu öğe olan ikincil geri yönelim, ilk önce bir ilksel geri yönelimdi: ilksel demek ilk önce bir algı içinde, bu algı süreci içersinde, ama *şimdi*de tutulmuş olan demektir ki, bu da ilksel geri yönelimin zaten çoktan bir geri yönelim olduğu halde henüz bir anı olmadığı anlamına gelir. İlksel bir geri yönelim şimdiki zamanda bir deneyimin akışını kurarken geçmiş olan bu deneyimi yaşamış birinin ikincil geri yönelimi haline gelmeye yazgılıdır. İkincildir, çünkü artık

algılanmadığından, deneyimin sahibinin belleğine kayıtlıdır ve oradan yeniden etkin hale getirilebilir.

Fakat bir geri yönelim, bir akışın sonucu olarak ve deneyimin zamansal akışından yüzeye çıkarak mekânsallaşma yoluyla üçüncülleşebilir. Geri yönelimlerin akışının grammatizasyonu mekânsallaşmadan müteşekkildir (her türlü teknik maddeleşme süreci böyledir). Bu zihinsel gerçeklik ne beyinsel ne de psişik olan bir desteğe yansıtılabilirdir; teknik olan bir desteğe yansıtılabilir ancak.

Michel Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde bilginin maddeleşmesinden bahsederken tüm bilgiyi mümkün kılan arşivlerle ilgilenmişti. Bilgi, her şeyden önce arşivlenmiş işaretlerden ibaretti. Bu şeklilde modellenen bilgi, kendisinden geldiği ve yeniden doğuşu olduğu ve Platon'un *anamnesis* olarak betimlediği bir süreç içersinde trans-biçimlendirdiği eskinin izini korur.

Eskinin izlerinin korunması, bir disiplin çerçevesinde, zaman aşırı bir biçimde, kolektif bireyleşme devrelerinin kurulmasını sağlayan şeydir. Disiplinler zihinler arasındaki ilişkileri yönetir; zihinler böylece tıpkı bir konserde olduğu gibi, birlikte ve kuşaklar arası bir aktarım içinde bireyleşir – bir transbireyleşme süreci somutlaşarak Gilbert Simondon'un transbirey dediğini, ifadeleri meydana getirir. İmdi, bu sürecin koşulları grammatizasyonun özellikleriyle, yani farklı çağlardan üçüncül geri yönelimler olan arşiv desteklerinin özellikleriyle üst belirlenmiştir: ideogramlar, el yazma metinler, baskılar, veritabanları ve metaveriler vs.

Arşiv maddidir ve bilgi özü itibariyle arşivlenmiştir. Bunun anlamı, onun maddiliğinin her şey olup bittikten sonra meydana gelmediği, maddeselleşmesinden önce varolan bir şeyin kaydı olmadığıdır: bilginin maddiliği bilgi üretiminin ta kendisidir. Bu maddeselleşme koruduğu biçimden sonra gelmez ve madde ile biçim karşıtlığının ötesinde düşünülmesi gerekir: bir hipermadde oluşturur.

Bilginin hipermaddeselliğini, her bilgi biçiminin destek ve araçlarını inceleyen genel organoloji çerçevesine yerleştirmemiz gerekir. Ve çağdaş bağlamda bu hipermaddesellik çalışması, her akademik bilgi biçiminin yeni birleştirici

ve disiplin aşırı modeli haline gelmek zorunda olan dijital çalışmaların kalbine yerleştirilmelidir.

Genel organoloji teknik yaşamın özelliği olan üç tip organ arasındaki ilişkiyi ele alır: fizyolojik organlar, teknik organlar, toplumsal örgütlenmeler. Grammatizasyon otuz bin yıl önce, Geç Paleolitik dönemde başladı ve birbirinden ayrılmayan bu üç organolojik kürenin birlikte evrildiği bir sürecin özgül bir aşamasını başlattı. Okuma nörofizyolojisi bunu çok açık bir biçimde dile getirir; Maryanne Wolf'un ifadesiyle, beyin toplumsal teknik organlar tarafından yazılmıştır. Beynimiz, 'okuyan beyin' bir zamanlar alfabetik yazıyla yazılmıştı, ancak şimdi dijital yazıyla yazılmaktadır.

Bugün teknolojiyle ve beyinle ilişkisi içersinde ve bu ilişki olarak bilgi sorusu, nörobilimler için genel bağlam ve farmakolojik soruyu ele alan genel organolojinin ilkelerine göre yapılan disiplin aşırı araştırma için bir paradigma olarak kavranması gereken dijital çalışmaların nesnesi olmalıdır. Bu paradigmanın meselesi, insan türünün teknolojik tarihi boyunca üçüncül geri yönelimin nasıl bir rol oynadığıdır. Burada hiçbir disiplinin diğerlerine göre bir ayrıcalığı yoktur. Kompüter bilimi de genişletilmiş anlamda felsefi mühendislik de *pharmaka*'nın üreticileridir. Tıpkı Asklepios gibi, bunlar sağlıkla ilgilenirken sağlık ile hastalığı birbirine karşıt şeyler gibi görmezler, başlangıçta toksik bir vaziyet sunar gibi görünen şeyden yeni yaşam biçimleri (yani yeni toplum biçimleri ve kolektif bireyleşme süreçleri) icat ederler.

İngilizceden çeviren: Zeynep Direk

Beynin Sanatı. Nöroestetiğin Ortaya Çıkışı

DOÇ. DR. PATRICK RONEY

Nöroestetik bilişsel ve duygulanımsal bilim içinde ortaya çıkan bir alan olma statüsüne sahiptir. Nöroestetiğin, organize ve ayrı bir araştırma sahasını ya da yalnızca birtakım farklı nesne ve ilgileri dizgesel olmayan bir biçimde birleştiren kaynaşmış bir sözcüğü temsil edip etmediği, her zaman için açık değildir. Bunun nedeninin bir kısmı, bilişsel psikoloji ve nörobilim içinden gelişimini beslemiş çeşitli akımlarla ve ele aldığı algısal süreçleri, hazzın evrimsel işlevini ve birkaçını adlandırmak için kullanılan sinesteziyi içeren konuların çeşitliliğiyle ilgilidir. Bu akımlar sadece psikanalizi, Gestalt psikolojisi ve deneysel bilimi değil, bilhassa Ernst Gombrich ve Ernst Kris'inkiler olmak üzere, sanat tarihçilerinin ve eleştirmenlerinin çalışmalarını da içerir. Ernst Gombrich ve Ernst Kris'in her ikisi de, görülen şeyin üzerine bilinçdışı şemalar yansıtarak ve sonra imgenin ne olduğuna dair çıkarımlar yaparak, izleyicinin imge "yarattığı" kurucu bir süreç olarak sanatsal imgeleri yorumlamak için, psikoloji bilimindeki çeşitli buluşları kullanmayla ilgileniyordular.

Bu birini, yukarıdaki sorunu yanıtlamada, nöroestetiğin gerçekte hiçbir biçimde ayrı bir bilim ya da alt-bilim olmadığı sonucuna vardırabilir, ama yine de en azından yöntembilim düzeyinde bir birlik olabilir. Gustav Theodor Fechner'in (1801-1887) deneysel psiko-psikolojisi çoğu zaman, bu konuda yazmış birçokları tarafından başlıca ilham kaynağı olarak anılır. Fencher ampirik-bilimsel bir yöntembilimin kullanılması yoluyla estetiğe dair bir yapıt yayınlayan ilk kişilerdendi. Bu niyetle, 1876'da yayınlanan *Vorschule der Aesthetik* (Estetiğe Giriş), Güzel kavramının herhangi bir nesnel belirleniminden, onun yasalarının tümevarım yoluyla keşfedilmesi amacıyla hazzın

ampirik koşullarını tercih ederek vazgeçer.[1] Bilinen ampirist üslupta, 'Güzellik' gibi şüpheli nesnellikler, "aşağıdan yukarıya" doğru incelendiğinde, sadece onların bilimsel soruşturma yeterliliğinde olduğu öznel durumlara dönüşür.[2] Böylece estetiğin kendine özgü konusu, Fechner tarafından beğeninin ilkesi olarak tanımlanır, fakat sadece, beğeni, hoşlanma ve hoşlanmamanın ve sanat dahil olmak üzere çeşitli nesnelerle ilişkisinde, eşit ölçüde haz ve acının bir ilkesi olarak anlaşıldığı ölçüde.[3] Çünkü odak, içsel durumlar olarak hazzetme ve hazzetmeme üzerinedir, Fechner estetik durumu bir derece sorunu olarak kavramsallaştırır: Hissin gücüne göre bir şey bizi haz ya da haz vermeyen olarak "çarpar", ve belirli bir niceliksel eşiği geçerse, o zaman böyle bir duygulanım olarak ortaya çıkar.

Fechner'in düşüncesi nöroestetiğin gelişimi için çok önemlidir, ilkin onun genel yöntemini deneysel bilim olarak bildirmede, ikinci olarak estetiği, nesnel belirlenimlerle ilişkileri bakımından his durumlarımıza dair bir enerji bilimi olarak tanımlamada. Anjan Chatterjee tarafından önerilen tanıma göre, hem nörobilimin hem de bilişsel psikolojinin yöntemlerinin, araçlarının ve kavramlarının kullanılmasıyla, yoğun bir his uyandıran görüntüler ve nesneler kadar sanat yapıtlarının da soruşturulması şeklinde, nöroestetiğin ön tanımını verebiliriz. Kendisi bakımından bu tanım oldukça belirsizdir. Nöroestetiğin ortaya koyduğu belirli hipotez, güzel şeylerin algısındaki ve yaratılmasındaki hazza dair hislerimizin amacının, rolünün ve öneminin; seleksiyon yoluyla bir adaptasyon sürecinin ve sosyal iletişimin gelişmesi ve yayılmasının bir işlevi olarak açıklanabiliyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, estetik yanıt, evrimsel bir omurga içinde hesaba katılabilir: Güzel, belirli görsel fenomenlere doğru uygun bir şekilde organizmayı önceden hazırlayarak

1 Fechner estetiğin felsefi geleneğine aşinaydı, bilhassa Baumgarten ve Kant'ın estetik görüşlerine; ve hiç kuşkusuz zihnindekiler kendi düşünceleridir ve onlara, hem Schelling hem de Hegel tarafından temsil edilen kendi döneminin sanat felsefesindeki başlıca yapıtlara olduğu kadar karşı çıkar.

2 Bu, Fechner'in Hume ya da Mill'in ampirizminin bir öğrencisi olduğunu demek anlamına gelmez, tam tersi. William James onun ampirik-bilimsel olduğu kadar dirimselci, bir "radikal ampirist" olduğunu düşünüyordu. Bakınız Jay Hetrick'in "Aisthesis in Radical Empiricism: Gustav Fechner's Psychophysics and Experimental Aesthetics." *Proceedings of the European Society for Aesthetics,* C. 3, 2011.

3 Terimlerin ikili kümeleri *Gefallen-Missfallen* (hoşlanma ya da onaylama – hazzetmeme ya da onaylamama) ve *Lust-Unlust* (haz-hazsızlık)'tır. "Gefallen", "ruhumuzun yalın, çözümlenemez belirlenimleri" olan "Lust ve Unlust" hislerine dayanır; yani, onlar "dışsal bir nesneye iştirak eden içsel (bir) duruma" işaret eder. Nesnelleşir nesnelleşmez, aynı olanın haz veren ve haz vermeyen özelliğinin temsili olarak *Gefallen* üzerine konuşmak mümkündür. Krş. Fechner 1876, s. 7-8.

hayatı diriltir. Eğer Eric Kandel'in, son kitabı *The Age of Insight*'ta yazdığı gibiyse, "yirmi birinci yüzyılın merkezi meydan okuması insan zihnini biyolojik terimlerle anlamaktır,"[4] o zaman nörobilim, sanat ve estetiğin, marjinal olmadan ziyade kurucu olan insan organizmasının genel sağlığında ve adapte olabilirliğinde, biyolojik bir rol oynadığının farkına varmalıdır.[5]

Bu kavrayış katiyen tamamıyla kapsayıcı olmadığı halde, kesinlikle, bugün nöroestetik olarak adlandırılan şeydeki başlıca ilgi alanını temsil eder ve bu makalede benim ele alacağım konudur.[6] 2009 Nöroestetik Kopenhag Konferansı katılımcılarına göre, nöroestetiğin şu sıralar önerilebilen en uygun tanımı, kapsamlı olandır: "Bilişsel ve duygulanımsal sürecin nöral ve evrimsel temeline dair inceleme, bir birey (batılı ya da batılı olmayan) bir sanat eserine (müziği, filmi, tiyatroyu, şiiri, edebiyatı, mimariyi vs. içerecek şekilde geniş anlamda kullanılmıştır) ve sanatsal olmayan bir nesneye ya da doğal bir fenomene yönelik estetik ya da sanatsal bir tutum aldığında, birbirine geçmiş işler."[7] Tanımın kurucu karakterinden anlaşılabileceği üzere, bu yeni alanın karşılaştığı sorunların bazıları gelenek içinde iyi bilinir: Herhangi bir kimse estetik bir durumu nasıl tanımlar? Herhangi bir kimse sanatı nasıl tanımlar? Sanatsal bir tutumu diğerinden farklı kılan nedir, söz gelimi pragmatik tutumu? Fakat ortaya çıkan başka sorunlar da vardır. Estetik yanıt sanat eserlerinin üretimine ya da alımlanmasına temel midir? Hangi zemin üzerinde sanatı batılı ve batılı olmayan olarak ayırt ederiz ve her ikisi de estetik olarak yargılanmalı mıdır? Ve son olarak, sanatın ve sanat eserlerinin ortak özellikleri, onlar arasındaki ayrımları göz ardı etmemize izin verir mi, ya da ayrımlar özsel midir? Nörobilimsel yaklaşımın avantajları ve dezavantajları, böyle sorulardan kaçınmasıdır ya da en azından estetik davranışın olanaklı yasalarına dair hipotezler oluşturmak amacıyla, evrimsel biyoloji teorisini kullanmak için, onları sonraki bir noktaya erteler. Üstelik omurga büyük ölçüde evrimsel biyolojininki olduğundan,

4 Kandel 2012 s. Xiv.

5 Yeni yeni ortaya çıkan bir araştırma alanı olarak nöroestetiğin gelişimi için diğer bir önemli katkı, "normal" konuların estetik yanıtlarına dair ampirik incelemeye imkan tanımış olan nöroimgeleme tekniklerinin gelişimi olmuştur. Bu teknik ilerlemeler, Gustav Fechner'in, davranış ve nesne arasındaki ilişkinin "dışsal psiko-fiziği"ni tamamlayan nöral ve zihinsel durumlar arasındaki ilişkinin "içsel psiko-fiziği" olarak adlandırdığı şeyin gelişimini olanaklı kılmıştır. Bakınız M. Nadal et.al. "The Copenhagen Neuroaesthetics conference: Prospects and pitfalls for an emerging field". *Brain and Cognition* 76 (2011) 172–183.

6 Daha tam bir liste için bakınız, M. Nadal et.al. "The Copenhagen Neuroaesthetics conference: Prospects and pitfalls for an emerging field". *Brain and Cognition* 76 (2011) p. 174.

7 Nadal 20011, s.174.

sanat eserlerinin uyarlanabilir bir rol oynayıp oynamadığı sorunu kalıcı bir meseledir. Ve son olarak, sanat eserlerine dair deneyimimizin, büyük ölçüde ya da yalnızca estetik bir deneyim olup olmadığı sorununa çoğunlukla değinilmemiştir. Yeni eleştirilerin birçoğunun gösterdiği gibi, sanat ve estetik arasındaki modern ittifak, çağdaş sanatın büyük bir bölümü için artık devam etmeyebilir.[8]

Nöroestetiğin arkasındaki enerjinin bir kısmı, onun, 18. yüzyılın ortalarında başlayan, bir estetik bilimi kurmak olan çabayı, yani bir yandan zihinsel yetilerimize epistemolojik olarak artık aşağı olmayan bir bilgi formu olarak duyu-algısının gerekçelendirildiği yasaları keşfedecek ve diğer yandan beğenin kurallarını dizgeleştirmemizi olanaklı kılacak – "beğeni" onunla bir nesnenin görünüşünü güzel ya da hoşa giden olarak bulduğumuz yetiye işaret eder – bir bilimi gerçekleştirmeyi vaat etmesidir. Bununla birlikte gelişimi çerçevesinde, araştırması için bazı ciddi engelleri kabul etmeye zorlanmıştır. Herhangi bir kimse için, 'estetik' ve 'sanat' terimlerinin tanımlanması adı çıkmışçasına zor olmuştur. Sanat felsefesinde tümel bir tanım ya da onun yokluğu üzerine tartışma herhangi bir vesileyle çözülmemiştir, pragmatik bir tanımın eksikliği yaygındır. Açık bir tanımın yokluğunda, bu yeni bilimin konusu muğlak görünür. O, sanat ve sanat eserine verilen öznel yanıt mıdır? Hoşa giden olarak bulduğumuz, doğal ya da yapma, tüm görünüşler midir? Nöroestetik sanat eserlerinin yaratılmasına ve alımlanmasına dair bir teoriyi mi önerir, ya da "sanatsal davranış"ın farklı karakterine dair bize inanılır bir teori vermede başarısız olan, görsel algıların böyle bir geniş çeşitliliğine verilen duygulanımsal yanıt üzerine bir teori midir? Bu önemsiz bir konu değildir. Konuya dair literatürün birçoğu, başlangıcından beri estetiğin gelişimi üzerine ısrar etmiş olan bir eğilimi takip ederek, estetik yanıtın öznel bir karakterin bir yargısından (bilişsel psikoloji ve nörobilimde kullanılan bu terim 'çıkarım'dır) oluştuğu düşüncesini kabul eder. Eğer bir şeyi güzel olarak yargılarsam, onu öyle kılan, olası mutlu bir sonuç bakımından nesnenin yararlılığı değil, aksine nesnenin kendisine verilen duygulanımsal yanıtımdır ya da daha kesin olarak, önem teşkil eden *nesne-değerlendirmesi*dir.[9]

8 Örneğin bakınız, Hal Foster, *The Anti-Aesthetic: Essays in Post-Modern Culture*. New Press, 2002.

9 Bkz. Steven Brown ve ark., "Naturalizing aesthetics: Brain areas for aesthetic appraisal across sensory modalities". *NeuroImage* 58, s. 250–258.

En büyük ifadesini Kant'ın felsefesinde bulan, estetiğin öznelleştirilmesine yönelik bu eğilim, nöroestetiğin göz ardı edemeyeceği diğer sorunlara götürür. Bir yandan, neroestetiğin, "aşağıdan hareketle (ampirik bir) estetik" öne sürmüş, 19. yüzyılın Alman psikoloğu, Gustav Fechner'in Deneysel Psikofizik'ine hala çok şey borçlu olduğu malumdur. Fechner göre estetik, katılımcılardan elde edilen, içsel olarak onların öznel deneyimlerinde temellenmiş raporlarla, 3. kişinin perspektifinden estetik davranışın gözlemleri arasında bir bağ kurmaya teşebbüs eden deneysel psikolojinin bir kolu olarak anlaşılmıştı. (N 28) Diğer yandan, estetik yanıt sadece, herhangi biri tarafından bir *içsel durum* olarak *deneyimlendiği* ölçüde meydana gelir ve böylece sadece 1. kişinin ontolojisi yoluyla ulaşılabilirdir. Bilinçli bir durum olarak bir duygulanım deneyimi sadece 1. kişinin bakış açısından var olur, bu nedenle ona sadece o kişinin ne hissettiğini sorarak erişim sağlayabiliriz ve bundan dolayı epistemolojik nesnellik içeren bir estetik bilimi kurma düşüncesi, başlangıcından itibaren mahkum olmuş görünür. Oysa epistemolojik nesnellik erişilebilir olsa, ampirik psikoloji kanalıyla değil, daha ziyade bilinç için kendilerini açığa çıkaran bilinç yapılarına dair fenomenolojik bir soruşturma gibi bir şey yoluyla olabilir.

Estetik yanıta dair ampirik bir teorinin tehlikesi şudur: Eğer estetiğin sadece içsel deneyim düzeyinde mevcut olduğu doğruysa, o zaman "*hoşlanma*" gibi bir duygulanımın temsilini çözümlemek amacıyla herhangi bir girişim, estetik deneyimi anlamından yoksun bırakan temsile neden olan, beyin durumlarına dair bir şeyi sezer.[10] Bir şeyi güzel bulma hazzı onun sunumundan ayrılamaz; aksi takdirde sunum bir epifenomene, anlamı başka yerde olan nedensel bir sürecin nihai sonucuna havale edilirdi. Çünkü, bunun niçin eksik olduğunun nedeni, bu durumda güzele dair deneyimimin gerçek herhangi bir şeye uygun gelmemesi olurdu; hissin kendisi ne herhangi bir anlama ne de tamamıyla estetik mefhumundan da kurtulabileceğimiz estetik yargı değerine sahip olurdu. Estetik yargıyı ya da beğeniyi karakterize eden *hoşlanma*, güzelin nesnel bir kuralına ya da beyin durumlarının neden olduğu bir etkiye indirgenemez. *De gustibus non disputandum*, "beğeniye dair hiçbir tartışma olmaz", bu ünlü deyim, ikilemi yeterince iyi ifade eder. Senin güzel

10 Bu konu literatürde kabul edilmiş ve ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Chatterjee bunu az ama öz olarak şu şekilde özetler: "Eğer amaç estetiği anlamaksa (beyni anlamaya karşıt olarak), nöroestetik ne önermelidir? Eksik olan, soruyu cevaplayabilecek daha gelişmiş bir psikofiziktir, "nöroestetik, sadece davranışsal incelemelerle keşfedilemeyecek olan estetik psikolojisini anlamaya ne zaman bir şeyler katar?" (Chatterjee s. 60)

bulmadığın bir şeyi güzel bulsam, ikna derecesinin hiçbir büyüklüğü yargını değiştirmez ve seni onun güzel olduğuna inandırmaz. Olsa olsa yalnızca, onun yapısı ya da ona dair belirli şeyler konusunda senin değerlendirmeni değiştirebilecek kültürel bağlam hakkında bazı bilgiler sunarım, bununla birlikte beğeni yargısının dolaysızlığı değişmez.

1. ve 3. kişinin perspektifleri arasındaki uyuşmazlık, üstesinden gelinmesi gereken bir güçlüktür ve içsel bir psikofiziğin tam bir gelişimini gerektirir.[11] İlkiyle çok yakından ilişkili olan diğer bir güçlük, estetik deneyimin farklı karakteriyle ilgilidir. Estetiğe dair Kantçı ve Kant sonrası felsefe geleneği, bir şeyi güzel bulmayla; idrak, ahlaki düşünüp taşınma ve her günü karakterize eden dünyayla pragmatik, ilgi dolu bir ilişki içeren diğer zihinsel edimler arasındaki ayrıma işaret eder. Estetik yargı konusuna özgü olan, ona ait özerklik türüdür. Kısaca özetlemek gerekirse, bu gülün güzel olduğunu söylersem, ne bir niteliğe göre nesneye herhangi bir şey atfetmiş olurum, sanki güzel diğerleri arasında bir nitelikmiş gibi, ne de nesnenin ya da onun amacının, yararlılığının ya da iyiliğinin bilgisini açığa çıkaran herhangi bir tür bilişsel çıkarımda bulunmuş olurum. Ne de sahip olduğum bir arzuyu doyurup doyuramayacağı konusunda nesnenin benim için yapabileceği şeyle ilgileniyorumdur. Bunların hiçbirinin onu güzel bulmamla ilgisi yoktur. Estetik, nesnenin görünüşü, yani onun imgesi sayesinde bir his olarak ortaya çıkar. Nesnenin imgesi, ki bu bir ortam, bir insan, bir eylem ya da sahip olduğun bir şey olabilir, hisse vesile olur, ona neden olmaz. Böylece estetik yargının özerkliği ilkin, kendisi olarak nesneden gelen bir bağımsızlığa uygun düşer; ve ikinci olarak, bazı patolojik ihtiyaçları doyuran bir şey olarak nesnede sahip olabileceğim ya da ona sahip olma arzusundan kaynaklanan herhangi bir ilginin mevcut olmayışında bulunur. Güzel bu ilgilerden özgürdür. Bu, bu ilgilerin de mevcut olabileceği anlamına gelmez; onlar estetik yargının temelini biçimlendirmez. Buna karşın, nöroestetikteki başlıca teorilerden biri, estetiğin özerkliğinin gerçekte biyolojik ve fizyolojik evrimimizin ilkeleri tarafından desteklendiğini savunur.[12] Eğer bu durum söz konusu olsaydı, o zaman ya estetik deneyimin özerkliğinin bir illüzyon olduğu, ya da

11 Daha önce bahsettiğim gibi, nöroimgelemeye dair yeni teknolojilerin gelişimi tam olarak bu rolü gerçekleştirmeyi vaat ediyor. Birçoğu bu konudadır ve bu konuda yazılmıştır, özellikle, ne yazık ki burada ele alınamayacak olan bilgisayar üretimi imgeler olarak nöral durumların simülasyonu konusunda.

12 Hirstein ve Ramachandran'ın çalışması bu bakımdan temsilidir. Hirstein ve Ramachandran (1999), "The Science of Art: A Neurological Theory of Aesthetic Experience."

geleneğin ondan anladığından oldukça farklı bir şey üzerine konuştuğumuz sonucuna varmamız gerekirdi.

Burada ana hatlarını çizdiğim sorun bize bir antinomi sunar. İkisi arasında bir sentezin ya da bir uyuşabilirlik formunun neredeyse olanaksız görüneceği kadar, birinin diğerine karşılıklı olarak tezat düştüğü iki konum vardır. Onlardan biri geri çekilmelidir. Bu sunumun geri kalanında araştırmayı önerdiğim bu antinomidir. Zaman kısa olmamı gerektirse de, ilkin bu iki olanak arasında bir tür iletişimi mümkün kılabilir olan nöroestetik projesinin veçheleri olarak gördüğüm şeyleri belirleyeceğim. Bu özellikle, "yaratıcı beyin" teorisine götürecektir. Daha sonra, Kant'ın estetik yargı öğretisi hakkında en özsel olan, ve söz konusu olan bu olduğu için, özellikle bu yargı türünün saf öznel karakterine dair Kant'ın iddiası üzerine bir tartışmayla bitireceğim. Fakat ilerlemeden evvel, ayrımın ne kadar keskin olduğunu gösteren iki alıntı sunayım. İlki, ampirik estetiğin asli görüşüne meydan okuyan Wittgenstein'dandır. "Estetik sorunların psikolojik deneylerle hiçbir ilgisi yoktur, ama tamamıyla farklı bir şekilde cevaplandırılırlar" (*1970 Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*.) Wittgenstein'ın üzerinde durduğu nokta basitçe, estetik angajmanlarımızın anlamının estetik hayatımızdaki etkinliklerle ilgili olduğu, nedensel mekanizmalarla olmadığı ve bu gibi etkinliklerin estetik olarak betimleyici deyişler ve onların içine yerleştiği bağlamlar arasında *karmaşık* bir bağıntı olarak yapılandırıldığıdır. İkinci alıntı Vilayanur Ramachandran'dandır; "güzel çoğunlukla bakan kişinin gözünde olsa da, bu, genetik olarak özgülleşmiş herhangi bir mekanizmanın olmadığı anlamına gelmez – tüm sanat biçimlerinin altında yatan ortak payda."[13] Ramachandran'ın "ortak payda" düşüncesi iki yolla Wittgenstein'ın görüşüne doğrudan ters düşer. İlki, estetik yanıtın yeterli bir tümel tanımının genetik düzeyde keşfedilebileceğine dair hipotezi; ve ikincisi, estetiğin ve dolayısıyla estetik ifadelerin anlamının, bu gibi ifadelerin kullanıldığı yaşam biçimlerinden bağımsız olarak var olabileceğine dair hipotezi.

Yaratıcı Beyin. Tartışmayı kolaylaştırmak için, Nobel ödüllü Nörobiyoloji Profesörü Eric Kandel tarafından yazılan ve yakın zamanlarda çıkan, *The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind and Bra-*

13 Ramachandran ve Hirstein 1999, s. 34.

in adlı bir kitaba başvuracağım. Kandel tartışmasına, bilişsel araştırmayla birleşim halindeki nörobilimin özsel katkılarından birini özetleyerek başlar: "O, dış dünyaya dair algımızı kuran, dikkatimizi sabitleyen ve eylemlerimizi kontrol eden karmaşık kompütasyonel (bir) aygıt" olarak beynin bir modelini üretmiştir.[14] Böylece "zihin", aralarında bazılarının, estetiği de içeren insani bilimler altında gruplandırılmış alanlara genişletilebildiği nöral işlemlerin bir kümesine ayrışır.

O halde beynin kompütasyonel modeli ile sanat arasında kurulan bağ nasıldır? Tarihsel bir notun burada eklenmesi gerekir. İlk kuramsallaştırmanın, bilinç durumlarımızı bildiren bilinçdışı süreçlere dair ortaya çıktığı çok kısa bir süre, modern Avrupa sanatının gelişimindeki en verimli dönemlerin birine, yani Viyana yüzyılının sonundaki modernizme uygun düşer. Gustav Fechner, Robitansky ve en parlak üyesi olan Sigmund Freud'un çalışmalarını içeren Viyana Tıp Okulu'nda yapılan zihinle ilgili keşifler, Viyana Dışavurumcularının, bilhassa da Gustav Klimt, Oskar Kokoschka ve Egon Schiele'nin yeni sanatıyla birbirine bağlı olarak ilerledi; ve bilim adamlarının ve sanatçıların karşılaşmaları ve birbirlerinin çabalarını tartışmaları Viyana'nın salonları ve kahve evlerinde oldu. Sanatçılar ve bilim adamlarından oluşan bu topluluk bunları, çalışılmaları için, özellikle uygun bir konu haline getirmiştir. Bu esnada Freud, esasen, özellikle bilinçli temsillerimizi içeren bilinç işlemlerinin, bilinçdışı süreçlerin dolaylı ya da semptomatik ifadesi olduğunu savunan psikanaliz bilimini geliştirme sürecindeydi; Klimt ve onun sanatçı arkadaşları da sanat yoluyla sezgisel olarak aynı fenomeni keşfediyordu.

Örneğin herhangi bir kimse Egon Schiele'nin tablolarının birçoğuna bakarsa, eller ve renk ve dekorun seyrekliği üzerine abartılı bir vurgu bulur. Abartılmış eller sadece sanatçının karmaşık içsel durumunu ifade etmez, ayrıca tabloya bakanın onu yaratan sanatçının içsel duygulanımsal durumunu imgelemesine izin verir. Schiele'nin çalışmaları, resim oldukları kadar çizimdir de ve seyredeni katılmaya davet eden keskin dış hatlar ve seyrekliklerdir. Tam bir üç boyutlu sahne işlemesinden ziyade, izleyici düz bir sahneyle yüz yüze gelir, ve ona kompozisyonun dışında tutulmuş parçaları tamamlaması anımsatılır. Nöroestetik teorisi, Ernst Gombrich'in "İzleyenin Payı" yapıtını takip ederek, adlandırdıkları bu durumu, beynin etkinliğinin

14 Kandel 2012, s. 499.

asli doğasına dair delil olarak kavrar. Kısaca, bu teori, izleyicinin algısal ve duygulanımsal katılımı olmaksızın, bir sanat eserinin tamamlanmamış kalacağı ilkesine dayanır.

Bunun içerdikleri önemlidir: Güzel ya da çirkin olarak bir sanat eserine dair estetik deneyimin her zihin için aynı kalan bir ideale işaret etmediğini, buna karşın güzelin, izleyicinin *kişisel terimler* yoluyla sanat eserini yorumladığı, eser ve izleyicinin kesişmesinde meydana geldiğini önerir ve bu, onu eserin anlam kazandığı duygulanımlarımın ve görmemin mekanı kılmasıyla olur. Böylece İzleyenin Payı, sanatçının kendi deneyiminden bir imge ürettiği döngüsel bir şeyi temsil eder; sonra beynin bilgi işlemi yoluyla izleyici tarafından tanınır, daha sonra izleyici figür üzerine kendi yaşam deneyimlerini yansıtarak onu duygulanımsal olarak yanıtlar. Kendisi bakımından herhangi bir sanatsal imge muğlaktır; sadece bir bireyin duygulanımsal yanıtıyladır ki muğlaklık hem çözülür hem korunur. İmge benim imgem olur, ama kendi farklı tarzıyla bir figür olmaya devam eder.

Bilimsel dilde beyan edildiği halde, İzleyicinin Payı mefhumu yeni değildir. Hans Robert Jauss ve Roman Ingarden estetik alımlama üzerine eksiksiz bir teoriyi zaten geliştirmişlerdi. Bununla birlikte bu yeni formülasyonda, kışkırtıcı olan, İzleyicinin Payı'nın yaratıcı veçhesinin, yaratıcı beyin üzerine bir teoriyle özdeşleştirilme biçimdir: İzleyicinin sanat eserine katılımı, beynin önceden bir gerçeklik modeli sunduğu süreci yansıtır. Bu tam olarak ne anlama gelir? Gestalt psikolojisinin temel ilkesidir: Algımız, aralarında bütün ve parçaların birbirine bağlanmalarının öngörüsünün olduğu, somut algı edimlerimizi öngören biçimleri görüler. Bu öngörüsel yapı, belirli bir duyusal görü retinaya çarptığında, imgenin dolaysızca biçimlenmesi için önceden tasarlanmıştır. Gestalt'da "kapama" adı verilen bu sentez edimi, retinal hücrelerimizin dikey, yatay, eğri gibi belirli hatları seçmek için açığa vurduğu ilişkiye uygun düşer. Beynimiz, bir figürü arka planından ayırt eden kenarlarını ve dış hatlarını biçimlendirmek için onları birleştirmesiyle bu hatları "okur".[15] Böylece herhangi bir kimse, beynin organizmayı dünyaya yönelttiği başlıca yolun, görsel algı için özsel olan, biçim yapımı yoluyla olduğunu söyleyebilir. Beyni, bir renk şemasının mevcut olup olmadığı herhangi kısmi bir nesneyi ya da tam olarak mevcut olan bir nesnenin bir niteliği olan herhangi bir şeyi tamamlayan çizim yapan bir aygıta benzetebiliriz.

15 Kandel 2012, s. 273.

Schiele'nin bir çizimi ya da bir çizgi romandaki siyah beyaz çöp adam olsun, somuttan soyuta doğru tümevarımsal bir çıkarım sayesinde değil, ama beyinin kendisi, biçimleri ve figürleri önceden aradığı için, onları bir erkek ya da bir kadın olarak kolaylıkla tanırız. Bir anlamda, imge ya da figür algıyı önceler.

Fakat yaratıcı beyin üzerine olan teoriden bir sanat teorisine geçiş, basit bir adımdır, çünkü sanat, tüm diğer insan etkinliklerinden daha çok, gerçekliğin onun yoluyla bir modele göre üretilmiş olduğu kadar çok alımlanmadığı yaratıcı yeniden yapım sürecinden faydalanır. Alternatif gerçekliklerin yaratılması beyin için kolay bir görevdir. Algıya dair yaptığı araştırmanın önemi teslim edilmiş olan Patrick Cavanaugh bunu şu şekilde açıklar: "Görsel beynimiz dünyayı anlamak için daha basit, indirgenmiş bir fizik kullanır... doğru fizikten belirli sapmalar izleyici için sorun teşkil etmez. Bir sanatçı, fiziksel dünyanın gerektirdiklerine [uyum sağlamaktan] ziyade, parçanın mesajına uyum göstermesi amacıyla yüzeyleri ve ışığı düzenleyerek kestirme yollar alabilir."[16] Yani, eğer sanatçı *chiaroscuro* [ışık gölge oyunu] gibi teknikleri kullanmışsa, iki boyutlu bir yüzeyde üç boyutluları görme konusunda hiçbir zorluk çekmeyiz; çünkü beynin biçim üretme gücü görsel algılara, bir temsilin gerçek olanı yansıttığını varsayan, algıya dair herhangi bir gerçekçi teorinin neredeyse yıkılmış görüneceği kadar çok esneklik verir.

Beyin teorisiyle estetiğin bu kesişme noktasından çıkarılabilen bazı dikkate değer sonuçlar vardır. Bunlardan birine göre, öyle anlaşılıyor ki sanat, kendi kurallarıyla tinsel hayatın ayrı bir alanını kapsamasından ziyade, şimdilerde beynin genel olarak nasıl çalıştığının örnek bir açığa çıkması olarak görülebilir. İkincisi bunun sonucu olan ontolojik bir doğaya dairdir. Yaratıcı beynin örnek bir yapıtı olarak sanatın ortaya çıkardığı şey, dışsal dünyanın esasen ve genelde, bizim için, düşüncelerimizin ve algılarımızın az çok uygun düştüğü dışsal bir "gerçeklik" olarak var olmadığıdır; o, daha çok durmaksızın icat edilen ve devamlı olarak gerçek olandan daha ileri giden olası gerçekliklerden oluşur. Herhangi bir kimse şunu söyleyebilir: Yaratıcı beyne ve nöroestetiğe dair teori, olanaklı olanın gerçek olana ağır bastığı yerde ontolojik bir dönüşümün meydana geldiğine tanıklık eder. Dışsal dünyanın dizgesel bir bilgisini inşa etmeye dair teorik projenin geçmişe ait bir

16 Kandel 2012, s. 278.

şey olduğunu söylemek büyük bir abartı sayılmaz. Olanaklaştırma bir yandan, şimdiye kadar daha çok olanak üretmek için olanağı bakımından olanı değerlendiren teknobilimin mantığıdır. Teknobilimsel araştırma, icat etmenin betimlemeye ağır bastığı sonsuz bir ufuk üzerine açılır. O diğer yandan prostetik [protezle ilgili olan] olarak, yani kendini dışsallaştırma ve teknoloji yoluyla bedensel kapasitelerini tamamlama yoluyla noksanlığına yanıt veren olarak, biyolojik öznenin özüne değinir.[17]

Nöroestetik bağlamında, sanatın kendisi başlıca bir protez modu olarak anlaşılır. Gerçeğin sınırlamalarıyla yüklerinden kurtulmuş olarak, sanatçı ve izleyici, deneyim için beynin kapasitesini bilinçdışının ve anlaşılmaz olanın alanları içine genişleten bir mekanın icadına katılır. Bu esasen nöroestetiğin sanatın evrimsel işlevini nasıl açıkladığıdır. Sanatçılar tarafından mükemmelce icra edilen yaratıcı yeniden yapım süreci, organizmanın adaptasyon yetisinde olumlu bir rol oynar. Söz gelimi Egon Schiele'ye ait bir tablodaki uzun, budaklı ve biçimsiz elleri gördüğümüzde, bu sadece dikkatimizi çeken ve bizi şok eden uyarıcı bir yanıt üretmez, bunu yaparak bizde, onu içsel bir durumun bir işareti olarak okuma yatkınlığı yaratır. Fakat Schiele'nin bir tablosunu bu kadar etkileyici kılan, kadın cinselliğinin keşfinden ve ölüme yönelik olmadan önce, saldırma, kaygı, büyülenme ve korkuyu içeren bilinçdışı güdülerin bir karmaşıklığını yalnızca ima eden duygulanımların tuhaflığıdır. Kısaca sanat bize, duygulanımsal hayatımızı diriltmeye, sosyal iletişim biçimlerimizi ve eş ve dostlarımızı seçme sürecimizi geliştirmemize ve çeşitlendirmemize yarayan, şimdiye kadar karşılaştıklarımıza dair dolaylı bir deneyime erişimi önerir. Sanatın ikinci evrimsel avantajı, yeni deneyimler öngörmeyi ve her insanın beynini karakterize eden yaratı süreçleri tekrar etmeyi öğrenmemizdir. Bizi imgelemeye iten şey bilhassa başka bir zihindir. Bir figür ya da bir hikaye aracılığıyla, herhangi bir kimsenin bir empati durumunu imgelemesine olanak veren bir kurgu yaratırız. Onda, bir çift budaklı ellere bakarken hissettiğim o rahatsız edici kaygının, sanatçının eserini üretmesini sağlayan aynı kaygı olduğu sonucunu çıkarabildiğim bir figür olarak başka birinin zihnini yeniden yaratmışızdır.

Bitirirken, Chattejee'nin sorusuna geri dönmek istiyorum, eğer amaç estetiği anlamaksa, nöroestetik ne önermelidir? Uyarıcıyı duyuma, nöral du-

17 Bernard Stiegler *Time and Technics*'in üç bölümünde bu konuyu oldukça detaylı olarak ele alır.

rumu zihinsel duruma bağlayan bir bilim, estetik deneyimin doğasına dair kavrayışımıza katkıda bulunur mu? Bir yandan Kandel gibilerin iddiaları mütevazıdır. Onların umudu, nöroestetiğe dair araştırmanın, 19. yüzyılda Viyana gibi yerlerde ortaya çıkmış olan, bilim ve sanat arasındaki diyalogu yeniden başlatacak olmasıdır ve bir düzeyde diyalogun verimli olduğu kanıtlanmıştır. Araştırma, estetik yanıtın, onu belirleyen tek bir biyolojik dürtünün olmadığını öneren, beynin birçok alanını içeren, basit bir işlevden ziyade karmaşık bir işlev olduğunu göstermiştir. Fakat diyalogun kapsamını sınırlandıran bazı önemli sorunlar ve eleştiriler vardır. Onların ilki yöntem sorunudur. Çoğunlukla nöroestetik, estetik yanıtı yöneten yasalara ulaşmak ve hatta sanat yapıtlarının alımlanması ve üretilmesi için, tümevarımsal genelleştirme yoluyla araştırma yapan deneysel psikolojik yaklaşımı benimser. Böylece örneğin, Hirstein ve Ramachandran bir yasa olarak "zirve değişimi"ni önerirler ve Fechner'in eserini takip ederek, şu sıralar Avrupa Avangardıyla o kadar çok ilişkilendirilmiş olan "şok etkisi" bakımından estetik yanıtı betimlerler. Bununla birlikte sorun şudur ki, eğer şok-değeri bakımından estetik yanıtı tanımlarsak, evrimle belirlenmiş olduğu şekliyle estetik yanıtın tümel karakterinin bir parçası olarak bunu saptayabilir miyiz; ya da bununla esasen sosyal etmenlerin herhangi bir miktarıyla koşullandırılmış olan ve daha erken dönemlerde ya da diğer sosyo-kültürel ortamlarda çok daha az öneme sahip olan kendi sahip olduklarımıza mı işaret ediyoruz?

Nörosestetik hala çok fazla biçimlenme sürecinde olan bir alandır ve bu durum bunların halihazırda askıda kalan sorular olarak kalmasının nedenidir.

İngilizceden çeviren: Baver Demircan

Kaynakça

Brown, Steven (2011), "Naturalizing aesthetics: Brain areas for aesthetic appraisal across sensory modalities", *NeuroImage* S. 58, s. 250–258.

Chaterjee, Anjan (2010), "Neuroaesthetics: A Coming of Age Story", *Journal of Cognitive Neuroscience* C. 23, S. 1, s. 53–62.

Fechner, Gustav Theodor (1876), *Vorschule der Aesthetik* Leipzig: Brietkopf & Härtel.

Hetrick, Jay (2011), "Aisthesis in Radical Empiricism: Gustav Fechner's Psychophysics and Experimental Aesthetics", *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, C. 3.

Hirstein, William & Ramachandran, V.S. (1999), "The Science of Art: A Neurological Theory of Aesthetic Experience", *Journal of Consciousness Studies*, C. 6, S. 6-7. s. 15–51.

Kandel, Eric (2012), *The Age of Insight: The Question to Understand the Unconscious in Art, Mind and Brain, From Vienna 1900 to the Present*. New York: Random House.

Nadal, Marcos & Pearce, Marcus (2011), "The Copenhagen Neuroaesthetics conference: Prospects and pitfalls for an emerging field", *Brain and Cognition* S. 76. s. 172–183.

Skov, Martin (2010), "The Pleasure of Art". *Pleasures of the Brain*, Ed. Morten Kringelbach & Kent Berridge, Oxford: Oxford U. Press, s. 270-283.

Nöroetik ve Levinas'ın Başkalık Etiği

ZEYNEP DİREK VE CEYDA SAYALI*

Nörobilimin bir kolu olan nöroetik iki işlevi yerine getirir: İlkin nöroetik, nörobilim araştırmalarının ordu, politika, yargı, pazarlama vb. alanlarda kullanılmasının ahlaki olup olmadığını sorgular ki, bu işleviyle uygulamalı etiğin yeni bir alanı olarak kabul edilmiştir. İkinci olarak, etik kavramların ve etik davranışların nörolojik temellerini de tartışmaya açar. Etiğin anlamı meta-etiğin meselesi olduğu için bu ikinci işlevi de meta-etiğin bir alanı olarak görebiliriz. Temel sorusu etik önermelerin anlamı olan analitik felsefe geleneğin dışında, fenomenolojik gelenek de etiğin anlamını kendisine özgü bir tarzda sorgulamıştır. Yakın zamanlarda, nörobilim fenomenolojik yaklaşımla diyaloğa girmeye açık davranarak Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty ve Ricœur gibi düşünürlerle ilgilenmeye başladı. Bu düşünürlerin göz önüne alınmasının başlıca sebebi, onların yaptıkları duygulanım, bedensellik ve öznelerarasılıkla ilgili açıklamaların, nörolojik olayları insani dünyanın fenomenlerine tercüme edebilecek bir sosyal bilişim teorisi meydana getirmeye yardımcı olabileceği fikriydi. Böyle bir tercümenin yapılmasının mümkün olması etik bakımından da önemlidir, zira ahlaki bilişin temelinde toplumsal bilişin yattığı düşünülmektedir. Etik öznelliğe ilişkin söyledikleri çağdaş kıta Avrupası felsefesi içerisinde çok ilgi gören bir fenomenolog ve filozof olarak Levinas da bu bağlamda yeni yeni tartışılmaya başlanmıştır.[1] Bildiğimiz kadarıyla, henüz Levinas'ın etik felsefesinin nöro-

1 Krueger, 2008.

* Yazar sırası gelişigüzel seçilmiştir. Ceyda Sayalı makalede geçen psikoloji teorilerinin, Zeynep Direk ise makalede geçen felsefe teorilerinin kaleme alınmasından sorumludur.

bilimsel bir açıklamasını yapan bir çalışma yoktur ve nöro-etik'in Levinas gibi etiğin anlamının radikal bir düşünürünü kendi bünyesinde barındırıp barındıramayacağı araştırılması gereken bir sorudur.

Bu soru önemli gözükmektedir zira etik nörobilimin başlıca sorgulama alanlarından birisidir. Nörobilim, etik kavramların evrimdeki yeri ve rolü sorusunu sormakla etik düşünümün ilkselliğini ortadan kaldırır mı? İnsani dünyada evrim genetik bir gelişme mi yoksa epigenetik bir gelişme midir? Şansa dayalı bir icat boyutunu içinde barındırır mı? Kendimizi ve ahlaki bilincimizi evrimin bir ürünü olarak mı yoksa Kant'ın *Kozmopolitik Yönelimli Evrensel Bir Tarih Fikri* (1784) adlı yazısında öne sürdüğü gibi tamamlanması gereken bir proje gibi mi görmeliyiz? Şu durumda, nörobilimciler ve filozofları ciddi bir anlaşmazlık beklemektedir. Changeux gibi nörobilimciler, etik kavram ve kuralların evrimin bir yan ürünü olduğunu ileri sürmekte; ahlaki normları yapılandıran epigenetik evrimin, türlerin doğal evriminin yarım bıraktığını tamamlayabileceğini düşünmektedirler.[2] Fenomenologlar ile nörobilimciler arasındaki bu gerilim, Levinas'ın etik anlayışının bu yeni nöroetik alanında ne anlama geleceği hakkındaki sorumuzun çerçevesini kurmaktadır. İlk olarak, nöroetiğin alanında ahlakın nörolojik altyapısı konuşulurken, nörobiliminin etik teorilerin geçerliliğinin saptandığı bir alan olup olmadığı sorusu akla geliyor. Etiğin bir özgünlüğü olacaksa eğer, bir etik kuramının, nörobilimsel altyapısından bağımsız olarak geçerli olması gerekmez mi? Ayrıca, bir etik kuramının geçerliliğinin nasıl inceleneceği de ayrı bir tartışma konusudur zira etik kuramlar bize gerçek hayatta, insanların arasındaki olgusal ilişkilerde ne olup bittiğini söylemekten çok insanın pratik yaşamında ne olması gerektiğinden, aklın yasasından (Kant), duygularda verilen değerlerden (fenomenoloji) ve Başkası'ndan öğrenerek (Levinas) yeniden yaratmayı umabileceğimiz ideal bir pratik yaşamdan bahseder.

Bu makalede ele aldığımız problem, zihin ile beden arasındaki ilişkinin ne olduğu, psişik varlık veya zihin hakkındaki söylemlerin fiziksel, örneğin nörolojik varlık hakkındaki söylemlerle nasıl ilişkilendiği gibi genel bir sorundan ayrılamaz. Levinas'ın bir parçası olduğu fenomenolojik gelenek, Kartezyen ikiliği reddederek, bilinç ve zihin hakkındaki söylem ile beyin hakkındaki nörolojik söylemin aynı şeye gönderme yaptığını, fakat bu heterolojik söylemleri birbirine indirgemeye çalışmamamız gerektiğini ifade

2 Changeux ve Ricoeur, 2002, s. 228.

eder. Ricœur, bu konumu "semantik ikicilik"[3] olarak adlandırır. Fenomenoloji, Kartezyen ikicilik değildir çünkü zihinsel yaşamı zaten çoktan yaşayan bir bedene bağlı kılar. Levinas etiğin anlamına odaklanan bir fenomenolog olarak bu bağlamda incelenmeye değer bir düşünürdür çünkü etikten zaten çoktan bedensel, duyarlığa dayalı ve Başkası ile ilişkili olduğu ölçüde yönelimsel olmayan bir zihinsel deneyim olarak söz eder.

Geleneksel ahlak psikologları[4] insanda ahlak gelişimini, egoizmden diğerkâmlığa, tikelcilikten evrenselciliğe doğru bir geçiş olarak kavramışlardır. İngiliz ahlakçılarının yaptıkları ahlaki karar vermeye ilişkin açıklamalarda ahlaki bencilliğin aşılması veya diğerkâmlık önde gelen bir rol oynar. Başkalarına karşı duyulan patolojik sempatinin Kant'ın kullandığı manada "ödev"le herhangi bir ilgisi bulunmasa da, Kantçı evrenselcilik de doğru eylemin belirlenmesinde ben'in kendi mutluluğuyla ilgili kaygıların bir yana bırakılması gerektiğini ima etmiştir. Fakat ahlak psikolojisinin diğerkâmlığı dar bir biçimde kavradığı söylenebilir: "diğerkâmlık"tan anlaşılan şey benim bir başkasının duygusal halini ve bakış açısını anlayabilmem ve bu anlamanın ışığında, kendimi korumaktan taviz vermeden ona yardımda bulunmamdır. Nöroetik de ahlaki davranışı yalın bir diğerkâmlık biçimi olarak kavrar. Burada sorulması gereken soru, bu tip bir dar diğerkâmlık anlayışının etiğin anlamını karşılamaya yeterli olup olmadığıdır. Levinas sadece ahlaki egoizmi reddetmekle kalmaz, etiğin kişinin sağlık ve mutluluğuna katkıda bulunacağı düşüncesini de sorgulamaktadır. Bu denemede göstereceğimiz gibi, Levinas 1974 tarihli *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* adlı çalışmasında, etik özneliği Başkası'nın yerine geçmeye dek varan bir aşkınlık olarak anlayarak yeni bir ahlak kavrayışı yaratır. Böylelikle Levinas, Başkası ile olan etik ilişkiyi kişinin kendi yararından vazgeçmekle kalmayıp kefaret ödediği, Başkası'nın yerine acı çektiği bir aşkınlık ilişkisi olarak betimlemek suretiyle ortaya radikal bir diğerkâmlık mefhumu koymuştur. Bu makale, Levinas'ın etik özne için mümkün gördüğü bu kendini feda etme davranışının, diğerkâmlığın bu radikalleştirilmesinin günümüz nöroetik araştırmalarına bir meydan okuma olduğunu savunmaktadır.

Bu denemede nöroetiğin, ahlak psikolojisinin açıklayamadığı böyle bir aşırı diğerkâmlığa yer verip veremeyeceği üzerine düşüneceğiz. Öne süreceğimiz tez, hâlihazırdaki nörobilimsel araştırmanın radikal diğerkâmlık

3 Changeu & Ricœur, 2002.
4 Piaget, 1932; Kohlberg, 1971.

imkânını ve onun altında yatan etik davranış türünün gelişimsel köklerini açıklamakta başarısız kaldığıdır. Oysa bu araştırma, nörobilimsel literatürde yaygın bir biçimde tartışılan[5] kendinden ayrışma deneyimi tartışmasında bu ayrışmayı etik "aşkınlık" olarak anlamaya izin verebildiği ölçüde radikal diğerkâmlığa bir yer açabilirdi.

Burada, öncelikle nörobilimde öne çıkan klasik bir etik kavramlandırmasına örnek vererek, böyle bir bakış açısının olası sebepleri ve sonuçları üzerinde duracağız. Sonrasında, Levinas'ın yerine geçme adını verdiği deneyimi bu kavramsallaştırmalarla kıyaslayarak, ahlaki biliş alanında yapılabilecek alternatif araştırmalardan söz edeceğiz. Nörobilimi ve Levinas'ın ahlaki bilişe bakışı arasındaki benzerlikler ve zıtlıklar saptanarak, Levinas'ın iz, annelik, saplantı, yerine geçme kavramları nörobilimsel travma, anaçlık ve ayrışma (*dissociation*) kavramlarıyla yeniden düşünülecektir.

Nörobilimin ahlaki karar verme mekanizmalarına bakışı

Birey gelişiminde, kendi-öteki arasındaki ilişki önemli bir rol oynar. Kognitif teorilere göre[6] yeni doğan bir bebek, genetik yatkınlıkların yanı sıra çevrenin etkisine maruz kalır ve zamanla dünyayı, toplumun gördüğü şekilde görmeyi öğrenir. Kavramlar, dil, sosyal normlar davranışın üzerinde rasyonel bir denetim kurmaya yardımcı olan toplumsal edinimlerdir. Benzer olarak, ana akım kognitif nörobilim araştırmalarında, ahlaki biliş ve karar verme mekanizmaları kendi ile öteki arasındaki ilişkinin gelişimi üzerine kurulmuştur. Benliğin oluşumu nörobilim tarafından, bireyin varlığını sürdürmesinin ve ihtiyaçlarını gidermesinin bir temeli olarak sunulmuştur.[7] Bu temel, birincil içgüdü olan hayatta kalmak içgüdüsü üzerine kurulmuştur. Ahlaki davranış, bu çerçevede, grup dinamiklerini güçlendirerek bireyin hayatta kalma şansını artıran bir davranış olma boyutuyla algılanır. Ahlaki davranarak, diğerinin ve onunla kurmuş olduğum toplumun refahını arttırırım çünkü toplum birbiriyle ilişki içinde bulunan ve birbirine bağlı yaşaması gereken bireylerden oluşur.

Bu çerçeve içerisinde, diğerkâm davranış sosyal davranışın bir alt kategorisi olarak görülmektedir. Nörobilim, ahlaki davranışın sebebini ve eyleyen bir varlık olarak insanın tekilliğini anlamak için biyolojik ve psikolojik un-

5 MacMartin, Yarmey, 1999.
6 Plomin, 2004; Piaget, 1932.
7 Damasio, 2000.

surları birleştirir. Toplumsal davranış doğal, meydana gelmesi için gerekli olan nörolojik kapasite biyolojik mirasımızın bir parçası olsa da, otomatik ve kendi kendini düzenleyen yanı da dahil olmak üzere toplumsal olarak edinilir. Örnek olarak, diğer insanların suratlarını tanımamıza ve başkalarının acı çektiğini anlamamıza sebep olan beyin alanları evrim sürecinde elde edilip kalıtımsal hale gelmiştir, fakat ilgili duyguların yeniden değerlendirilmesiyle beynin otomatik olarak yaptığı bu işlem değiştirilebilir.[8]

Toplumsal bilişe ilişkin kuramlar bireyin zihinsel yalıtımını varsayan zihin kuramlarını reddeder. Toplumsal biliş kuramlarına göre, empati iki ayrı zihin arasında bir ilişki değildir, ikilikleri içinde bir çift oluşturan iki bedenin birbirine psişik yaşantılarını ifade etmesini içerir. İnsanlar, 30 ms içerisinde diğer insanların yüzündeki ifadeleri okuyarak, duyguları hakkında bilgi sahibi olabilecek şekilde evrimleşmişlerdir. Bu kapasitenin altında, otomatik duygusal karar verme mekanizmalarından sorumlu ve istemli olarak kendi kendisini düzenleme işlevinden etkilenmeyi sağlayan amigdala adında bir beyin alanı vardır. Fusiform Yüz Alanı adındaki bölge, insanların nesneler yerine insan yüzlerine bakmayı tercih etmesine ve onları tanımasına sebep olurken, amigdala yüz ifadelerinden duygudurumu tahminleri yapmaktadır. Öte yandan, "zihin kuramı"nın insanlara özel olduğu tahmin edilmektedir; insanlar birbirinin niyetini okuyup duygularını tahmin edebilir ve bir diğerinin bakış açısından bakabilirler. Başka insanların hareketlerini gözlemek, beynimizde sanki hareket eden bizmişiz gibi motor beyin alanlarında benzer aktivasyonlara sebep olmaktadır. Bu özel nöronlara "ayna nöronlar" adı verilmektedir.[9] Ötekinin niyet ve düşünceleri hakkındaki yargılara, kişilerin somatosensoryel bilgilerini aynalamamızla ulaşıldığı düşünülmektedir.[10] Başka deyişle, ötekinin duygularını anlarken, kişi kendisini onun yerine koymakta ve onun yerinde kendi duygularını değerlendirmektedir. Buna paralel olarak, insanların birbirinin duygularını anlamasına sebep olan empati kapasitesinin, ait olunan ırk, cinsiyet ve grup içinde işlediği düşünülmektedir.[11] Buna göre, aslında kendimize daha çok benzeyen veya aynı gruptan olan kişilerle empati kurmaya daha çok meyilliyiz.[12]

8 Adolphs, 2003.
9 Haxby ve ark., 2000.
10 Iacoboni ve ark., 2005.
11 Chiao, Mathur, 2010; Mathur ve ark., 2010; Cikara ve ark., 2011.
12 Adolphs, 2003.

Diğerkâm davranış, insan türünün hayatta kalması amacıyla gelişen empati kapasitesine dayanır; yapılan fedakârlığın arkasındaki motivasyon karşılık olmasa bile,[13] özellikle, bu fedakârlığın karşılığını gelecekte geri verebilecek olan akrabalara yönelmiştir.[14] Bu görüşe göre, evrim, diğerlerinin niyet ve duygularına dikkat edebilen memelileri tercih etmiştir. Örnek vermek gerekirse, insan anneler çocuklarının duygularına diğer hayvan annelerden daha çok dikkat etmektedirler. Bu demektir ki, diğerlerine yardım etmek, akrabaların ve ırkın hayatta kalma şansını artırarak, kişinin kendi fiziksel ve zihinsel sağlığına katkıda bulunmaktadır. Bu durumda, diğerine yardımcı olmak kişinin kendisine kazanç sağlamaktadır.[15] Empati, bu yüzden kendilik gelişimine bağlıdır[16] ve diğeriyle bedensel bir iç içe geçme üzerine kurulmuş bir ilişkiye dayanmaktadır.

Bu görüş uyarınca, diğerkâm davranış, evrimsel kökenleri olan, otomatik mekanizmalar tarafından kontrol edilen ve öz-düzenlemeyle yeniden örgütlenebilen bir davranış çeşididir. Öte yandan, diğerkâmlığın kendilikle ilişkili olduğu, kişinin ya kendi yararına ya da grubunun yararına çalıştığı düşünülmektedir. Batson ve arkadaşları, empatinin yalnızca grup üyeleriyle sınırlı olmadığını ve insanın kendi çıkarları ötesinde de bir işlevi olduğunu iddia etmektedirler[17] fakat bu düşünce, empatinin dolaylı olarak kişinin kendi duygularına, refahına ve hayatta kalma şansına yatırım yapıyor olmasıyla çelişmektedir. Başkalarını kurtaran şey yine de benim kendi kazancımdır.

Antonio Damasio,[18] "Somatik işaretleyici teorisi" (Somatic-Markers Theory) ile otomatik ve duygusal süreçlerin ahlaki karar verme mekanizmaları üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Bu kurama göre, karar verme bir ikilem karşısında ortaya çıkan "sezgi"nin değerlendirilmesinden ibarettir. Bu "sezgi", bir problemin çözümü esnasında eldeki alternatiflerin arasında en uygunun seçilebilmesi için seçeneklerin sayısını en aza indirgeyerek ilk karar verici olarak işlev görür. Bireyin kendisi için en "doğru" seçimi yapmasına böylece izin verir. Sezgi, bedenin bir duruma otomatik olarak verdiği tepkiyi işaretler; sadece şimdiki ana ait durumun sonuçlarını değil, geleceğe ilişkin senaryoların mümkün sonuçlarını da hesaba katar. Bu durumda,

13 De Waal, 2008.
14 Trivers, 1971.
15 Adolphs, 2008.
16 Lewis, 2001.
17 Batson ve ark., 1997.
18 Damasio, 1994.

kişi gelecekte kazanacağı bir ödülü göz önünde bulundurarak, şu andaki hazzını feda edebilir. Damasio, bir annenin çocuğu için kendini feda etme davranışının arkasında yalnızca çocuğunun hayatını kurtarma güdüsünün değil, gelecekte çocuğunu kaybetme durumunda yaşayacağı acı ve utancı engelleme güdüsünün bulunduğunu söyler. Bahsedilen Somatik işaretleyiciler, yapılmakta olan anlık tercihlerin mümkün gelecek sonuçlarının tahmin edilmesini veya içsel olarak temsil edilmesini tetikler; bu temsiller, bireyin oluşturmuş olduğu ödül ve cezayla ilgili bağlantılara göre yapılır. Beyindeki ödül mekanizmaları çocukluk ve ergenlik sırasında gelişerek, farklı bireylerde haz ve acıların deneyimlerle ilişkilendirilmesinde rol oynar. Beynin bilinçli karar-verme bölgesi, prefrontal korteks, beynin diğer bölgelerinde kurulan çeşitli bağlantılara dayanarak karar verir. Bu bağlantılara, her insanda farklı yoğunluklarla deneyimlenen duygular eşlik eder. Bu nedenle, bireyler benzer beyin mekanizmaları ve nörolojik yapılara sahip olsalar da, farklı zevklere ve farklı "sezgi"lere sahip olabilirler.

Diğerkâmlık sorusu, özellikle de ikileme kendini feda etmek suretiyle başkalarını kurtarma alternatifi eklendiğinde, Trolley ikilemi[19] gibi, başkalarını öldürmek ile başkalarının ölmesine izin vermek arasındaki farkın tartışıldığı bir ahlaki ikilemin nöroetik olarak açıklanması için de önemli hale gelir. Bu senaryoya göre, saatte 96 km ile ilerleyen bir vagon, raylarda bulunan beş işçinin ölümüne sebep olacaktır. Ancak vagonda bulunan bir kişinin direksiyonu çevirerek vagonun gittiği yönü değiştirmesiyle sadece bir işçinin bulunduğu yan raya geçirilebilecektir. O rayda bulunan bir işçinin ölmesi, ana raydaki beş işçinin sağ kalmasını sağlayacaktır. Maksimum yarar güden faydacılık teorilerine göre, azami sayıda kişinin mutluluğu için asgari sayıda kişiyi feda etmek mümkündür. Fakat Kantçı bakış açısına göre, rasyonel bir varlığın hayatı başka rasyonel varlıkları kurtarmak için dahi sadece bir araç olarak kullanılamaz. Cushman ve Greene[20] tramvay ikilemini nörobilimsel yöntemlerle incelemiş ve faydacı seçimlerin bilişsel denetimle verildiğini göstermiştir. Birçok insanı kurtarmak için bir kişiyi feda etmeyi içeren kararların, yüksek bellek kapasitesi ve duygu ve dikkat gibi otomatik süreçleri baskılama yeteneğiyle ilişkili olduğunu göstermişlerdir. Ahlaki karar vermenin yüksek biliş ve otomatik süreçlerle ilişkisini anlamak için Joshua Greene ve arkadaşları,[21] tramvay ikilemine "köprü" adını verdikleri

19 Foot, 1967.
20 Cushman ve Greene, 2012.
21 Greene ve ark., 2001.

şıkkı eklemişlerdir. İkilemin bu versiyonuna göre, tramvayın önünde duran aynı sayıda işçiyi kurtarmanın yolu, birini önceden raylara itmektir. Araştırmacılar, tramvay ve köprü ikilemlerinin beyinde yarattığı aktivasyonları fMRI ile gözlemlediklerinde, bu iki ayrı ikilemin çözümlenmesinden farklı beyin mekanizmalarının sorumlu olduğunu görmüşlerdir. Bu araştırmaya göre, ahlaki ikilemler şahsi ve gayri-şahsi boyutlarda incelenmelidir. Köprü ikilemi (şahsi ahlaki ikilem) duygusal süreçleri devreye sokarken, tramvay ikilemi (gayri-şahsi ikilem) kişinin duygusal tepkilerini bilişsel bir biçimde denetlemesini gerektirmektedir. İki ikilem arasındaki fark ise, köprü ikileminde, tramvay ikileminden farklı olarak, kişinin fiziksel olarak bir kişiyi raylara itmesi gereğidir. Fark yalnızca, karar verme süreçlerinde bulunur; sonuç iki ikilemde de aynıdır. Bir insanla fiziksel temas kurulduğunu hayal etmek, faydacı ve mantıklı karar verme yöntemlerine zıt olan otomatik ve duygusal tepkileri uyandırır. Araştırmacılar, son olarak, gayri-şahsi ahlaki ikilemlerin ahlaki olmayan ikilemlere benzer beyin aktivasyonlarına sebep olduğunu göstermişlerdir.

Heubner ve Hauser[22] tramvay ikilemine üçüncü bir seçenek, kendini feda etme seçeneğini eklemiştir. Devreye soktukları ilk yeni koşul, birçok kişiyi kurtarmak için kendini feda edecek kişinin bakış açısından bakmayı, ikinci koşul ise katılımcının kendini feda etmesini içerir. İki durumda da, katılımcıların üçte biri kendini feda etme seçeneğini tercih etmiştir. Araştırmacılar, evrimsel bir bakış açısından bakarak "gerçek bir diğerkâmlık davranışının insan soyunda doğal olarak ortaya çıkmış olmasının mümkün olmadığını"[23] ifade etmiş ve kendini feda etme davranışının bir dine mensup olmakla ilişkini incelemişlerdir: dindar olduğunu söyleyen kişilerin kendini feda etme seçeneğini daha çok tercih eden kişiler olduğunu göstermişlerdir.

Varsayımsal senaryolarda verilen, normatif ilkelere bağlı kararların gerçek hayat durumlarına birebir uyduğunu söylemek doğru olmaz. Kendini feda davranışının gerçek hayatın dışında incelenmesinin anlamlı olup olmadığı bile tartışmalıdır. Greene'in dediği gibi, bir ötekiyle fiziksel temas hayal etmek bile şahsi bir boyutu açan duygusal bir zihin hali meydana getirmektedir. Bu bakış açısına göre, başkasıyla etik ilişki duygulanımsal bir ilişkidir ve duygulanım, karar verişini yönlendirmektedir. Öte yandan, kendi hayatını feda etme davranışı, kendini-koruma güdüsü gibi otomatik ve duygula-

22 Heubner ve Hauser, 2011.
23 *Age.*, s. 85.

nıma dayalı tepkilerin olumsuzlanmasına sebep olmaktadır: "Kendini feda etmeye kalkışan kişi kendisiyle ilgilenmez",[24] yani başkalarını kurtarmak adına ölümü göze almak, kendinden vazgeçen diğerkâm prososyal davranış olarak yorumlanmaktadır. Bir hayvan olan insan nasıl kendi yerine ötekini seçebilir? *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler*'de Freud[25] kahramanların bilinç dışında ölümsüz olduklarına inandıklarını iddia eder. Kognitif nörobilim ise kahramanca kendini feda etmenin türün hayatta kalmasını sağlayan mekanizmaları kullanmak suretiyle kişinin kendi grubunun hayatta kalmasını amaçlayan bir davranış olarak açıklamaktadır. Bunu radikal bir diğerkâmlık olarak görsek de, Levinas'a göre bu tip bir diğerkâm davranış her halükârda varlığı amaçlamakta ve bu yüzden radikal bir aşkınlık davranışı örneği oluşturamamaktadır. Levinas'ın etik öznesi nörolojideki kahramanlık davranışıyla açıklanamamaktadır. Hatta, Levinas etik öznesini "kahraman" olarak adlandırmaktan kaçınmakta ve kahramanlık davranışını en nihayetinde durumu denetleme arayışı, etkinlik, erkeklik olarak görmektedir. Buna karşın, Levinas etik özneyi, radikal edilginlik olarak betimlediği yerine geçme kavramıyla açıklamaktadır.

Ahlaki benliğin kökenleri

Ahlaki karar vermenin duygulanımsal süreçlerle çok ilgili olduğunu önceki bölümde gösterdik. Nörobilim, prefrontal korteksi, yüksek bilişsel süreçlerin merkezi olarak almaktadır. Aynı bölge, çocukluktan itibaren gelişerek bilinçli karar verme süreçlerinin de merkezi olmaktadır. Duyguları düzenleyen devre aynı zamanda prefrontal korteksteki dopamin adı verilen nörotransmitterin düzenlenmesiyle ilişkilendirilmiştir.[26] Duyguları başkalarından öğrenmekle kalmayız, duyguların denetlenmesi de başkalarının yardımıyla olmaktadır. Allan Schore bu networkün veya sistemin gelişimini anne ile çocuk arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır. Anne ile bebeği arasındaki bu sözsüz, yüksek derecede uyarıcı iletişimin, beynin gelişiminin kritik dönemlerinde önemli bir rol oynadığı saptanmıştır; buna bağlı olarak anne, çocuğun duygularını dışarıdan düzenleyebilir. Anne ile bebeğin bakışları aracılığıyla kurdukları bu yoğun iletişimde çocuk birincil duygularını kontrol edebilmeyi öğrenmekte ve bu şekilde daha karmaşık sosyal duygulara

24 *Age*., s. 85.
25 Freud, 2010.
26 Schore, 1994.

sahip olabilecek bilinç geliştirebilmektedir. Yani, bu kritik dönem sırasında annenin duygusal denetim mekanizması çocuğun beynine adeta basılmıştır. Bu basılmanın yaşanmaması veya eksik yaşanması ise sosyopatolojilere veya psikopatolojilere sebebiyet verebilmektedir.

Utanç ve gurur gibi karmaşık duygular ise, doğumdan beri sahip olduğu öfke, korku, mutluluk, üzüntü, şaşkınlık ve iğrenti duygularını düzgün şekilde düzenlemeyi öğrenmiş çocuğun yetiştirilişinin bir sonucudur. Benliğin kökenleri sosyal duyguların kökenleriyle örtüşmektedir. Özne öncelikli olarak "kendi"yi annenin gözlerinde bulmakta, daha sonra da başkalarının gözlerinde gerçekleştirmeye devam etmektedir.

Nörobilimsel araştırmanın en önemli kavramlarından biri olan empati etiğin imkânını açıklamaya yeter mi? Levinas, empati duygusunun etiğin temellerini oluşturabileceği iddiasını reddetmiştir. Peki empati nasıl mümkündür? Özne nasıl bir başkasının bakış açısından bakabilir ve onun bilişsel hallerini ve duygularını üstlenebilir? Nörobilimin yaptığı açıklamaya göre, beyinde "diğer"inin yüzünü okuyabilen bölgeler vardır ve bu bölgeler bilinç düzeyinin altında kalacak hızda ve otomatik biçimde işlev görmektedir. Diğerinin yüzü otomatik olarak tanınmakta, o kişinin içinde bulunduğu durum anlaşılmakta ve onun duyguları, aynı durumda olsaydı empati yapanın kendisinin hissedeceği duygular yoluyla değerlendirilmektedir. Bu duygu ve niyet okuma evrimsel olarak desteklenmiş ve öylesine analitik bir yapıya sahip hale gelmiştir ki, bilinçli olarak yakalanamayacak en ufak mimikleri bile son derece hızlı bir biçimde yorumlar. Bu mekanizma öylesine otomatik ve bilinçdışıdır ki, soruna ilişkin herhangi bir varsayımsal yaklaşımı dışlar; bilinçli bir şekilde cevaplanması beklenen anket sorularının konuya ilişkin gerçekçi tespitler yapmasının mümkün olmadığını kanıtlar. Tam aksine, kişi başkasıyla yüz yüze olmadan, gerçek hayatta ne yapacağını bilemez. Bu otomatik davranış dizgisi, acı çeken kişiyi izleyen kişinin o kişiye yardımcı olmasını garantiler, çünkü eğer yardımcı olmazsa, aynaladığı duygulanımsal halden kurtulamayacaktır. Levinasçı bir bakış açısıyla bakıldığında, bu anlatım yüz yüze ilişkinin dolaysızlığını ve "yüz"ün meydana getirdiği mecbur etmeyi açıklayabilir. Fakat, bu Levinas için etiği temellendirmeye yetmez, zira Başkası'nın yüzüyle etik ilişki, kişinin kendi mutluluğunu arama nöral eğilimine dayandırılmıştır. Levinas'ın Başkası'yla ilişkinin aynıya geri dönmemesi ilkesi burada ihlal edilmiştir. Levinas'ın etik öznesini açıklamak için önce *Bütünlük ve Sonsuz*'da benin özdeşliğinin kuruluşundan söz etmek ve

Başkası'yla ilişkinin bu özdeşlik sorununa göre nasıl konumlandırılabileceğini sorgulamak gerekir.

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* adlı kitabında "ben", farklı safhaları olan bir ayrılma sürecinin eseridir. İlk ayrılma safhasında, ayrılış öğelere ait içkinliğe gömülme duygusunun yarattığı bir keyif almadan doğar. İhtiyaçlarımız bizi dünyadaki çeşitli başkalık biçimlerine bağımlı kılar. İhtiyaçlarımızın karşılanmasından doğan keyif duygusu ben'in ayrı bir varlık olarak kurulmasını tetikler. Levinas'a göre insanlar için yaşam, ihtiyaçların karşılanmasıyla gelen mutluluktur. İhtiyaçlarımızın karşılanması ve beslenme, "başkanın aynıya dönüşmesi"dir.[27] Ben'in kimliği farklı biçimlerde varolan başkalıklarla ilişkiler içerir. "Ben" kendinden çıkıp gittiği başkalıktan kendisine dönerek kimliklenir ve kendisiyle özdeş olur. İhtiyaçlar, dünyadaki başkalığın üstesinden gelir,[28] fakat Başkası'nın radikal başkalığı kendine dönmeyen bir harekettir. Levinas'ın Ben'inin kimliği "keyfin verdiği mutluluğun özelliği"[29] ile başlar ve "iş", "ikamet", "temsil" ve "özgürlük" gibi birbirini izleyen ayrılma safhalarıyla devam eder ve bu bedenli tikel varlığın insani dünyada eyleyen bir kişi haline gelmesini ifade eder. Böylelikle, dünyada ahlaki bir statüye sahip olan kişi, özdeşleşme (identifikasyon) diyalektik sürecinin sonucudur.

Levinas'ın özgün fikirlerinden olan, bireyleşme sürecinin mutlulukla başladığı fikri, Damasio'nun[30] haz ve acıya ilişkin biricik deneyimlerin benlik duygusunu oluşturduğu iddiasını andırır. Hatta, insanın dünyasını oluşturan anlamlar ben'e ait özdeşleşme diyalektik süreçleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu fenomenolojik bir savdır. Fakat, Levinas aynı savı sorgular olarak da okunabilir. Her ne kadar dünyanın bir bütün olarak görünmesi ve öznenin kişisel bir kimliğe sahip olması yüz yüze etik ilişkiyi koşullasa da, etik ilişki kendi koşullarını kesintiye uğratır olarak tarif edilmiş ve ilk felsefe olarak metafiziğin önceliği olumlanmıştır. Bu manada Levinas etiğin ontolojiyi önceliğini iddia eder.

İlk Felsefe Olarak Levinas Etiği

Ahlak psikolojisi, otomatik toplumsal biliş ve empati gibi konuları ele almak suretiyle yaşlılara yer vermek gibi hareketleri nasıl yapabildiğimizi anlama-

27 Levinas, 1961, s. 111.
28 *Age.*, s. 117.
29 *Age.*, s. 115.
30 Damasio, 1994.

ya yardımcı olur. Fakat Levinas'ın radikal başkalık kuramı aşırı diğerkâmlık davranışı talep eder. Başlıca örneği ekmeği kendi ağzımdan alıp Başkası'na vermek olan bu tür davranışlar günümüz zihin teorileriyle açıklanamaz. Levinas, bu diğerkâmlığı özneye özgür irade, ahlaki akıl yürütme ve düşünüp taşınma yoluyla mümkün tercihler arasında karar verebilme yetisi ve eyleme kapasitesi veren klasik ahlak kuramlarıyla desteklemez. Ahlak psikolojisine göre kendinin farkında olmak, otobiyografik bellek ve biliş kapasitesine sahip olmak, insanda karmaşık heyecanlar ve empatinin gelişmesi için zorunludur. Şefkat duygusu dikkati içe yöneltmekte, kendini değerlendirmeye sebebiyet vermekte ve ahlaki durumlarla ilgili senaryoları kuran soyut bilgileri türetmektedir.[31] Bu bakış açısına karşın, Başkası ile etik ilişki, Levinas'a göre özgür irade ve seçebilme kapasitesiyle koşullanmaz. Levinas, etik öznenin özgür bir varlık olduğunu ve öznenin hür davranışlarının ötesinde sorumlu olmadığını reddeder. Sorumluluğun sonsuz olduğu iddiasına göre, yapmadıklarımdan da sorumluyumdur ve bu sorumluluk geçmiş ve geleceği de kapsar. Ayrıca Levinas, Başkası'yla ilişkinin bilişe dayanması gerektiğini de reddeder. Fenomenolojik geleneğin etik anlayışına göre duyarlılık ahlaki bilişle ilişkilidir. *Olmaktan Başka Türlü'*de Levinas duyarlığı bilişsel öğeden bağımsız olarak, yakınlık (*proximité*) olarak incelemiştir. Yerine geçme, "biri diğeri için" yapısı böyle bir duyarlık içinde meydana gelen bir harekettir; Levinas buna "anlamlandırma" (*signification*) adını verir. Fenomenoloji biliş ile duyarlığın birlikte işleyişini yönelimselliğin terimleriyle açıklar. Levinas ise, duyarlığı yakınlık olarak yeniden düşünürken bilişe varmayan, Başkası'nın ifadesine anlam vermek suretiyle onu kavramayan bir etik ilişkinin imkânını arar.

Levinas "yerine geçme" kavramı ile duygusal yer değiştirme veya başkasına duyulan empatiyi kastetmemiştir. Başkası'na duyulan sorumluluğu doğuran yakınlığı nasıl anlayabiliriz? Levinas'a göre, sorumluluk bir tercih olamaz, çünkü eğer bir tercih olsaydı, etik ya kendi çıkarlarına hizmet eder (ahlaki egoizm), ya çoğunluğun mutluluğunu sağlamakta kullanılır (faydacılık) ya da tüm rasyonel varlıkların ahlaki eşitliğini korumayı hedeflerdi (Kantçılık). Tersine, Levinasçı anlamda etik sadece ahlaki egoizmin ötesine geçmekle kalmaz, faydacı ve Kantçı ahlak kuramlarının da ötesine geçer. Bu tip bir etik anlayışı öncelikle tekillikle kurulan bir ilişkidir. Levinas, eşitlik ve tarafsızlığı yalnızca Başkası'nın yüzünde, üçüncünün bana bakışında

31 Immordino-Yang ve ark., 2012.

arar. Başkası ile üçüncü şahıs arasındaki kesişimin nörobilimsel açıdan ne anlama geldiğini incelemek ilginç olurdu. Bu Başkası'yla yakınlık olan duyarlıkta, Levinas, sorumluluğu "takıntı"[32] olarak tanımlar. Bir ahlaki biliş meselesi olmayan bu takıntı nasıl ortaya çıkar? Levinas'a göre, etik rasyonel düşünmeden kaynaklanmaz, bağımsız bir egonun ketlenmesinin eseridir. Etik özne, Başkası'nın yerine geçerken edilgindir. Levinas, öznelliğin oluşumundan söz ederken iz kavramına başvurur. Bu da Levinas'ın düşüncesine özgü döngüselliği göz önüne serer: yerine geçmenin mümkün olabilmesi için, bağımsız egonun oluşumu Başkası'yla anarşik bir ilişki tarafından kesintiye uğratılmış olmalıdır. Bilişin özgür öznesinin radikal başkalık tarafından kesintiye uğratılması, etik özneden önce gelir ve onu tesis eder.

Başkası'na karşı takıntı anlamında sorumlulukta yerine geçme "Öteki'nin insanın derisinin altında bulunması"[33] olarak tanımlanmıştır. Levinas bu senaryoda sonsuz özgürlük imkânını bulmaktadır, çünkü orada şimdi ve burada mevcut olan egonun sınırları öylesine patlamıştır ki, bu durum aşkınlığı meydana getirir. Aşkınlık benim kendimde olduğum kadar, geri dönüş olmaksızın, tekrar kendime düşmeksizin Başkası'nda olmamdır. Levinas bunu çoğulluk olarak görür ve bu çoğulluk olmaktan başka türlü veya özün ötesinde, "ölüme rağmen anlam"dır.[34]

Levinas'ın etik öznesi, neden ve nasıl olduğunu bilmeden Başkası'na sorumluluğa tutulmuştur. Sorumluluğu seçmez, aksine o seçilmiştir. Bu sebeple, Levinas sorumluluk duygusunu özgürce seçilmiş bir bağlanma değil, zulüm görmeyle ilişkilendirir. Etik özne travmatize edilmiş, "kendinden kopmaya zorlanmış"tır[35] ve Başkası'nın "suçlaması" ile egosunu ve gururunu kaybetmiştir. Bu "sağır edici travma" edilginliğinin ve istemsiz sorumluluğunun sebebidir. Nasıl zulüm travma içinde tekrar edilirse, etik öznenin benliği de benzer bir tekrar hareketiyle yapılanır. Kendini feda ederek Başkası'nın yerine geçmek, yer değiştirmede öznenin rehine oluşu tekrarlandığı halde zulümden kurtulmak anlamına gelir. Özne, onu felç eden travması sonucunda bir altta yatan taşıyıcı (*subjectum*) haline gelir; dünyanın sorumluluğunu taşır fakat varoluşun ağırlığı derisinin altında Başkası'nı (ötekini) hissetmekten kaynaklanır.

32 Levinas 1974, s. 116.
33 OTB, s. 115.
34 OTB, s. 115.
35 OTB, s. 110.

Bu sonsuz sorumluluk duygusu, yaşanmış her şeyi önceler ve egodan bile daha eskidir. Özne ve Başkası arasındaki tutsak edici ilişki, özgürlüğü önceler, çünkü insani dünyanın kuruluşu özneler arası ilişkinin bir sonucudur.

Levinas ve Nörobilimsel Çalışmalar Arasındaki Benzerlikler ve Zıtlıklar

Levinas etik öznesini 'iz' kavramına başvurarak açıklar, peki ama iz dediği şey nörobilimin araçlarıyla açıklanabilir mi? Levinas'a göre, iz özne tarafından hatırlanamaz ve tanınmaz. Levinas onu *Bütünlük ve Sonsuz*'daki sonsuz fikriyle ilişkilendirir. Her iki mefhum da, anlamı insanın kendini ve türü korumasına indirgenemeyen diğerkâm edimlerin imkânını açıklamak için kullanılır. İz yapısı, etik eylemin altında yatan radikal edilginliğin koşuludur.

Travma kişiyi yüksek yoğunlukta korku ve çaresizlik duygularına maruz bırakır. Irkın hayatta kalmasını sağlayan bu tepkiler ile aktive olan beyin bölgeleri, vücudun savaşma/kaçma davranışları içine girmesini sağlayarak, daha sonra da travmanın nesnesiyle özdeşleştirilir.[36] Bu beyin devrelerinde oluşan yoğun duygusal durum, travmanın karşısında bedeninden çıkma, yani ayrışma mekanizmasının etkinleşmesine sebep olabilir.[37] Yani, yoğun bir şok yaşamış olan travma kurbanı, bu duygu yoğunluğunu bilincinden ve benliğinden çıkarak tekrarlamayı, benzer durumları istemsizce meydana getirerek travmayı çözümlemeyi amaçlayabilir. Travmatik hayat deneyimleri sonucunda yüksek oranlarda gözlemlenen bir bozukluk da, Obsesif Kompulsif bozukluktur (OKB)[38]. DSM IV, OKB hastalarında travmatik deneyimin önemini kabul etmekte ve çalışmalar, depresyon semptomları kontrol edildiğinde bile travma ve OKB arasında yüksek oranlarda korelasyon tespit etmektedir.[39] OKB ve travmatik hayat deneyimlerinin ortak bir semptomu da yine ayrışmadır.[40]

DSM IV'de ayrışma, "kişilik kaybı" (*depersonalization*) olarak geçmekte ve çoğunlukla travmatik hayat deneyimleriyle ilişkilendirilerek stresli durumlarda ortaya çıkan bir kendini koruma davranışı olarak ele alınmaktadır. Travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) hastalarının, şiddetli uyarıcı durumlarda ve korku anılarının kodlanmasında normale kıyasla daha yük-

36 Van der Kolk, 2002; Baldwin, 2013.
37 Terr, 1991; Dalenberg ve ark., 2012.
38 De Silva, Marks, 1999; Mathews ve ark., 2008.
39 Maner ve ark., 2007.
40 Lochner ve ark., 2004.

sek dopamin ve norefinefrin salgıladıkları gözlemlenmiştir.[41] Travmaya maruz kalmanın, olayları beden dilinde kodlayan beynin amigdala adı verilen kısmında ani kodlamalar oluşturduğu iddia edilir. Amigdala, önceki bölümlerde anlatıldığı gibi, duygusal uyaranların otomatik değerlendirilmesinde de rol oynar. Beyin görüntüleme çalışmaları, TSSB hastalarının travmaya ilişkin anılara aşırı tepki vermenin yanı sıra, duygusal yüzlere de benzer biçimde tepki gösterdiğini kanıtlamıştır.[42] Amigdala ile birlikte, hipokampüs adı verilen ve hafızanın beşiği kabul edilen bir beyin bölgesinin de küçüldüğü ve hastaları güvenli ve güvenli olmayan yer ve kişileri ayırt etmekten yoksun bıraktığı görülmüştür.[43] Bir diğer deyişle, travmaya maruz kalmak, HPA aksisi adı verilen hafıza, duygusal değerlendirme, stres ile başa çıkma ve süregelen bir benlik duygusunu oluşturmakta ciddi rol oynayan bir beyin devresinde değişikliklere sebep olmaktadır.[44] Sonuç olarak ayrışma, yüksek strese karşı bir kendini koruma mekanizması olarak ortaya çıkmakta ve yeni sahte bir benlik oluşumuna neden olacak kadar ileri gidebilmektedir.[45]

Travma, herkesi aynı şekilde etkilemeyebilir. Travmaya maruz kalan kişilerden küçük bir bölümünün strese karşı dayanıklı olduğu veya TSSB'den etkilenmedikleri gözlemlenmiştir. Dayanıklılığın altında yatan etmenlerin diğerkâmlık, olumluluk, ahlaki bir tutum veya onur anlayışı olduğu belgelenmiştir. Çalışmalar, dayanıklı bireylerde duyguların kontrol edilmesini sağlayan yukarıdan-aşağı mekanizmaların normal bireylerdekilerden daha güçlü olduğunu göstermektedir. Dayanıklı bireylerin, amigdala aktivasyonunu kontrol eden medial prefrontal kortekslerinde daha yüksek aktivasyon görülmüştür. Cinsel istismara uğrayan dayanıklı bireylerin subgenual orbito frontal kortekslerinde TSSB hastalarına nazaran daha fazla aktivasyon olduğu görülmüştür. Aynı zamanda istatistiklere göre, dayanıklı ve TSSB sonrası iyileşen bireylerde dindarlık ve ruhanilik hastalıktan kurtulamayanlara göre daha yüksektir.[46]

Ayrışma, stresli hayat deneyimleri karşısında bir kendini koruma mekanizması olarak ortaya çıkmakta ve travma kurbanının dayanıklılığa sebep olan geçmiş yaşantılardan üremektedir. Her ne kadar ayrışma, duygusal ola-

41 Stevens ve ark., 2013; Yehuda ve ark., 1992.
42 Armony ve ark., 2005.
43 Woon ve ark., 2010; Risser ve ark., 2006.
44 Klaassens, 2012.
45 Masterson, 2008.
46 Burgut, 2012.

rak nasır tutma, kaçış, bastırarak başa çıkma gibi ele alınabilse de,[47] "katılık ve kendini güçlendirme" gibi bir yöntem de değildir. Hatta duygusal ayrışmada bastırma mekanizmasını kullanan bireylerin, stresli deneyimler sırasında duygularını denetleyebildikleri halde, normalden daha yüksek otomatik uyarılma yaşadıkları görülmüştür.[48] Kendini yeniden değerlendirme ve duygularını denetleyebilme yeteneklerinin strese karşı dayanıklılıkta rol oynadığı ve bu yeteneklerin gelişiminin de çocuğun erken dönem ilişkilerine, önceki bölümde anlatıldığı gibi, özellikle de annesiyle ilişkisine dayandığı düşünülmektedir.

*Olmaktan Başka Türlü'*de Levinas, annenin sorumluluk duygusunun esas modeli olduğunu ifade eder; annelik, bedensel yakınlığın sembolü haline gelmiştir. Anne, biliş veya temsil yerine bedenselliği simgeler. Anne, "bir diğeri için acı çeken, edilgin, kendinden vazgeçen, saf maruz kalış"tır.[49] Onun sorumluluğu iki beden arasındaki "dar" yakınlıktan ortaya çıkar; doğum öncesinde iki beden bir ve aynı, fakat farklıdır. Anne, algıdan önce varolan duyarlığı temsil eder. Hamilelik, birinin diğeriyle yaşayabileceği en mahrem, ilkel ve içgüdüsel ilişki tipini göz önüne serer. Anne ve çocuk aynı derinin altındadır.

Anne sevgisi ve romantik aşk, her ikisinde de yüksek dopamin aktivitesi ve mOFC beyin bölgesi aktive edildiği için birbirine benzer.[50] Frontal korteks devre dışı bırakıldığı için, sevilen kişi söz konusu olduğunda yargı mekanizmaları düzgün çalışmaz. Öte yandan, annenin ve âşığın beynindeki serotonin seviyeleri OKB hastalarının serotonin seviyelerine yakınlaşır.[51] Böyle bir aşk duyan âşık, aşkının nesnesiyle birleşmeyi arzular. Bunu kanıtlayan bir şekilde, Anterior Singulat Korteks adı verilen ve benlik algısıyla ilişkilendirilen beyin bölgelerinin ve Zihin kuramına ait bölgelerin devre dışı olduğu gözlemlenmiştir.[52] Anne için çocuğunu sevmek bir takıntı haline gelmiştir ve kendinden evvel onu sever. Annenin takıntı derecesindeki sevgisi, kişinin kendiliğinden ayrıştığı ve bir başkasını kendinden daha çok önemsediği bir ruh durumuna kanıt sunar.

47 Eckhardt, 2002.
48 Bonanno, 2004.
49 Levinas 1995, s. 79.
50 Beauregard ve ark., 2009.
51 Leckman, Mayes, 1999.
52 Bartels & Zeki, 2004.

Levinas'ın Etik Öznesinin Nöro-Psikanalizi

Levinas'ın radikal diğerkâmlığı yerine geçme ilkesiyle bir bütündür. Fakat bunun radikal diğerkâmlığın yerine geçmenin anlamını tükettiğinden kuşkulanmamız için bazı gerekçeler de bulunabilir. Nöro-psikoloji, ahlaki davranışı başkasıyla ilişki içinde oluşturulan sosyal duyguların gelişimine bağlar. Schore[53] ahlaki davranışın, önceki bölümlerde anlatılmış olan, çocukluk gelişiminin kritik evrelerinde dopamin yoluyla gelişen orbitofrontal kortekse bağlı olarak ortaya çıktığını iddia eder. Bu beyin bölgesi, anne ve bebeğin yoğun duygu alışverişinin yarattığı dopamin aracılığıyla büyür ve annenin utanç gibi sosyal duyguları bebeğin beyninde de oluşturmasına izin verir. Gelişmekte olan bu sosyal benlik bir tip süper-ego gibi hareket ederek, zamansal benliğin idealize edilmiş bir versiyonunu içerir. Bebekte utanç duygusu, diğerkâm davranışlar ve bilişsel düzeyde kendinin farkındalığı (kendini aynada tanımak gibi) ilk kez on sekizinci ay civarında görünür. Sosyal duygular çocukta ahlak ilkeleri içeren tepkiler oluşmasını sağlarken, çocuğun idealize ettiği benliğine ulaşamadığında utanç duymasına, ulaştığında ise gurur duymasına sebep olmaktadır. Böylece, utanç ve gurur, acı ve hazzın toplumsal yaşamda yeni ortaya çıkan referans noktaları olarak, karar verme mekanizmalarını dolayımlar.

Bütünlük ve Sonsuz'da ben Başkası karşısında keyfi özgürlüğünden utanç duymaktadır. Yerine geçmede, bilinçli karar verme süreçlerinin yarattığı anlamlandırma yetisi baskılanmış ve otomatik, duygusal süreçler ortaya çıkmıştır. Radikal edilginlikte, etik özne kendi yaşadığı zulmün de sorumluluğunu almaktadır; Levinas çalışmalarında bu, bağışlama ve koşulsuz barışın imkânı bakımından dikkate alınır.

Bağlanma teoremlerine göre, "normal" kişilerde benlik içsel (fantezi) ve dışsal (zamansal) benlikler arasındaki diyalektik yoluyla oluşur.[54] Normal birey, bu iki benlik arasında salınır; beklenti ve çevresel onay arasında bir denge kurar. Travmatize benlikte ise, idealize edilmiş ve varolan benlik birbirinden kopmuştur. Bu tip bir andan ve varlıktan kopma, fiziksel gerçeklikten kopmaya da yol açabilir. Damasio'nun tanımladığı "sezgiler", beynin, idealize ettiği benliği kurarken kullandığı, sessiz ve sembollerden oluşan bölümünden gelmektedir. Böyle bir durumda, bölünmüş benlik kendi içine çökmüş ve travmasına ait deneyimi yeniden yaşamaya çalışmakla meşgul-

53 Schore, 1994.
54 Masterson, 2008.

dür. Levinas böyle bir ayrışmış benliğin aşkınlık hareketi içinde olduğunu düşünmez. Ancak ayrışma olayı "yerine geçme" dediğimiz tecrübeyi de kapsayacak şekilde genişletildiğinde nörobilim Levinas'ın etiğine bir yer açabilir.

Eğer aşkınlık bir ayrışma olarak görülebilirse, ayrışmanın zaman algısıyla olan ilişkisini de incelemek gerekir. Ayrışmanın, depersonalizasyon sırasında, zaman algısını değiştirdiği bilinmektedir.[55] Zaman sinyalleri dış bir etken tarafından kontrol edildiğinde (ritmik olarak tıklandığında), kişiler arası senkronizasyonun en üst düzeyde olduğu ve bedenin diğer bedenlere bilinçdışı şekilde tepki verdiği saptanmıştır.[56] Beden, zaman sinyallerine tamamen odaklandığında, şimdi ve buradalığa gömüldüğü; benlik, hafıza, geçmiş ve gelecek duygularından ayrıştığı söylenebilir. Bu durumda, ayrışmayı anda-olmak olarak anlamak mümkün olabilir. Bu tip bir ayrışmada, beynin sub-kortikal alanları fazlasıyla aktif olurken, benlik algısında rol oynayan frontal bölgeler baskılanmaktadır. Buna paralel bir biçimde, merhamet duygusu kişiler arası hareket koordinasyonuyla ilişkilendirilmiştir.[57] Çalışmalar benzer şekilde, insanların birbirlerinin ses tonuna göre dansa benzer hareketler sergilediğini göstermiştir.[58] Bu tip bir ayrışma her ne kadar Levinasçı benlik kaybı, merhamet ve edilginlik kavramlarını açıklasa da, "iz" kavramının beraberinde getirdiği diyakroni ve hatta hiçbir zaman "şimdi" olmamış bir geçmiş zamansallığını içinde barındırmaz.

Sonuç

Günümüz nöroetik araştırmalarının yanı sıra benlik gelişimi kuramları ve ahlaki davranışa ilişkin fikirler, Levinas'ın etik kavramını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Levinas, klasik etik kuramlarını sorgulayarak, sorumluluk ve yerine geçme kavramlarını bir arada kullanmıştır. Nöroetiğin de iddia ettiği gibi, etik özne bedenlidir ve eğer etik bedende bir aşkınlık ise, ayrışma kavramının daha geniş bir yorumuna ihtiyaç vardır. Başkası'yla yakınlık kurulduğu sırada, özne ona takıntılı olduğu bir hareket döngüsüne girer ve kendi benliğinden ayrışır ve otomatik olarak, Başkası'nın yerine geçer. Levinas radikal diğerkâmlığı böyle açıklar.

55 Simeon, Abugel, 2006.
56 Wu ve ark., 2013; Kokal ve ark., 2011; Hove, 2008.
57 Valdesolo, 2011.
58 Trevarthen, 2008.

Kaynakça

Adolphs, Ralph, & Adolphs, R. (2003), "Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour", *Nature Reviews*, S. 4, s. 165–178.

Adolphs, R. (2008), "The social brain: neural basis of social knowledge", *Annual Reviews*. http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?db=pubmed&cmd=Retrieve&dopt=AbstractPlus&list_uids=15634200092708141289related:6Xg_mSbW99gJ\nhttp://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.60.110707.163514?ai=s1&mi=32y48&af=R

American Psychiatric Association (2000), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [DSM-IV]* (4. basım), American Psychiatric Association: Washington, DC.

Armony, J. L., Corbo, V., Clément, M.-H., & Brunet, A. (2005), "Amygdala response in patients with acute PTSD to masked and unmasked emotional facial expressions", *The American Journal of Psychiatry, 162* (10), 1961–1963: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16199845

Baldwin, D. V. (2013), "Primitive Mechanisms of Trauma Response: An Evolutionary Perspective on Trauma-Related Disorders", *Neuroscience and biobehavioral reviews*, 1–18. doi:10.1016/j.neubiorev.2013.06.004

Bartels, A., & Zeki, S. (2004), *The neural correlates of maternal and romantic love. NeuroImage* (C. 21, s. 1155–1166), Elsevier: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15006682

Batson, C. D., Polycarpou, M. P., Harmon-Jones, E., Imhoff, H. J., Mitchener, E. C., Bednar, L. L., … Highberger, L. (1997), "Empathy and attitudes: can feeling for a member of a stigmatized group improve feelings toward the group?", *Journal of personality and social psychology* (C. 72, s. 105–118). doi:10.1037/0022-3514.72.1.105

Beauregard, M., Courtemanche, J., Paquette, V., & St-Pierre, E. L. (2009), "The neural basis of unconditional love", *Psychiatry Research*, 172 (2), s. 93–98: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19321316

Beavers, Anthony F. (1995), *Levinas Beyond the Horizons of Cartesianism: An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, American University Studies, Series V, C. 150, Peter Lang: New York, NY.

Bonanno, George A. (2004), "Loss, Trauma and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?", *American Psychologist* 59 (1), s. 20-28.

Burgut, Tuna (2012), "The Psychobiological Mechanism of Resilience", Koç Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde sunuldu: İstanbul, Türkiye: 22 Şubat 2012.

Changeux, Jean-Pierre, Paul Ricoeur, *What makes us think?: a neuroscientist and a philosopher argue about ethics, human nature, and the brain*, Princeton University Press, 2002.

Chiao, J. Y., & Mathur, V. A. (2010), "Intergroup empathy: how does race affect empathic neural responses?", *Current Biology*, 20(11), R478–R480: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20541493

Cikara, Mina, Emile G. Bruneau and Rebecca R. Saxe (2011), "Us and Them: Intergroup Failures of Empathy", *Current Directions in Psychological Science* 20(3), s. 149-153.

Cushman, Fiery and Joshua D. Greene (2012), "Finding Faults: How Moral Dilemmas Illuminate Cognitive Structure", *Social Neuroscience* (yayına hazırlanıyor).

Dalenberg, C. J., Brand, B. L., Gleaves, D. H., Dorahy, M. J., Loewenstein, R. J., Cardeña, E., … Spiegel, D. (2012), "Evaluation of the Evidence for the Trauma and Fantasy Models of Dissociation", *Psychological Bulletin*, 138 (3), s. 550–88. doi:10.1037/a0027447

Damasio, A. (2000), "The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness", *Psychiatric Services* (C. 51, s. 1579–1579), Harcourt Brace. doi:10.1176/appi.ps.51.12.1579

Damasio, Antonio (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon Books: New York, NY.

De Silva, P., & Marks, M. (1999), "The role of traumatic experiences in the genesis of obsessive-compulsive disorder", *Behaviour Research and Therapy*: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10472711

De Waal, Frans BM. "Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy", *Annu. Rev. Psychol.* 59 (2008), s. 279-300.

Eckhardt-Henn, A. (2002), "Dissociation as a defense mechanism. A psychodynamic view on the genesis of dissociative seizures", *Psychotherapie und Sozialwissenschaft Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 4 (4), s. 291–300.

Foot, P. pa. (1967), "The problem of abortion and the doctrine of the double effect", *Oxford Review*, 5, s. 5–15. doi:10.1093/0199252866.001.0001

Freud, Sigmund ([1918] 2010), *Reflections on War and Death*, İng. çev. A. A. Brill ve Alfred B. Kuttner, Bartelby.Com, New York, NY.

Gilligan, C. (1982), "In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development", *Harvard Academic Review* (C. 47, s. 184). Harvard University Press: http://www.amazon.com/dp/0674445449

Greene, Joshua D., R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley ve Jonathan D. Cohen (2001), "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science* 293 (5537 – 14 Eylül 2001), s. 2105-2108.

Haxby, James V., Elizabeth A. Hoffman, M. Ida Gobbini. "The distributed human neural system for face perception", *Trends in cognitive sciences* 4.6 (2000), s. 223-233.

Hofmeyr, Benda (2007), "Radical Passivity: Ethical Problem or Solution? A Preliminary Investigation", *South African Journal of Philosophy* 26(2), s. 150-162.

Hove, M. J. (2008), "Shared Circuits, Shared Time, and Interpersonal Synchrony", *Behavioral and Brain Sciences*, 31(1), s. 29–30. doi:10.1017/S0140525X07003202

Huebner, Bryce & Marc D. Hauser (2011), "Moral Judgments about Altruistic Self-Sacrifice: When Philosophical and Folk Intuitions Clash", *Philosophical Psychology* 24(1), s. 73-94.

Iacoboni, Marco ve ark., "Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system", *PLoS Biology* 3.3 (2005): e79.

Immordino-Yang, Mary Helen, Joanna A. Christodoulou ve Vanessa Singh (2012), "'Rest is Not Idleness': Implications of the Brain's Default Mode for Human Development and Education", *Perspectives on Psychological Science* (Temmuz 2012).

Kant, I. (1784), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Berlinische Monatsschrift*, Aralık 1784, s. 481–494.

Klaassens, E. R., Giltay, E. J., Cuijpers, P., Van Veen, T., & Zitman, F. G. (2012), "Adulthood trauma and HPA-axis functioning in healthy subjects and PTSD patients: A meta-analysis", *Psychoneuroendocrinology*, 37(3), s. 317–31. doi:10.1016/j.psyneuen.2011.07.003

Kokal, I., Engel, A., Kirschner, S., & Keysers, C. (2011), "Synchronized drumming enhances activity in the caudate and facilitates prosocial commitment--if the rhythm comes easily", (A. Avenanti, Ed.) *PLoS ONE*, *6*(11), e27272. doi:10.1371/journal.pone.0027272

Kohlberg, L. & Turiel, E. (1971), "Moral development and moral education", Lawrence Kohlberg, *Collected Papers on Moral Development and Moral Education* (1973), içinde s. 410-465.

Krueger, J. W. (2008), "Levinasian Reflections on Somaticity and the Ethical Self", *Inquiry*, doi:10.1080/00201740802536662

Leckman, J. F., & Mayes, L. C. (1999), "Preoccupations and behaviors associated with romantic and parental love. Perspectives on the origin of obsessive-compulsive disorder", [Review] [152 ref], *Child and adolescent psychiatric clinics of North America*: http://ovidsp.ovid.com/ovidweb.cgi?T=JS&CSC=Y&NEWS=N&PAGE=fulltext&D=med4&AN=10442234

Levinas, Emmanuel (1974), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Duquesne University Press: Pittsburgh, PA.

Levinas, Emmanuel (1961), *Totality and Infinity, An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press: Pittsburgh, PA.

Levinas, Emmanuel (1995 [1930]), *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press: Chicago, IL.

Lochner, C., Seedat, S., Hemmings, S. M., Kinnear, C. J., Corfield, V. A., Niehaus, D. J., ... & Stein, D. J. (2004), "Dissociative experiences in obsessive-compulsive disorder and trichotillomania: clinical and genetic findings", *Comprehensive Psychiatry*, 45(5), s. 384-391.

Lewis, M. (2001), "Empathy requires the development of the self", *Behavioral and Brain Sciences*. doi:10.1017/S0140525X02450017

MacMartin, C., & Yarmey, A. D. (1999), "Repression, dissociation, and the recovered memory debate: Constructing scientific evidence and expertise", *Expert Evidence*, 6(3), s. 203–226.

Maner, Jon K., J. Anthony Richie, Kiara Cromer, Mike Mallott, Carl W. Lejuez, Thomas E. Joiner, Norman B. Schmidt (2007), "Dispositional Anxiety and Risk-Avoidant Decision-Making", *Personality and Individual Differences*, 42(4), s. 665-675.

Masterson, J. F. (Ed.) (2005), *The Personality Disorders Through the Lens of Attachment Theory and the Neurobiologic Development of the Self: A Clinical Integration*. Zeig, Tucker & Theisen.

Mathews, C. A., Kaur, N., & Stein, M. B. (2008), "Childhood trauma and obsessive-compulsive symptoms", *Depression and Anxiety*, 25(9), s. 742–751: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17557315

Mathur, V. A., Harada, T., Lipke, T., & Chiao, J. Y. (2010), "Neural basis of extraordinary empathy and altruistic motivation", *NeuroImage*, 51(4), s. 1468–1475: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20302945

Piaget, J. (1932), *The moral judgment of the child*. *Chemistry* (C. 20, s. 410), Free Press: http://www.archive.org/details/moraljudgmentoft005613mbp

Plomin, R. (2004), "Genetics and Developmental Psychology", *MerrillPalmer Quarterly*, 50(3), s. 341–352. doi:10.1353/mpq.2004.0024

Ricœur, Paul, Jean-Pierre Changeux ([1998] 2008), *La Nature et la Règle*, Odile, Jacob : Paris.

Risser, H. J., Hetzel-Riggin, M. D., Thomsen, C. J., & McCanne, T. R. (2006), "PTSD as a mediator of sexual revictimization: the role of reexperiencing, avoidance, and arousal symptoms", *Journal of Traumatic Stress*, 19(5), s. 687–698: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17075896

Schore, Allan N. (1994), *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotioned Development*, Lawrence Erlbaum: Hillsdale, UK.

Simeon, D., & Abugel, J. (2006), *Feeling Unreal: Depersonalization Disorder and the Loss of the Self*, Oxford: Oxford University Press. İnceleyen: Etzel Cardeña, Ph. D., Thorsen Professor, Lund University, Sweden.

Stevens, J. S., Jovanovic, T., Fani, N., Ely, T. D., Glover, E. M., Bradley, B., & Ressler, K. J. (2013), "Disrupted amygdala-prefrontal functional connectivity in civilian women with posttraumatic stress disorder", *Journal of Psychiatric Research*, doi:10.1016/j.jpsychires.2013.05.031

Terr, L. C. (1991), "Childhood trauma: an outline and overview", *American Journal of Psychiatry*, 148, s. 10–16.

Trevarthen, C. (2008), "The musical art of infant conversation: Narrating in the time of sympathetic experience, without rational interpretation, before words", *Musicae Scientiae*, (SPEC. ISS.), 15–46: http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-48949116554&partnerID=40&md5=21247b3cecf9dae7824f701a9e75f171

Trivers, Robert L., "The evolution of reciprocal altruism", *Quarterly review of biology* (1971): s. 35-57.

Valdesolo, P., & Desteno, D. (2011), "Synchrony and the social tuning of compassion", *Emotion Washington Dc*, 11(2), s. 262–266: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21500895

Van Der Kolk, B. A. (2002), "Posttraumatic therapy in the age of neuroscience", *Psychoanalytic Dialogues*, 12(3), s. 381–392. doi:10.1080/10481881209348674

Woon, F. L., Sood, S., & Hedges, D. W. (2010), "Hippocampal volume deficits associated with exposure to psychological trauma and posttraumatic stress disorder in adults: a meta-analysis", *Progress in neuropsychopharmacology biological psychiatry*, 34(2), s. 163–168:http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20600466

Wu, D. W.-L., Chapman, C. S., Walker, E., Bischof, W. F., & Kingstone, A. (2013), "Isolating the Perceptual From the Social: Tapping in Shared Space Results in Improved Synchrony", *Journal of experimental psychology Human perception and performance*, doi:10.1037/a0033233

Yehuda, R., Southwick, S., Giller, E. L., Ma, X., & Mason, J. W. (1992), "Urinary catecholamine excretion and severity of PTSD symptoms in Vietnam combat veterans", *The Journal of nervous and mental disease*, 180(5), s. 321–325: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/1583475

Öznel Zaman

FUAT BALCI

Bu makaleyi yazarken, eşimin ricası üzerine yaşadığımız binanın bodrum katında (-1) bulunan depoya indim ve orada bulunan sehpayı alıp dairemize çıkardım. Sonrasında sayfanın başına dönüp okuduğunuz satırları yazmaya başladım. Binanın asansörünü genelde giriş katı ile bulunduğumuz kat arasındaki çıkış ve inişlerde kullanıyorum. Fakat bugün depoya inmek üzere asansöre bindiğimde "0" yerine depoya inmek üzere "-1" yazan düğmeye bastım ve bunları yaparken zihnim halen bu makaleyi nasıl daha anlaşılır yazarım sorusu ile meşguldü. Asansör hareket ederken kendimi bir an asansörden inmek için hazır hissettim, fakat belli ki yanılmışım; asansör beklediğim anda durmayacaktı çünkü bu sefer inecek bir kat daha vardı. Peki zihnim nasıl oldu da hiçbir ayrıştırıcı uyarana bağlı olmadan bedenimi giriş katında inmek üzere otomatik olarak hazırlamıştı? Bu makalede bahsedeceğim aralık zamanlama süreçlerinin sadece bu tür deneyimlerimizin ortaya çıkmasında değil, birçok temel fonksiyonumuz (örneğin, koşullanma/öğrenme, nedensel çıkarımlar, konuşma, ödül oranlarını hesaplama) için önem taşıdığı birçok ampirik ve kuramsal çalışma ile gösterilmiştir.[1]

Zihnimiz olayları kaçınılmaz olarak zaman boyutunun içine katıştırılmış şekilde deneyimlemekte ve hatırlamaktadır. Bu sebeple ki size son okuduğunuz cümleden iki tane kelime sunsaydım, bunlardan hangisini daha önce okuduğunuzu kolaylıkla bildirebilirdiniz. Aksi düşünüldüğünde ortaya çıkacak olan durum ise, bilişsel sistemimizin içinde bulunduğu fiziksel süreklilikten kopmasına sebebiyet verebilecektir. Bu durumda olayların hatta varlığımızın zihnimizdeki devamlılığı tehlikeye düşebilir, nedensel çıkarımlar

1 Buhusi ve Meck, 2005; Gallistel, 1990; Gallistel & Gibbon, 2000.

yapmak zorlaşabilir, fiziksel bir objenin farklı duysal özelliklerinin (örneğin, görüntü ve ses) ilişkilendirilmesi imkânsız bir hal alabilir ve bunlara ek olarak öğrenme, konuşma ve duyu-motor tepkilerin bütünlüğü gibi birçok temel fonksiyonumuz işlerliğini yitirebilir. Örneğin, böyle bir durumda müzikten zevk almak dahi mümkün olmayabilir. Derinlemesine düşünüldüğünde öznel zamanın hayatımızdaki önemli ve temel rolü her alanda kendini bütün açıklığı ile göstermektedir. Şizofreni gibi bireyin gerçekliğinin farklılaştığı bazı psikiyatrik rahatsızlıkların da temelinde zamansal bilişe dair problemlerin yattığına işaret eden sonuçlar bulunmaktadır.[2]

Peki gerçekliği dahi tartışma konusu olan zaman, nasıl oluyor da zihnimiz tarafından görme, duyma, tat alma gibi duyu sistem çıktıları kadar otomatik bir şekilde (bilinçli çaba gerektirmeden) temsil edilebiliyor? Bu sorunun yanıtına dair ipuçlarını teknolojik gelişmelerde bulmak mümkün olabilir. İnsanlar ve kurdukları bütün kurumların işleyişlerinin dayandığı zamana dair bilgiler modern dünyamızda saat sistemlerine dayanmaktadır. Bu amaçla insanlar tarih boyunca süreleri "ölçmek" için birçok teknoloji üretmiş veya var olan teknolojileri daha hassas bir hale getirmek için iyileştirmişlerdir. Örneğin, bazı antik uygarlıklar zamanı ölçmek için antik su saatleri (clepsydra) geliştirmişlerdir ve bu sistemleri günümüzde de kullanılan daha gelişmiş zaman ölçme mekanizmaları takip etmiştir. Günümüzde süreler atomik saatler sayesinde daha önce hiç olmadığı kadar kesinlik ve hassaslık (saniyede trilyonlarca "devir") ile ölçülebilmektedir. Fakat bu sistemlerin hepsinde, sürelerin ölçümü aslında saatlerin kendi fonksiyonel mimarilerini tanımlayan unsurların dinamiklerinin ölçümüne bağlıdır. Benzer bir şekilde; göremediğimiz, duyamadığımız, dokunamadığımız, koklayamadığımız ve tadamadığımız süreleri, yani kendisine özel bir duysal sistemimizin bulunmadığı bir boyut olan zaman olgusunu anlayıp temsil etmek, sinir sistemimiz içinde de biyolojik bir "saat mekanizması" gerektirmektedir. Söz konusu sinirsel zamanlama mekanizmalarının bileşenleri ve işleyiş prensipleri psikoloji ve sinirbilim alanlarının önemli araştırma konularından birini oluşturmakta. Bu noktada zamanlama mekanizmalarını temelde üç kategoriye ayırmak mümkündür: a) yaklaşık 24 saatlik (sirkadiyen) periyotları, 2) saniyeler-dakikalar arasındaki süreleri ve 3) milisaniyeleri zamanlayabilen sistemler.[3]

2 Allman & Meck, 2012; Balcı, Meck, Moore ve Brunner, 2009.
3 Buhusi & Meck, 2005.

Değişik zaman aralıklarını hedefleyen bu mekanizmaların farklı süreçlere dayandığı ve farklı beyin bölgeleri ile ilişkili olduğu bilinmektedir. Örneğin, birçok biyolojik sürecin sahip olduğu, dışsal uyaranlara bağlı olarak ayarlanabilir yaklaşık 24 saatlik salınımların (osilasyon) özellikle suprakiazmatik çekirdek olarak adlandırılan beyin bölgesinde hücre içi bir "tikleme" mekanizmasına bağlı olduğunu görüyoruz. Bu "tikleme" sürecinin ise gen ekspresyonu ve protein sentezine dayanan ve yaklaşık 24 saat süren bir döngüye dayandığı bilinmektedir.[4] Bu şekilde suprakiazmatik çekirdekteki sinir hücrelerinden her biri hücresel bir saat görevi görebilmektedir. "Jetlag" olarak adlandırılan ve farklı saat dilimindeki bir bölgeye göreceli olarak kısa sürede ulaşılması sonucunda gelişen fizyolojik durum, bu hücrelerin vücudumuza bildirdiği "saatin" varış noktasındaki aydınlık-karanlık zamanlaması ile uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Yani siz uçaktan inerken kolunuzdaki saati doğu saat dilimine göre ayarlasanız dahi, vücudunuz o andaki Türkiye saatini referans almaya devam edecektir. Bu sebeple gecenin bir yarısı, aileniz Türkiye'de kahvaltısını yaparken siz anlaşılması güç bir açlık ile uykudan kalkabilecekseniz (tabii uyuyabildiyseniz). Neyse ki bu hücresel tikleme mekanizmalarının aydınlık-karanlık periyotlarına göre ayarlanabilirlikleri sayesinde jetlag durumu bir süre sonra ortadan kalkacak ve bedeninizin işleyişi yerel saate ayak uyduracaktır.

Az önce sizlere birinci zamanlama kategorisinden, yani sirkadyen ritme değindim. Bu makalenin geri kalanında özellikle ikinci zamanlama kategorisine (saniyeler-dakikalar arasındaki süreleri zamanlayan) dahil olan sistemlerden bahsedeceğim. Fakat şunu da paylaşmak isterim; hedeflenen zaman aralıkları açısından farklılık gösteren bu fonksiyonların altında yatan mekanizmaların farklı olduğu bilinse de, aralarında değişik seviyelerde ortaya çıkan bir etkileşim olduğu düşünülmektedir. Yani sirkadiyen ritmi bozulan bir organizmanın saniyeler-dakikalar arasındaki süreleri zamanlamasının da değişkenlik göstermesi mümkün olabilir. Bu, halen yeni çalışmalar ile araştırılmakta olan önemli bir sorudur.[5] Sirkadiyen ritimlerin dayandığı hücre içi mekanizmaların yeterince esnek olmamaları ve sahip oldukları zaman sabitleri, bu sistemlerin daha kısa süreleri zamanlamayabilmesinin önünde bir engel oluşturmaktadır. Aralık zamanlama olarak tanımladığımız saniyeler ve dakikalar arasındaki sürelerin zamanlamasının

4 Takahashi ve ark, 2008.
5 Örneğin bkz. Agostino, Golombek ve Meck, 2011.

korteks[6] ve bazal gangliyonları[7] içeren daha karmaşık beyin devrelerine ve sinirsel dinamiklere dayandığı tekrarlı bir biçimde gösterilmiştir.[8]

Aralık zamanlama yeteneğinin genel olarak kabul gören modelleri bilişsel sistemimizi anlamak için kullanılan bilgi işleme yaklaşımının bileşenlerinden yararlanmaktadır. Bilgi işleme modeli olarak sunulmayan birçok model de aslında işleyiş prensipleri açısından kolaylıkla benzer bileşenlere indirgenebilir.[9] Bu modellerin temel öğeleri,[10] "tik" üreten bir mekanizma (pacemaker), dikkate bağlı işleyen bir anahtar, kısa süreli bellek görevi gören bir birikeç, uzun süreli bellek ve karar verme mekanizmalarıdır. Bu tür yaklaşımlara göre kullandığımız saatlerin "tik tak"ına denk gelen bir çıktı ana saat sinyalini oluşturmaktadır. Bu tür sinyaller devamlı olarak üretilmekte ve zaman kavramımızın temel unsurunu oluşturmaktadır. Bu anlamda "tik"leri, bir kum saatindeki kum taneleri olarak düşünebiliriz. Çevremizde dikkat çeken bir olay yaşandığında bahsi geçen pacemaker ile birikeç arasındaki anahtarın kapanması ile devrenin tamamlandığı ve bu anahtar kapalı kaldığı sürece saat sinyallerinin birikeçte bütünleştirildiği varsayılmaktadır. Birikeçte bütünleştirilen miktar o ana dek geçmiş olan süreyi temsil eder. Bu durumda zamanlanan süre uzadıkça bütünleştirilen saat sinyal miktarı süreyle doğru orantılı olarak artar. Eğer söz konusu olay biyolojik olarak önemli bir sonuç ile sonlanırsa (örneğin, ödül veya acı veren bir uyaran), birikeçteki toplam saat sinyal değeri uzun süreli belleğe belirli bir gürültüye maruz kalarak aktarılır. Daha sonra aynı olay tekrar deneyimlendiğinde uzun süreli bellekten örneklenen bir değer, geçmekte olan süre ile gerçek zamanlı olarak karşılaştırılır ve bu karşılaştırmanın sonucuna bağlı olarak zamana bağlı beklentiler ortaya çıkar.[11] Bu çerçevede, ben asansör ile bodrum katına inerken geçmekte olan süre zihnim tarafından, o asansör ile hatırlanan bir seyahat süresi ile karşılaştırılmış (bu ortalamada giriş katına iniş süreme denk gelmekte) ve sonuç olarak asansörün gerektiğinden daha kısa sürede durması beklenmiştir.

Bu tür modeller, aralık zamanlamanın doğruluğunu açıklayabildiği gibi, bu sürecin psikofiziksel özelliklerini de açıklayabilmektedir. Balıklardan fa-

6 Wiener, Turkeltaub ve Coslett, 2010.
7 Meck, 2006.
8 Buhusi & Meck, 2005.
9 Allman & Meck, 2012.
10 Örneğin bkz. Gibbon, Church ve Meck, 1984.
11 Gibbon, Church ve Meck, 1984.

relere, sıçanlardan insanlara kadar birçok omurgalı tür, zaman aralıklarını ortalamada çok yüksek seviyede bir doğruluk, fakat sınırlı bir kesinlik ile zamanlayabilmektedir. "Zamansal doğruluk" bir olay süresi için beklentimizin ortalamada hedef süreye ne kadar yakın olduğu, "zamansal kesinlik" ise bu beklentilerin bir seferden diğerine ne kadar değişkenlik gösterdiği ile ilişkilidir. Bu kavramları bir deneysel prosedür ile örneklemek faydalı olabilir. Bir hayvanın bir uyaran (örneğin ses) sunulmaya başlandıktan belirli bir süre sonra (örneğin 30 saniye) verdiği ilk tepkisinin ödüllendirildiğini düşünelim. Bu tür bir senaryoda tekrarlı bir biçimde test edilen bir hayvanın, genel olarak o uyaranın sadece ikinci yarısında ödül beklentisine bağlı olarak tepki verdiğini görmekteyiz. Bu adaptif bir stratejidir, çünkü ödülün verilmeyeceği bilinen sürelerde ödül beklentisi ile tepki vermek bir fayda sağlamayacaktır. Eğer aynı hayvana bazı denemelerde yine aynı uyaranı çok daha uzun bir süre boyunca sunar (örneğin 90 saniye) ve bu denemelerde hiçbir tepkiyi ödüllendirmezseniz, hayvan hedef sürede ödül verilmediğinde tepkisini sonlandırmayı öğrenecektir. Bu da adaptif bir stratejidir çünkü bu denemelerde ödülün verilmeyeceği sadece geçen süreye bağlı olarak anlaşıldığında tepki vermeye devam etmek yine bir fayda sağlamayacaktır. Uyaranın uzun tutulduğu ve ödülün verilmediği bu denemelerdeki tepki sayısının herbir saniye için ortalaması alındığında, tepki verme olasılığının en yüksek seviyesine ödülün erişilebilir olduğu sürede ulaştığını gözleriz. Bu gözlem aralık zamanlamanın yüksek doğruluk seviyesine işaret etmektedir. Fakat tepki verme olasılığı ödülün hazır olduğu sürenin öncesindeki ve sonrasındaki diğer süreler için daha düşük bir değer alsa da bu değer sıfır olmayacaktır.[12] Bu gözlem de aralıkların mükemmel bir kesinlik ile zamanlanamadığını gösterir. Eğer bu senaryoda birey bir kronometre kullansaydı, tepki verme olasılığı neredeyse sadece kritik süre için 1 diğer süreler için 0 olurdu.

Aralık zamanlamanın bir başka önemli özelliği de bir birey için bu öznel zaman kesinliğinin zamanlanan hedef süre ile ilişkisidir. Bu alanda insan ve hayvanlar ile yapılmış birçok çalışma, kesinliğin hedef süre ile doğru orantılı olarak azaldığını göstermektedir. Bir başka deyişle, tepki zamanlarının standart sapmasının ortalama tepki zamanına oranı (değişkenlik katsayısı) bir birey için sabit bir değerdir.[13] Pacemaker-biriktirmeye dayalı modelleme yaklaşımları öznel zaman muğlaklığını ve bu muğlaklığın sabit

12 Catania, 1970.
13 Gibbon, 1977.

değişkenlik katsayısını (ölçeğe bağlı değişmezliğini), modellerin bellek ve pacemaker gibi değişik bileşenlerine dayandırabilmektedir. Örneğin, bu kategoride olan ve değişik süreler için bütünleştirilen saat sinyal miktarının değiştiğini varsayan modellerden bir tanesi,[14] zamansal gürültünün temel kaynağını bellek süreçlerine bağlamaktadır. Değişik sürelerin zamanlanmasını saat hızının değişimine dayandıran modeller ise[15] öznel zamansal gürültüyü saat işleyişine yani "tik tak"lar arasındaki sürelerin dağılımına bağlamaktadır. Bu modellerde her süre için aynı miktarda saat sinyali bütünleştirildiğinden daha uzun sürelerin zamanlanması için "tik" frekansının azaldığı varsayılmaktadır. Bu tür modeller tarafından varsayılan sürelere göre adaptif bütünleştirme süreçlerine işaret eden beyin sinyalleri hem insan hem de hayvan çalışmalarında gözlenebilmiştir.[16] Bu şekilde, bahsi geçen modeller, sadece insanların değil hayvanların da aralık zamanlama davranışını bir bütünlük içinde açıklayabilmekte ve zamana bağlı tepkilerin istatistiksel özellikleri hakkında yeni tahminler oluşturabilmektedir. Bu istatistiksel özellikler ise aralık zamanlama yetisinin altında yatan sinirsel mekanizmaların işleme dinamikleri hakkında bize yol göstermektedir.[17]

Yukarıda bahsi geçen, zihnimizdeki zamansal gürültünün neden olduğu ilginç ve bir o kadar da önemli durumlardan bir tanesi, bu muğlaklığın zamana dair verilen kararlar için de kaçınılmaz bir gürültü kaynağı oluşturmasıdır. Şöyle ki, etrafımızda deneyimlediğimiz bütün olayların süreleri sabit olsaydı dahi (örneğin 5 saniye), aralık zamanlama mekanizmamızın rasgelelik içeren işleyiş prensiplerine bağlı olarak zihnimizde bu sabit süreyi hedeflerken azımsanmayacak bir varyans ile karşı karşıya kalınırdı. Aralık zamanlama sistemimizin bu özelliği zamana dair verilen bütün kararları kaçınılmaz olarak belirsizlik altında verilen kararlar olarak nitelemektedir. Bu noktada ortaya çıkan önemli sorulardan bir tanesi, zamana dair verilen kararlarda bahsi geçen bu zihinsel gürültüyü hesaba katıp katmadığımız ve eğer bu gürültüyü hesaba katıyorsak bunu ne kadar doğru bir şekilde yaptığımızdır.

Bu alanda yapılan çalışmalarda insan ve hayvanlar için benzer karar verme senaryoları geliştirilmiş ve bu senaryolarda ödül maksimizasyonu-

14 Gibbon, Church ve Meck, 1984.
15 Örneğin bkz. Killeen ve Fetterman, 1988; Simen, Balcı ve ark, 2011.
16 Örneğin bkz. Komura ve ark, 2001.
17 Simen, Balcı ve ark, 2011; Zeki ve Balcı, değerlendirmede.

nu sağlayan (optimal) kararların bir bireyden diğerine değiştiğini bildiğimiz zamansal muğlaklık seviyesine göre dahi farklılaştığı gösterilmiştir. Bu nedenle, bu senaryolarda optimal kararların verilebilmesi, bu muğlaklığı doğru bir şekilde temsil etmeyi ve bu temsili normatif olarak kararlara entegre etmeyi gerektirmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalar insan ve hayvanların zamansal kararlar verirken gerçekten de aralık zamanlama fonksiyonumuzun gürültü ve psikofiziksel özelliklerini normatif bir şekilde hesaba katarak kazanılan ödülü maksimize edebildiğini göstermektedir.[18] Görünürde optimalden sapmış olan bazı kararların dahi zamansal muğlaklık göz önünde bulundurulduğunda aslında ödülü maksimize eden kararlar olabileceğine işaret edilmiştir.[19]

Aralık zamanlama araştırma alanına dair birçok insanın merak ettiği sorulardan bir tanesi de zaman algısını değiştiren faktörler ve bu etkilerin altında hangi mekanizmaların yattığıdır. Yapılan birçok çalışma, zaman algısının değişik manipülasyonlar sonucunda yavaşlatılıp hızlandırılabileceğini göstermektedir. Bu çalışmalar genel olarak dopamin olarak adlandırılan bir nörotransmitterin rolünü vurgulamaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar, dopamin fonksiyonunu arttıran ilaçlar (örneğin amfetamin, metamfetamin, kokain) verildiğinde organizmaların geçen sabit bir süreyi normalden daha uzun olarak algıladığını,[20] dopamin fonksiyonunu azaltan ilaçlar (örneğin haloperidol, raclopride) verildiğinde ise aynı süreyi normalden daha kısa olarak algıladığını göstermektedir.[21] Bu bulgular dopamin fonksiyonundaki artış saat hızını artırdığında ve azalış saat hızını azalttığında beklenmektedir. Dikkat çekici bir nokta ise bu saat-hız etkilerinin aynı ilaçlar kronik olarak verildiğinde ortadan kalkmasıdır. Bu etkinin kronik durumlarda kaybolması şaşırtıcı değildir. Çünkü yeni dopamin seviyesine bağlı olarak süreler tekrar öğrenildiğinde uzun süreli bellek içeriğinin yeni saat hızına kalibre olması beklenir. Bu kalibrasyona bağlı olarak bellek ve denemelerde kullanılan saat hızı aynı olacağından, ortalamada zaman algısında bir bozulma fark edilmeyecektir.[22] Vücut ısısındaki değişikliklerin,[23] fiziksel akti-

18 Örneğin bkz. Balcı, Freestone, Gallistel, 2009; Balcı ve ark., 2011a; Çavdaroğlu, Zeki, Balcı, 2013.
19 Balcı ve ark, 2011b.
20 Örneğin bkz. Balcı ve ark., 2008; Çevik, 2003; Matell ve ark, 2006.
21 Örneğin Meck, 1986; Drew ve ark., 2003.
22 Meck, 1996.
23 Wearden ve Penton-Voak, 1995.

vite seviyesinin[24] ya da karşımızdaki yüz ifadesinin aktardığı duygunun da[25] içsel saat hızında değişikliklere neden olabileceği gözlenmektedir. Benzer etkiler zamana ayırdığımız dikkatin azaltılması ve çoğaltılması sonucunda da ortaya çıkabilmektedir.[26]

Sonuç olarak, öznel zamanın belirli bir sinirsel zamanlama mekanizmasına bağlı olarak ortaya çıktığını ve temsil edildiğini görmekteyiz. Hem davranış hem de sinirsel seviyede bu fonksiyonlar insan ve hayvanlar arasında büyük benzerlik göstermekte. Bu durum aralık zamanlamanın evrimsel süreçte birçok organizmaya ortak adaptif fayda sağladığını düşündürmektedir. Aralık zamanlamanın birçok hayvan ile paylaştığımız öğrenme/koşullanma gibi temel fonksiyonlar için gerekliliği bu sonucu doğrular niteliktedir. Aralık zamanlamanın gürültü özellikleri bu fonksiyonu tanımlayıcı unsurlardan biridir. Ortaya çıkan zamansal gürültünün istatistiksel özellikleri, aralık zamanlama mekanizmasının kusursuz işlemediğini fakat bir birey içinde bu gürültünün iyi tanımlanabildiğini göstermektedir. Süreleri zamanlarken ortaya çıkan bu muğlaklık, ilginç bir şekilde birçok kararda elde edilen faydayı belirleyen ve şu ana kadar büyük ölçüde gözardı edilmiş unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmakta. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, insanların ve hayvanların zamansal belirsizliği normatif bir şekilde dikkate alarak optimal kararlar verebildiklerini gözlemliyoruz. Son olarak, aslında çoğu zaman farkında olmadan işlerliğine dayandığımız aralık zamanlama yetimiz, bazen dış faktörlere bağlı olarak bize aynı süreler için değişken sonuçlar verebilmekte. Aslında ortaya çıkan bu durumu sürekli olarak yaşamaktayız; örneğin eminim birçoğumuz için heyecan ile birisini beklerken zaman neredeyse hiç geçmek bilmez. Belki de yapılacak davranışsal, psikofarmakolojik[27] ve güvenli beyin stimülasyon tekniklerini kullanan çalışmalar[28] ile zaman algımızı bir gün anlamlı derecede hızlandırıp yavaşlatmak hatta zamansal gürültü seviyesini azaltarak, zaman algısı ile ilintili birçok bilişsel fonksiyonu iyileştirmek artık çok daha mümkün olacak. Bunun sonuçlarını düşünmekse insana büyük bir keyif veriyor.

24 Örneğin bkz. Kroger-Costa ve ark, 2013; Sayalı ve ark., değerlendirmede.
25 Gil ve Droit-Volet, 2011.
26 Zakay, 2000.
27 Balcı ve ark., 2008.
28 Örneğin Wiener ve ark., 2010.

Kaynakça

Agostino, P.V., Golombek, D.A., ve Meck, W.H. (2011), "Unwinding the molecular basis of interval and circadian timing", *Frontiers in Integrative Neuroscience* S. 5, s. 64.

Allman, M. J., ve Meck, W. H. (2012), "Pathophysiological distortions in time perception and timed performance", *Brain S.* 135, s. 656-677.

Balcı, F., Freestone, D., ve Gallistel, C.R. (2009), "Risk assessment in man and mouse", *Proceedings of the National Academy of Sciences* S. 106, s. 2459-2463.

Balcı, F., Freestone, D., Simen, P., deSouza, L., Cohen, J. D., ve Holmes, P. (2011a), "Optimal Temporal Risk Assessment." *Frontiers in Integrative Neuroscience* S. 5, s. 1-15.

Balcı, F., Ludvig, E.A., Gibson, J.M., Allen, B.D., Frank, K.M., Kapustinski, B.J., Fedolak, E.T., ve Brunner, D. (2008), "Pharmacological manipulations of interval timing using the peak procedure in male C3H mice", *Psychopharmacology* S. 201 s. 67-80.

Balcı, F., Meck, W., Moore, H., ve Brunner, D. Timing Deficits in Aging and Neuropathology. In Jennifer L. Bizon & Alisa G. Woods (Ed.) (2009), *Animal Models of Human Cognitive Aging*, Totowa, NJ: Humana Press, s. 161-201.

Balcı, F., Papachristos, E. B., Gallistel, C.R., Brunner, D., Gibson, J. ve Shumyatsky, G.P. (2008), "Interval-Timingin the Genetically Modified Mouse: A Simple Paradigm." *Genes, Brain, and Behavior,* S. 7, s. 373-384.

Balcı, F., Simen, P., Niyogi, R., Saxe, A., Hughes, J., Holmes, P., ve Cohen, J. D. (2011b), "Acquisition of decision-making criteria: Reward rate ultimately beats accuracy", *Attention, Perception, & Psychophysics* S. 73, s. 640-657.

Buhusi, C.V. ve Meck, W.H. (2005), "What makes us tick? Functional and neural mechanisms of interval timing", *Nature Reviews Neuroscience* S. 6, s. 755–65.

Catania, A.C. (1970), "Reinforcement schedules and psychophysical judgments: a
study of some temporal properties of behavior", W.N.Shoenfeld (Ed.), *The theory of reinforcement schedules*, NewYork: Appleton-Century-Crofts, s. 1–42.

Çavdaroğlu, B., Zeki, M., ve Balcı, F. (2013, baskıda), "Time-based reward maximization", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*.

Çevik, M.Ö. (2003), "Effects of methamphetamine on duration discrimination.¨
Behavioral Neuroscience, S. 117, s. 774–784

Drew M.R., Fairhurst S., Malapani C., Horvitz J.C., ve Balsam P.D. (2003), "Effects of dopamine antagonists on the timing of two intervals", *Pharmacology, Biochemistry, and Behavior* S. 75, s. 9-15.

Gallistel, C. R. (1990), *The organization of learning*, Cambridge, MA: Bradford Books/ MIT Press.

Gallistel, C. R., ve Gibbon, J. (2000), "Time, rate, and conditioning", *Psychological Review,* S. 107, s. 289-344.

Gibbon, J. (1977), "Scalar expectancy theory and Weber's law in animal timing", *Psychological Review,* S. 84, s. 279–325.

Gibbon, J., Church, R.M. ve Meck,W.H. (1984), "Scalar timing in memory", *Annals of the New York Academy of Sciences* S. 423, s. 52–77.

Gil, S. ve Droit-Volet, S. (2011), "Time flies in the presence of angry faces, depending on the temporal task used!" *Acta Psychologica* S. 136, s. 354-362.

Killeen, P.R., ve Fetterman, J.G. (1988), "A behavioral theory of timing", *Psychological Review* S. 95, s. 274 –295.

Komura, Y., Tamura, R., Uwano, T., Nishijo, H., Kaga, K., ve Ono, T. (2001), "Retrospective and prospective coding for predicted reward in the sensory thalamus", *Nature* S. 412, s. 546 –549.

Kroger-Costa, A., Machado, A., ve Santos, J., A. (2013), "Effects of motion on time perception", *Behavioral Processes* S. 95, s. 50-9.

Matell, M.S., Bateson,M., ve Meck,W.H. (2006), "Single-trialsanalysesdemonstrate that increasesinclockspeedcontributetothemethamphetamine-induced horizontal shiftsinpeak-intervaltimingfunctions", *Psychopharmacology (Berl)* S. 188 s. 201–212.

Meck, W.H. (2006), "Neuroanatomical localization of an internal clock: a functional link between mesolimbic, nigrostriatal, and mesocortical dopaminergic systems." *Brain Research* S. 1109, s. 93–107.

Meck, W.H. (1996), "Neuropharmacology of timing and time perception." *Cognitive Brain Research S.* 3, s. 227-242 .

Meck, W.H. (1983), "Selective adjustment of the speed of internal clock and memory storage processes", *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* S. 9, s. 171-201 .

Sayalı-Ungerer, C, Menceloğlu, M., Canbeyli, R., ve Balcı, F. (değerlendirmede), "Effects of Acute Physical Exercise on Interval Timing."

Simen, P., Balcı, F., deSouza, L., Cohen, J. D. ve Holmes, P. (2011), "A model of interval timing by neural integration", *Journal of Neuroscience* S. 31, s. 9238-9253.

Takahashi J. S., Hong H. K., Ko C. H., ve McDearmon E. L. (2008), "The genetics of mammalian circadian order and disorder: implications for physiology and disease", *Nature Reviews Genetics* S. 9, s. 764–775.

Wearden, J.H., ve Penton-Voak, I.S. (1995), "Feeling the heat: Body temperature and the rate of subjective time, revisited", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 48B, s. 129-141.

Wiener, M., Hamilton, R., Turkeltaub, P., Matell, M., ve Coslett B. (2010), "Fast forward: Supermarginal gyrus stimulation alters time measurement", *Journal of Cognitive Neuroscience* S. 22, s. 23-31.

Wiener, M., Turkeltaub,P., ve Coslett,H.B. (2010), "The image of time: a voxel-wise meta-analysis", *NeuroImage* S. 49, s. 1728–1740.

Zakay, D. (2000), "Gating or switching: gating is a better model of prospective timing", *Behavioural Processes* S. 52, s. 63-69.

Zeki, M ve Balcı, F. (değerlendirmede), "Interval Timing in a Simple Three Layer Neural Architecture by Balanced Excitation and Inhibition."

Nörobilim ve Psikanaliz

BARIŞ KORKMAZ

Psikanaliz, psikiyatrik bir tanı ve (klasik olarak seyrek müdahaleler dışında serbest çağrışım ağırlıklı konuşmaya ve elde edilen verilerin sıkı bir kuramsal çerçeve içinde yorumlanması ve derinlikli anlaşılmasına dayalı) bir terapi tekniği olmasının yanı sıra, klinik gözlem ve olgu çözümlemelerinden hareketle oluşturulmuş toplumsal bir kuramdır. Gerçi psikanalitik kavramlar Freud'un sağlığında bile dönüşümlere uğramış ve psikanaliz birçok okula bölünmüştür fakat psikanaliz, tüm bunlara karşın, nihai olarak uygulamalı bir sosyoloji olarak tüm insan bilimlerinin yerine geçmeyi hedeflemiştir.[1] Freud, aynı yazısında psikanalizin dünya görüşünün (*Weltanschauung*) temelde doğa bilimlerinin dayandığı bilimsel felsefe olduğunu belirtir. Ama psikanaliz kuramı Schopenhauer başta olmak üzere Kant, Comte, Spencer, Nietzsche gibi birçok filozofun düşüncelerinden dolaylı ya da doğrudan etkilenmiştir. Freud, kuramını oluştururken Charcot, Janet, Morton Prince ve Bleuler gibi bilim insanlarının görüş ve çalışmalarından yararlanmıştır. Modern felsefeler de (özellikle varoluşçu felsefe ve fenomenoloji) onun ve ardıllarının görüşlerinden etkilenmiştir.

Freud'un tezleri 1900'lerin başından itibaren insan zihninin anlaşılması için en gözde bilimsel yaklaşımlardan biri olmuştur. Hem henüz Freud'un sağlığında birbiriyle çelişerek ayrılan çeşitli psikanaliz ekolleri (Adler ve Jung gibi) hem de Freud sonrası psikanalize çeşitli katkılarda bulunanlar (Horney, Ferenczi, Kohut, Lacan vb.) insana ait gizleri anlamamıza yardımcı olmuşlardır. Ancak Hans Eysenck'in 1952 tarihli bir bildirisiyle ve daha

1 Freud, 1932-33/1977.

sonra gelişen psikofarmakolojinin tedavideki başarısıyla hemen hemen tüm psikanaliz ekolleri özellikle tıbbi gündemdeki yerlerini kaybetmiştir. Elbette psikanaliz kendi kulvarında klinik ve kuramsal araştırmalarını geliştirmeye devam etmiş; bazı kliniklerde bir terapi yöntemi olarak uygulamalarını sürdürürken başlıca etkisini felsefe, sanat, edebiyat alanlarında ve entelektüel çevrelerde göstermiştir.

Sayısız psikolog, psikiyatr ve diğer birçok alandan bilim adamı (örneğin Peter Medawar) psikanalizi özellikle bilimsel yöntem (deney ve ölçmeye dayanmaması nedeniyle) ve kuramı (mitolojiye dayalı yorumlar yapılması nedeniyle) açısından ağır ve ciddi bir eleştiriye tutsa da, özellikle 1990'lardan sonra birçok nörobilimci, psikanalizin verileri ile ciddi bir şekilde ilgilenmeye başlamıştır.[2] Hatta nörobilimin en önde gelen araştırmacılarından biri olan Kandel bu alandaki son verileri gerek ortodoks psikanalistler gerekse toplumbilimciler için toparlayarak karşılıklı bir alışveriş imkânından ve psikanaliz için bir Rönesans olasılığından söz etmiştir.[3] Nörobilimcilerin psikanalizle ilgilenmelerinin başlıca nedeni, psikanalizin verilerinin, tıp dışında gündelik yaşamda veya özellikle sanat ve edebiyat çevrelerinde gördüğü ilgi değildir; onun yaşama dair her şeyle olan derin temasıdır. Psikanaliz, sonuçları birey ve toplum sağlığı açısından önemli olan derin insan çelişkilerini ayrıntılı olarak inceleyen tek disiplindir.

Nörobilim insanın derinliklerine doğru beyin cephesinden ilerledikçe ister istemez bu alanda 100 yılı aşkın süredir çalışan ve kavramlar üreten psikanaliz ve ekollerine ait verilerle karşılaşmıştır. Nöropsikanaliz derneği ve dergisi (Antonio R. Damasio, Eric Kandel, Joseph LeDoux, Benjamin Libet, Jaak Panksepp, Vilayunur S. Ramachandran, Michael Posner Karl Pribram, Tim Shallice, Daniel L. Schacter, Wolf Singer Charles Brenner, Otto Kernberg, Arnold Modell, Morton Reiser) bu doğrultuda daha kapsamlı ve birleştirici bir çalışma için doğmuştur.[4] Sözü edilen araştırmacılar psikanalitik kavramları olabildiğince nörobilimsel yöntemlerle incelemeye almışlardır. Her iki yaklaşımı birleştirmeye yönelik bazı modeller oluşturulmuştur. Bu arada psikoloji ve psikiyatri cephesinden de (örneğin Joseph W. Slap) nörobilimsel verileri klinik psikiyatrik bulgular ve deneysel psikoloji verileriyle bütünleme çabaları ortaya çıkmıştır. Nöropsikanaliz alanında Allan N. Schore, Peter

2 Kandel, 1999; Trevarthen, 1993; Joseph, 1996.
3 Kandel, 1998.
4 Solms, 2004.

Fonagy, Mark ve Karen Solms gibi araştırmacılar öncü olmuşlardır. (Psikanaliz, Fransa başta olmak üzere Latin ülkelerinde insan ve toplum bilimleri ile bağlarını ağırlıklı korurken İngilizce konuşan ülkelerde nörobilimsel ve kognitif-davranışçı psikoloji ekolleri ile daha fazla ilişkili kalmıştır.) Özellikle Schore, sağ beyin işlevleri üzerinde yaptığı çalışmalarla bazı psikanalitik kavramlara nörobilimsel temel bulmuştur.[5] Elbette çok öncelerde psikanaliz ve nörobilim arasında evrim kuramı üstünden bazı yakınlıklara ve ilişkilere gönderme yapılmıştır. Bu bağlamda iz bırakan yaklaşımlardan biri Henri Ey'in görüşleri olmuştur.[6] Ey, nörolog Hughlings Jackson'dan sinir sisteminde hiyerarşik bir yapılanma olduğu ve üst merkezlerin alt merkezleri baskı altında tuttuğu ve üst merkezlerde patoloji olduğunda alt merkezlerin özerklik kazandığı modelini almış ve bunu psikiyatrik semptomatolojiye uygulamıştır. Freud da bu temelden etkilenmiştir. Buna dayalı olarak id, ego ve süperego ilişkilerini bilinç, ön bilinç ve bilinçdışı ilişkileri ile bir arada ortak şemaya yansıtmıştır.[7] Bazı araştırmacılar da beyinde Freud'un tanımladığı kişilik parçalarına yer bulmuşlardır. Buna göre id tamamen bilinçdışında kalan beyin sapı ve limbik sistemde, egonun bilinçaltında kalan baskılanmış kısımları ventral frontal bölgede, bilinçli kısımları posterior kortikal bölgelerde, süperego ise prefrontal bölgelerdedir.[8] Elbette bu şema biraz zorlama bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu görüşler, evrimin hiyerarşik, önceden belirlenmiş, birbiri üstüne kurulan ve uyuma (*adaptation*) yönelik sürekli yükselen bir çizgisi olduğu görüşü ile uygunluk içindedir. Zaten nöropsikanaliz daha çok psikanalitik bulguların nörolojik temelleri bakımından doğrulanmaları tarzında gitmekteyken son yaklaşımların farklı bir rota belirlediği saptanabilir. Nörobilimsel yaklaşım psikanalizi yeni bir çerçeveye oturtmaya başlamıştır. Böylece İd, artık bilinçli olandır; Ego ise bilinçdışı olan.[9] Son olarak Freudcu kavramlara nörobiyolojik temeller araştırılırken Freud'un yaptığı ego betimlemelerinin bugün nörobilimde çok güncel olan beynin "*default-mode*" işlevi ve bununla bağlantılı beyin sistemleri ile ilişkili olduğu öne sürülmektedir.[10] Bu da psikanalizde radikal dönüşümlere yol açabilecek tarzda yeni gelişmelerin önünü açacak bir yaklaşımdır.

5 Schore, 2003; Schore, 2005.
6 Evans, 1972.
7 Freud, 1932-33 / 1976.
8 Solms, 2004.
9 Solms ve Panksepp, 2012.
10 Carhart-Harris ve Friston, 2010.

Öte yandan ortodoks psikanaliz konumundan, psikanaliz ve nörobilimi bir noktada buluşturma girişimlerine karşı ciddi eleştiriler geldiği de dikkat çekmektedir. Bir kısım psikanalist, psikanalizin nörobilimle hiçbir işi olamayacağını düşünmektedir. Onlara göre psikanaliz "anlama"nın bilimidir ve anlama ancak yanlış anlama üzerinden olur ve "yanlış anlama" nörobilimsel terimlere indirgenerek incelenemez.[11] Bazılarına göre nörobilimsel verilerin psikanalize katacağı yeni bir şey yoktur. Bunun için bazı basit analojiler yapılarak zihni anlamak için beyni anlamanın gerekli olmadığı da öne sürülmektedir. Buna göre örneğin araba kullanmak için motoru bilmek ya da bilgisayar kullanmak hatta yazılımcı olmak için bilgisayar donanımını iyi bilmek gerekmemektedir. Halbuki neyin öğrenileceğini ya da neyin yaşanacağını kültür ve tarih belirlerken, nasıl öğrenileceğini ve nasıl yaşanacağını beynin ve bedenin özellikleri belirler. Binlerce yıl öncesinde bugün kullandığımız terimlerle zihinsel çözümlemeler yapılmıyordu. Yarın da beyin terimleri zihin terimlerinin yerine geçecek ve teknik olarak yanlış olsa da insanlar beyin parçalarından örneğin amigdalasından bir özne imiş gibi söz edecek. "Beyin kuramı", "Zihin Kuramı"nın yerine geçecek.[12] Bu belki de kendimizi daha derinden anlayışımıza doğru bir ileri adım daha olacaktır.

Psikanaliz, özellikle nevrozlar ve gündelik yaşamın psikopatolojilerinden hareketle insanı anlamaya çalışırken nörobilimciler çalışmalarını daha farklı bir yoldan sürdürmüşlerdir. Yaklaşımlarının temelini, zihnin ve davranışın ölçülebilir olduğu ve zihne ait ne varsa bunun beyinde karşılığı olduğu fikri oluşturur. (Bu nedenle davranışçı ve bilişsel terapiler nörobilim verilerine daha yakın kalmışlardır.) Zaman içinde klasik nörolojinin kaba lokalizasyonculuğu aşılmış ve beyinde karmaşık psikolojik ve zihinsel işlevlerin çeşitli alt bileşenleriyle birlikte kompleks sistemler halinde örgütlendiği anlaşılmıştır. Bunu ayrıntılı nöropsikolojik olgu çözümlemeleriyle başlatıp geliştiren Luria'dır.[13] Luria'nın nöropsikoloji anlayışından hareketle kognitif ve davranışçı psikoloji ekolleri ile klinik ve temel tıbba dayalı nörolojik yaklaşımlar birleştirilmiş ve öncelikle bellek, dikkat gibi temel zihinsel işlevler çok ayrıntılı bir tarzda ele alınmaya başlamıştır. Ardından da kişisel yaşam açısından önemli olan ve öznellikle ilgili kategoriler özellikle aşk, kumarbazlık, kurnazlık, bilinçaltı, bilinç ve dinsel inanç gibi konular da gelişmiş

11 Goldberg, 2004.
12 C. Njiokiktjien, kişisel iletişim.
13 Luria, 1981.

yöntemlerle incelenerek nörobilimin gözde konuları arasında yer almıştır.[14] Bilinçliliği toplumsal ilişkilere bağlayan kuramlar da oldukça önemli bir yer tutmuştur. Bu görüş son yıllarda otizm araştırmaları ile güncellik kazanan Zihin Kuramı ile de bağlantılıdır. Bilinçliliğin temel işlevi, kendi zihinsel işleyişimizi kendimiz için az çok bilinir kılmanın yanı sıra başkalarının zihinlerini de okumaktır.[15] Otizm başta olmak üzere çocukluk çağının çeşitli gelişimsel bozuklukları üstünde yapılan çalışmalar, Zihin Kuramı, bir toplumsal biliş biçimi olarak bilinçlilik ile toplumsal beyin arasındaki ilişkilere yoğunlaşmıştır. Nörobilimcilerin psikanalistlerin de ilgisini çekecek çalışmaları daha çok bilinçsiz ya da eşik altı algılama gibi zihinsel süreçler üstünde yoğunlaşmıştır. Freud, insanın bilinçli olarak algılamadığı ve farkında olmadığı yaşantıların ve olayların güçlü duygusal etkisi altında kaldığını ve bunun insan yaşamında ciddi sapmalara neden olduğunu göstermiştir.[16] Bazı nörobilimsel araştırmalarla çeşitli uyaranların, Freud'un ele aldığı tarzda "kişisel anlam yüklü" olaylar bağlamında olmasa da eşik altı düzlemde bile sonraki bilinçli ya da bilinçsiz davranış üzerinde etkili olduğunun gösterilmesi, hem nörobilimcilerin hem de bazı psikanalistlerin ortak ilgisini çekmiştir.

Bilinçli olarak algılanmayan eşik altı uyaranların sonraki bilinçli tercihlerde önemli rol oynadığı normal denekler üzerinde yapılan psikolojik deneylerle gösterilmiştir ve bu sonuç, zihinsel düzlemde afektlerin bilişten daha önce devreye girdiğine kanıt olarak yorumlanmıştır.[17] Libet, nörobilimsel açıdan bu tarz çalışmaların öncülerinden biridir.[18] Yaptığı deneylerle bilinçli bir deneyimin öncesinde 0.5 saniye süreli bir serebral etkinliğin olması gerektiğini göstermiştir (Yani dünya bir gecikme ile algılanmaktadır). Bu durum, zihinsel süreçlerin bilinçli olmadan önce bilinçdışından geçtiğini de ifade eder. Belli bir uyaran grubunun bilince geçmesi ise bu uyaran grubu ile ilişkili sinirsel etkinliğin süresinin belli bir düzeyin üstüne çıkması gerekir. Yine bir uyarana yanıt olarak geliştirilen bilinçli bir eylem niyetinin, istemli bir eylemi önceleyen özgül serebral etkinliğin başlamasından 350 ms sonra ortaya çıktığı da saptanmıştır. Bu bağlamda yapılan bir deneyde

14 Lee ve ark., 2002; Milner, 1998; Joseph, 1996; Grèzes ve ark., 1999; Hamer ve Copeland, 2000.
15 Humphrey, 1978.
16 Freud, 1901/1975.
17 Zajonc, 1980.
18 Libet, 1993.

farkındalık olmasa da deneklerin seçime zorlandıklarında (talamusa ulaşan duysal verilerden yararlanarak) doğru seçimler yaptıkları, aynı deneyde farkındalığın 400 ms sonra ortaya çıktığı gösterilmiştir. Talamustan kortekse duysal uyaranın ulaşması ve farkındalık yaratması 400 milisaniye alırken, farkındalığın olmadığı bir aralıkta (talamusa duysal uyaranın ulaşması ile) deneklerin seçime zorlanması halinde doğru yanıt verebildikleri gösterilmiştir. Fonksiyonel görüntüleme ile yapılan bir başka çalışmada düşük konsantrasyonlu kokuların algısının farkındalık olmasa da şans eseri beklenenden daha yüksek olduğu izlenmiştir. Bu olaya anterior medial talamus ve inferior frontal girus etkinleşmesi eşlik etmiştir.[19] Genel anestezi altında dahi örtük algılamanın gerçekleştiği gösterilmiştir.[20] Nöropsikolojinin en gözde konularından bir diğeri de bilinçsiz algı örneği olan körgörüştür (*blindsight*).[21] Bu tip hastalar gördüklerini inkâr etseler de görme gerektiren işlere zorlandıklarında başarılı olmaktadırlar. Hastalar hiçbir şey görmediklerini iddia etseler de görselliğe dayanan performansları şans eseri beklenenden daha iyi bulunmuştur.[22] Bu durum çeşitli nedenlere bağlı olarak striat korteks hasarı olan insanlarda[23] ve maymunlarda[24] gösterilmiştir. Bir hasta üzerinde görsel bir uyaranın farkında olma ile olmama durumunda oluşan elektrofizyolojik karşılıklar saptanmış ve iki etkinlik arasındaki kayma korteksten subkortekse ve dorsolateralden medial prefrontale etkinlik kayması ile ilintili bulunmuştur.[25] Psikofizik verilere göre, körgörüş normal veya eşiğe yakın görmeden farklı bir görsel işlemlemeyle gerçekleşmektedir.[26] Bu hastada yapılan bir çalışmada farkındalık durumunda V5 alanının daha etkinleştiği, ek olarak beyinsapında bir bölgenin etkinleştiği gösterilmiştir.[27] Ayrıntılı testlerle bu hastaların sağlam kişilerle aynı şekilde, algılanan uyarıyı aynı bölgelerde işledikleri gösterilmiştir.[28] Sonuç olarak, beyinde algılananı "algıladım" diyen ek bir bölgenin ya da işlevin varlığı söz konusudur. Bu da kendilik kavramı ile ilgili beyinsel işlevlerin ve bölgelerin varlığına işaret etmektedir.

19 Sobel ve ark., 1999.
20 Schwender ve ark., 1994.
21 Stoerig ve Cowey, 1997; Weiskrantz, 1997; Weiskrantz, 1998.
22 Stoerig ve Cowey, 1997.
23 Sanders ve ark., 1974.
24 Cowey ve Stoerig, 1995.
25 Sahraie ve ark., 1997.
26 Azzopardi ve Cowey, 1997.
27 Zeki ve Ffytche, 1998.
28 Dehaene ve ark., 1998.

Duygusal bellekle ilgili olarak yapılan bir çalışmada, önceden kızgın bir yüzle ağrılı bir uyaranın eşleştirildiği bir deney düzeneğinde deneklere bu kızgın yüzler maskelenmiş ve maskelenmemiş olarak sunulduğunda farkında olmadan verilen yanıtlarda sağ amigdalanın, kişinin farkında olarak verdiği yanıtlarda ise sol amigdalanın etkinleştiği izlenmiştir.[29] Her iki taraf arasındaki bu farklar daha genel bir çerçevede yorumlanarak psikanalitik süreçlerle ilişkilendirilmiştir.[30] Nöropsikolojinin ilginç konularından bir diğeri de ihmal (*neglect*) olmuştur. Özellikle sağ inferior parietal lob hasarlarını takiben, denekler kontralateral görme alanındaki uyarıları ihmal ederler. Bu durum hayali olarak tasarlanan imgeleri de etkiler.[31] Birçok alt tipi vardır. Tümüyle algısal ya da motor olabilir.[32] Mekânsal veya nesne temelli olabilir. Yakın mesafe ya da uzak mesafeyi etkileyebilir.[33] Ama buna rağmen bilginin örtük işlenişi söz konusudur.[34] Bilinçli olarak algılanmamış uyaranın bir sonraki davranış üzerindeki etkilerini gösterir.[35] Eylemlerimizin sahibi olduğumuz duygusunu yok eden bozukluklar istemli ya da bilinçli davranışa ait ipuçları sunarlar;[36] bunların başında anarşist (*anarchic*) el sendromu ve yabancı el (*alien hand*) sendromu[37] gelir. Yabancı el sendromu genellikle posterior korpus kallosum kesilerine bağlı olarak hemen daima sol elde ortaya çıkar. Lezyon parietal bölgeye kadar yayılabilir. Bir çeşit kısmi somato-agnozi gibidir. Kişi kendi elini kendisine ait gibi hissetmez. Anarşist el sendromu ise bir kişinin iradi çabasına rağmen engelleyemediği belli bir amaca yönelik olduğu apaçık belli olan hareketleri gerçekleştiren bir eli (sıklıkla sol el) tanımlamaktadır. Bunlar sıklıkla uygunsuz davranışlardır. Bazen de normal olan elin hareketlerini engeller. Lezyon korpus kallosum anteriorunda ve karşı taraf suplemanter alandadır.[38] Bu fenomenler klinik olarak nadir görülmekle birlikte, "kendilik" ile ilgili olarak beden – beyin – zihin ilişkileri açısından zengin bir açılım sağlayabilir. Kişi vücudunu "kendi vücudu" olarak algıladığında bile denetimi dışındadır.[39]

29 Morris ve ark., 1998.
30 Schore, 2003.
31 Bisiach ve Luzzatti, 1978.
32 Tegner ve Levander, 1991.
33 Halligan ve Marshall, 1991.
34 Marshall ve Halligan, 1988.
35 Robertson ve Marshall, 1993.
36 Spence ve Frith, 1999.
37 Bogen, 1985.
38 Marchetti ve Sala, 1998.
39 Metzinger, 2003.

Bilinçlilik de nörobilimcilerin büyük ilgisini çekmiş ve bilimsel verilere dayanılarak bazı bilinçlilik modelleri oluşturulmuştur. Bu modeller içinde dikkate değer olanlardan birine göre bilinçlilik pre veya suplemanter motor alanlardaki kortikal kolonların etkinliği ile bağlantılıdır. Bilinçlilik, iki grup jeneratör piramidal hücre (dendronlar) tarafından özgül bir şekilde organize edilerek oluşturulur.[40] Benzer bir diğer görüşe göre bilinçlilik, özel bir grup hücrenin eşsiz moleküler, farmakolojik, biyofizik ve anatomik özelliklerinin bir kombinasyonu ve hiyerarşik organize bir yapılanma içinde artmış senkronize etkinliğidir.[41] Cotterill'e göre,[42] bilinçlilik, organizmanın kendi çevresi içinde kendi bedensel hareketlerinin ve homeostatik işlevlerinin farkında olma yeteneğine dayanır. Bu nedenle kas hareketlerinden hızlı duyusal geri bildirim yapan kas iğciklerinin işlevleri kritik bir öneme sahiptir. Bir başka araştırmacı Zeki, bilinçliliği ağırlıklı olarak görsel verilerin algılanmasındaki ve değişik görsel alanlardaki farklı, incelikli zamansal asenkroni ile ilişkilendirmiştir.[43] Weiskrantz da körgörüşü olan bireylerde yaptığı çalışmalara dayanarak bilinçli görsel-motor eyleme paralel giden yorumlayıcı bir yanın varlığını vurgulamıştır.[44] Bu süreçte başka yollarla sağlanan farkındalık onaylanır. Burada söz konusu olan, algılananları anlamla donatmadır. Bu da, farkındalıkla kast edilen ve farkındalığı doğurandır. Shallice ise bilinçliliği farklı psikolojik alt sistemlerin (bellek, dil, yönetici işlevler vb.) arasındaki gevşek hiyerarşik ilişkilerin bir ürünü olarak açıklamıştır.[45]

Edelman ve Tononi'nin[46] geliştirdiği bilinçlilik kuramı psikanalitik yaklaşımların ilgisini çekmiştir.[47] Bunun nedeni bu modelde psikanalizin önemsediği anımsama ve duygu arasındaki sıkı ilişkinin nörolojik bir mekanizma ile açıklanmasıdır. Bu kuram beyinde başlıca talamus ve korteks arasındaki karşılıklı bağlantılar sayesinde aynı uyarıyı ya da uyaran grubunun tekrar tekrar değiştirerek ve farklı nöronal gruplara dağılarak ve yoğun bir şekilde paralel işlenmesine olanak veren ve yeniden giriş "reentry (*reentrance*)" olarak da tanımlanan bir sisteme dayanır. Aynı uyarılar sürekli ve tekrarlayıcı bir tarzda işlenir ve böylece beyinde etkin nöronların farklı gruplarının

40 Eccles, 1990; Eccles,1992; Beck ve Eccles, 1992.
41 Crick, 1994; Crick ve Koch, 1995; Rees ve ark. 2002.
42 Cotterill, 2001.
43 Zeki ve Bartels, 1998.
44 Weiskrantz, 1997.
45 Shallice, 1988.
46 Tononi ve Edelman, 1998; Edelman, 2003.
47 Modell, 1996.

yaygın senkronizasyonu gerçekleşir. Belli bir merkez yerine değişik alanlara işlevsel olarak dağılmış etkinliğin bütünlenmesi söz konusudur. Sistemi herhangi bir yerinden bozan tüm etkiler sisteme yayılır. Bir çeşit holografik çözümleme söz konusudur. Bu sistem büyük ölçüde çeşitli zihinsel işlevlerin birlikteliğini biyoelektrik ossilasyonlar temelinde inceleyen görüş[48] ağ sistemi ve düğümler kuramı ile de bağlantılıdır. Aslında zihinsel işlevlerin birbirleri arasındaki diyalektik ilişki, psikolojide henüz aşılamamış örnekleriyle dâhiyane bir şekilde Vygotsky tarafından incelenmiştir.[49] Edelman, bu aynı bilginin belirli devrelerde sürekli ileri gidip gelmelerle yeniden işlenmesini, her algının önceki anıların afektleri ile sürekli dönüşüme uğraması olarak açıklamıştır. Böylece bilinçlilik, "anımsanmış an" olur. Böyle bir bilinçlilik sürekli değişen ama sürekliliği olan, seçen, dikkat odağı ve çevresi olan, tutarlılık gösteren, içeriklere geniş ulaşımı olan bir olaydır. Beynin belli bir anda birçok noktası, dış ortamdan gelen uyarıdan ya da zihin içinde oluşturulan uyarıdan anlamlı bir bütün (kişisel anlam) çıkarana kadar birbirileriyle etkin bir ilişki içinde olur. Aynı uyaran grubu daha rafine bir biçime ve zihnin geri kalanı ile daha bütünleşene kadar ileri geri gider gelir. Böylece erotojen zonlar, penis arzusu ve kastrasyon kompleksi, esas güçlerini çocuklukta yaşanmış somut olaylar olmalarından değil, daha sonraki her yaşantının zorunlu olarak referans verdiği (bilincin sürekliliği) ve bu olguların afektif özünün (ilk korku! ilk haz!) sonraki daha somut yaşantılar içinde yeniden ama değişmiş olarak tekrarlanmasından alır.

Bilinçlilik modelleri en sistematik biçimine Mesulam'ın çalışmalarıyla kavuşmuştur.[50] Mesulam bilinçli deneyimi geleneksel olarak bilindiğinin aksine, yüksek asosiasyon kortekslerine duyusal bilgi taşıyan ve aşağıdan yukarı giden {*sensory-fugal* (*inward*)} yollarla değil de ters yönde yukarıdan aşağı inen {*sensoripetal*} yollarla ilişkilendirir.[51] Bir yanda mevcut olayların fiziksel doğasını çözümleyen ve bedenden geçip geldikleri için bedenin karakterini taşıyan ve bu nedenle de tek başına bilinçli olmayan "sensory-fugal" bağlantılardaki süreçler; öte yanda geçmiş deneyimin verileri doğrultusunda bu uyaranların anlamını çıkarsayan "sensory-petal" bağlantılardaki bilinçli deneyime yol açan süreçler yer alır. Elbette bilinçli deneyim, bunlar arasında-

48 Başar, 2006.
49 Vygotsky, 1987.
50 Mesulam, 2000.
51 Mesulam, 2008.

ki yineleyici etkileşimlere (bir çeşit "reentrance" olarak da düşünülebilir) ve bunların beynin genel ossilasyonlarından ve prefrontal lobda bulunan yüksek düzey asosiasyon korteksleri tarafından modülasyonuna bağlıdır. Veriler primer alanlara ulaşırken incelikli analizden geçer ve bu işlem karmaşık bir çözümlemedir ama otomatik ve örtüktür; buna karşın bilinçli algı, bu veriler kademeli olarak geri dönerken gerçekleşir ve bilinçlilik oluşur. Bir dışsal olay duyu organlarından giriş yapar. Bu veriler "sensory-fugal (*forward*)" projeksiyonlarla üst merkezlere taşınır. Nedenine ilişkin bir dizi tahmin üretilir. Bu tahminler alt sinaptik düzeylere geri taşınır. Böylece bu dışsal olayın yorumu yüksek merkezlerden gelen bağlamsal ve deneyimsel çıkarımlarla yapılabilir. Bu eğilim ya da taraflılık "sensory-petal" projeksiyonlarla yüksek seviyelerden aşağı seviyelere taşınır. Olasılık durumuna göre sıralanarak gelişir. Tahmin tamam olmadığı zaman ya da alt bölgede temsil edilen gerçeklikle uyuşmadığı zaman ileri bağlantılarla bir yanlış sinyali üretilir ve üst merkezi daha farklı ve özgün hipotezler üretmeye iter. Bu tekrarlayıcı etkileşimler en az çelişki ya da en uygun duruma kadar sürer. Bilişin birçok yanı dışsal olayların fiziksel doğasını içeren duyu organlarından merkeze (sensory-fugal) giden bağlantılarla, bu süreçte analiz edilen olayların yorumuna kişisel yanlılık (*bias*), akıllı tahmin ve beklentiler sokan merkezden gelen (sensory-petal) bağlantılar arasında nöral bir diyaloğu içerir.[52] Aşağıdan yukarı beden aracılığı ile beyne ulaşan bilgileri taşıyan "sensory-fugal" bağlantı ve devreler üstüne geçmiş deneyimi ve kültürel bilgiyi taşıyan "sensory-petal" bağlantıların düşmesi insana özgü bilinçli deneyim için gerekli zemini sağlar. Yukarıdan aşağı inen bağlantılar insanın "kendisi" üstünde düşünebilir hale gelmesinin nöroanatomik temellerinden biri olmalıdır.

Prefrontal lob, yukarıdan aşağıya inen yollardaki deneyim bazlı olan etkilere içsel olarak (bir anlamda İd'den gelen) üretilmiş öncelikler, nitelikler ve anlamlar yüklenmesinde işlev görür. Uyaran bağımlı az çok belirli yanıtlardan ziyade esnek ve yeni yorumlar tercih edilir. Prefrontal korteks somut deneyimin de üstüne çıkan içsel olarak üretilmiş öncelikleri devreye sokar. Yani yoruma kişisel eğilim, arzular ve beklentiler girer.[53] Hayal, deneyime dönüşür. Söze dökülmesine ve kültürle katışık olmasına bağlı olarak insana özgü deneyimin (kendi-öteki ayrımı, empati ve zihin kuramı, ahlaki düşünme biçimleri, otonomi/serbest irade gelişimi) biyolojik bazını sağlayan,

52 Mesulam, 2008.
53 Mesulam, 2008.

bu prefrontal elemandır. Uyaran ister bir arzu ister bir görev olsun, yanıtta bireye özgü bir şey vardır. Özgünlük ve yaratıcılık bunun toplumsal olarak ifadesini bulan etkinlik biçimleridir. Toplumsal düzeyde demokrasi ve özgürlük ise bunun genel geçer koşullarını oluşturur.

Tüm bu gelişmelere ve Oliver Sacks gibi renkli klinik olgu çözümlemeleri yapan bilim insanlarının çabalarına rağmen, kognitif nörobilim kişisel düzlemde özneyi derinden ve kendi tekilliği bağlamında ele alacak tarzda anlamlı ve yaşamsal olana henüz inememiştir. Psikanaliz bu nedenle birçok akademisyen ve insanı merak eden herkes için tüm cazibesi ve gücünü korumaktadır.

Psikanalitik Kavramlar

Freud'un kuramının en çarpıcı yanı, psikanalizle ilgili diğer tüm ekollerin de zorunlu olarak mayasında yer alan bir yaklaşımda bulunur. İnsanın kendine yönelik, kendi merkezli anlayışına Kopernik ve Darwin'den sonra vurulan üçüncü darbedir bu. İnsan kendi zihninin efendisi değildir çünkü kendisi diye algıladığı bilinci aslında, denetimi dışında kendi bildiğini okuyan ve zihninin daha büyük kısmını oluşturan bir bilinçdışının güçlü etkisi altındadır. Hatta zaman zaman bilinç bilinçdışının kölesidir. İnsan kendi kendini yanlış tanıyabilir. Yanlış kendisine inanabilir. Bilinçaltında, kendi diye tanımladığı inanç, değer, duygu ve fikrilere karşıt eğilimler taşıyabilir ve bunlardan hiçbir zaman haberdar olamayabilir. Böyle yaşayabilir. Elbette bu baskılanmış öğelerin bilinç düzleminde yarattıkları yörüngeden saptırıcı etkiyi hisseder. Her şeyin yolunda gidiyor gözükmesine karşın anksiyete tarafından beklenmedik anlarda, yoğunlukta ve sürede ziyaret edilir. Psikanaliz dil sürçmeleri, rüyalar, gündelik yaşama ait unutkanlıklar, bastırmalar, bilinçaltı ve nevrozların oluşum mekanizmalarını açıklarken[54] temel olarak zihnin yapısına ilişkin modeli (id, ego, süperego) ile büyük popülerlik kazanmıştır. Psikanaliz tüm çekiciliğini, süregelen seçkin konumu ve sarsılmaz güncelliğinin başlıca nedenini, bu model temelinde her yaşantı ve deneyimin kişiye özgü bir nitelik taşıdığını ve –çoğu kez de tam olarak dile getirilemeyen– "kişisel anlam"lara bağlı olduğunu göstermesine borçludur.[55] Kişisel anlamlar, bir insanın arzularının eşsiz biyografisi bağlamında şekillenmesi, kişi farkında olsa da olmasa da zihnini ve davranışlarını yönlendi-

54 Freud, 1894-1925/1979.
55 Green, 2003.

ren "leitmotif"lerin bütünüdür. Kişi kendisini bu anlamlarla özel biri olarak algılar.

Psikanaliz, kişisel anlamları birey özelinde irdeler ve çözümlerken evrensel geçerliliği olan bir zihin modeli oluşturur. Bu model Freud'un tüm kuramının omurgasını oluşturur ve diğer bütün kavramlar bu yapı etrafında biçimlenir. Son yapıtında bu konunun ağırlıklı yer alışı bunun önemini gösterir. Bu modele göre Freud, zihni birbirleriyle dinamik bir etkileşim içinde olan süperego, ego ve id olarak üç bölüme ayırır.[56] Psikanalizin ego, id ve süperego üçlüsü halk psikolojisinin diline de iyice yerleşmiş, oldukça canlı kavramlardır. (Freud'un zihni ayırdığı bu üç bölüm, aynı zamanda kabaca herkesin bildiği klasik üçlemeyle benzerlik taşır. Bu, sorunlar karşısında Tanrı, şeytan ve bunlar arasında seçim yapacak olan insanın kendisidir.) Freud'un bu yaklaşımı aynı zamanda sosyolojiktir. Hayvansal yanlarını temsil eden id ile dış dünyanın somut gereklilikleri ve içselleştirdiği ahlaki ve vicdani yanların (süperego) baskısı altında ego çözüm ararken[57] savunma mekanizmaları[58] geliştirir ve bunlardan en temeli olan yüceltme aracılığı ile uygarlığı oluşturan süreçlerin önü açılmış olur.

Freud'a göre nevroz, haz ilkesinin (temelde cinselliğin) değişik mekanizmalar yoluyla gerçeklik ilkesi (temelde çalışma) lehine bastırılmasıdır. Böylece uygarlık bir açmazdadır.[59] Çünkü birçok nedenden ötürü vazgeçemeyeceğimiz uygarlık temel içgüdüsel eğilimlerin ve haz ilkesinin bastırılmasına bağlıdır ve bu baskıya bağlı olarak nevroz kaçınılmazdır. Ona göre nevroz, uygarlığın nimetleri karşılığında ödenen bir bedeldir. Psikanalizin "kişilik ve uygarlık kuramları çelişik bir yapı taşır. Çünkü uygarlık içgüdüyü bastıran, bozan kültür ve toplumun ürünüdür. Kişilik ise bilinçliliği bozan içgüdünün ürünüdür."

Psikanalizin özgürlük anlayışı kural tanımaz (ve değişmez, türe özgü, kör ve sağır) bir yapının (İd'in) haz ilkesi çerçevesinde ne isterse onu yapmasını içerir. Dizginsiz bir serbest piyasanın koşullarını andıran bir dış dünyanın iç dünyaya yansıtılması gibidir. Halbuki özgürlük zorunluluğun bilinçliliğidir. Serbest irade ise nedensel ilişkilerin bilinçliliğidir. İçgüdüyü dizginsiz olarak özgürlük, toplumsal olanı kısıtlayıcı ve engelleyici olarak görmek ve

56 Freud, 1932-33/1977.
57 Freud, 1932-33/1977.
58 Freud, 1916-17/1976.
59 Marcuse, 1968.

bunu geçici bir çelişki olarak görmek hatalı olabilir. Psikanaliz dinamik olsa da bu haliyle gelişimsel değil statiktir. İnsan cennetten kovulmuştur ve artık aynı cennete dönmeyecektir. Günahlarını ödese de... Kendisini doğanın geri kalanından ayırması ve ona antagonist olması (bugünkü ekolojik yıkım anlamında değil) cennetten kovuluşudur ama doğa ile daha üst düzeyde sentezi toplumsal örgütlenmesi yeterli bir düzeye gelince yeniden olanaklı olacaktır. Kültürü ve toplumsal çevreyi birbirinden ayırmak ve karşı olarak ele almak da yanlıştır. Çevre sadece uyaran değildir. Biyolojik olanla çevresel ve toplumsalın çelişmesi yaşamın diyalektiğini sağlar. Bir yanda kalıtım, alışkanlık, içgüdü ve öte yanda deneyim, bilgi ve edinilmiş vardır. Hazzı belirleyen (neyin hangi koşullarda hangi mekanizma ile haz verdiği soru işaretlidir) biyolojiktir ve kaçınılmazdır. Psikanalizin bilinçdışı kavramı bozucu etkiler yapan, ulaşılmaz, bazen bilinmez, gizemli bir dünyadır. Freud için türün bireydeki temsilcisidir. Elbette bilinçdışı deneyim ve innervasyon bilinçliliğin bir parçasıdır, onu belirler. Sinir sistemini bu yüzden bilmek gerekir. Ama bilinçdışını psikanaliz konu eder etmez bilinçdışı bilinç olur. Bilinçdışını ve bilinci farklı yasalara tabi kılmak nörobiyolojik açıdan bir yanlışlıktır. İnsanın cennetten kovuluşuyla zihnin bilince ve bilinçdışına bölünüşü aslında birey ile soy arasında bir çelişkiyi de doğurmuştur. Ki bu elbette henüz sonuçlanmamış derin bir çelişkidir.

Psikanalizin en büyük başarılarından biri (ama çok yarım bırakılmış ve salt akademik çevrelerde hapsedilmiş) cinselliğin insan psikolojisinin şekillenmesindeki önemini göstermiş olmasıdır. Cinselliğin özellikle arzunun doğuşu ve zihinde biçimlenişi ve nihai olarak partner seçimi ölçütlerinde yoğunlaşan süreci ele almıştır. Çocuk cinselliği (infantil mastürbasyon vb.) ise psikanalizin çabalarına karşın birçok haklı da denebilecek nedenden ötürü hâlâ tabu olan konulardır. Psikanalizin homoseksüaliteye ilişkin daha sonra nörobiyolojik verilerle pek desteklenmeyen psikolojik çözümlemesi ise talihsiz bir açıklama olmuştur. Yine de ele alış ve yorumlarında bilimsellik ölçütleri açısından eksikler olsa da konunun insan yaşamı için taşıdığı önem düşünüldüğünde en derinlikli ve sistematik yaklaşım psikanalize aittir. Cinsellik, kendiliğin gelişiminde önemli ve özel bir rol oynar ve çocukluğu adolesan döneme bağlar. Cinselliğin bilişteki rolü beden üstünden gerçekleştiğinden cinsellik "*embodied cognition*" içinde temel unsurdur. Freud'un bulgularının önemi seksüel seçmenin türsel düzeydeki gücü, yani insanın evriminde oynadığı temel rol ile de desteklenir. Günümüzde hayvanlar âleminde çok

zengin bir çeşitlilik içeren cinsellik pratiklerinin insanın evrimine giden yolda yaşamsal önemi ve değeri iyice ortaya konmuştur.[60] Elbette türün devamı olarak içgüdüsel bir eksene oturtulsa da, eş seçimindeki ölçütler ve çelişkili benlik dinamikleri sebebi dolayısıyla cinselliğin insan için bireyselliğe giden sürecin önünü açan ayrıntılı mekanizmaları Freud ve ardılları tarafından ortaya koyulmuştur. Uygarlığın bedenle ilişkilerinde derinlemesine çelişkiler bulunur ve psikanaliz bunları irdelemek için devrimci denebilecek veriler sunar. Bunların bilimsel açıdan ne kadar doğru olduğu tartışmalı olsa da önemi ve gücü tartışmasız kabul görür. Psikanaliz cinselliğin tanımını genişletmiştir. Libidoyu yaşam enerjisi ve saldırganlığı (diğerleriyle ve doğayla yapıcı çelişkiler olarak) da içine alacak tarzda tanımlar ve libido bu özelliğiyle tüm kognitif süreçlerin katalizörü ve hızlandırıcısıdır. Psikanaliz, tam da cinsel etkinliğin bir üreme etkinliği ve haz verici etkinlik olarak iyice ayrıştığı bir türe özgüdür. (Bu durum hayvanlar âleminde belirgin olarak insanlara en yakın tür olan bonobo şempanzelerinde de görülür.) Hatta cinsellik giderek sadece haz verici bir etkinlik haline gelmiştir. Modern yaşamın incelik ve duyarlıklardan yoksun vahşi rekabete dayalı süreçlerinin açtığı yaralara merhem olacak tarzda hem de. Bununla bağlantılı olarak cinsellik birey için kendi varlığını tanımlayan bir etkinlik olur ve böylece soydan ve soyu sürdürmeden daha önemli hale gelir. Cinsel etkinlik türsellikten bireyselliğe kayar. Cinselliğin hızla üremeden koparak hazza dönüşü insanlık tarihinde temel bir ayrışma yönüdür. Bundan bağımsız olarak ek bir gelişme de beden ve beyindeki değişmeler sonucu görmenin cinsellikte neredeyse dokunmadan daha ön plana çıkan bir duyusal modalite haline gelmesidir. Freud'un ifade ettiği gibi dik durmanın ve ayağa kalkmanın bir sonucudur bu. Yine cinselliği çevreleyen kur yapma (moda, güzellik ürünleri endüstrisi bile bu sürece müdahildir) ve daha sonra çeşitli formları ile ön sevişme pratikleri insanın zenginleşmiş davranışsal portföyünde yer alır. Çeşitli perversiyonlar ve cinsel sapmalar normal cinselliğin içinde kavranır. Toplumsal açıdan bireysel ve ekonomik ilişkiler arasındaki bitmeyen çelişki sürecin bitmeyen temel bir özelliği haline gelir. Aşk ve duyarlık (sevgi) bireysel olanda, zorlayıcılık, tahakküm ise toplumsal alanda kendini göstererek bir kutuplaşma yaratır ve bu kutuplaşma modern toplum için yıkıcı bir kutuplaşmadır. Freud çeşitli yapıtlarında bunlardan türlü sonuçlar çıkarır. Nörobiyolojik gelişmeler de

60 Ridley, 2010.

bir başka açıdan bu yönü derinleştirir. Cinselliğin bedende, beyinde ve zihinde farklı biçimler alıp organizmanın davranışında entegre oluşu incelenir. Farklı yapı ve nörotransmitter sistemlerinin etkinliği olarak hastalıklarda ayrışması klinisyen ve araştırmacılar tarafından tanınır. Böylece empotansı olan birinde şiddetli cinsel arzunun kalışı şaşırtıcı olmaz.

Psikanaliz psikoterapi tekniği olarak sorunludur; kalıcı başarısı tartışmalıdır. Temeli zihinsel bir dönüşümü içerir. Geçmiş bir dönemde bilinçli yaşanmamış ve çözüme ulaşmamış temel bir çelişkinin duygusunun bilinci bozan, anksiyete yaratan etkinliğinin engellenmesidir. Çelişkiye neden olan öğelerden biri bilinçdışında diğeri ise bilinçte kalmıştır. Özel anlama sürecinde bilinçaltında kalan da bilince çıkarılır ve böylece bozucu etkisini kaybeder. Psikanalitik terapi, terapist yardımı ile "derin anlama"dır. Farkında olmanın zorunlu olarak eylem değişikliği gerektirdiği bunun ise istisnai olarak olanaklı olduğu, zaten olanaklı olsaydı kendiliğinden bile fark edileceği unutulur. Çünkü eylemle olanaklı olan çözümler kendini bir şekilde belli eder. Fark etmenin gerçek gücü eylemle olanaklıdır. Bu nedenle salt bilinçdışında kalan bir sorunun eylemle çözülmeden ortadan kalkması düşük olasılıktır. Fark etmenin terapi oluşturan etkisi ise daha çok günah çıkarma ya da kabullenme gibi bir şey olabilir.

Psikanaliz açısından çok önemli olan erken çocukluk döneminde yaşanan travmatik olayların etkili olabilmesi geniş ölçüde biyolojik yatkınlığa bağlı olabilir. Birçok araştırmacının fark ettiği gibi bebek boş bir kâğıt olarak doğmaz. Aslında daha doğmadan belirlenen bazı kişilik özellikler vardır. Örneğin utangaçlık genetik bir eğilimdir.[61] Bu nedenle kişisel anlamların şekilleneceği ana çerçeve daha doğumda, herhangi bir özel olay yaşanmadan hazırdır. Yani aynı travmatik olay aynı ortamdaki kişilerde bile tamamen farklı bir etkiye yol açabilir. Bunun nedeni her bireyin tıpkı gözü ya da kulağı gibi beyninin de eşsiz olmasıdır. Genler beynin fenotipini yani nasıl bir şekil ve yapılanma göstereceğini biyolojik çevresel etkenlerle etkileşerek belirler. Bu nedenle kişisel anlamların kökeninde belirleyici olarak genetik özelliklere kadar inmek ve bu noktadan hareketle genotipten fenotipe doğru uzun oluşum sürecinin ayrıntılarını incelemek gerekir.[62] Ayrıca ebeveynin tutumu ve yetiştirmesi de tercihe ve alışkanlıklara dayalı olmadan önce ebeveynin genetik özellikleri tarafından geniş ölçüde belirlenmektedir. Bu olayların ön-

61 Kagan, 1988; Kagan, 1997.
62 Fonagy, 2003.

lenebilirliği ya da terapiyle değiştirilebilirliği kuşkuludur. Elbette Freud'un biyolojik olanın gücünü net bir şekilde gördüğünü kimse inkâr edemez. Yapıtlarında bu durumdan bünyesel (*constitutional*) etken olarak söz etmiştir. Onun zamanında bu açıdan yeterli veri yoktu. Günümüzde disiplinler arası yapılan son çalışmalar ve özellikle "sosyal beyin" kavramı etrafında şekillenen sayısız araştırma, kişisel anlamın doğuşunu yani "birey oluşun" temelini hazırlayan nörobiyolojik gelişmelerin evrim zincirinde daha gerilerde var olduğunu göstermiştir. Yenidoğan beyni evrimsel açıdan doğal özelliklere sahip bir beyindir; fakat bu beyin bebek daha doğmadan önce başlayan bir süreç içinde toplumsal nitelikli öğelerle biçimlenerek toplumsal beyne dönüşecektir. Bu gelişim hep sürmektedir.

Organizmanın gerek mevcut davranışsal özellikleri gerekse beynin biyolojik gelişimsel düzeyi (ki kişi için anlamlı olanı temelde bunlar belirler) öncelikle filogenetik bir dinamiğe sahiptir. İnsan beyninde ve davranışında nelerin gerçekten diğer hayvanların beyin ve davranışından farklı olduğunun saptanması, "birey"i ve anlamlarını anlamak için zorunludur. Çünkü insan için ayırt edici olduğu düşünülen birçok davranışsal aşamanın en azından nüve biçiminde hayvanlarda da bulunduğu gösterilmiştir. Beyin gelişimini etkileyen dik durma, alet kullanma [alet kullanmanın araç kullanma anlamında biçimleri vahşi ortamda yaşayan şempanzelerde[63] hatta kargalarda gösterilmiştir[64]] ve sembolik dil Afrika gri papağanında[65] ve pigme şempanzelerde[66] de bulunmaktadır. Elbette antropomorfik yorum yaparak insanı en tepeye koyan bir anlayışla gelişimi açıklamak da doğru değildir. Neyin üstün olduğuna kimin karar vereceği ya da buna nasıl karar verileceği tartışmalıdır. Ayrıca insan birçok açıdan eksiktir ve ilginç bir şekilde birçok üstünlüğünü de çok sayıda zayıflık ve eksikliklerini algılayıp bunları telafi etme çabasına borçludur. İnsanı diğer tüm canlılardan ayırt eden tek bir özellik yoktur. En önemlisi gerçeklikle olan ilişkisidir. Bu ilişkinin özelliği insanın kendini geri kalan doğadan tümüyle ayırması, doğayla olan antagonizması ve bireyselliğine giden yolu açmasıdır. Bu kaçınılmaz olarak bugün yaşadığı bütün çelişkilere de zemin hazırlar. İnsanın insan oluşu toplumsal bir sürecin sonucudur. Biyolojik doğası denge üstüne kuruludur. Kendini doğa-

63 Goodall, 1986.
64 Butler ve ark., 2005.
65 Pepperberg, 1999.
66 Savage-Rumbaugh ve ark., 1993.

dan ayırması giderek sertleşen bir dengesizliğe yol açmıştır. Ama insan önce kendisi dışındaki doğanın, şimdi de kendisinin temelde aynı yasalara tabi olduğunu keşfederek doğayı değiştirirken kendini de değiştirmenin yolunu bulacaktır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu eski dengenin yeniden ama daha yüksek kalitede, zenginleşmiş bir içerikle kuruluşu olacaktır.

Doğal Beyinden Toplumsal Beyine

İnsan beyni milyonlarca yıllık bir sürecin belli aşamalardan oluşan bir sonucu olarak şekillenmiştir. Buna karşın yapılan araştırmalar omurgalı beyin planının en alt omurgalıdan insana kadar temelde değişmediğini göstermektedir. Omurgalı (amfibiler, balıklar, kuşlar, sürüngenler, memeliler) beyninde son 580 milyon yıl içinde görece çok az sayıda yeni temel yapı oluşmuştur.[67] Bu nedenle insan beyni öncelikle gelişkin bir omurgalı beyni gibi ele alınmalıdır. Çeşitli beyin yapıları, incelikli farklara dayalı gelişimleri ve bunlara karşılık düşen davranış biçimleri, ilk önce omurgalılarda, sonra memeli ve kuşlarda ve daha sonra insan-olmayan primatlarda açığa çıkan türler üstünden antropolojik bir süreç içinde homo sapiens'e dek sürülmelidir.[68] Daha sonraki erken dönem gelişim de tarihi süreçler açısından ele alınmalıdır (feodalizm, kapitalizm vb.). Karşılaştırmalı ve türsel/ tarihsel gelişim sürecinden bakış açısı insan beyninin geniş ölçüde genetik kontrol altında olan doğuştan var olan farklılık ve benzerliklerini ele alır. Benzerlikler son çözümlemede tekil hiçbir insan davranışının insanı hayvanlardan ayırt etmeyeceğini açıklarken, benzemezlikler de farklılaşma doğrultusundaki potansiyel eğilimini (bir anlamda gücünü) ve yeryüzünde hiçbir canlının diğerine benzemeyeceğini yansıtır.

Bir soyutlama olarak yeni doğan beyni, ona evrimden kalan bir miras, "doğal beyin"dir. Bu beyinle insan, herhangi bir insan olmayan primatın öğrendiği tüm yetileri kısa zamanda kazanma potansiyeline sahiptir. Ama eğer ormana bırakılmışsa ve bedensel olarak varlığını sürdürebilmişse insan yavrusu bu beyniyle insan haline gelemez çünkü insan beyni normal toplumsal koşullar ve uyaranlar altında biçimlenir. Bu potansiyel başka biçimler alır. Bazı potansiyel yetiler kaybolur bazıları ise gelişir hatta sıçrama gösterir. Sonuç olarak gerçek bir öğrenme sürecinde insan değişir. Bu değişiklik beyninde ve (genellikle daha sonra) davranışlarında açığa çıkar. Genotip bu şe-

67 Nishikawa, 1997.
68 Korkmaz, 2006.

kilde birçok ara süreç üstünden fenotipe dönüşür. Yani doğal beyin, kısa sürede toplumsal etkiler altında toplumsal beyin haline gelir. Vygotsky'nin zihinsel süreçlerin gelişimine dair yaklaşımı budur. "Toplumsal beyin" kavramı, beynin çeşitli yapılarının ve bağlantılarının bir insanın başkalarıyla (ve toplumun geri kalanıyla) ilişkilerini düzenleyecek, onları anlayacak ve o insanın kendisini onlara anlaşılır kılacak tarzda oluşmasını ifade eder. Çocuğun serebral olgunlaşma tamamlanmadan doğması ve uzun süre bakım gerektirmesi ve beynin (doğum sonrası) bu süreçte de büyümesini oldukça uzun bir süre sürdürmesi kültür ile beyin dokusu arasında kopmaz bir etkileşime zemin hazırlamıştır. Aslında bu zemin kuşlar ve memelilerden itibaren hazırlanır ve bu türlerde beyin doğum sonrası bazı tür içi ilişkilere ait girdilerle gelişmeye devam eder.

Belli bölgelerde daha belirgin olmak üzere ve homo sapiens'te sıçrama yapacak şekilde beyin büyüklüğünün artışı ve buna bağlı olarak bellek kapasitesinin artışı insan beynine giden gelişim açısından önemli kilometre taşıdır. Kafatasına ait fosil kalıntıları hominid evriminde ensefalizasyonun son beş milyon yılda hızlandığını gösterir. Homo erectus'tan homo sapiens'e beyin üç kat büyür (300 gr'dan 1400 gr'a çıkar).[69] Korteksin genişlemesi artan bellek kapasitesi demektir ve bu da yaşam savaşımında uzun süre yaşamını sürdüren canlılar için çok temel bir avantajdır. Korteksin gelişmesi, talamus da dahil olmak üzere diğer yapıların (bağlantılarının) ve işlevlerinin değişmesiyle olur. Talamus, yoğun çekirdeğinden çıkan deşarjları ile korteksi baskı altında tutar ve daha alt merkezlerden kortekse ulaşacak bilgiyi geniş ölçüde süzer. Ama tutabileceği bilgi miktarı sınırlıdır. Bu eksiği kortikal alanın genişlemesi kapatır.[70] Korteks ile talamus arasındaki karşılıklı ilişkiler beynin tüm örgütlenmesinin ana eksenlerinden biri olur. Bu bilinçlilik gibi işlevler açısından da belirleyicidir. Bilinçlilik bir anlamda beynin gerçekleştirdiği çeşitli duyusal bütünlemelerden bir seçmedir. Bunu talamokortikotalamik devreler sağlar. Posterior asosiasyon alanlarına giden talamik çekirdek uzantılarının bir kısmı amigdalanın pallial kısmıyla yoğun ilişkili olduğu için amigdala (özellikle lateral nukleus)[71] serebral kortekse giriş yapan her bilgiyi renklendirir. Sonuç olarak kortekse limbik girdi çok artar. Bu görece değişmez olan içgüdünün duyguya dönüşü (içgüdü duygu

69 MacWhinney , 2003.
70 Letinic ve Rakic, 2001.
71 Doron ve LeDoux, 1999.

içinde esnek olarak korunur) için gereklidir. Serebral kortekse limbik girdilerin artması serebral korteksin biçimlenişini ve işlevlerini etkilediği gibi tersine limbik yapıların da işlevsel organizasyonunu değiştirir. Limbik ve paralimbik alanlar psikososyal etkilere daha açık hale gelir. Ama serebral korteksin, limbik sistemin üzerine duyguları denetim altına almak örneğin duyguları ya da içgüdüleri bastırmak üzere geliştiğini öne sürmek birçok açıdan hatalıdır. Korteks ve subkorteks ya da talamus arasındaki ilişkiler diyalektik anlamda karşıt olabilir; organizmanın yararına üçüncü bir seçenek oluşturmak üzere. Yoksa nevroz yaratan bir çatışmayı temsil etmek için değil. Neokorteks, uyumcu evrimci (teleolojik) açıdan bakılırsa daha iyi (daha rafine ve doyurucu anlamda) bir cinsellik için doğdu denebilir. Uyumcu olmayan evrimci bakış açısından bakıldığında hepsi birer olasılıktır, hangi seçeneğin nasıl kullanılacağı Homo Sapiens'e kalmıştır; sonuçları varlığının geleceğini etkilemek üzere.

İnsan beyninin en gelişmiş kısmı olan serebral korteks tüm omurgalılarda mevcuttur. Serebral korteks; seçme (dikkat), doğruluk, ayrıştırma (soyutlama), kodlama (genelleme), erken yanıtı önleme, geciktirme, yanıtları zaman içinde çakıştırma (eşleştirme) vb. komputasyonel işlevleri yerine getirir.[72] Serebral korteksin kuşlardan itibaren primatlara kadar çok tabakalı hale gelişi çok önemlidir. İnsana özgü tüm işlevleri de sağlaması açısından serebral korteks gelişimine, bağlantıları ve ince yapısına daha yakından göz atmak gerekir. Değişik türlerin serebral korteksleri arasındaki farklar daha çok kortikal mimariyi belirleyen ultrastrüktürel yapılaşmadadır. Beyin gelişiminde buna karşılık düşen süreçler doğum öncesi başlayıp sonrasında da geniş ölçüde süren korteks mimarisinin oluşumudur; bu migrasyon, sinaptogenezis[73] ve korteksin minikolon[74] örgütlenmesini içerir. Birçok davranışsal farklılık da buralarda aranmalıdır. Serebral korteksin ince mimari yapısı, zihinsel işlevlerin nitel ve nicel özellikleri bu açıdan çok önemlidir. Çünkü omurgalı beyninde sıkça görülen şeylerden birisi, çevresel koşullara yanıt olarak nöral devrelerde küçük yapısal değişikliklerin meydana gelmesi ve bunların da işlevlerde büyük farklılıklara yol açmasıdır.[75] Bağlantılar değişir –eski yapılar yeni işlevler kazanır– ve çevresel (ve toplumsal) etkilere açık

72 Robbins ve Everitt, 1995.
73 Huttenlocher, 1994; Herschkowitz ve ark., 1997.
74 Mountcastle, 1997.
75 Nishikawa, 2002; Katz ve Harris-Warrick, 1999.

yepyeni bir biçimlenme gerçekleşir. Primatlarda yeni hücre tipleri, işlevleri ve bağlantılarının oluşumu, kortiko-kortikal bağlantıların artan önemi insana özgü öğrenme özelliklerine temel olan nörobiyolojik gelişmeler açısından dikkat çekicidir. Bunlar içinde Zihin kuramı ve kompleks dikkat mekanizmaları için önemli olan ayna ve iğcik nöronları önemli yer tutar.

Primer korteks evrimsel açıdan daha sonra oluşmuştur ama filogenezde erken olgunlaşır.[76] Tarih boyunca teknolojinin sürekli gelişimine öznel bir temel olan (konfor, rahatlık, kolaylık arayışı) ve Asperger sendromunda norm dışı açığa vuran incelikli duyusal sorunlar primer duysal korteksin uyaranları ayrıştırıcı ve inceliklere önem veren çözümleme özelliklerine bağlı olabilir. Antropoid beyni olarak beynin bedene oranla büyüklüğü yanı sıra multimodal asosiasyon alanlarının (prefrontal lobun ve parieto-oksipito-temporal bileşke) belirgin gelişimi dikkati çeker.[77] Neokorteks ve asosiasyon alanları, primat evriminde diğer bölgelerden daha fazla gelişmiş ve farklılaşmıştır.[78] Asosiasyon korteksi evrimde önce oluşmuştur ama ontogenezden sonra oluşur. Böylece doğum sonrası en uzun süre gelişimine devam eden alanlar multimodal asosiasyon alanlarıdır. Bu nedenle gelişimleri toplumsal etkileşime dayalı süreçlere bağlıdır. Beynin plastisitesi, yani uyuma yönelik olarak yapısal ve işlevsel organizasyonunun değişmesi, bu değişikliklerin genetik olarak güvence altına alınış mekanizmaları (epigenesis) ve sinapsların özgül uyaranlarla etkinleşebilmeleri bu sürecin fizyolojik temellerini sağlar. Elbette ayırt edici olan, bu multimodal asosiasyon alanların varlığı değildir; örneğin şempanze beyninde BA 39 ve 40 ve Wernicke alanı sol hemisferde büyük bir inferior parietal lobül olarak belirgindir,[79] hatta bu alanların kuşlarda da bulunduğu gösterilmiştir (Butler ve ark., 2005). İnsan beynini diğerlerinden ayırt eden, beyin içi bağlantılar ve bu bağlantıları etkinleştiren toplumsal bağlamdır. Kortikal kısa bağlantılar özgül uyaranların incelikli çözümlenmesi ve farklılıkların ayırt edilmesini (böylece genellemeye giden yol da açılmış olur) sağlarken korteksin uzak bağlantıları farklı işleri birbirine bağlayarak multimodal sentezleri sağlar.

Sıcakkanlı hayvanlar olan memeli ve kuşlarda doğum sonrası bebeğin bakıma uzun süre gereksinim duyması, anne ile yavru arasındaki afektif ilişki

76 Mesulam, 2000; Pandya ve Seltzer, 1982.
77 Tobias, 1988
78 Brumm ve ark., 2006.
79 Geschwind ve Levitsky, 1968; Passingham, 1973.

daha sonraki beyne ve davranışa ait gelişmelerin başlıca uyarıcı temellerinden biri olur. Limbik sistemin insan davranışı üzerindeki gücü türsel gelişimin bu döneminden kaynaklanır. Memelilerde anne bebek ilişkisi plasentaldir ve doğumdan sonra da anne emzirir; psikanalizin günümüze kadar sıkı bir şekilde gündemde tuttuğu bebek ile anne bedeni arasındaki süreklilik ve "ilk arzu nesnesi" olarak anne memesi ile ilişkisi bu düzeyi yansıtır. Bu emzirme ilişkisi diğer hayvanlardan farklı olarak insanda iletişimin gelişkin biçimleri ile ve artık olgun bir bireyin etkisi altında gerçekleşmeye başlamıştır. Yenidoğan bebek için tüm kişisel anlamlar bedensel kökenlidir ama beyinden geçerek şekillenirler. Yenidoğan, daha doğumdan itibaren empati, sözel olmayan iletişim ve oyun benzeri davranışlara sahip olur.[80] Gereksinimleri ile nesneleri arasındaki aracı olan bu davranışlardır. Bu davranışlar diğer memelilerde ve kuşlarda görülene göre daha esnektir ve değişkenliğe ve yeniliğe açıktır. Yenidoğan, bu haliyle gereksinimlerini yaşayış ve ifade ediş biçimi geniş ölçüde gereksinimlerini doğuran ve algılamasını sağlayan biyolojik özellikleri ile karakterize bir varlıktır. Bir şeyi isteme derecesi, iştahı, gereksinimin karşılanmaması veya gecikmesine karşı tepkisi, gereksinimin karşılanma biçimine vereceği özgül tepkiler vb. ancak büyüteç altında ve çok farklı bir gözle görülebilecek kişiye özel özelliklerdir. Yenidoğan bir bebeğin bakıcısı ile (çoğu kez anne) ilişkisi çok özel bir ilişkidir. Anne bebeğin yetişkin bir insan olacağından kuşku duymaz. Çocuk da buna yanıt verecek genetik ve biyolojik donanımı ile sürece katılır. İnsanda belirgin olarak prefrontal lobun gelişiminin doğum sonrası uzun süre devam etmesi, bu etkilerin kültür aracılığı ile anne (bakıcı) ve çocuk arasında gerçekleşmiş olması öğrenmenin toplumsal niteliğini hazırlayan başlıca genetik ve antropolojik gelişmelerdir. Üretim ve kültürü olası kılan tarihsel koşulların (yani kültürün kuşaklar boyunca aktarılabilirliği) öncüsü olan bu biyolojik gelişimdir. Ek olarak, hem kuşlar hem memelilerde gelişmiş iletişim mekanizmalarına dayalı kur yapma davranışları insanlarda adolesan dönemde hormonal ve fizyolojik değişikliklerle birlikte birçok farklı davranışsal değişikliğin itici gücü olur.

İnsanın dik durması ile birlikte kokunun önemini kaybetmesi, gündüz yaşamı ve böylece görselliğin temel bir algılama modalitesi olarak gelişmesi insan beyninde bazı değişikliklere yol açmıştır. Koku primatlarda önemini kaybetmeye başlamakta, dik durmaya ve elini kullanmaya başlayan canlılar-

80 Harris, 2003.

da görsellik önem kazanmaktadır ve bu nedenle serebral kortekste görsel sistemin, daha önemlisi, talamokortikal sistemin daha geniş bir organizasyonu ön plana çıkmaktadır. Korteks ve talamus arasındaki karşılıklı bağlantılar sonraki gelişmelerde pivot rol oynar. Bu şekilde bazı talamik çekirdekler önem kazanır. Talamus görsel merkezlerle yakın bağlantı içindedir. Primatlarda görsellik değişik doğrultularda gelişir. Özellikle insanda tutma ile ilgili olarak stereoskopik görüş ve üç renkli görme (*trichromacy*) ile bağlantılı olarak oksipital kortekste önemli değişiklikler gerçekleşmiştir. Görsel asosiasyon neokorteksi, oksipital lobun gibonlarda % 33.6'sını, orangutanlarda % 60.4, insanlarda % 74.6'sını oluşturur[81] ve birçok ek modül şekil, renk, hareket ve derinlikle ilgili olarak gelişmiştir.[82] Ayrıca iki yol ve üç renkli eski dünya maymunlarında, büyük maymunlarda ve insanlarda, altı tabakalı iki bölümlü lateral genikulat cisimcik gelişir. Parvosellüler görme sistemi gelişmiş bir renk işleme sistemi oluşturur.[83] Dorsal ve ventral görsel demetler de bütün kolliküler asosiasyon korteksini prefrontal alanlara bağlar.[84] İnsan görselliğe (dolayısıyla görsellikle bağlantılı her türlü etkinliğe) bağımlıdır. Öte yanda somatosensoryel kortekste el, birçok primatta orantısız derecede büyüktür.[85] Bunlar, el-göz koordinasyonunun (özellikle alet kullanımının) beyin üstündeki sonuçları olup insana özgü yetilerin gelişmesinde başlıca mekanizmalardan biri olduğunu desteklemektedir.

Türler boyunca beyin gelişiminin insana özgü davranışsal özellikler açısından önemli bir aşaması da serebral korteksin minikolon yapısıdır. Minikolonlar, korteks içinde benzeri bir etkinlik gösteren hücre topluluklarının birliğidir ama her biri dünyanın tekil bir özelliğini işler ve ayrıştırma (şeyler arasında benzemezi bulma) ile genellemenin (şeyler arasında ortak olanı bulma) temelini oluşturur. Korteksin incelikli laminer yapısı (yatay) ile minikolon (dikey) örgütlenmesi arasındaki ilişki[86] hücrelerin serebral korteksteki yerlerini dolayısıyla bağlantılarını ve bu nedenle de işlevlerini belirler. Bu bağlantıların uyaranlar karşısında plastik değişiklikler göstermesi ve "hücresel bağlantıların matematiği" arzunun ve düşüncenin giderek

81 Blinkov ve Glezer, 1968.
82 Felleman ve Van Essen, 1991; Haxby ve ark., 1991; Livingstone ve Hubel, 1988; Mishkin ve ark., 1983; Rockland ve Pandya, 1979; Young, 1992.
83 Livingstone ve Hubel, 1988.
84 Krubitzer, 1995; Van Essen ve ark., 2001.
85 Carlson, 1985.
86 Mountcastle, 1997.

artarak inceleşmesinin biyolojik temellerini oluşturur. Bu, basitçe "bellek ve öğrenme" ile bireyselliğin temellerinin atıldığını söylemek anlamına gelir.[87] Burada önemli olan beynin aslında daha dinamik ve mikrokolonların oluşturduğu modüller üstünden heterojen sistemler kurmasıdır. Hatta beynin bütününü esnek, değişime açık dinamik düğümler ve bu düğümlere yakınsayan bağlantılar olarak ele almak gerekir. Ama bu, nöroanatomik sistemlerde bir farklılaşmanın olmadığı anlamına gelmez. Örneğin frontal kortekste algılamayla ilgili alanların bulunması ya da bu bölgenin algısal süreçlere katılması, bu bölgenin algı işlevinde öncelikli ve temelli bir rol oynadığını düşündürmez.

İnsanda Toplumsal Beynin Yapılanışı

Her bebek belirli özelliklerle doğar doğmaz belli hareket ve tepkileriyle, (genetik özelliklerini az çok paylaştığı) ebeveynde bir grup davranışı seçerek uyandırmaya başlar ve bir anlamda kendisini belirleyen çevreyi de şekillemiş olur. Anne yavrusuna erişkin olmaya aday biri gibi davranır; aynı zamanda varlığı sosyal psikolojik olarak belirlenen biridir. Anne, bakıma gereksinimi olan, içgüdüsel olarak sevgi ve empati duyduğu çocuğuyla ilgilenir, konuşur ve oynar. Burada evrensel tipolojileri olan bir anneden ziyade tarihin belli bir döneminde belli bir toplumda sosyal psikolojik kategoriler tarafından zihni belirlenen bir anne söz konusudur. Dil öğrenme ile belirginleşip tüm ergenlik boyunca devam eden, doğal fenotipin sosyal bir fenotipe döndüğü bir süreçte gereksinimi karşılayan kişi ve nesneler belirli bir tarih dönemindeki üretim biçimi tarafından belirlenmiş öğelerdir ve bunun niteliğini taşırlar. Bu nesneler ve kişiler (anne, baba vb.), doğal değildir. Toplumsal birer varlıktırlar. Dolayısıyla, mitolojik öyküyü anlamlı kılan, bu öyküyü üretenlerin (örneğin Homeros) insan toplumunun binlerce yıldır değişmez özelliklerini (ki bu özellikleri inceleyenler insanın biyolojik bir varlık olduğunu hiç göz ardı etmemiştir) öyküye yansıtmış olmalarıdır. Bunlar yeniden belli bir toplumsal sisteme özgü ilişkilerde keşfedilir.

Bebek, anne aracılığıyla öncelikle kültürü ve toplumu temsil eden bir yetişkinle temas kurar. Yani bebek doğar doğmaz toplumsallığı da içselleştirir. İnsan yavrusunun zorunlu olarak var oluşunu olanaklı kılan toplumsal yaşam, öğrenme süreçlerini yeni doğandan itibaren toplumsal öğrenme ola-

87 Kandel ve Hawkins, 1999.

rak belirler. Deneyimle içsel davranış dizgelerinin değişmesi öğrenmedir. Bu şekilde öğrenme belki intrauterin (rahim içi) dönemde başlamaktadır. Ama esas olarak doğum sonrası başlıca anneyle ilişkinin sağladığı toplumsal (toplumsal simge, sembol ve araçlar aracı olduğu için) öğrenmeyle dış dünyanın bilgisi edinilir. Bebeğin zihinsel ve ruhsal gelişimi yani bir anlamda yetişkinliğe doğru olan serüveninde özdeşleşme, yansıtma, içselleştirme ve taklit gibi mekanizmalar rol oynar ve bunlar karşılıklı bağlanma temelinde gerçekleşir.[88] Bu çerçevede genetik bir yelpazeden kişisel anlamlar seçilir ve serpilir. Özellikle anne ve çocuk arasındaki genetik benzerlikler temelinde kendini kuvvetlendiren, etkileşimlere ve koşullanmalara dayalı bir ilişki süreci başlar. Böylesi bir başlangıçtan ötürü yaşam herkes için yakın ilişkilerle anlam ifade eder. Bu nedenle sadece terapi sürecinin değil aslında yaşam boyu tüm ilişkilerin transferans ve kontrtransferans süreçlerinden geçtiğini, hatta tüm öğrenmenin bu koşullar altında gerçekleştiğini aksi takdirde kişisel anlam ifade etmeyeceğini ileri sürmek olanaklıdır.[89] Anne, bağlanma üstünden kültürü bebeğe taşır. Böylece doğal beyin toplumsal beyne dönüşmüş olur.

Doğal beyinden toplumsal beyne zihin içi farkındalık aracı olarak sözel düşünce

Vygotsky'nin ortaya koyduğu gibi doğal beyin ya da doğal zihinsel işlevler özellikle dil temelinde toplumsallaşır[90] ve böylece insana özgü özellikleriyle (nüve halinde değil de gelişmesini sürdürmekte olan biçimiyle) toplumsal beyin gelişir. Toplumsal insan beynini diğer hayvanların beyinlerinden ayırt eden en önemli özellik, sembolik dili ve yazı dilini öğrenebilmesidir. Dil gelişimi doğar doğmaz başlar. Beynin bir yarımküresi ağırlıklı olarak dile ayrılmıştır. Bu durum intrauterin dönemde bile seçilir.[91] Anne-çocuk ilişkisi sürecinde sözel-olmayan iletişime dayalı "annece", çocuğa yöneltilmiş duygu yüklü özel bir dil olarak[92] çocuğun dil öğreniminde görsel-mekânsal, akustik ve afektif çerçeveyi sağlar. Böylesi bir dilin çocuk tarafından içselleştirilmesi ise dili bilen anne ile bebek arasında paylaşılan özelleşmiş duygu ve algı dünyası içinde jest ve seslerin dönüşümüyle oluşur. Dilin çözümsel birimi

88 Bowlby, 1982.
89 Modell, 1996.
90 Vygotsky, 1934/1988.
91 Geschwind ve Miller, 2001.
92 Broen, 1972.

olan sözcüğün kökeninde arzulanan nesneyi gösterme ve / veya ortak dikkati yönlendirme anlamında işaret etme jesti yatar.[93]

İnsanların ortak algı ve duygu dünyalarını olanaklı kılan biyolojik benzerliklerini fark etmelerini sağlayan ortak yaşantıları ve ürettikleri ortak anlamlardır. Bunlar belli sorunların ortaklaşa çözümü için gereklidir; bu anlamlar toplumsal işaretler sistemi tarafından belirlenir. Bu işaretler, belirli sorunları ortaklaşa çözmenin araçlarıdır aynı zamanda. Çünkü sembol niteliği kazanırlar ve ortak algı ve duygu dünyasının anımsatıcıları ve sorunların (ortak) çözümünü kolaylaştırıcı olarak iş görürler. Belli periyodik günler, doğal döngüler, ava ilişkin işaretlerin kemik ve kayalara çizilmesi ve daha sonraları saat, takvim sistemlerinin oluşumu, hiyeroglif ve mistik-dinsel semboller ve sanatın ortaya çıkışı bu gelişimle ilişkili çarpıcı örneklerdir.[94] Dil toplumsal beynin en güçlü aracı ve çimentosudur. Dil gelişimi beynin organizasyonunu değiştirir. Dilin kendisi de modüler olmakla birlikte modüller arası irtibatın en güçlü aracıdır. Başka deyişle, insan modülariteyi aşar.

Sembolik dilin ortaya çıkması ile bellek başta olmak üzere, diğer tüm zihinsel işlevler değişir.[95] Dil zihin içi bir araçtır: Yani, her zihinsel işlev dille bir kez daha dönüşüme uğrar. Dili sembolik kılan ve onun düşünce ve niyet başta olmak üzere diğer zihinsel işlevler üzerindeki dönüştürücü etkisini sağlayan yönü semantik-pragmatik özellikleridir. Dilin bu kapsamlı işlevi sayesinde görsel ve duygusal bellek artık dilsel olarak organize olur. Bu bir anlamda bilinçdışının tümünün dilsel bir yatağa oturması demektir. Çocuğun zihni, kültürü genetik özelliklerine göre belirlenen mekanizmalarla ama başlıca, dil aracılığıyla içselleştirir. Dil, kodlamanın ve anımsamanın daha etkili ve verimli bir aracı olarak; dikkatin yönlendirilmesinin bir aracı olarak ve nesnel olarak var olan iç ilişkileri soyut düzlemde akıcı hale getirmek için gereklidir. İsimlendirme (Pavlov'un 2. sinyal sistemi),[96] olumsuzlamanın (imgenin yani Pavlov'un 1. sinyal sistemi) olumsuzlamasıdır (yani nesne ile ismi özdeş olduğu gibi farklıdır da). Kendisi için bir nesneyi veya imgeyi ya da duyguyu anımsanır kılmadır. Nesnel olarak var olan iç ilişkileri soyut düzlemde akıcı hale getirmektir. Farkındalığın farkındalığı böyle doğar. Dil zihni bilinç ve bilinç dışı süreçler olarak böler. İnsan kendine başkasıymış

93 Bates ve Dick, 2002; Corballis, 2003.
94 Sheridan, 2005.
95 Vygotsky, 1988/1934.
96 Pavlov, 1924/1975.

gibi bakabilir. Kendi kendisi üstünde düşünür. Bilinçlilikte kendini öteki gören kendilik sonsuz bir geri sarmal döngüye yol açar (kendini öteki gören kendiliği öteki gören kendilik) gözükse de bu olmaz çünkü bu ayrım tanımını yapan bilinçli kendiliktir. Gerisi bilinçsizlikte kalır.

Toplumsal beyinden bireysel beyne kendilik biçimleri

İnsanın kendini doğadan ve diğer hayvanlardan ayırması ile bağlantılı olarak zihinsel düzlemde kendi ve öteki bilinçliliği doğmasının bir sonucu da aslında bir bütün olan organizmanın (beden, onun çok özel bir parçası beyin ve zihin) işlevlerinin farklı bilgi kaynaklarına ve giriş modalitelerine bağlı olarak farklı kendiliklere bölünmüş olarak algılanmasıdır (aslında kendilik, bilinçlilik, ego, özne gibi farklı kavramlar geniş ölçüde örtüşür).[97] İnsanın nesnel yaşamındaki derin çelişkilere bağlı olarak bu kendilik bilgileri de zorunlu olarak çatışmalı olur. Bu derin çelişkiler öncelikle insanın kendini doğadan ayırmasının dinamik bir karşıtlık olarak gelişmesi (ki bugün ekolojik felaketlere yol açar) ve ikinci olarak da, insanı insana karşıt olarak belirlemesinden (ki bugün savaşlara yol açar) kaynaklanır. Ancak bu karşıtlıkları biyolojik olarak insanın beden ve beyni içinde birbirine karşıt ve değişmez kendilikler (ide karşı süperego) olarak tasarlamak insanı doğa dışında bir varlık olarak tasarlamak haline gelir ki bu olanaksızdır; unutulmamalıdır ki doğayı ve kendini tahrip eden insan dahi zorunlu olarak doğanın bir parçasıdır. İnsan ruhunu organizmaya implante edilmiş bağımsız bir varlık olarak düşünmek ise bilimsel yaklaşımın yakın olmadığı bir görüştür. Öte yanda modern yaşam çatışan kendilik bilgilerini her an doğrular. Bu durum Freud tarafından ruhsal yapının dinamiği olarak incelenmiştir ama bu dinamik toplumsal yaşantının bir ürünüdür. Aşağıda yer alan kendilik bilgileri biraz zorlanırsa, kişilik kurgusundaki temel öğeler olan id, süperego ve ego işlevleri ile az çok örtüşüp bağlantılı hale gelecektir. Ancak bunlar biraz daha genişletilmiş kavramlardır; aralarındaki ilişkide zaman zaman çelişkiler ortaya çıkabileceği halde, çözümsüz ve değişmez değildir.

1 Özel Kendilik

Özel kendilik, insanın, yaşadığı birtakım şeylerin, deneyim ve anıların başka bireylerle paylaşılmadığını ve ona özel olduğunu insana gösteren yanlarıdır.

97 Neisser, 1988.

Bu yan, rüyalarda baskın olan öğedir. Psikopatolojide açığa çıkan kısımdır. Birçok araştırmacının çekirdek kendilik olarak tanımladığı *özel kendilik* bilgisi, dikkat iç bedensel ortama yöneltildiğinde ortaya çıkan bilgidir.

Zihnin işleyişi beden (çeşitli duyu organları) aracılığı ile beyne ulaşan verilere bağlıdır. Spinoza, beden ile zihin arasındaki ilişkileri şu şekilde açıklar: *"{Etika 2. bölüm Önerme XIII} insan zihnini oluşturan fikrin konusu, nesnesi insan bedenidir."* "{*Etika 2. bölüm Önerme XII} insan zihnini meydana getiren fikrin nesnesinde olacak olan her şey insan zihni tarafından kavranmalıdır (algılanmalıdır); veya bu fikir zorunlu olarak orada olmalıdır; yani, insan zihnini meydana getiren fikrin nesnesi bir beden (cisim) ise, bu bedende zihin tarafından kavranmayan hiçbir şey olmayacaktır." "{Etika 2. bölüm Önerme XXIII}: zihin, kendi kendisini ancak bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından, bilir."* Spinoza'nın bu görüşleri bugün güncellik kazanmış olan "beden tarafından biçimlendirilmiş" yani *"embodied mind"* tezi ile ilişkilidir. Bu teze göre beden zihni şekillendirmede en önemli rolü oynar.[98] Beyne ulaşan bu veriler tümüyle hiçbir zaman bilinçli kılınamaz. Ayrıca her algılama ve yaşantı bilinçli olmadan önce bilinçsizdir, yani beyne aittir. Freud'un gösterdiği gibi hep bilinçdışında da kalabilir. Spinoza'nın dediği gibi "{Etika 2. Bölüm önerme xix: İnsan ruhu asıl insan bedenini bilmez ve onun var olduğunu ancak bedenin duygulandığı duygulanışların fikirleriyle bilir." "{Etika 2. bölüm Önerme XXII}: *İnsan zihni yalnız bedenin duygulanışlarını değil, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini de algılar"*. Özel kendilik bilgisi insanın bir bütün olarak hiçbir zaman bilinçli olarak tümüyle bilemeyeceği bir bilgidir. İnsan bu özel kendiliğini az veya çok tanır. Bu tanıma süreci de bir öğrenmedir. Kendi iç ortamına uyumdur.

Organizmanın var olması ve bunu sürdürmesi çeşitli biyolojik koşullarda gerçekleşir. Bu koşullar temelde canlılığa ve türe özgüdür ve türün bireyleri normal denen yelpaze içinde benzer işlevleri gösterir. Ama bütün işlevler her bireyde tamamen farklı küçük nitelikler içerir. Her bireyin elbette tümüyle eşsiz bir anatomisi ve fizyolojisi vardır. Beyin, bedenin parçası olarak metabolizma aracılığıyla bedene bağlıdır. Organizmanın beynin tüm enerji ve diğer kimyasal gereksinimlerini karşılıyor olması gerekir. Organizmanın gereksinimlerinin de ne ölçüde ve hangi kalitede karşılandığı da beyne yansır. Genel zihin açıklığı, uyku uyanıklık durumları ve uyanıklılığın değişen berraklık

98 Varela ve ark., 1991.

dereceleri (vijilans), oriyantasyon ve "arousal" düzeyleri, metabolik süreçlerin bireye özgü özelliklerini taşır. Dinçlik, zindelik durumları kişiden kişiye veya kişinin farklı anlarında değişiklik gösterir. Ama bu durumlar her zaman bireye özgü bir durumu yansıtır. İç bedenin algısı ve bilgisi bize ağrı, sıkışma, basınç vb. viseral duyuların yanı sıra bir organın yokluğu ya da işleyişindeki eksiklik ya da bozukluk ya da bedensel gereksinim olarak yansır. İnsan iç organlarının işleyişinde pürüzsüzlüğü gücü olarak hisseder. Ancak hemen daima küçük ya da büyük (hastalık) aksamalar olur. Bunlar da bir kişi için tekrarlayan ve giderek kendini tanımlayan iç beden deneyimleridir. İnsanın bedensel işlevlerini hissedişindeki oynamalar, bu oynamalara yol açan çevresel etkenlerin kişiden kişiye değişen etkileri bunların birey açısından (muhtemelen) özgüllüğünü ve özgül anlamını gösterir. İnsanın kendini iyi hissetmesi, canı istemesi, bir şey yaparken haz alması, iştahı (en genel anlamda yaşama sevinci), hatta bir sorunu çözmenin verimi ve kalitesi bunlara bağlıdır. Bu haliyle arzu, henüz kişiye özgü de olsa sabit tetikleyicilere yanıt olan küçük hormonal değişimler ve stereotipik eylemlerden ibarettir. Bedenin sesini beynin geri kalanına ulaştıran bu sisteme arzu sistemi demek yanlış olmaz. Bu sistem sayesinde gereksinimlerle (üreme, barınma, beslenme vb.) bağlantılı olarak tüm algılama süreci en başından itibaren afektif bir yük taşır; olumlu, olumsuz, nötr ve belirsiz gibi. Bu nedenle insan arzusunun nüvesi olan tüm bedensel (organizmaya ait) özellikler bireye özgü yanlar içerir ve bu özellikler ham halleriyle kişinin fizyolojik ve anatomik özelliklerini ifade eder. Beyin, bedenin geri kalanından gelen verileri dönüştürür; dokunun bu özelliklerini (işleyiş, metabolizma vb.) hem daha iyi algılanır hem de toplumsal bir güce ve niteliğe kavuşur hale getiren eylemlere aracı olur. Kökleri ve içeriği bedensel olan arzu, toplumsal ve tarihsel süreç içinde çeşitlenir, zenginleşir ve bilinçlilikte fark edilir, başkalarıyla paylaşılır hale gelir. Toplumsal kültür ve ürünler buna sebep olur. Böylece insan yavrusu için artık arzunun nesnesi anne memesi bile toplumsal bir içerik ve anlam kazanır. Biyolojik eğilim bir arzu olarak biçimlenirken sosyalleşir ve (nesnesinden ötürü) yine sosyal olanla biyolojik olanın çelişkisinden ötürü zihinde bozulmanın aracı olur. Biyolojik nüvesi ile fizyolojik, kişiye özgü, sosyal objesiyle yine bu nüveden dolayı kişiye özgü ama bu kez zihinde sapmanın nedeni olarak var olur. Bedenin zihinden ayrı tutuluşu kavramsal bir hatadır. Gerçekte bedende ilkel ve ayrışmamış, dış dünyadan kopuk bir id yerine insanın tüm toplumsallığına nüfuz edip onu içinde yeniden bir bütün olarak birleştirmeye yönelik bir süreç ele alınmalıdır.

Çeşitli beyin sapı yapıları, hipotalamus, otonom sinir sistemi, bağışıklık sistemi, metabolizma ve endokrin sistem ve korteks üzerinde güçlü olan çeşitli elektriksel ve kimyasal modülatör etkiler bu bilgileri sağlar. Gelişmiş hayvanlarla ortak olan bu sistemler beyin sapında yer alan kolinerjik, noradrenerjik, serotoninerjik çekirdekler ve bağlantılarını içerir.[99] Kolinerjik sistem içinde yer alan ve öğrenmeyle ilgili birçok alana dal veren medyal eptal çekirdekler de haz oluşumu açısından temeldir. Kendini iyi ya da kötü hissetme duygusunun temelini oluşturan ikinci alt sistem bu kendilik içinde daha gelişmiş bir sistemdir. Bu motivasyon /mükafat hedefi, belirlenmiş bir amaç, merak ve yenilik arayışı vb. davranışları içerir. Spinoza'nın belirttiği gibi *{Etika 3. bölüm, Tanım III}: "Duygu denilince, bedende öyle değişiklikler (modifications) yapar ki bedenin eylem gücünün artmasına ya da azalmasına, kısıtlanmasına ya da tamamlanmasına yardım eder."* Spinoza bedeni etkileyen afektif süreçlerin bilişsel süreçlerle ilişkisini de eşsiz bir tarzda açıklar: Her duygu bir fikre sahiptir.... *"sevgi bir dış nedenin fikri ile birlikte olan sevinçten başka şey değildir." {Etika 3. bölüm Önerme XIII ek}.* Aynı zamanda bu değişikliklerin fikirlerini de içerir. Bu duyguların yeterli nedeni biz olursak duygular eylem, aksi takdirde tutku olur. *{Etika 3. bölüm, Önerme III }: "Zihnin eylemleri (actions) yalnız upuygun (adequate) fikirlere, tutkuları (passions) ise yalnız upuygun olmayan fikirlere bağlıdırlar."* Upuygun olan ve olmayan ayrımını da şu şekilde yapar: *{Etika 3. bölüm, Tanım I }: "Etkisi kendi kendisine açık ve seçik olarak tanınan nedene upuygun neden diyorum, yalnız başına ve etkisi bilinmeyen nedene ise upuygun olmayan (ya da kısmi olan) neden diyorum."* Zihinde daha sonra gerçekleşen tüm bilişsel düzenleniş bunu sağlamak içindir. *{Etika 3. bölüm, Önerme I sonucu}: "Upuygun olmayan fikirleri ne kadar çoksa zihnin o kadar pasif halleri vardır ve upuygun fikirleri ne kadar çoksa zihnin o kadar aktif halleri vardır."* Spinoza en temel duygular olarak arzu, haz ve acıyı alır ve sonraki diğer tüm duygular bunlardan türetilir. *{Etika 3. bölüm Önerme XI ek} "...yalnız bu ilk üç duygulanışı biliyorum ve bu eserin ileri bahislerinde göstereceğim ki bütün ötekiler bu üç duygulanıştan gelmektedir."* Beden zihne yaşamsal gereksinimlerin sonucu olan iştah ve arzu olarak yansır. *"İştah ile arzu arasındaki biricik fark şudur ki arzu genel olarak kendi iştahının içten bilgisine sahip olması dolayısı ile insanın özüdür. Bunun için arzu, hem bir iştahtır hem de bu iştahın şuuruna sahip olmaktır."* Spinoza'nın ifadesi ile: {*Eti-*

99 Pfaff ve ark., 2008.

ka 3. bölüm Önerme XII}: "Ruh elinden geldiği kadar, Bedenin etkileme gücünü artıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır." {Etika 2. bölüm Önerme XIII sonucu}: "Buradan şu sonuç çıkar ki insan, can (tin) ve tenden ibarettir ve insanın teni onun hakkındaki duygumuza uygun olarak vardır." Sonuç olarak duygular nörobiyolojik açıdan organizmanın doğa karşısındaki gücünü, dolayısı ile karmaşık bir bilişsel sistemi daha etkin kılmak içindir. Bu anlamda bir kaldıraçtır. İnsanın yaşama daha yüksek uyumu için bir araçtır. Bu sistem üstünde düşünme arzunun incelikleşmesi ve çeşitlenmesi anlamına gelir ve örneğin öğrenmenin kendisinden de haz alınır ve "philos" doğar. Böylece insan beyninin zihinsel işlevlerinden doğan gereksinimleri ortaya çıkar. Estetik ya da bilmenin kendisinden alınan zevkler gibi.

Haz-ödül-yenilik (heyecan) arayış sistemi olan amigdala-akkumbens ve mezolimbik sistem (ventral tegmental alan, septum, olfaktör tüberkül, piriform korteks)[100] motivasyonel süreçler açısından önemlidir. Çeşitli bağımlılıkların kökleri bu sistem içindedir. Korkunun, öfkenin, yüzdeki duyguyu tanımanın ve anksiyetenin merkezi olan amigdala, yoğun duyusal ve hormonal bağlantıları ile temel başka bir yapıdır.[101] Amigdalanın tüm duyu yollarına katılışı bunu gösterir.[102] Algıya anında giriş yapar. İnsula da bu sistem içinde yer alır. Bu sistemde en üst yapı orbitofrontal kortekstir (11, 12, 13, 47. alanlar).

2 Ekolojik Kendilik

Ekolojik kendilik bilgisi insanlarda temel olarak görme duyusu üzerinden şekillenen, koku alma ve dokunma gibi duyular aracılığıyla da zenginleşen ve doğrudan gözlenebilen, algısal bir kendilik türüdür. Dış fiziksel dünyaya uyum için gereklidir. Belli bir fiziksel çevre içinde ama etkin bir varlık olarak edinilen kendiliğin bilgisi olarak tanımlanabilir. Nesnel algısal bir temele dayanır. Mekânın ve mekânın bir parçası olarak dış bedenin algısal bilgisini içerir. Çok küçük bebekler dahi kısa sürede bu bilgiye sahip olurlar. İnsan doğumundan itibaren bedenini öğrenir; bedeni aracılığıyla öğrenir. Bu nedenle beden bilgisi yaşamsal öneme sahiptir. Beden şeması bilgisi ya da ototopognozi kendi vücudu olduğunu bilme ve onaylama, vücut parçaları-

100 Schore, 2003.
101 Baron-Cohen ve ark.,2000; Amaral, 2002; Prather ve ark., 2001; Davidson, 2002; Sweeten ve ark., 2002.
102 Swanson ve Petrovich, 1998; Adolphs, 1999.

nı tanıma ve isimlendirme gibi birçok bileşene sahiptir.[103] Bir insanın kendi vücuduna ilişkin algılayıcı ve lokalize edici yanıtlarının, somatosensoryel ve görsel girdilerin sürekli girdisi ile oluşan sentezi ile beden şeması oluşur.[104] Beden şeması, bilinçsiz, bedenin duruş ve hareketini sürekli düzenleyen süreçler sistemidir. İnsanın bedenine ait bilgiler konuşma öncesi dönemde deneyimle, özellikle afektif deneyimle kazanılır; 4-8 yaş arasındaki bir çocuğun daha önceden kazandığı vestibüler, görsel, kinestetik ve dokunsal bilgilerin (hareket ve hareketin kısıtlanması anlarında açığa çıkar) toplanmasına dayanarak olgunlaşır. Oyun oynar gibi yahut oto-simülasyon amacıyla yapılan pek çok stereotipik hareket bu tip bir tanımanın egzersizleri haline gelir. Vücut parçalarını tanıma, bunların ne işe yaradıklarını bilme, parmak bilgisi (gnozisi), bedenin sağı solu ayrımı, ön-arka ve alt-üst bilgilerinin yanı sıra kendi vücudu olduğunu bilme, yahut örneğin kol ve bacaklarının kendi vücut parçası olduğunu bilme ve kabul etme işlevleri bu sistemde gerçekleşir.

İnsan her varlık gibi uzay içindedir. Bu uzay, mekân ya da doğal çevre olarak bilinir. Mekân (uzam) bilgisi hareket eden bir canlı için bir başka yaşamsal öneme sahip bilgidir. Yön ve konum tayini için referans noktalarının belirlenmesi, köşeler, kenarlar, giriş çıkışlar, kendi postürüne göre çevredeki nesnelerin konumlarının değerlendirilmesi gerekir. Yakınlık-uzaklık, yukarı-aşağı, sağ-sol kavramları ya da bilgisi gelişmelidir. Bu tip şemalara ait kavramsal gelişimle ilgili olarak Piaget çok sayıda deney yapmıştır. Bu bilgi olmadığında hiçbir hareket doğru gerçekleştirilemez. Demans durumlarında görüldüğü gibi, kendi evi gibi aşina olduğu bir çevrede dahi yolunu bulamaz. Tanımadık çevrelerde yeni yollar öğrenememe, tanıdık çevrelerin yersel özelliklerini tanımlamada, örneğin evin odalarının konumunu, iç düzenini tanımada zorluk çekme söz konusudur. Bir yerden bir yere nasıl gidileceğini bilme zorlukları olabilir.

103 *Bedenin beyinde temsili çok karmaşık biçimler alır. Bir insanın kendi bedenine ilişkin algı, yargı, inanç ve tavırlar bütününden kaynaklanan beden imgesini, kişinin daha çok kinestetik vb. dokunsal algılarına ait beden şemasını, ki buna zaman zaman bir insanın aynada kendini görmesi ile eklenen bilgileri ayırt etmek gerekir. Kişinin göremediği ya da nadir görebildiği, aynalar yardımı ile görebileceği beden kısımları vardır. Bunlarla karşılaştıkça şaşkınlık hissi doğar. Bu da görmenin beden imgesi açısından rolünü destekler Ayrıca bir insan dokunsal algılarından hareketle ve düşüncesiyle de aynadakine tam olarak benzemeyen bir kendine ait görsel tasarımı vardır. Kişi başkaları bedensel görünümüne ait yorumlar yaptığında bu ayrımı fark eder. Beden şeması somut, görsel ve dokunsal ağırlıklı bir sentezdir. Ama beden imgesi kendi bedenimizi tarihsel bir süreç içinde deneyimlerimize dayalı olarak zihnimizde oluşan bir bütündür ve bireyseldir. Toplumsal kültürden etkilenir; başkalarının nasıl gördüğü oldukça belirleyicidir. Kendi bedenini başkalarının gözünden algılamayı da içerir.*

104 Berlucchi ve Aglioti, 1997.

Ekolojik kendilik bilgisinin gelişimi aynada kendini tanıma testleriyle somut olarak gözlemlenir. Bu testin geleneksel biçiminde çocuğun yüzüne o fark etmeden bir rujla işaret konur ve hemen ardından aynada kendisini görmesi sağlanınca ne tepki verdiği incelenir. Burada, çocuğun elini işarete götürmesi kendini-tanımanın bir kanıtı olarak ele alınmıştır. Bu yeti normal olarak 18–24 ay arasında gerçekleşir. İnsanın dışından (özellikle ayna aracılığıyla kendini görmesi) kendini algılaması da bu sistem aracılığıyla olur. Şempanze, goril ve orangutanlar (maymunlar değil) ve 18 ay üstü çocuklar kendilerini aynada tanıyabilirler.[105] Ama insan yavrusu aynaya baktığında gördüğü sadece kendisi değildir; kısa sürede kendisini "öteki" olarak da görebilir ve bu diyalektik, zihnine yerleşir. İnsan kendine öteki gibi olur. İnsan kendini de başkaları gibi görür. Başkalarının gözüyle de görmüş olur.

İnsanın zihni için kendi bedeni de dış gerçekliktir. Beden dahil doğal çevrenin bilgisi beyinde özellikle posterior serebral korteks aracılığıyla sağlanır. BA 7a'daki nöronlar görsel uzayın dünya referanslı bir haritasını yaratır ve bu bilgiyi prefrontal kortekse yollar. Bu bilgi mekânsal işleyen bellek görevlerinde kullanılır. Topluca posterior parietal heteromodal asosiasyon korteksi (inferior parietal lob, BA 39 / angular girus, BA 40 / supramarginal, BA7b) olarak bilinen bölgede hareketin analizi ve mekânsal analiz yapılır. Mekâna yönelik bilinçli dikkatin sağlanmasında kritiktir. Nesnelerin hareketi ve nerede olduğu belirlenir. Dikkatin örtük kaymalarında da rol oynar ve böylece uzay zaman içinde dikkatin yönünü ve dağılımını belirler. Sağ posterior parietal korteks lezyonları kontralateral ihmal (*neglect*) yapar. Yani sol tarafta mekâna ait görsel farkındalık bozulur ve dikkatsizlik ortaya çıkar. Nesnelerin renk ve şekle ait herhangi görsel bilgisi başlıca oksipitotemporal korteks ve inferior temporal kortekste (BA 37-20) sağlanır. Bu bilgi olmadığı zaman "psişik körlük" ortaya çıkar. Nesne görülür ama tanınmaz.

Görsel sentez, geniş ölçüde kavramsal gelişim, sözel kodlama ve akıcılığa dayalı anlamlı bir yorumlamayla sonlanır. İnsan her tür algısına bir anlam ya da niyet atfeder.[106] Bu bölgeler temporal lob ile frontal lob bağlantılarıyla sağlanır. Bununla ilişkili olarak anterior temporal bölge ve prefrontal lob içinde de çeşitli modalitelerdeki algısal bilginin anlamsal bir bütüne ulaştırılmasında iş gören nöral devrelerin yer aldığı düşünülmüştür.[107] Çünkü

105 Gallop, 1970; Amsterdam, 1972; Povinelli ve Eddy, 1996.
106 Castelli ve ark., 2002.
107 Luria, 1981.

kompleks, anlamlı bir resmin yorumlanması sadece görsel entegrasyonu değil, fakat kavramsal bir kapasite, sözel kodlama ve sözel akıcılığı da gerektirir. Anterior temporal kutupta yüksek düzeyde işlenmiş modalite-özgül algı, viseral duyumlarla birleştirilir. Perirhinal kortekste görsel öğrenme ve görsel tanıma sağlanır. Kompleks görsel ayırt edicilik görevleri söz konusu olduğunda görünüm (*feature*) muğlaklığı çözülür. Parahippokampal bölgede ise konumlara yönelik görsel değerlendirme sağlanır.[108] Yüz ya da nesnelerden ziyade sahnelerin kodlanması ve tanınmasında rol oynar. Fonksiyonel manyetik rezonans çalışmaları ile beynin bu bölgesinin doğa ve şehir manzaraları veya kapalı ortam resimleri seyrederken çok etkin olduğu gösterilmiştir. Hasarında hastalar görsel olarak olayı tanımlayamazlar. Sahnedeki tekil öğeleri örneğin insanlar ve eşyaları tanırlar. Bu durum klasik nörolojide simültan-gnozi denilen, eşzamanlı olarak birden fazla nesneyi ve ilişkilerini görsel olarak tanıma işleviyle benzerlik gösterir. Bu tabloda, konulu, eylem içeren bir resimde elemanların seçilmesi, yani resimde yer alan insanların, nesnelerin ve eylemlerin neler oldukları belirlenmelidir. Eylemlerin ayrıntılı tanımlanması, yani hangi eylemin hangi bağlamda ve ne amaçla gerçekleştiği; eylemin anlamı ve nihai olarak resmin bütününün anlamı çıkarılmalıdır. Bu klinik tablo posterior parietooksipital bileşke ya da sol temporooksipital bileşke sorunlarında tanımlanmıştır.[109] Aslında dört yaşında fizyolojik bir simültanagnozi vardır. Zaman içinde gelişen bir yetidir.

Süperior temporal girusta (BA 22) işitsel bilginin konumsal, dizisel ve niteliksel analizini yapar. Böylece dili anlamak için gerekli kompleks ses çözümlemeleri ve dilin şifresinin kırılması sağlanır. Bir başka bölgede (inferior parietal lobül) ise farklı modalitelerden gelen uyaranlar ve/veya peş peşe gelen uyaranlar sentezlenir. Bu okuma ve yazma gibi akademik etkinlikler için kilit öneme sahiptir. Belli kompleks seslerle belli kompleks şekiller (harfler) arasında bağlantı bu şekilde sağlanır. Bu bölge insanda prefrontal lob gibi şempanzelerden çok farklı olan bir bölgesidir. Sol taraftaki görevi karmaşık işaretlerin, ses-görüntü ve motor engramları olan uyaranların varlığı için önemliyken sağ inferior parietal lobülde (BA 39, BA 40) kendilik imgesi ve mekâna ait çeşitli yetiler gerçekleşir.

Posterior serebral kortikal bölgeler ve bağlantılı devreleri, ötekilerini anlamamız, niyetini çözümlememiz ve kendimizi algılamamız için gerekli,

108 Epstein ve Kanwisher, 1998.
109 Farah, 1990.

çoğu kez nötr, fiziksel temelli bilgiyi sağlar. Bu ise insan ilişkilerinde önemli olan yüz tanıma, fiziksel uzaklığı algılama, ses tonunu yorumlama, bakış yönünü tespit, kendi bedenini ve bedensel sorunlarını tanıma gibi işlevleri sağlar. Kompleks görünüm özelliklerine karşı seçici olan bazı nöronlar yüz tanıma işinde özelleşmiş olup fusiform girusta (BA 22, kısmen 21) yer alır.[110] Prosopagnozi adı verilen klinik tabloda görülen bir yüzün yeterli sözel bir betimlemesi yapılır fakat kime ait olduğu gerçekleşmez. Görmesi tamamen normal olan ve okuyabilen bir kişi, eskiden tanıdığı kişileri yüzlerine bakarak tanıyamazken ses veya isimlerine dayanarak kolayca tanır. Sağ parahipokampal girus sözel iletişimdeki paralinguistik elemanlar dahil sosyal bağlamı saptamada önemli rol oynar. Süperior temporal sulkusta (BA 21, BA 22) bakış yönü tayini yapılır ve bu bölge başkalarının niyet ve duygularını anlama işinde etkin ayna nöronlardan yana zengindir.[111]

3 Etkin Kendilik

Organizma ve çevre arasındaki gerginlik, etkin eylemle çözülür. Çevre uyarır ve organizma yanıt verir. Bu yanıt türlerde insana doğru gittikçe oldukça karmaşık ve incelikli bir biçim alır. Öncelikle çocuk doğumdan itibaren praksi olarak da bilinen birçok motor beceriyi kazanır ve bunları otomatik olarak gerçekleştirir. Çocuğun yürümeyi öğrenmesinin yanı sıra öz bakım becerilerinin birçoğu, motor becerilerdir. Alet ve cihaz kullanmak ya da kalem tutmak gibi etkinlikler günlük yaşamın en önemli motor becerileri arasındadır. Üretici etkinliğin yanı sıra mimarlık, mühendislik ve görsel sanatlar bu yetilere sıkı sıkıya bağlıdır. Beyinde bu işlevler için özelleşmiş sinir şebekeleri mevcuttur. Hareket bilgisi yarı açık yarı örtük bir süreçte kazanılır. Doğru deneyim ve pratik gerekir. Bu tip öğrenmede bilgi zor kazanılır ama zor unutulur. Tüm motor korteks, premotor alanlar, BA 6, parietal korteks, serebellum ve bazal ganglionlar yer alır.

İkinci olarak yürütücü işlevler önemlidir. Bu işlevler, ego'nun "agency" denebilecek işlevlerine karşılık düşer.[112] Dil öncesi dönemde çocukta kendi ve öteki fikirleri gelişirken eylemlerinin başlatıcısı ve bundan alınan haz olarak "agency" ortaya çıkar. Oyun etkinliği temelde bunu sağlar. Tüm memeli ve insanda merak, araştırma ve yenilik arayışı gibi öğelerle zenginleşecek ve dö-

110 Kanwisher ve ark., 1997.
111 Haxby ve ark., 2000.
112 Modell, 1996.

nüşüme uğrayacaktır. Oyun, nesnel bir durumla anlamını birbirinden ayırt etmek için elverişli bir fırsat sunar.[113] Daha sonra sanatın temeli olacak olan oyun, çocuk için "anlam (semantik)" ile oynaşmaktır. Oyun hayal gücü, benliğin oluşması için egzersiz, çocuğun sosyal psikolojik oluşumu ve kendi kişisel anlamlarıyla özgürce oynadığı, bunu yapabilmenin kurallarını içselleştirdiği bir ortamdır. Oyun, yüksek düzeyde sembolik bir etkinlik olarak kişisel anlamın odağı olur. Çok farklı biçimler alarak tüm yaşam boyunca sürer.[114]

Bunlara yürütücü ya da yönetici denmesinin nedeni görevle ilişkili olup sorun çözmeye ve kendilik için anlam üretmeye yönelik olmalarıdır. Beyinde başlıca dorsolateral prefrontal korteks (BA 9–46) aracılığıyla gerçekleşir. Erken yanıtı önleme, geciktirme, karar verme, eylem hazırlama ve gerçekleştirme, durumdan bağımsız, özerk hale gelme, zihinsel olarak bir dizi seçeneği değerlendirerek bir davranış rotası seçmede önemli rol oynar. Yürütücü işlevler belleği kullanmayı öğrenmek, öğrenmeyi öğrenmek; öğretmekle ilgilidir. Anımsamanın kontrolünü sağlamak için organizmanın belli bir anda duyguyu tetikleyen dışsal etkenlerin yokluğunda bile duyguyu temsil eden bir aracı olması gerekir. Bu nedenle afektif işleyen bellekte ve seçici dikkatte önemlidir.[115] Yürütücü/yönetici işlevlerin hemen hepsi görevle bağlantılıdır; sorun çözmeye, anlam oluşturmaya ve yaratmaya yöneliktir. Yenilik arayışı ve merak doğrultusunda eylem planlamaktır. Yürütücü işlevler bu doğrultuda doğayı ve insanın kendini ve diğerlerini değiştirmesine yönelik işlevleridir. İnsana özerklik duygusunu verecek eylemi başlatan, yürüten ve sürdüren olma halini sağlar. Yürütücü işlevler insana etkinliğinin öznesi, "agency" olduğunu hissettirir ve gösterir. Yürütücü/yönetici işlevler olarak nitelenen işlevler bastırma ve savunma mekanizmalarını da hazırlıyor olmalıdır. Bir anlamda egonun ve sahte benliğin örgütlendiği bir yerdir.

Prefrontal lobta yararlılık ve olasılık değerlendirilir. Belirsizlik azaltılır. Böylece insan, zihnin ekonomisi yasalarına göre karar vermeyi öğrenir. Zihnin ekonomisi seçme (dikkat), doğruluk, ayrıştırma (soyutlama), kodlama (genelleme), erken yanıtı önleme, geciktirme, yanıtları zaman içinde çakıştırma (eşleştirme) gibi alt birçok işlevi ilişkilendirir.[116] Bu mekanizmalar aracılığı ile kompleks beyinler duysal deneyimin salt kaydından öteye geçe-

113 Vygotsky, 1978 / 1935.
114 Huizinga, 1955 / 1995.
115 Lebedev ve ark., 2004.
116 Robbins ve Everitt, 1995.

rek etkin bir önceleyici araştırma ve dinamik yorumu geliştirmiştir. Bunlar merak ve yenilik arayışı için önemlidir. Niyeti anlamak yetmez. Organizmanın mevcut ve olası gereksinimleri doğrultusunda kararlar alıp, eylem yapması ve dünyayı değiştirmesi gerekir. Teknoloji bu araca verilen en genel isimdir; teknoloji olmaksızın insanlığın gücü planlı ve amaçlı bir şekilde dünyayı değiştirmeye yetmezdi. Elbette kötü amaçlar ve yanlış planlarla doğayı değiştirme çabaları beceriksizliğin kâr hırsının sonucu. Teknolojinin kötüye kullanımı ayrı bir konudur. Değiştirmeyi hedefleyen zihinsel süreçler sorunların çözülmesi, gelecekteki gereksinimlerin ve tehlikelerin doğru tahmin edilmesi ve buna yönelik tedbirlerin alınması olarak dorsolateral prefrontal lobda gerçekleşir. Atılacak her adımın tüm olası duygusal sonuçlarını kestirmek özerkliği sağlar.[117] Özerklik, yaratıcı algı ve eyleme giden yolu açar. Bu şekilde bedensel nitelikli anlamlar kültür üstünden kişiselleşmiş olur. Yaşam insan eylemiyle anlam kazanır. Yaşama anlam atfedilmesi ya da yaşamanın anlamı ya da anlamsızlığı gibi varoluşçu felsefe tarafından işlenmiş durumlar insan ilişkilerinin eşitsiz bir döneminin ürünleridir. Beyin belli görevleri yerine getirecek eylemleri hazırlamak içindir. Bu görev bir gereksinimin karşılanması olabilir ya da dıştan empoze edilen bir şey olabilir (zor ya da tehdit ya da içselleştirilmiş bir hedefin gereği olarak). Bu nedenle karar verme çok önemlidir.[118] Çünkü asıl olan, eylemdir. Dünya böyle değişir ve gereksinimler böyle karşılanır. Karar verme çoğu kez irade ve isteğe karşı doğru olanı yapma gibi tuhaf anlamlar içerir. Halbuki insan ne yapıyorsa ya da yapmışsa karar odur. Verilip uygulanmayan ya da uygulanamayan bir şey karar olarak zihinsel açıdan da olgunlaşmış değildir. Karar, tanımı gereği bilişsel değil kopmaz bir tarzda nihai olarak afektif olana (arzu, gereksinim, amaç vb.) hizmet veren bilişsel bir formülasyondur. Beynin tamamı buna katılır. Temel karar verme merkezlerinin en çok insanda gelişmiş olan prefrontal lobda olması şaşırtıcı değildir.[119] İnsanın zihinsel yetileri ve toplumsal gücü eylem kararını ve uygulamasını çok önemli kılmaktadır. Karar verme, afektif ve bilişsel bir sentezdir.[120] Karar verme ile ilgili beyin mekanizmalarının araştırılmasında nöroekonomi çeşitli katkılar sağlar. Yeni yaklaşımlar yararlılık ve olasılık üzerine kurulu olan eski görüşlerden farklıdır.[121]

117 Frijda, 1999.
118 Krawczyk, 2002.
119 Krawczyk, 2002.
120 Wagar ve Thagard, 2003.
121 Camerer ve ark., 2004.

Serebral korteksin kompütasyonu, her durumda olasılıkların kâr-zarar-nötr durum hesabı olup vücudun belli bir anda ya da uzun vadeli olarak gücünün ve ruhsal enerjinin nasıl ve hangi zamanlamayla ne yönde dağılacağını hesaplamayı içerir. Bu zihnin ekonomisidir. Bu, bedenin gereksinimleri ile sosyal-psikolojik varlık arasındaki olası uyumu kurmacadır. Başarısızlık en hafifinden bir nöroz ile sonuçlanabilir. Tuhaf bir şekilde para gibi somut ekonomik öğelerle de doğrudan ilgilidir çünkü para birçok şekillerde *zaman* da satın alır; öte yanda para kazanma ile ilgili zihinsel etkinlikler de zihni meşgul eder. Zihnin ekonomisi kişinin enerjisini ve arzusunu, fiziksel gücünü kullanma sırasında ortaya çıkar. Sürekli bir hesaplama yapılır. Bir sorunu çözmek için zihinsel olarak ne kadar yorulacağı ve karşılığında ne alacağını dengelemesi gerekir. İnsan yemek yerken enerji sarf eder (sindirim işinin bütünü) ve mantıken bu iş, yemenin sağlayacağı girdilerden daha fazla olamaz. Herhangi bir şey yapmak için insanın arzusu, motivasyonu, enerjisi olmalıdır. Bunları zorunlu işler ve özellikle istediği şeylere dağıtması gerekir; tıpkı parasına göre bir harcama stratejisi sağlaması gerektiği gibidir. Bu işlemlerin beyindeki alt yapısını sağlayan süreçler korteksin hemen yanıt vermeye hazır olması, hesaplayıcı işlevleri ve değişimlere hemen uymasıdır (plastisitesidir).

Çevreyi manipüle etmek ve içinde değişiklikler yapmak için gerekli hareketlerin programlandığı son yol olan primer motor alanlara ek olarak premotor bölge, 8. alan, serebellum, bazal ganglion ve beyin sapı motor beceriler için önemlidir. Yetenek ve alışkanlıkların öğrenilmesinde (prosedüral bellek) premotor ve suplemanter motor alan, inferior parietal korteks ve beceriler yerleştikten sonra striatum ve serebellum iş görür.[122] Serebellum, amigdala, premotor alan, bazal ganglionlar ve serebral korteks bu bellek tiplerinde önemli rol oynamaktadır. Prefrontal lobun özellikle dorsolateral kısımları erken yanıtı önleme, geciktirme, karar verme, eylem hazırlama ve gerçekleştirme ve durumdan bağımsız, özerk hale gelme ile ilgilidir. Dorsolateral prefrontal korteks anımsamanın kontrolü için gereklidir. Kısa zaman farkıyla paralel çalışan ama aynı girdileri işleyen bütün devreler bu bölge ile bağlantılı olabilir. Dorsolateral prefrontal bölge (BA 46) seçici dikkate yönelik bir işlev gerçekleştirmektedir.[123] Bu nedenle insanın kendisiyle karşılaştığı bölge gibidir. Tüm yürütücü işlevler işleyen belleği gerektirir; prefrontal

122 Ashby ve Ell, 2001; Knowlton ve ark., 1996.
123 Lebedev ve ark., 2004.

korteks nöronları bir gecikme ile modalite özgü bilgiyi hatta tutmalıdır. Bu bilgi çevresel ipuçları yokluğunda davranışı yönlendirir. Bu şekilde dikkat yönlendirilir ve eylem dikkatle yapılabilir. Uygunsuz ve gereksiz yanıtlar önlenir. İşleyen bellek anımsanan geçmişi, anla buluşturur, geleceğin anda tasarımını olanaklı kılar. Geçici ama uzun süreli peş peşe gelen uyaran akımında ikonik bellek ile uzun dönemli bellek arasında geçiş için yeterli değerlendirme süresini tanır. Geçici olayların etkisini uzatır. Bilgilere ulaşmayı tek ve dizisel işlemden birbirileriyle ilişkili ve çok sayıda itemin işlendiği bir niteliği bilinçliliğe sağlar. Çoklu sayıda paralel olarak gerçekleştirilen işlemlerin bir girişime uğramadan ve birbirleriyle etkileşimli gerçekleşmesini sağlar.[124] İnsanda histolojik açıdan şempanzeye göre belirgin şekilde farklı bir bölgedir. BA 10 (frontal kutup) işlevi, inisiyatif alma ve gelecek eylemleri planlamadır. İnsan ve şebek beyninde bu bölge, beynin geri kalan kısmına göre oldukça büyüktür. Bu oran türler içinde en yüksek, insandadır. Ama hücre yoğunluğu açısından en düşük yoğunluk da insandadır. Yani nöropil daha fazla yer tutar. Özellikle supragranuler tabaka diğer yüksek asosiasyon alanları ile bağlantılar için daha fazla alana sahiptir.[125]

4 Anımsanan Kendilik

Çocuk açısından dil öncesi aşamada başlıca zihinsel etkinlik, bellek etkinliğidir.[126] Çocuk gördükçe ya da içsel gereksinimleri zorladıkça bir şeyleri anımsar. Henüz bilinçli ve kontrollü anımsamanın tekniklerini, gücünü ve sihrini bilmez. Çocuktaki başlıca bellek biçimlerinden olan örtük bellek formları algısal (başlıca görsel-mekânsal), motor ve/veya duygusal kodlamalarla çalışır. Görsel-mekânsal çalışma belleği anla teması sağlar. Örtük belleğin diğer biçimlerinden biri olan prosedüral bellek ise herkesin yakından bildiği yarı açık yarı örtük bir süreçtir. Çocuğun tüm motor becerileri böyle gelişir. İçsel deneyim (bilinç akışı) geniş ölçüde, kendini belirli anlarda hissettiren içsel gereksinim ve algısal alandaki nesnelerle belirlenir. Bunların birbirleriyle az çok tesadüfi çakışması itici güç olur. Emosyonel bellek ve "priming", bakıma, şefkate, sevgiye ve özel ilgiye gereksinim duyan bir varlık olarak büyüyen çocukta öğrenmenin temel mekanizmaları olur. Transferans ve kontrtransferans da geniş ölçüde örtük bellek üzerinden gerçekleşir.

124 Mesulam, 2008.
125 Semendeferi ve ark. 2001.
126 Vygotsky, 1934/1988.

Dil öncesi dönemin büyük kısmı daha sonra hiç anımsanmaz ve infantil amnezinin önemli bir bölümünü oluşturur. İlginç bir şekilde çocukluk amnezisi ile Ribot yasası çelişkilidir. Ancak infantil amneziyi etkin bir bastırma olarak ele almak zordur. Çocukluk anıları unutulur çünkü bunlar büyüdükçe işe yaramaz ve kullanılmadıkça anımsanma olasılıkları zayıflar. Dil ile kodlanmamış anıların anımsanmaları çok daha zordur. Aslında çocukluk bir yandan da anımsama tekniklerinin geliştirildiği bir dönemdir. Elbette çocukluk deneyimleri ve travmatik anılar psikanaliz dahil hiçbir teknikle tümüyle tam olarak anımsanamaz. Ancak daha sonra örtük semantik ve prosedural ipuçlarından yararlanılarak kurgulanır.[127] Erken çocukluk deneyimleri genetik olasılıklar içinden seçim yaparak zihnin duygu ve imgenin kaynaştığı kişisel anlam ana kalıplarını (bir çeşit "template") sağlar ve sonraki deneyimler bu kalıplara göre zihinde şekillenir ve hissedilir. Erken çocukluk döneminin büyük budama aşamasından geçen devreler sonraları kişiye özgü bellek mekanizmalarının temeli oluyor olabilir.[128] Erken çocukluk deneyimlerinin anımsanmasında zorluk, nörobiyolojik açıdan prefrontal lobun geç olgunlaşması ile ilgili olabilir. Çünkü frontal lob anıların gerçekçi, akılcı ve düzenli bir şekilde anımsanması için gereklidir.[129]

Sembolik dilin gelişimi ile dil bir iletişim aracı olmanın yanı sıra zihnin işleyişinde bir araç haline gelir ve zihinsel işlevlerde ve bunların karşılıklı ilişkisinde dönüşüme yol açar.[130] Böylece belleğin organizasyonu da değişir ve farkındalığın farkındalığı anlamında bilinçliliği olanaklı kılan ve bilinç dışının anlam kazandığı gelişmelerin önü açılmış olur.[131] Dorsolateral prefrontal (seçici dikkat) ve hipokampus (işleyen bellek) arasında dilsel işlem yapan bir devre farklı bilgiler üstünde paralel ve bilinçli çalışmayı sağlar. Peş peşe gelen uyaranların bilinçli ilişkisini sağlar. İşleyen bellekte bir şeyler, o anda öğrenilen ve yaşanılan şeyler olarak (edilgin hal) veya insan bir şeyi istediği için hep aklında tuttuğu ya da anımsayarak aklına getirdiği (etkin hal) şeyler olarak biçimlenir. Bellek bilinçdışı (örtük) ve bilinçlilik (açık) olarak doğar. Bellek salt innervasyondan çıkar ve bilinçlilikle ilişkisi fizikteki belirsizlik ilkesine benzer bir nitelik kazanır. Biri ne kadar netse öteki o kadar derin ve karanlıktır. Ama bellek kendiliğinden ve edilgin bir tarzda örgütlen-

127 Turnbull ve Solms, 2003.
128 Turnbull ve Solms, 2003.
129 Turnbull ve Solms, 2003.
130 Vygotsky, 1987.
131 Turnbull ve Solms, 2003.

mez; etkin ve afektif bir şekilde frontolimbik yapılar, bellekle ilgili yapıları ve sistemleri organize eder. Psikanalizin bilinçaltına ve de bilinçdışına karşılık düşen budur. Bilginin kaynağı ve afektif bellek bu şekilde sağlanır. Kişisel deneyim ve geçen her an bilinçli ya da bilinçdışı tarzda zihinde organize olarak afekt kalıntılarından bilgiye kadar dönüşür. Yani her duygu güdük bir fikir taşır; açılmayı bekleyen. Bunlar anın yorumlanışına katkıda bulunur; bu predeterminist bir etkidir. Anımsama anda gerçekleşir ve bu şekilde geçmiş bir yaşantı yeniden ama bu kez biraz farklı olarak yani dönüştürülmüş olarak yaşanır ve bu olası bir durumdur. Anımsadıkça anılar yeniden değişir. An, geçmişi değiştirir ve geçmiş yeniden organize olur. İnsan geleceği tasarlar. Artık bilinçaltı vardır. Bu bilinçaltı edilgin olarak tüm anıların rezervuarıdır ama dinamik olarak bastıran ve bozandır. Uzun süreli bellek, bir çeşit bilinçdışı ya da bilinçaltıdır. Anımsanacaklar burada olup yakın ya da uzak geçmiş olarak organize olur.

Psikanalitik terapi anımsanan kendilik bilgisi üstünden yürütülür. Bu da uzun süreli belleğin birbirinden farklı alt bölümleri[132] ile ilişkilidir. Özellikle anımsananlara ve anlatılara göre şekillenen, geç gelişen ve daha sonra en fazla bozulmaya uğrayan, insanın yaşamını öyküler haline getirdiği (*narratives*) kendilik biçimi bu açıdan önemlidir. Kişisel anılar, özlemler, hayal kırıklıkları ve beklentilerle ilişkili kendiliktir. Epizodik bellekle sinonim kabul edilir.[133] Yani kişinin doğrudan kendisiyle ilgili veya bağlantılı geçmiş yaşantıları, anıları, kişisel özellikleri ve geleceğe dair beklentilerini içeren bellek bilgisidir.[134] Otobiyografik epizodik bellek örneğin lisenin ilk gününde ne olduğunu anımsamayı, otobiyografik semantik bellek, doğum günü ya da göbek adına ait bilgiyi anımsamayı içerir. Epizodik belleğin kendini bilme, kendinin farkında olma özellikleri *"autonoetic"* bilinçliliği ifade eder. Geçmiş olayları yaşayan, deneyimleyen özne olarak anımsama halini tanımlar. İnsan yaşamında bireyin deneyimlerinin zamansal akışına karşılık düşer. Olayları yaşandığı tarzıyla anımsama yetisi insanı, gelişmiş hayvanlarda da var olan epizodik bellekten ayıran bir başka işleve işaret eder. Bu otonoetik bellektir. Otonoetik bellek epizodik ayrıntıların içerik bazlı anımsanması veya zaman içinde zihinsel olarak geri gitmeyle ve orijinal olayın yönlerini tekrar yaşama ile ilişkili öznel kapasiteyi içeren daha deneyimsel

132 Siegel, 2001.
133 Gilboa, 2004.
134 Conway ve Pleydell-Pearce, 2000; Wilson ve Ross, 2003.

bir şeydir. Aynı zamanda geçmiş deneyimin dinamik bir yeniden yorumunu ve geçmiş deneyimin anlatısını içerir. Şimdiki an aşılmış olur. İki yaşındakiler, sorulduğunda bir önceki deneyimleri hakkında bir şeyler anımsarlar.[135] Geçmiş olaylardan öykü oluşturamazlar. Genel olarak kendilerini bir yaşam anlatısına sahip görmezler. Bu tip anlatıları oluşturma yeteneği 3 yaş civarı elde edilir.[136] Bellek, rekonstrüksiyon üstüne kuruludur. Onun için kendilik algısı kadar doğru olma derecesi yoktur. Çünkü anımsadığımız şeyler sıklıkla anımsadığımız gibi değildir. Tüm kültürlerde erişkinler kendilerinin ve ötekilerin yaşadıkları olayları anlatırlar. Bu yaşam anlatıları ya da öyküleri "ânı" aşan zaman içinde uzatılmış bir kendilik ya da *anımsanan kendilik* bilgisine getirir. Bir insanın tüm yaşamının film şeridi gibi akışı düşünüldüğünde bu öğrenme süreci ne boş kâğıda yazı yazılması gibidir ne de paralel işleyen ve arada bir kesişen dünyaların alanıdır. Çünkü daha doğumdan itibaren erken deneyimler kişinin genetik yelpazesindeki potansiyel kalıplardan seçim yapar. Bunlar bir sonraki etkilenme ve öğrenme süreçleri için artık toplumsal bir kalıp haline gelir. Erken çocukluk deneyimlerinin hangisinin o kişiye özgü olarak ne ölçüde ve ne şekilde etkili olacağını bu ikilinin etkileşimi belirler. İnsan daha sonra her durumda yeniyi anlamasını sağlayan eski bir şeyleri de anımsar, bu nedenle zihnin kuruluşu kişisel anlamı olan anımsamaların değişen tarihi olur. Bu anlamda öğrenme farklı yönleri ile kendilik gelişimidir. İnsanın kendini, başkalarını (zihin kuramı gelişimi) ve dünyayı tanıma ve anlama sürecidir.

Beynin çok büyük bölümü özellikle serebral korteks, bellek ile ilgili değişik alt işlevlerin gerçekleşmesinde rol oynar. Kayıt ve anımsama sistemi başlıca hipokampus ve talamus ile ilişkilidir. Talamusun limbik sistem içinde yer alarak bellek mekanizmalarında oynadığı başlıca rol, anımsamanın ve dikkatin temelde kişisel anlama (ilgi) bağlanışını gösterir. Talamusun tüm duyu yollarının geçiş noktasında filtre rolü, hipokampusun beyin sapındaki duygu durum merkezleri ve haz merkezleri ile yakın ilişkisi dikkat çekicidir. Belleğin örgütlenmesi hakkında ipuçları verir. Bellek işlevlerinden "depolama için kodlama" ve gerektiğinde "geri çağırma", can alıcı bir öneme sahiptir. Temel olarak yaşantıların ve bilgilerin kalıcı kılınması gerekir. Bu süreç kişinin belli değer, ilgi ve anlam parametrelerine göre deneyimlerinin sırasını belirler yani bir anlamda "Zaman"ın bilgisini oluşturur. Bu süreçte

135 Fivush ve ark., 1987.
136 Fivush ve Hudson, 1990.

kodlama yapılacak ve konsolidasyon sağlanarak depoya gidecektir. Anımsama, unutma ve tanıma süreçlerinde dar boğaz burasıdır. İnsana özgü bellek işlevleri için kritik bir bölgedir. Kodlama işi başlıca hipokampusundur. Kayıt hem gerektiğinde geri çağıracak kodlamayı – ipuçları vs. hem kayıt anında yaşananları kodlamayı hem de bilgi kaynağını kodlamayı içerir. Kayıt bozulursa yeni deneyimler açık belleğe geçmez. Kişi öğrenemez. Hipokampal formasyon stres hormonlarının doğrudan hedefidir, memeli beyninde en yüksek kortizon reseptörleri konsantrasyonuna sahiptir. Stres hipokampal plastisiteyi bozar ve bu bölgede yeni hücre oluşumunu engeller. Bu da belleğin organizasyonunda sorunlara yol açar. Depolanmanın sağlamlaştırılması (konsolidasyon) ve anımsama dorsomedial talamus ve mamiller cisimciklerinin işlevidir. Pasif unutma ve bastırma süreçleri bu aşamada etkili olur. Elbette uzun süreli belleğe giden her şey bilinçli sistemden geçmek zorunda değildir. Konsolidasyon uykuda da gerçekleşir. Bu süreçte bozulma olursa kişi istediği şeyi anımsayamaz.[137] Biyografisinin belli yerleri kişiye kapanmıştır. Bu durumda yanlış anımsar, anı parçacıklarını birleştirerek ve doldurarak konfabulasyon yapar.

5 Toplumsal Kendilik

Anneyle ilişki bebek için aynı zamanda ilk toplumsal ilişkidir. Doğumu takiben başta anne olmak üzere diğer kişi ya da kişilerle kurulan karşılıklı sözel ve sözel-olmayan iletişim ve etkileşim sürecinde kişilerarası kendilik bilgisi belirlenir. Böylece bir başkası hakkında düşünme ve yorumlama ile birlikte giden ilişkiler afektif nitelik taşır. Bu aynı zamanda kendisi hakkında düşünmeye başlaması ve başka birinin de aynı şeyi yaptığını fark etmesi anlamına gelir. İnsan toplumsal yaşamın bilgisini bu gelişen karşılıklı ilişkiler içinde kazanmaya başlar. Bu bilgi bir toplum içinde yaşamak, işbirliği ve iletişim için ön koşuldur. Tüm bunlara ek olarak insan diğer insanları da merak eden ve sürekli yorumlayan bir varlıktır. Bu merak sadece onlarla müttefik olmak ya da işbirliği yapmak ya da başka pragmatik nedenlerden değil de kendini anlamak ve çözümlemek için de gereklidir. Bu anlamda kendini de keşfe çıkmıştır. Başkaları ile yüz yüze görüşme ve ilişkili tüm süreçler boyunca insanlar kendilerine ait farklı yanların açığa çıktığını görürler. Kişilerarası ilişkide yani özneleraası alanda kendiliğin özgül yanları açığa çıkar (*özneler*

137 Maurer, 1992.

arası kendilik). Kişilerarası kendilik bilgisi, empati ve insanlarda doğrudan Zihin Kuramı mekanizmaları aracılığıyla sağlanır. Bu nedenle her tür öğrenme açısından Zihin Kuramı gelişimi büyük önem taşır. Ancak iş ötekilerininkine gelince özellikle "bedenden geçip şekillenen deneyimlerine" ulaşma açısından tam bir bilgi kıtlığı söz konusudur. Başkalarının deneyimine ait bilgimiz başlıca onların dışsal davranışlarını (sözleri, hareketleri vb.) gözlememizden ve yorumlamamızdan kaynaklanır.[138] Sembolik dil, zorunlu toplumsal ve tarihsel yapısı ile bireyin zihnine ötekilerin de ortak olduğu ve bunu da geliştirebildiği bir olanak ya da durum sunar. Bu yetiler sohbet, anlatı/söylem gibi biçimlerde gelişir ve bu şekilde somutlaşır. Bu bağlamda toplumsal yaşayışa özgü görgü kuralları, kültürel ve hukuksal düzenlemeler şekillenir. Diğer tüm kendilik bilgilerinin gelişimi için ana bağlantıları kişiler arası kendilik bilgisi sağlar çünkü her birey ancak "ötekilerle" dolu zengin toplumsal bir dünya içinde varlığını sürdürebilir ve anlam kazanır. Çok sayıda "kendilikleri" bu ortamda ayrışır.

Dilin toplumsal içeriği, semantik ve pragmatik boyutları olarak bilinir.[139] Buna göre iletişim kişinin başkaları ile ilişkisinin anlam derinliği ve inceliği içerecek şekilde ve belli bir amaç, niyet ya da arzu yönünde şekillenir. Pragmatik insanın simülasyon ya da Zihin Kuramı ile oluşturduğu bir veri bütününe uygun olarak yürütücü işlevleri de kullanarak bir etki yaratmasıdır. Bu nedenle her söz bir edimdir ve yüzeydeki görünür (*salient*) anlamı dışında daima bir etki yaratma, karşısındakini belli bir yönde duymaya, düşünmeye ve davranmaya eğilimli kılmayı amaçlar. Dil bu içeriğini sözel düşünceye yani dil ile düşüncenin birleşmesine borçludur. İnsanın kendisini ve etrafındaki toplumsal ve doğal çevreyi anlamasında sözel düşüncenin doğuşu belirleyici bir anlama sahiptir. İnsanın belli bir andaki deneyimini zihninde sürekli bir ideolojik çerçevede yeniden kurgulanan geçmiş varlığına bütünlemesi anlamayı sağlar. Bu durum genelleme (benzer öğelerin bulunması) ve ayrıştırma (benzemez öğelerin bulunması) yapma ile sağlanır. Genelleme iç bağlantı ve tekil olanı evrensel olarak bilme ve algısal /imgesel olanı (görsel olanı) düşünsel yapılardan çıkarmadır. Bu ise soyutlama tekniği ile sağlanır. Bunu sağlayan düşünceden sözcüğe uzanan diyalektik süreçte be-

138 Pronin, 2008.

139 *Dil çok bileşenli bir işlevdir; dilin fonoloji, dilbilgisi (morfoloji ve söz dizimi) gibi boyutları dilin biçimini, semantik (sözcük bilgisi, kavramlar ve tümce anlamları) ve pragmatik ise içeriğini oluşturur. (Her bir bileşenin de anlama ve ifade boyutunda olmak üzere iki çarpanı vardır; böylece sekiz adet temel bileşen ortaya çıkar).*

lirlenen yapıdır. Belirsiz istekten ya da motif düşünceden anlam aracılığı ile apaçık ifadeye bir seyir çizgisi olur. Hatta arada "sense" vardır ve anlamdan daha geniştir. Düşünce anlamla çakışmaz ve sözcükte doğrudan ifade edilemez, sözcükte tamamlanır ve mükemmelleşir. Sözcük anlamı genelleme ve iletişimi içerir. Bilinçlilikte doğan sözcük anlamı, tüm zihinsel ilişkileri ve süreçleri değiştirir. Bilinçlilikteki değişmelere bağlı olarak sözcük anlamı da gelişir.[140] Dilin toplumsal anlamı kullanımı ile güç haline gelir. Bu da sözel pragmatik olarak bilinir. Propaganda, reklam vb.'nin gücü budur. Başkasının fikrini, eylemini, duygusunu değiştirmeye yönelik amaçlı ya da amaçsız sözel davranışların tümünü içerir. Semantik-pragmatik yetiler Zihin Kuramını da içine alan kapsamlı ve temelde yorumlayıcı işlevlerdir. Ama yorum yanlış anlamaya açıktır ve insan ilişkilerinde iki yönlü yani karşılıklı yapılan ve çoğu durumda farklılık gösteren yorum ikilemine (*double hermeneutics*) neden olur.[141] Yorumlayıcı işlevler nihai olarak egoyu ilgilendireni anlam çemberi içine almayı ve kendiliğin tutarlılığını sağlamayı hedefler. Herkesin kendini ve diğerlerini anlamasını sağladığı, yorumladığı belli görüş çerçeveleri vardır. Böyle bir süreçte zihin, yorumlayıcı ve benliğin bütünlüğünü sürdürücü bir mekanizma olarak gelişir.[142]

İnsanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri insanın kendini başkalarına anlatması ve başkalarının da kendilerini anlatmasını beklemesidir. Kişi tutarlı her anlatıda zamanı kendi anlamlarına göre dil ile yeniden biçimler.[143] Anlatıda, insan kendi yaşamını bir benlik etrafında az çok tutarlı bir şemaya koyar. Kendi merkezlidir. Kendisi olanı ve olmayanı ayırt eder. Belki başından geçen olayları da her zaman bu genel biyografiye göre anlatır. Bazı anlatılar çok eski, geleneksel ve yerleşmiştir. Bunlar efsanedir ve mitolojidir. Anlatı önemliyi önemsizden ayırt etme, zamansal sıra, nedensel ilişkiler, uygun sözcük ve dilbilgisi formlarının seçimi, organize bellek, anlatırken anında düzeltme ve karşısındakinin tepkilerini doğru değerlendirme gibi çok gelişmiş yetileri içerir. Bir insan anlatılar içinde sürekli yeniden kurguladığı ve sağlamlaştırdığı benliğinin içine soğuramadığı hiçbir olayı, ilişkiyi, insanı anlayamaz. Benlik, kişisel anlamlar çevresinde zihnin homeostatik bir mekanizması olarak doğar. İnsan kendini bütün olarak algılamak zorundadır. Sa-

140 Vygotsky, 1934/1988.
141 Goldberg, 2004.
142 Fonagy, 2003.
143 Ricœur, 1984.

vunma mekanizmaları kurar. Bu onun sahte benliği olur. Terapi de bu anlatıdaki boşlukları görmek; yanlış anlamaları direnci yenerek gerçek anlamaya dönüştürmektir. Psikanalizin sağaltıcı etkisi de sahte benliğin direnişini kırması ile olanaklıdır. Zaten direncin olmadığı yerde anlam yoktur. Psikoterapi özneler arası özel bir ilişki formudur. Transferans ve kontrtransferans ilişkisi bu sürecin belkemiğidir. Anlatı temellidir, zihin kuramının yeniden yapılanışı söz konusudur. Özneler arası alanda ve bunun aracılığı ile gerçekleşir. Özneler arası alan yaşamda ve psikoterapide bireysel alanın sınırları ile belirlenir. Bu sınırlar insanın kendi ve öteki ayrımlarına bağlı olarak kendinin zihni ve ötekinin zihni gibi ayrımlar yapması gerekir. Bu ise bir zihin kuramının oluşmuş olduğunu varsayar. Bu alan kendini ve ötekini bilmeyi içerir.

İkinci olarak insanın daha yaygın ilişkiler ağı içinde kendi durumu ya da toplumsal konumu üstünde daha genel ve kavramsal olarak düşünmesi ve toplumsal kimliğini değerlendirmesi ve toplum içinde yerini belirlemesi anlamında zihinsel etkinliği olur. Bu şekilde ortaya çıkan toplumsal rol ve kimliklere dayalı kendilik, gelişmiş biçimi ile kültüre ve toplumsal rollere (avukat, koca, öğretim üyesi, baba, erkek vb.) dayanır. Toplumsal kendilik toplumsal yaşam ile birlikte oluşmuş ve gelişmiştir. Kişinin kendiliğine başkalarının çoğu kez toplumun ya da aile ve yakın çevrenin gözünden bakmasına neden olan bilgidir. Daha doğru bir ifade ile toplumun kurum ve normlarına göre belirlenen, kısmen sağduyuyu içine alan bir kendilik boyutudur. İnsan birtakım kişi ve değerleri referans çerçevesi olarak alır ve buna uygun bir algılamanın yanı sıra hazır davranış kalıpları (tavır) geliştirir. Başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğü ve ne dediği ile ilgilidir. Aslında insanın temelde sosyal psikolojik bir varlık olduğunu ve toplumsal değerleri içselleştirdiğini gösterir. Bu kendiliğin gücü bir yanda psikodinamik alanda en ciddi çelişkilere yol açması, öte yanda biyolojik değerleri dahi toplumsal bir biçime sokmasıdır. Diğer dört kendilik bilgisine göre, insan davranışı üstünde daha güçlü bir etki etme, belirleme gücüne sahiptir. Bugün için ve geçmiş tarihten anlaşıldığı kadarıyla neredeyse en önemli kendilik budur. Çünkü insanın en büyük korkusu toplumdan yalıtılmak, toplum nezdinde kötü duruma düşmektir.[144]

Temelinde Zihin Kuramı olan toplumsal becerilerin bütünü prefrontal lob ve bağlantılarında aranmalıdır. Prefrontal lobun geç dönemdeki örgüt-

144 Rochat, 2009.

lenmesi bu işlevlerin düzenlenişi ile ilgilidir. Semantik, beyin içinde uzun bağlantıların oluşması ve multimodal asosiasyon alanlarının oluşumu ile ilgilidir. Zihin Kuramı ile ilgili çalışmalar bu sistemin başlıca elemanlarını anterior singulat ve medial prefrontal korteks (BA 24,25,32,33,10?) bölgeler olarak belirler.[145] Bu bölgeler ayna nöronlardan yana zengindir[146] ve zihin kuramında kilit role sahiptirler.[147] Ayna nöron sistemi[148] değişik beyin bölgelerinde yer alır; taklitte ve daha çok diğer maymun veya insanların elleriyle ilgili bir hareketin gözlenmesi durumunda ateşlenir. Bu etkinliğin karşısındakinin niyetini anlamada önemli rol oynadığı belirtilmiştir.[149] Projeksiyon, özdeşleşme, taklit ve empati gibi süreçlerin nörofizyolojik temelini ayna nöronlar oluşturur.[150] Bu ise birçok durumda yaşamsal önem taşır. Maymunda f5 alanında hem el hem ağız hareketleri ile ilgili ayna nöronların tespiti ve bu bölgenin insandaki Broca bölgesi ile homolog olması oldukça fikir vericidir. Bu bölge ötekisinin hareketlerini anlama niyeti ile ilgilidir. Hareketlerdeki niyeti anlama bölgesinden sembolik dilin doğduğunu, dilin temel pragmatiğini açıkladığını düşünebiliriz. İnferior lateral frontal kortekste [(ayna nöronlar ve Broca alanı) (BA 44, 45, 47)] yer alan ayna nöronlar sadece birey tarafından gerçekleştirilen hareketlerde değil, birey bu hareketleri başkasının yaptığını izlerken de ateşlenir. Bu, yüz ifadelerini de içerir. Bu nedenle empatinin temeli olduğu da düşünülmüştür.[151] Prefrontal medial bölge insanın kendini öteki, ötekisini kendi gibi görebildiği bir sistemdir. Zihin kuramına temel olur.[152] Medial prefrontal korteks, insanın kendisi ile konularda zihinsel etkinliği olduğunda etkinleşen bir yapıdır.[153] Dorsomedial (BA 8, 9, 24, 32) ve ventromedial (BA 14, 32, 33, 24, 25) parçaları vardır. Amaçlı bir zihinsel etkinlik sırasında dorsal ve ventral medial prefrontal korteks etkin-

145 Peterson, 2005.
146 Gallese ve Goldman, 1998.
147 Frith, 1991.
148 Buccino ve ark., 2001.
149 Rizzolatti ve Fadiga, 2005.
150 Gallese ve Goldman, 1999; Leslie ve ark., 2004; Ferrari ve ark., 2003.
151 Leslie ve ark., 2004; Ferrari ve ark., 2003.
152 *Prefrontal polar bölge (BA 9, 10) insan kendine bakarken ya da kendini düşünürken etkinleşir. İnsuladan gelen verilerle bilişsel bilgi birleşir ve kendilik algısı oluşur. Kendilik ve ötekilikle ilgili ya da iç ortamdan gelen uyarılar üstünde süpervizör bir rolü olabilir. Uyaranla tetiklenmiş ya da hissedilen bir uyarana yönelmiş zihin hali ve uyarandan bağımsız düşünce (derin düşünme, içe bakış, hayallere dalmak) arasında gidip gelme işinde çok önemli bir rol oynar (Burgess ve ark., 2007).*
153 d'Argembeau ve ark., 2005.

liği belirgin şekilde azalır.[154] Ancak bazı durumlarda dorsomedial prefrontal korteks (BA 8, 9, 10) etkinliğinde artış görülür. Bunlardan ilki, birinin kendi düşüncelerini oluşturması istendiğinde, niyetlendiği konuşma ve hissettiği duyguları[155] gibi kendi zihinsel durumlarına ait süreçleri bildirme ve monitorize etme görevi verildiğinde gerçekleşir. İkincisi diğerlerine zihinsel durum atfetme veya çeşitli kendilik temsillerinin net ifadeleri istendiğinde olur.[156] Benzeri bir etkinleşme kendiliğinden de oluşur. Eğer kişiler amaca yönelik davranışlarda bulunmazlarsa yani örneğin gündüz rüyaları içindeyken[157] ya da görevle ilişkisiz düşünce ve tasarılar içindeyken[158] ortaya çıkar. Ventral medial prefrontal korteks (BA 14, 32, 33, 24, 25), orbitofrontal ile birlikte sosyal senaryoların duygusal karşılıkları ile bir araya getirilmelerine aracı olur. Sosyal olayların algısal verileri duygusal boyutları ile canlandırılır. Sosyal sorunlarda antisipasyon ve karar verme ile ilgilidir. Kişinin kendisini konu ettiği zihinsel etkinliklerde de görev alır.[159] Anterior singulat da medial prefrontal korteks ile birlikte empati ve Zihin Kuramında önemli rol oynar. Duygusal olarak çarpıcı uyaranlara karşı otonomik yanıtları organize eder. Subkortikal yapılarla neokortikal yapılar arasında geçişi modüle eden ve düzenleyen en önemli ara yüzlerden biridir. Dorsal medial prefrontal korteks daha çok kompleks kognitif süreçlerle, ventral medial prefrontal korteks (BA 24, 25, 32, 33, 10) ise afektif süreçlerle ilgilidir. İkisi arasındaki ilişki çelişkidir. Biri artınca (dikkat gerektiren görev), diğeri (duygu gerektiren görev) azalır.[160] Bu ikisi arasındaki özel denge ve uyum, fikri ile uyumlu duygu demektir.[161] Afektin (subkortikal) uygun düşüncesini (kortikal) bulması, bir çeşit psikanalizdir.

Toplumsal Beyinden Bireysel Beyine

İnsan önce kendini doğadan ve diğer hayvanlardan pratik olarak yaşamsal etkinliği olan üretimle ayırır. Bu ayrım zihinsel düzlemde kendi ve öteki

154 Gusnard ve ark., 2001. *"Default mode" devresi, bir kişi dış bir görevle ilgilenmediği, dış bir uyarana dikkat etmesi gerekmediğinde, dinlenme halindeyken bile etkin olan beyin bölgelerini ifade eder. Bu yapılar posterior singulat korteks (BA 23, 31) ve bitişik prekuneus (superior parietal lobül), medial prefrontal korteks ve posterior lateral kortekstir.*
155 Gusnard ve Raichle, 2001.
156 Frith ve Frith, 2006.
157 Burgess ve ark., 2007.
158 Giambra, 1995.
159 Schmitz ve ark., 2004.
160 Gusnard ve ark., 2001.
161 Spinoza, 1677/1938.

bilinçliliğinin doğması; sosyal varlığı ile biyolojik varlığı arasındaki çelişkilerin ortaya çıkması ile karakterize olur. Böylece insan yaşamı, özgünlüğünün köklerini oluşturan bedensel çıkışlı arzuları ve eğilimleri ile biyolojik varoluşunun araçlarını sağlayan toplumsal ilişkileri arasında uyum ya da çelişkilerinin akışına göre şekillenir. İnsanın kendisini dünyanın geri kalanı ile ilişkilendirme sorunu ortaya çıkar.[162] Bu ilişkilendirme sürecinde insan yaşamına, varoluşuna ve dünyaya bir anlam biçmeye çalışır. İnsan, yeryüzünde bir tek insana özgü olan bir amaç duyusu geliştirmiştir.[163] Bu, olayları ancak kendi benliği üstünden anlamlı olarak algılayabilmesi ile ilgilidir. Bu, toplum psikolojisinde ego-ilintilendirme (*ego involvement*) kavramı ile ifade edilmiştir.[164] Kurduğu toplumsal sistemlerde insan ikinci kez, efendiler ve köleler olarak bölünür. Bu iki bölünme kendilik ya da benliğinde yarılmaya yol açar. Bu nedenle bireyin farklı kendilikler algılaması böyle bir dünyada hiçbir insanın kaçamayacağı bir yanılsamadır. Bu nedenle modern insan mutsuz ve umutsuzdur. Psikanaliz insan toplumunun bu halini yansıtır. Çünkü *"yeterli nedenleri biz olan bir şey içimizde veya dışımızda yer aldığında eylem yapmış oluruz. Ya bizde ya dışımızda bizim upuygun nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman, yani (önceki tanım) tabiatımızdan ya bizde ya dışımızda yalnız başına açık ve seçik olarak bilme gücünde bir şey çıktığı zaman,* ***etkili*** *(aktif) olduğumuzu söylüyorum. Tersine olarak, bizde içten ya da dıştan ancak kısmi olarak parçalı nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman* ***edilgin*** *oluyoruz diyorum" {Etika 3. bölüm, Tanım II}.* Bu durum ara bir aşamadır. Halen gelişmeye devam eden bu sürecin görünen ilk varış noktası özel kendiliğin gelişip diğerlerini bünyesinde eriterek benliğin eski bütünlüklü hale (ama çok daha zengin bir içerikle) gelmesidir. Bu durumda insanın biyolojik doğasının toplumsal doğa ile olan çelişkisi de sona erecektir. Önce toplumsal çelişkilerin bireyin zihnindeki yansımaları, sonra daha temel olan biyolojik olanla toplumsal olanın çelişkisi.

İnsan için, doğal bir beyin geniş ölçüde genetik kodların fiziksel/kimyasal çevre ile etkileşmesiyle oluşan potansiyel bir fenotiptir ve burada bireylerin nörofizyolojik süreçleri arasında ifadesini bulan nicel farklar vardır. Bu nedenle kişisel anlam (bireysellik), gende gizil, organizmada etkindir.

162 Searle, 2006.
163 Jolly, 2004.
164 Sherif ve Cantril, 1947.

Ama bu anlamın kişinin kendisi için (kendiliğin de oluşması tam olarak budur) bilinir, duyulur ve kılınır olması (yani nitelik kazanması) toplumsal ilişkilere ve süreçlere bağlıdır. Kişisel anlamlar, genetik olarak belirlenen ve kişinin beynine/bedenine ait küçücük farkların, özgül tarihsel-toplumsal koşullar tarafından belirlenen sosyal-psikolojik çevrenin etkin ve edilgin baskısı altında büyütülerek dışsallaştırılması ile oluşur. Dil gelişimi ve zihin kuramı oluşumu sürecinde birbirine ters yönde ama bağlantılı iki gelişim olur. Bu, çocuğun toplumsallaşma sürecinde bireyselliğini oluşturmasıdır. Bu süreç ilginç bir tarzda insanın kendi kendisini anlamasını ve birey olmasını da sağlar. İnsan kendini öteki gibi algılayacak bir yetkinliğe ulaştığında birey haline gelir. Toplumsallaşması ötekilerle olan benzerliklerini belirlerken, bireyselleşmesi de benzemezliklerini fark etmesi ve başkaları için (dolayısı ile kendisi için de) bunları belirginleştirmesi demektir. Toplumsal beynin gelişimi diğerleriyle birlikte öğrenme ve eksiklerini diğerleri aracılığı ile tamamlama etkinliklerini içerir. Yaşamın getirdiği görevlerle açığa çıkan aksayan yanların tekrarı ve bunlara çözüm arama eğilimi esas olur. Dış dünyanın ve türün diğer üyelerinin bilgisi toplumsal ilişkiler, nesneler ve kavramlar üstünden çocuğun algı dünyasına girer. Dış dünyanın ortak sembolleri bir insanın zihnini başkalarının zihni ile ortak haline getirir. Bu ortaklık tekilliğin açığa çıkışı için gerekli bir kontrasttır. Çocuk bir fenotipe dönüşürken ancak toplumsal bir süreçte olanaklı olan "kendilik" ya da "bireysellik" geliştirir. Toplumsal yaşam sürecinde mükâfatların geciktirilmesi öğrenilirken arzunun incelikli hale gelmesi, özerkliğin ve bireyselliğin doğuşu söz konusudur. Aslında tüm öğrenme bu eşsiz kendiliğin toplumsal bir süreçte oluşumudur. Çocuğun toplumla etkileşiminde hedef bireyselliğinin netleşmesi, ötekilerden farklı yanlarını belirginleştirmesi, toplumsal araçlar yoluyla kendini yetkinleştirmesidir. Bu süreç zorunlu olarak bilincin, karmaşık iletişim mekanizmalarının ve işbirliği olanaklarının varlığını gerektirir. Toplumsal beyin, kendilik (*self*) ya da bireysellik gelişiminin temel aracı olur. Kendilik gelişimi olarak öğrenme, toplumsal beyinden bireysel beyine doğru gelişimdir. Mevcut farklılık ve potansiyellerini geliştirmektir ve "kendi mükemmeli" olmaktır; çünkü gerçekte "haz insanın daha az bir yetkinlikten (*perfection*) daha büyük bir yetkinliğe geçişidir."[165] Gen biriciktir ama bu biricikliğin tam açılımının potansiyel yelpazesi geniştir

165 Spinoza, 1677/1938.

ve toplumsal ilişkiler bireyi bu sınıra (ya da sınırsızlığa) zorlar. Bu büyüme insanın kendisi ile kör ilişkisinin (kendiliğinde) ancak kendi, öteki gibi dışsallaştığı ve görünür olduğu zaman kendisi için anlamlı olmasını ifade eder. Yani kişi kendi varlığını, anlamını da bu dolaylılık içinde duyumsar ve fark eder. İnsan kendini fark eder ve bilir. Birçok erdem bu bilinç zemininde var olur. Ama birey kendi içinde daha üst olanı keşfeder. Bu "bir ben vardır bende, benden üstte" diye ifade edilebilir. İnsan, başkaları ile benzerlikleri ve farklılıklarını tanırken bir anlamda özgün/bireysel beynin oluşmasına giden yolu açar, bunun gerçekleşmesini sağlamış olur. Böyle birinde yeniye açık olma, daha iyiyi isteme, eksikliklerini tamamlama ve kendini yetkinleştirme fikirleri doğar. Bu, ideal benlik oluşumuna neden olur. İdeal benlik, başkasının arzusunu arzular; bu, en büyük anlam olur. Aslında "para"nın en büyük güç olarak istenmesinin nedeni bile örtük biçimde nihai olarak buna bağlıdır. Daha doğar doğmaz başlayan erken deneyimler kişinin genetik yelpazesindeki potansiyel kalıplardan seçim yapar. Bunlar bir sonraki etkilenme ve öğrenme süreçleri için sosyal bir kalıp haline gelir. Erken çocukluk deneyimlerinin hangisinin o kişiye özgü olarak ne ölçüde ve ne şekilde etkili olacağını çevresel olanla genetik olan ikilinin kopmaz etkileşimi belirler. İnsan zihni her durumda, yeniyi fark etmesini sağlayan eski bir şeyleri de anımsar. Bu nedenle zihnin kuruluşu kişisel anlamı olan anımsamaların değişen tarihi olur.

İnsan genetik yapısında var olan, bir kısmı organizmasının eşik altı özellikleri olarak kalan en eşsiz özelliklerini geliştirme ve etkin kılma noktasına çok uzun bir süreçten geçerek gelmiştir. Bunu tam anlamıyla gerçekleştirmesi hem toplumsal ilişkilerinde köklü bir değişime hem de beyin organizasyonunda kalıcı değişimlere bağlıdır. Kişisel anlamlarını ötekilerle çelişmeden ve işbirliği ile gerçekleştirmenin yolunu bulma çabası toplumsallaşma sürecini henüz tamamlamamış olan insanın açılmakta olan özsel etkinliğidir. Teknoloji temelde bunun sağlanması için vardır. Herkeste potansiyel olarak var olan ama baskılanan potansiyel yaratıcılığı etkinleştirme, toplumsal beyinden bireysel beyine dönüşün içeriğidir. Burada söz konusu olan her insanda var olan yaratıcılığın açığa çıkması ve bu şekilde kişisel yaşamın bir sanat yapıtı haline gelmesidir. Yaşamın yaratıcı hale gelmesi, oyun ile gerçeklik arasındaki kopukluğu da ortadan kaldıracaktır. Bu tarz bir yaratıcılık, dâhi ve aykırı yaratıcılığı içine alan daha kapsamlı bir biçimdir. Tüm ötekilerin (eril ve dişil öğelerin) kavranışını da içerir. Yaşa-

mayı anlamlı kılan da budur.[166] Böylece kişisel yaşam bir sanat yapıtı haline gelebilir, oyun ile gerçeklik arasındaki kopukluk ortadan kalkar. Mistik ve dinsel bazı görüşler modern insanın acılarını dindirmeye yönelik biçimde, ya da bazı toplumsal deneyler (düzen değiştiren toplumsal devrimler) tarihsel ve biyolojik altyapı hazır olmadığı için nihai olarak büyük yıkımlara yol açarak böyle bir zihni vaat etmektedir. Psikanaliz ise bugün için yanılsama içinde kalmaya mahkûm insanın derinliklerinde keşiflerini sürdürürken kişisel düzlemde teskin edici rolünü sürdürmektedir. Psikanaliz vaatte bulunmaz ama onulmaz bir çelişkiyi Sisyphos efsanesindeki gibi insanın omzuna yüklemiştir. Nöroz, insana, tıpkı Prometheus'a ateşi tanrılardan çalmasından ötürü verilen ceza gibidir. Bu anlamda psikanaliz iç dinamikleri olan ama eliptik bir yörünge izleyen bir dünya tanımlar. Freud'un herkesin bildiği gibi yaraya merhem çözümleri yüceltme, sevgi ve çalışmadır. Bu ise binlerce yıldan beri bilinir.

Ancak böyle bir insan (yeni insan), gerçek anlamda yeni bir beyinle kalıcı olabilir. İnsan beyni gelişimi açısından henüz bu noktada değildir. Yeni bir insan yeni bir beyin demektir. Yeni bir beyin, gen teknolojisi ya da beyne başka tip biyolojik müdahalelerle değil yeni bir toplumsal düzen, çevresel koşullara beyin gelişimi üstündeki sağlıklı ve gerçek "bireyler" olma yönündeki değişimi sağlayıcı gücü kazandırdığında bu gerçekleşecektir. Bu uzun bir zaman dilimini gerektirir. Burada çok önemli olan farklı bir nokta vardır. "Yeni insan" salt eğitimle ya da toplumsal sistemin değişmesi ile değil bu değişikliklere insan beyninin kalıcı yanıt vermesi ve belki bunu da yeni nöron tipleri ve yeni beyinsel bağlantılarla güvence altında alması ile gerçekleşecektir. Bedenimiz bu potansiyele sahiptir. *.....Gerçekten şimdiye kadar kimse bedenin gücünü tespit edemedi... çünkü henüz hiç kimse bütün işlevlerini açıklayabilecek derecede bedenin bütün yapılışının yeterince doğru bir bilgisine sahip değildir. ... bütün bunlar yeterince gösterir ki beden salt kendi doğasının yasalarıyla zihni hayrete düşüren birçok şeyler yapabilir..."* (Spinoza, *Etika* 3. Kısım Önerme II Not).

166 Winnicott, 1971.

Kaynakça

Adolphs R. 1999, "Social cognition and the human brain", *TICS*, C. 3, S. 12, s. 469-479.

Amaral DG., "The primate amygdala and the neurobiology of social behavior: implications for understanding social anxiety", *Biol Psychiatry* 2002, S. 51, s. 11-17.

Amsterdam, BK. 1972, "Mirror self-image reactions before age two", *Dev. Psychobiol* S. 5, s. 297-305.

Ashby G, Ell SW., 2001, "The neurobiology of human category learning", *Trends in Cognitive Sciences*, C. 5, S. 5, s. 204-210.

Azzopardi P, Cowey A. 1997, "Is blindsight like normal near-threshold vision?", *Proc Natl Acad Sci USA*, S. 94, s. 14190-4.

Baron-Cohen S, Ring HA, Bullmore ET, Wheelwright S, Ashwin C, Williams SCR, "The amygdala theory of autism", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews,* 2000, S. 24, s. 355-364.

Bates E, Dick F. 2002, Language, gesture, and the Developing Brain. Dev Psychobiol; 40, s. 293-310.

Beck F, Eccles JC. 1992, "Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness", *Proc Natl Acad Sci USA*; 89:11357-11361.

Berlucchi G., Aglioti S., "The body in the brain: neural bases of corporeal awareness", *Trends in neurosciences* 1997; 20(12), s. 560-4.

Başar E. 2006, "The theory of the whole-brain-work", *International Journal of Psychophysiology*; S. 60, s. 133-138.

Bisiach M, Luzzatti C. 1978, "Unilateral neglect of representational space", *Cortex*, S. 14, s. 129-33.

Blinkov SM, Glezer II 1968, *The human brain in figures and tables. A quantitative handbook Plenum*, New York.

Bogen JE 1985, "Split brain syndromes", *Handbook of clinical neurology* 2. basım, ed. Vinken PJ, Bruyn GW, Klawans HL, Amsterdam, Elsevier.

Broen P. 1972, "The verbal environment of the language learning child", *ASHA Monograph* 17, Washington, DC.

Brumm A, Aziz F, van den Bergh GD, Morwood MJ, Moore MW, Kurniawan I, Hobbs DR, Fullagar R. 2006, "Early stone technology on flores and its implications for Homo floresiensis", *Nature*, C. 441, S. 7093, s. 624-8.

Buccino G, Binkofski F, Fink GR, Fadiga L, Fogassi L, Gallese V, Seitz RJ, Zilles K, Rizzolatti G, Freund HJ, "Action observation activates premotor and parietal areas in a somatotopic manner: an fMRI study", *Eur J Neurosci* 2001, S. 13, s. 400-404.

Burgess PW Gilbert SJ, Dumontheil I (2007), "Function and localization within rostral prefrontal cortex (area 10)", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* B, 362, s. 887-899.

Butler, AB, Hodos W. (2005), *Comparative Vertebrate Neuroanatomy*, 2. basım, Wiley and Sons, Inc, Hoboken, New Jersey.

Butler AB, Manger PR, Lindahl BIB, Arhem P. (2005), "Evolution of the neural basis of consciousness:a bird-mammal comparison", *BioEssays* S. 27, s. 923-936.

Carlson M. (1985), "Significance of single or multiple cortical areas for tactile discrimination in primates", *Exp. Brain Res. Suppl*, S. 10, s. 1-16.

Camerer C, Loewenstein GF, Prelec D. (2004), "Neuroeconomics: Why economics needs brains", *Scandinavian Journal of Economics*, S. 106, s. 555-579.

Carhart-Harris RL, Friston KJ. (2010), "The default-mode, ego-functions and free-energy: a neurobiological account of Freudian ideas", *Brain* C. 133 (S. 4), s. 1265-83.
Castelli F, Frith C, Happe F vd. (2002), "Autism, Asperger syndrome and brain mechanisms for the attribution of mental states to animated shapes", *Brain*, C. 125, s. 1839 –1849
Conway, M. A., & Pleydell-Pearce, C. W. (2000), "The construction of autobiographical memories in the self-memory system", *Psychological Review*, S. 107, s. 261–288.
Corballis MC. (2003), *İşaretten Konuşmaya,* çev. Aybek Görey, Kitap Yayınevi, İstanbul.
Cotterill RMJ. (2001), "Cooperation of the basal ganglia, cerebellum, sensory cerebrum and hippocampus: possible implications for cognition, consciousness, intelligence and creativity", *Prog Neurobiol*, S. 64, s. 1-33.
Cowey A, Stoerig P. (1995), "Blindsight in monkeys", *Nature*, S. 373, s. 247-9.
Crick F. (1994), *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Simon & Schuster.
Crick F, Koch C. (1995), "Are we aware of neural activity in primary visual cortex?", *Nature*, S. 375, s. 121-123.
D'Argembeau A, Collette F, Van der Linden M, Laureys S, Del Fiore G, Degueldre C, Luxen A, Salmon E. (2005), "Self-referential reflective activity and its relationship with rest: a PET study", *Neuroimage*, Nisan 2005, C. 25, S. 2, s. 616-24.
Davidson RJ. (2002), "Anxiety and affective style: role of prefrontal cortex and amygdala", *Biol Psychiatry*, S. 51, s. 68-80.
Dehaene S, Naccache L, Le Clec'H G, Koechlin E, Mueller M, Dehaene-Lambertz G, van de Moortele PF, Le Bihan D. (1998), "Imaging unconscious semantic priming", *Nature*, S. 395, s. 595-600.
Doron NN, Ledoux JE. (1999), "Organization of projections to the lateral amygdala from auditory and visual areas of the thalamus in the rat", *J Comp Neurol.*, C. 412, S. 3, s. 383-409.
Eccles JC. (1990), "A unitary hypothesis of mind-brain interactions in the cerebral cortex", *Proc R Soc Lond B*, S. 240, s. 433-451.
Eccles JC. (1992), "Evolution of consciousness", *Proc Natl Acad Sci USA*, S. 89, s. 7320-7324.
Edelman GM. (2003), "Naturalizing consciousness: A theoretical framework", *Proc Natl Acad Sci USA*, S. 100, s. 5520-5524.
Epstein R, Kanwisher N. (1998), "A cortical representation of the local visual environment", *Nature*, S. 392, s. 598-601.
Evans P. (1972), "Henri Ey's concepts of the organization of consciousness and its disorganization: an extension of Jacksonian theory", *Brain*, C. 95, S. 2, s. 413-40.
Farah MJ. (1990), *Visual agnosia: Disorders of object recognition and what they tell us about normal vision*, MIT Press.
Ferrari PF, Gallese V, Rizzolatti G, Fogassi L. (2003), "Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex", *Eur J Neurosci*, S. 17, s. 1703-1714.
Felleman DJ, Van Essen DC (1991), "Distributed hierarchical processing in primate cerebral cortex", *Cereb. Cortex,* S. 1, s. 1-47.
Fivush R, Gray JT, Fromhoff FA (1987), "Two year olds talk about the past", *Cognitive Development*, S. 2, s. 393-409.

Fivush R, Hudson JA (ed.) (1990), *Knowing and Remembering in Young Children*, New York: Cambridge University Press, s. 166-96.

Fonagy P. (2003), "The interpersonal interpretative mechanism: the confluence of genetics and attachment theory in development", *Emotional Development in psychoanalysis, attachment theory and neuroscience*, Ed. Green V. Brunner, Routledge, New York.

Freud S. (1916-17 / 1976), *Introductory lectures on psychoanalysis*, Penguin Books, Middlesex, İngiltere.

Freud S. (1901/ 1975), *The Psychopathology of everyday life*, Penguin Books, Middlesex, England.

Freud S. (1932-33 / 1977), *New introductory lectures on psychoanalysis*, Penguin Books, Middlesex, İngiltere.

Frijda N. (1999), "Spinoza and current theory of emotion", *Desire and Affect. Spinoza as psychologist*, Ed. Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, s. 235-265.

Frith U. (ed.) (1991), *Autism and Asperger syndrome*, Cambridge UK: University Press.

Frith CD, Frith U (2006), "The Neural Basis of Mentalizing Minireview", *Neuron* S. 50, s. 531–534, 18 Mayıs 2006.

Gallese V, Goldman A (1998), "Mirror neurons and the simulation theory of mind reading", *TICS* C. 2, S. 12, s. 493-501.

Gallop GG Jr. (1970), "Chimpanzees: self-recognition", *Science*, S. 167, s. 86-7.

Geschwind N, Levitsky W. (1968), "Human brain: Left-right asymmetries in temporal speech region", *Science*, S. 161, s. 186-187.

Geschwind M, Miller BL (2001), "Molecular approaches to cerebral laterality", *American Journal of Medical Genetics*, S. 101, s. 370-381.

Giambra L.M. (1995), "A laboratory method for investigating influences on switching attention to task-unrelated imagery and thought", *Consciousness and Cognition*, S. 4, s. 1–21.

Gilboa, A. (2004), "Autobiographical and episodic memory—one and the same? Evidence from prefrontal activation in neuroimaging studies", *Neuropsychologia* S. 42, s. 1336–1349.

Goodall JVL (1986), *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goldberg A. (2004), *Misunderstanding Freud*, Other Press, New York.

Gallese V, Goldman A. (1998), "Mirror neurons and the simulation theory of mind reading", *TICS*, C. 2, S. 12, s. 493-501.

Green V. (2003), "Emotional development - biological and clinical approaches- towards an integration", *Emotional Development in psychoanalysis, attachment theory and neuroscience*, Ed. Green V. Brunner, Routledge, New York.

Grèzes J, Costes N, Decety J (1999), "The effects of learning and intention on the neural network involved in the perception of meaningless actions", *Brain*, S. 122, s. 1875-1887.

Gusnard DA, Akbudak E, Shulman GL, Raichle ME (2001), "Medial prefrontal cortex and self-referential mental activity: Relation to a default mode of brain function", *PNAS*, C. 98, S. 7, s. 4259-4264.

Gusnard, D.A., Raichle, M.E. (2001), "Searching for a baseline: functional imaging and the resting human brain", *Nat. Rev., Neurosci.* C. 2 S. 10, s. 685–694.

Halligan PW, Marshall JC. (1991), "Left neglect for near but not far space in man", *Nature*, S. 350, s. 498-500.
Hamer D, Copeland P. (2000), *Genlerimizle Yaşamak*, Çev. Fatih Özbay, Evrim Yayınları, İstanbul.
Harris JC. (2003), "Social neuroscience, empathy, brain integration,and neurodevelopmental disorders", *Physiology and Behavior*, S. 79, s. 525-531.
Haxby JV, Grady CL, Horwitz B, Ungerleider LG, Mishkin M, Carson RE, Herscovitch P, Schapiro MB, Rapoport SI (1991), "Dissociation of object and spatial visual processing pathways in human extrastriate cortex", *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, S. 88, s. 1621-1625.
Haxby JV, Hoffman EA, Gobbini MI (2000), "The distributed human neural system for face perception", *TICS*, C. 4, S. 6, s. 223-233.
Herschkowitz N, Kagan J, Zilles K. (1997), "Neurobiological bases of behavioral development in the first year", *Neuropediatrics*, S. 28, s. 296-306.
Huizinga JF (1955/ 1995), *Homo Ludens / Oyunun Toplumsal işlevi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Cecile Seresia, Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Huttenlocher PR (1994), "Synaptogenesis in Human Cerebral Cortex", *Human Behavior and the Developing Brain,* ed. Dawson G, Fischer KW, The Guilford Press, N.Y., s. 137-153.
Humphrey N. (1978), "Nature's psychologists", *New Scientist*, S. 78, s. 900-3.
Jolly A. (2004), *Lucy'nin Mirası*, çev. Nalan Özsoy, Kitap Yayınevi, İstanbul.
Joseph R. (1996), *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Clinical Neuroscience*, Baltimore: Williams & Wilkins.
Kagan J. (1997), "Temperament and the reactions to unfamiliarity", *Child Dev.* C. 68, S. 1, s. 139-43.
Kagan J, Snidman N. (1988), "Biological Bases of Childhood Shyness", *Science*; S. 240, s. 167-171.
Kandel ER (1999), "Biology and the future of psychoanalysis: A new intellectual framework for psychiatry revisited", *American Journal of Psychiatry*, S. 156, s. 505-524.
Kandel ER. (1998), "A new intellectual framework for psychiatry", *American Journal of Psychiatry*, S. 155, s. 457-469.
Kandel ER, Hawkins RD. (1999), "The Biological Basis of Learning and Individuality. The Brain", *The Scientific American Book*, New York, The Lyons Press.
Kanwisher N, McDermott J, Chun MM (1997), "The fusiform face area: a module in human extrastriate cortex specialized for face perception", *J Neurosci*, S. 17, s. 4302-11.
Katz PS, Harris-Warrick RM (1999), "The evolution of neuronal circuits underlying species-specific behavior", *Curr. Opin. Neurobiol*, S. 9, s. 628-633.
Knowlton BJ, Mangels JA, Squire LR (1996), "A basal ganglia learning/memory system in humans", *Science*, S. 273, s. 1399-1402.
Korkmaz B. (2006), "Nörobilim ve Psikanaliz", *Kognitif Nörobilim Forumu*, C. 1 S. 1, s. 14-43.
Krawczyk DC. (2002), "Contributions of the prefrontal cortex to the neural basis of human decision making", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, S. 26, s. 631-664.

Krubitzer LA. (1995), "The organization of neocortex in mammals. Are species differences really so different?", *TINS*, S. 18, s. 408-417.
Lebedev MA, Messinger A, Kralik JD, Wise SP (2004), "Representation of attended versus remembered locations in prefrontal cortex", *PLoS Biol*, C. 2, S. 11, s. e365.
Lee TM, Liu HL, Tan LH, Chan CC, Mahankali S, Feng CM, Hou J, Fox PT, Gao JH (2002), "Lie detection by functional magnetic resonance imaging", *Hum Brain*, S. 15, s. 157-164.
Leslie KR, Johnson-Frey SH, Grafton ST (2004), "Functional imaging of the face and hand imitation: towards a motor theory of empathy", *Neuroimage*, S. 21, s. 601-607.
Letinic K, Rakic P. (2001), "Telencephalic origin of human thalamic GABAergic neurons", *Nat. Neurosci.*, S. 4, s. 931-936.
Libet B. (1993), "The neural time factor in conscious and unconscious events", *Ciba Found Symp*, 174, S. 5-6, s. 123-37.
Livingstone M, Hubel D. (1988), "Segregation of form, color, movement, and depth: anatomy, physiology, and perception", *Science* S. 240, s. 740-749.
Luria AR (1981), *The working Brain. An introduction to Neuropsychology*. Penguin Books: Middlesex.
MacWhinney B. (2002), "The gradual emergence of language", *The evolution of language out of pre-language*, ed. Givon T, Malle BF, John Benjamins Publishing Company, s. 233-263.
Marchetti C, Sala SD (1998), "Disentangling the Alien and Anarchic Hand", *Cognitive Neuropsychiatry*, C. 3, S. 3, s. 191-207.
Marcuse H. (1968), *Aşk ve Uygarlık*, May Yayınları, Istanbul.
Marshall JC, Halligan PW (1988), "Blindsight and insight in visuospatial neglect", *Nature*, S. 336, s. 766-7.
Maurer RG (1992), "1Disorders of memory and learning", *Handbook of Neuropsychology* C. 7, ed. Segalowitz SJ, Rapin I., Amsterdam, Elsevier, s. 241-261.
Mesulam M. (2008), "Representation, inference, and transcendent encoding in neurocognitive networks of the human brain", *Ann Neurol*. C. 64, S. 4, s. 367-78.
Mesulam M. (2000), "Behavioral neuroanatomy: Large-scale networks,association cortex, frontal syndromes, the limbic system and hemispheric specializations", Mesulam M. *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*, 2. edisyon, Oxford University Press, s. 1-126.
Metzinger T. (2003), *Being no one*, MIT Press, Massachusetts.
Milner AD (1998), "Streams and consciousness: visual awareness and the brain", *Trends in Cognitive Sciences*, C. 2, S. 1, s. 25-30.
Modell A (1996), *The Private Self*, Harvard Uni Press, Cambridge, Massachusetts.
Morris JS, Ohman A, Dolan RJ (1998), "Conscious and unconscious emotional learning in the human amygdala", *Nature*, S. 393, s. 467-70.
Mountcastle VB. (1997), "The columnar organization of the neocortex", *Brain*, S. 120, s. 701-22.
Mishkin M, Ungerleider LG, Macko KA (1983), "Object vision and spatial vision: Two cortical pathways", *Trends Neurosci*, S. 6, s 414-417.
Neisser U. (1988), "Five kinds of self-knowledge", *Philosophical Psychology*, C. 1, S. 1, s. 35 – 59

Nishikawa KC (2002), "Evolutionary Convergence in Nervous Systems: Insights from Comparative Phylogenetic Studies", *Brain Behav Evol*, S. 59, s. 240-249 .

Nishikawa KC (1997), "Emergence of novel functions during brain evolution", *Bioscience*, S. 47, s. 341-354.

Pandya DN, Seltzer B (1982), "Association areas of the cerebral cortex", *Trends in Neural Science*, S. 5, s. 386-390.

Passingham RE (1973), "Anatomical differences between the neocortex of man and other primates", *Brain Behav. Evol.*, S. 7, s. 337- 359.

Pavlov I (1975/1924), *Şartlı refleksler ve sinir bozuklukları,* çev. N. Arkun (2. Basım), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, S. 2034.

Pepperberg IM (1999), *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Peterson BS (2005), "Clinical neuroscience and imaging studies of core psychoanalytic constructs", *Clinical Neuroscience Research* C. 4, S. 5-6, s. 349-365.

Pfaff D, Ribeiro A, Matthews J, Kow LM (2008), "Concepts and mechanisms of generalized central nervous system arousal", *Ann. N.Y. Acad. Sci.* S. 1129, s. 11–25.

Prather MD, Lavenex P, Mauldin-Jourdain ML, Mason WA, Capitonio JP, Mendoza SP, Amaral DG (2001), "Increased social fear and decreased fear of objects in monkeys with neonatal amygdale lesions", *Neuroscience*, C. 106, S. 4, s. 653-658.

Pronin E (2008), "How We See Ourselves and How We See Others", *Science* 320, s. 1177-1180.

Povinelli DJ, Eddy TJ (1996), "Chimpanzees: Joint visual attention", *Psychol. Sci.*, S. 7, s. 129-135.

Ridley M. (2010), *Kızıl Kraliçe - Cinsellik ve İnsan Doğasının Evrimi,* Çev. Erhun Yücesoy, Yapı Kredi Yayınları.

Robbins TW, Everitt BJ (1995), "Arousal systems and attention", Gazzaniga MS (ed.) *The cognitive neurosciences*, Cambridge (MA): MIT Press, s. 703-20.

Rochat, P. (2009), *Others in Mind – Social origins of self-consciousness*, N.Y. Cambridge University Press.

Rees G, Kreiman G, Koch C (2002), "Neural correlates of consciousness in human", *Nature Reviews,* S. 3, s. 261-270.

Ricoeur P. (1984), *Time and Narrative*, Chicago: Universiy of Chicago Press.

Robertson IH, Marshall JC (ed.) (1993), *Unilateral neglect: clinical and experimental studies*, Hove (UK): Lawrence Erlbaum.

Rockland KS , Pandya DN (1979), "Laminar origins and terminations of cortical connections of the occipital lobe of the rhesus monkey", *Brain Res.* S. 179, s. 3-20.

Rizzolatti G, Fadiga L (2005), "The mirror neuron system and action recognition", *Higher-order Motor Disorders,* ed. Freund HJ, Jeannerod M, Hallett M, Leiguarda R. Oxford University Pres içinde s. 141-159.

Sahraie A, Weiskrantz L, Barbur JL, Simmons A, Williams SC, Brammer MJ (1997), "Pattern of neuronal activity associated with conscious and unconscious processing of visual signals", *Proc Natl Acad Sci USA* S. 94, s. 9406-11.

Sanders MD, Warrington EK, Marshall J, Weiskrantz L. (1974), "'Blindsight': vision in a field defect", *Lancet*, S. 1, s. 707-8.

Savage-Rumbaugh ES, Murphy J, Sevcik RA, Brakke KE, Williams SL, Rumbaugh DM (1993), "Language comprehension in ape and child", *Monogr. Soc. Res. Child Dev.*, S. 58, s. 1-254

Schmitz TW, Kawahara-Baccus TN, Johnson SC. (2004), "Metacognitive evaluation, self-relevance, and the right prefrontal cortex", *Neuroimage* S. 22, s. 941–7.

Schwender D, Kaiser A, Klasing S, Peter K, Poppel E. (1994), "Midlatency auditory evoked potentials and explicit and implicit memory in patients undergoing cardiac surgery", *Anesthesiology*, S. 80, s. 493-501.

Schore AN. (2003), "The human unconscious: the development of the right brain and its role in early emotional life", *Emotional Development in psychoanalysis, attachment theory and neuroscience*, Ed. Green V. Brunner Routledge, New York.

Schore AN. (2005), "Back to basics: attachment, Affect Regulation, and the Developing Right Brain: Linking Developmental Neuroscience to Pediatrics", *Pediatrics in Review*, C. 26, S. 6, s. 204-17.

Searle JR. (2006), *Zihin, dil, toplum*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Semendeferi K, Armstrong E, Schleicher A, Zilles K, Van Hoesen GW. (2001), "Prefrontal Cortex in Humans and Apes: A Comparative Study of Area 10", *Am J Phys Anthropol*, S. 114, s. 224 -241.

Shallice T. (1988), "Information-processing models of consciousness" Marcel AJ, Bisiach E (ed.), *Consciousness in contemporary science*, Oxford: Clarendon Press;, s. 305-33.

Sheridan SR. (2005), "A theory of marks and mind: the effect of notational systems on hominid brain evolution and child development with an emphasis on exchanges between mothers and children", *Medical Hypotheses*, S. 64, s. 417-427.

Sherif M, Cantril H. (1947), *The psychology of ego-involvements*, New York: Wiley.

Siegel DJ. (2001), "Memory: An Overview, With Emphasis on Developmental, Interpersonal, and Neurobiological Aspects", *American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, C. 40, S. 9, s. 997-1011.

Siegel DJ (2001), "Memory: An Overview, With Emphasis on Developmental, Interpersonal, and Neurobiological Aspects" [Research Update Review], *American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, C. 40, S. 9, s. 997-1011.

Sobel N, Prabhakaran V, Hartley CA, Desmond JE, Glover GH, Sullivan EV, Gabrieli JD (1999), "Blind smell: brain activation induced by an undetected air-borne chemical", Brain; 122:209-17.

Solms M. (2004), "Freud Returns", *Scientific American*, s. 84-88.

Solms M , Panksepp J. (2012), "The 'Id' Knows More than the 'Ego' Admits: Neuropsychoanalytic and Primal Consciousness Perspectives on the Interface Between Affective and Cognitive Neuroscience", *Brain Sci.*, S. 2, s. 147-175.

Spence SA, Frith CD. (1999), "Towards a functional anatomy of volition", *J Consciousness Studies*, S. 6, s. 11-29.

Spinoza B. (1677/1938), *Ethics*, J.M.Dent and Sons Ltd.

Stoerig P, Cowey A. (1997), "Blindsight in man and monkey" [Review], *Brain*, S. 120, s. 535-59.

Swanson LW, Petrovich GD. (1998), "What is the amygdala?", *Trends Neurosci*, S. 21, s. 323-331.

Sweeten TL, Posey DJ, Shekhar A, McDougle CJ. (2002), "The amygdala and related structures in the pathophysiology of autism", *Pharmacol Biochem Behav.*, C. 71, S. 3, s. 449-55.

Tegner R, Levander M. (1991), "Through a looking glass. A new technique to demonstrate directional hypokinesia in unilateral neglect", *Brain*, S. 114, s. 1943-51.

Tobias PV. (1988), "The brain of Homo habilis: A new level of organization of cerebral evolution", *J. Hum. Evol.*, S. 16, s. 741-761.

Tononi G, Edelman GM. (1998), "Consciousness and complexity", *Science*, S. 282, s. 1846-1851.

Trevarthen C. (1993), "The self born in intersubjectivity: The psychology of an infant communicating", *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-knowledge*, ed. U. Neisser, New York: Cambridge University Press, s. 121-173.

Turnbull O, Solms M. (2003), "Memory, amnesia and intuition: a neuro-psychoanalytic perspective", *Emotional Development in psychoanalysis, attachment theory and neuroscience*, Ed. Green V. Brunner Routledge, New York.

Van Essen DC, Lewis JW, Drury HA, Hadjikhani N, Tootell RB, Bakircioglu M, Miller MI. (2001), "Mapping visual cortex in monkeys and humans using surface-based atlases", *Vision Res*, S. 41, s. 1359-1378.

Varela F, Thompson E, Rosch E (ed.) (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.

Vygotsky LS. (1978/1935), *Mind in Society: The development of higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Vygotsky LS. (1987), ed. Wieber RR, Carton AS, *The collected Works of L.S. Vygotsky*, C. 1, Plenum Press, New York.

Vygotsky LS. (1934/1988), *Thought and Language*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 3. basım.

Wagar, B. M., & Thagard, P. (2004), "Using computational neuroscience to investigate the neural correlates of cognitive-affective integration during covert decision making", *Brain Cogn*. 2003, C. 53, S. 2, s. 398-402.

Weiskrantz L. (1997), *Consciousness lost and found*, Oxford: Oxford University Press.

Weiskrantz l. (1998), *Blindsight: a case study and implications*, Oxford: Clarendon Press.

Wilson, A. E., & Ross, M. (2003), "The identity function of autobiographical memory: Time is on our side", *Memory*, S. 11, s. 137–149.

Winnicott DW. (1997/ 1971), *Oyun ve Gerçeklik*, Metis, İstanbul.

Young MP. (1992), "Objective analysis of the topological organization of the primate cortical visual system", *Nature*, S. 358, s. 152-155.

Zajonc RB. (1980), "Feeling and thinking: preferences need no inferences", *Am* Psychol; 35:151-75

Zeki S, Bartels A. (1998), "The asynchrony of consciousness", *Proc R Soc Lond B Biol Sci*; S. 265, s. 1583-5.

Zeki S, ffytche DH. (1998), "The Riddoch syndrome: insights into the neurobiology of conscious vision", *Brain*, S. 121, s. 25-4.

Benlik İnancı

STEPHEN VOSS

Zihin felsefesi Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" beyanıyla başlar. En büyük filozofların "Kendim hakkında düşünmek ne demektir?" sorusuyla olan mücadelelerinde tekrar ve tekrar gündeme gelir. Hume şöyle der: "Tüm bunlar (tikel algılarımız) birbirinden bağımsız olarak var olabilir ve var oluşları için herhangi bir dayanağa ihtiyaç duymazlar. ... Kendi hesabıma, kendim dediğim şeyle yakından en karşılaşmalarımda, ... algının eşliği olmadan kendimi asla yakalayamam ve algıdan başka bir şeyi asla gözlemleyemem."[1] Kant ise şunu öne sürer: "...tamalgının sentetik orijinal birliğinde, kendime göründüğüm halde ya da kendimde Ben olarak değil, yalnızca Ben olarak kendimin bilincinde olurum. ...Bundan dolayı, kendimin Ben olarak hiçbir bilgisine sahip olamam, kendimi ancak kendime göründüğüm kadarıyla bilebilirim. Kişinin kendine dair bilinci bu yüzden, kişinin kendine dair bilgisini ifade etmez."[2] "... Akılcı psikolojinin kökeninde basit bir yanlış anlama yatar. Bilinç birliği... nesnesi olmayan bir düşüncenin birliğidir; bu nedenle her daim verili bir sezgi varsayan töz kategorisi ona uygulanabilir değildir, bu yüzden bu özne hiçbir şekilde bilinemez."[3] Schopenhauer ise, "İrade gösteren öznenin bilen özne ile özdeşliği, ki 'Ben' sözcüğü her ikisini de kapsar ve işaret eder, dünyanın düğümüdür ve bu yüzden anlaşılmazdır."[4] "*Özne* her şeyi bilen ama hiçbir şeyin kendisini bilemediği şeydir. ...Biz onu asla bilemeyiz ama o tam olarak bilginin nerede

1 Hume 1739-40: I.iv. vi.
2 Kant 1997: B 157-8.
3 Kant 1997, B 421-2.
4 Schopenhauer 1974, § 42.

olduğunu bilir." Son olarak, Wittgenstein: "Düşünen özne son çare olarak sığındığımız bir batıl inançtan ibaret değil midir? Metafizik özne nerede bulunur ki? ... Muhakkak ki, düşünen özne bir yanılsamadan ibarettir. Öte yandan, irade gösteren özne vardır. Eğer o olmasaydı, Ben dediğimiz, etiğin hamili, dünyanın merkezi var olamazdı. ... Ben, ben dediğimiz derin bir gizemdir!"[5] Aslında ben de, Descartes ve Kant'ın irade gösteren özneyle bilen öznenin özdeşliğini gözden kaçırmış olduklarını öne süreceğim. Bu makalede John Perry'den aldığım bir tüyo ile dünyanın düğümünün çözülmesine mütevazı bir katkıda bulunacağım.

I. Bir soru ve bir gizem

Konuya Perry'nin pasaklı süpermarket müşterisi örneğini biraz değiştirerek giriş yapıp şu soruma açıklık getireceğim: *Kendim hakkında belli bir inanca sahip olmak benim için ne demektir?*

"Bir gün, süpermarkette alışveriş yaparken, zeminde tozşekerden bir izin uzayıp gittiğini fark ediyorum. Belli ki biri arabasına yırtık bir şeker paketi koymuş. Bu pasaklı ve dikkatsiz müşteriyi uyarmak umuduyla izi takip ediyorum. Bir noktada bir çift süpermarket aynasında uzun boylu bir adam görüyorum: alışveriş arabasından yere azar azar şeker dökülüyor. Adam bana tanıdık gelmiyor ama aynada açıkça ve belirgin bir şekilde gördüğüm üzere bu uzun boylu adam benim pasaklı müşteri. Çalışanlardan biri adamı tanımış olacak ki bir dakika sonra hoparlörlerden şu ses yankılanıyor: 'Lütfen Dikkat, John Perry! Ortalığı kirletiyorsunuz! Lütfen şeker paketinizi düzeltin!' Heyhat, öyle sinirlenmişim ki o sırada, kendi adımı unutmuşum. Gene de, en azından –ikinci kez– o pasaklı müşterinin kim olduğunu biliyorum. 'Demek ki adı John Perry. Aynada gördüğüm adam o olmalı. Pasaklı müşteri o. Şeker paketini düzeltse bari!' Elbette böyle bir şey yaptığı yok. Bir süre sonra kendi arabama bakıyorum ve o an kafama dank ediyor. 'O pasaklı müşteri benim!' diye hayretle bağırıp arabamdaki şeker paketini düzeltiyorum."

Perry'nin bu hikâyesi kendim hakkında ne şekilde düşündüğüme dair bir gizemi ortaya çıkarıyor – beni konu hakkında sorumu sormaya yönlendiren de işte bu gizem. Umuyorum ki vereceğim cevap bu gizeme biraz olsun ışık tutabilir. John Perry temiz bir süpermarket görmek istiyor ve yırtık şeker

5 Wittgenstein, 1961: 80e.

paketini düzeltmek üzere harekete geçmiş durumda. Onu eyleme geçiren aynada gördüğü adamın marketi pislettiğine ya da marketi kirletenin John Perry olduğuna dair inancı değil. Onu eylemeye iten tek şey marketi pisletenin –birinci tekil şahıs zamiri "Ben" ile ifade ettiği– *o kişi* olduğu inancı. Neden beni eylemeye sevk etmek için *kendim* hakkında bir inanca ihtiyaç var? Gizem şudur: *Ben inancı nasıl olur da kişiyi harekete geçirir?*

II. Algı ve Ben İnancı

François Recanati genel anlamda belirtisel (*indexical*) düşünce ile tikel anlamda Ben düşüncesinin biricikliğini şöyle açıklamaya çalışır: "Bütün benmerkezci düşüncenin algıyı barındırdığı söylenebilir, öyle ki benmerkezci düşüncede, düşünceler esasında algı sisteminin yargılarının 'denetimindedir'. Saf benmerkezci düşünceler bir bakıma karşı olgusal bir şekilde algı tarafından kontrol edilirler."[6] Recanati burada Gareth Evans'ın düşüncesini ileri taşıyor. "Açık ki kendimize dair bilgi edinmek için özel yollara başvuruyoruz ve 'Ben' düşüncesi bu yollarla kazanılan bilgi tarafından yönetilir ya da yönetilmeye eğilim gösterir."[7]

Recanati bu izahı yalnızca Ben (Ego) ile sınırlı kalmayan, bunun yanı sıra burada (Hic) ve şimdi (Nunc) kavramlarını da bünyesinde topladığını ifade ettiği *benmerkezci düşünceye* uygular. Ona göre bu üç kavram algısal bir bakış açısı oluşturur. Sonuç olarak algı daima burada, şimdi ve bana olanla ilgilidir. Eğer Evans gibi Ben düşüncesini burada ve şimdi düşüncesinden ayırmak istersek elde edeceğimiz sonuç Hector-Neri Castañeda'nın şu gözlemi olacaktır: "Ben" sözcüğünü kullandığında zorunlu olarak kendinden bir *kendilik,* bir şahıs olarak bahsedersin.[8] Kendim hakkındaki düşüncem bir şahsa dairdir: burası ve şimdiye dair düşüncem ise bir yer ve zamana. Şimdi dilerseniz Evans ve Recanati'nin tarif ettiği şekliyle Ben düşüncesinin içgözlem, içalgı ve duyu algısına tabi bir şahıs düşüncesi olduğuna dair hipotezi gözden geçirelim.

Burada ele alınan genel anlamda Ben düşüncesi değil, tikel anlamda Ben inancıdır. Mesele şudur: Ben düşüncesi eşsiz bir şekilde içgözlem, içalgı ve beş duyunun yargıları ışığında değişikliğe uğramaktadır. İlk iki yeti bana yalnızca bir nesnenin, yani kendimin bilgisini, kendim olarak kendimin bil-

6 Recanati 1993, s. 122; (italikleri kaldırdım).
7 Evans 1982, s. 253.
8 Castañeda 1999.

gisini bana sunar. Duyu algısı bana diğer nesnelerin bilgisini sunar ama o da belli bir perspektife oturduğundan bu bilgi nesnelerin benimle olan ilişkilerinin gene ben olarak bilgisidir. Bu iddia şu önemli noktayı kavramamıza olanak sağlar: Bu algısal yetiler bana şu ya da bu niteliğe sahip olduğumu kanıtladıklarında bunu bana *kendim olarak* sunarlar, asla Stephen Voss ya da bir zamanlar U sokağında yaşamış filozof olarak değil.

Recanati bu genellemesini nedensel bir gerçek gibi ele almaktadır: kendime dair inancımı algısal kanıtların ışığında yeniden düzenlerim. Ama bu bana yapabildiğimden çok daha fazlasını atfediyor. Oysa normatif epistemik bir gerçek olarak sunulduğunda daha akla yatkın: algı kendim hakkında eşsiz biçimde yararlı kanıtlar sağladığından, ona uygun düzeltmeler yapmak makûldür.

Recanati Ben düşüncelerimizin sadece bazılarının algının kontrolü altında olduğunu kabul eder. 1952'de doğduğunuza ya da uzak bir gelecekte bir trafik kazasında hayatınızı kaybedeceğinize dair inancınız bundan muaftır.[9] Buradaki esas mesele, belirli altkümelerin algının kontrolüne girmeye bilhassa meyilli olmasının Ben düşüncesinin karakteristik özelliklerinden biri olmasıdır.

Bu varsayımlar hem kurucu hem de düzenleyici roller üstlenebilir. Felsefi analizlere kısıtlama getirebilir ve analize el veren verimli yönleri bize işaret edebilirler. Recanati'nin ortaya koymayı umduğu fikir algıyla olan bağıntının Ben düşüncesinin oluşumunda kurucu bir rol üstlendiğidir.

Öteden beri dünyayı sevgilimin gördüğü haliyle görmek istemişimdir. Zararsız bir hayal mi dersiniz? Tam da bu sabah, hoş bir kahvaltı sofrasına oturmuşken, garip şeyler olmaya başladı. Birdenbire bıçakla kendimi kestiğime ikna oldum ve o bıçak yaralarının sebep olduğu acıyı duydum – buna rağmen acımı gösterecek herhangi bir hareketim olmadı. Bu sırada tam dibimde oturan kadıncağız hafif bir çığlık attı: baktım ki kendi elini sıkıca tutmuş: bir elinde ve bıçağın üstünde birazcık kan var. Hmmm! Tam bu kafa karıştıran olayı arkamızda bırakmışken içalgım bacak bacak üstüne atmış olduğumu söylüyor bana. Eğilip bakıyorum, yerlerinden bile kımıldamamışlar. Tam da o sırada sevgilim gazetenin sayfasını çevirirken baştan çıkarıcı bir şekilde bacak bacak üstüne atıyor. Yerden bıçağımı alıyor, derin bir nefes çekiyor başımı sevdiğim kadının yüzüne bakmak için kaldırıyorum. Hey-

9 Recanati, s. 124

hat! Kendimi masanın öbür tarafında otururken görüyorum! Çoktan iş işten geçmiş ama aklıma eskilerin şu lafı geliyor: Ne dilediğine dikkat et! Şimdi dünyayı onun gördüğü gibi görmekle kalmayıp bir de onun içgözlem ve içalgısına sahip olmuşum ya da en azından önceki içgözlem, içalgı ve duyu algısı yetilerimden ayırt edemediğim yetiler almışım. Bu yetilerin yargıları da sevgiliminkiyle aynı. Yapacağım ilk iş tüm kahvaltı boyunca yaptığım *özdeşleşme hatasını* düzeltmeyi öğrenmek olacak.[10] Felsefi bir keşfin kucağıma düşüverdiğini fark etmemle şaşkınlığım biraz azalıyor. Ben kendilerini çoktan kaybetmişim gibi görünen içgözlem, içalgı ve duyu algısıyla değil de bu yetilerle doğmuş olabilirdim. Bu algı yetilerinin sağladığı yargıların kendimiz hakkında bize veriler sunduğu ancak olgusal bir doğru olabilir, dolayısıyla bunun Ben inancını oluşturduğunu söyleyemeyiz.

Bu türden bir hipotez Ben inancına dair aradığımız türden bir açıklama getirmekte oldukça yetersiz kalıyor. Algısal kontrol ile kurduğu bağlantı kurucu olmaktansa açık bir şekilde olgusal ve Ben inançlarının nasıl olup da harekete geçirici bir güce sahip olabildiği gizemini çözmek konusunda yardımcı olmuyor. Bu, Descartes'tan beridir felsefeye derinlemesine nüfuz etmiş bir bozulmanın belirtilerinden biri: zihni anlamaya çalışırken *algıya* odaklanıp *eylemleri* dikkate almamak.

Bana kalırsa bu ihmalin başladığı noktayı kesin bir şekilde belirlemek mümkün. Bu nokta, tam olarak Birinci Meditasyonda, Descartes'ın kendi eylemlerini önce ampirik tikeller ve ardından genel türlerin örnekleri olarak sınıflandırdığı âna denk gelir. Her ne kadar bir anlığına, elinde bir parça kâğıtla, kışlık bir gecelik giymiş halde ateşin başında oturduğuna inanma dürtüsü deneyimlemiş olsa da aklına o sırada çıplak bir şekilde yatağında uzanıyor olabileceği fikri gelir. Bu şüpheci hamleye karşı ilk savunması kendi eylemlerinin farkında olduğu düşüncesidir: "Oysa tam şu anda bu kâğıt parçasına bakarken gözlerimin açık olduğuna şüphe yok; başımı sallıyorum ve uyanık olduğumu görüyorum; elime dokunmak için uzandığımda bunu bilerek yapıyorum ve ne yaptığımın farkındayım. Bunların hiçbiri uyumakta olan birinin başına aynı açık seçiklikte gelmezdi." Hemen ardından kendi

10 "Dişim ağrıyor dediğimde bir şahsın farkına varmam söz konusu değildir. 'Dişi ağrıyanın *sen* olduğundan emin misin?' diye sormak anlam ifade etmez." (Wittgenstein, *Blue Book*, 1958, s. 67) "'Ben' sözcüğünün ifade ettiği nesne sözcüğü kullanan kişi 'Ben' sözcüğünü kullandığı sürece var olmalıdır, yoksa 'ben' diyerek ifade ettiği nesne yerine yanlış bir nesneye işaret etmiş olur. (Piskopos kadının dizini kendi dizi sanabilir ama kendini o kadın sanabilir mi?)" (Anscombe 1981, s. 30)

eylemlerinden şüphe etmek için bir sebep bulur ve tutup eylemlerini bilinebilir tikellere dönüştürür: "Diyelim ki rüya görmekteyim ve bu tikeller –gözlerimin açık olması, başımı hareket ettirmem, ellerimi uzatmam– gerçek değil. Belki de, gerçekten, öyle ellerim ya da bir bedenim bile yok." Bir dakika sonra bu eylemlere dair düşüncesi, bu eylemlerin kapsadığı beden parçalarına dair soyut kavramlaştırmaların içinde eriyip gider: "En azından bu türden –gözler, baş, eller ve bir bütün olarak beden– genel şeyler hayali değil, onlar gerçek ve varlar."[11] Bu noktada bedenin eylemleri bedenin parçalarıyla yer değiştirir. Meditasyondaki kişi artık kendi eylemlerine dikkat etmemektedir. Kendini tamamen kendi bedeni hakkındaki kanılarının epistemik delilleri üzerine düşünmeye adamıştır. Bir rüyadaymış gibi hareket eden bedenini izlerken, ne yaptığının farkında değildir artık.[12]

Büyük soru şu: akıl bilgi kazanmanın mı yoksa iyi yaşamanın mı en yetkin aracıdır? Perry'den aldığımız teşvikle Ben inancının istençli eylemlerle olan ilişkisine geri dönmemiz gerekiyor.

III. Analiz

Aristoteles'in bize sunduğu klasik resimde eyleyenin pratik bir tasımın öncüllerini kabulü, iradi eylemi harekete geçirir.

> Nasıl oluyor da bir düşüncenin ardından bazen bir eylem gelirken bazen gelmiyor; nasıl oluyor da düşüncenin ardından bazen bir hareket gelirken bazen gelmiyor? Burada olanlar hareketsiz nesneler üzerine düşünme ve onları çıkarsama edimiyle paralellik gösteriyor. Böyle bir durumda sonuç, görülen hakikattir (kişi iki önermeyi kavradığında, onları kavradığı gibi bir sonuca varır), oysa burada iki önerme bizi bir eylem haline gelen bir sonuca ulaştırır. Örneğin, kişi her insanın yürümek zorunda olduğunu ve kendinin de bir insan olduğunu kavradığında derhal yürümeye başlar; ya da başka bir durumda, hiçbir insanın yürümemesi gerektiğini ve kendisinin de bir insan olduğunu kavradığında kişi derhal kendini durdurur. Öyleyse kişi birinde onu cezbeden, diğerinde ona engel olan hiçbir şey olmadığı müddetçe iki farklı durumda eyler. İhtiyacım olan şeyi yapmalıyım. Bir paltoya ihtiyacım var: Bir palto yaparım. Böylece

11 Descartes 1984-91: II, 13: AT VII 19-20.
12 Bu satırların çoğunu şuradaki bir paragraftan aldım: Voss 1999, s. 267.

> bir paltonun yapılması gerektiği sonucu bir eyleme dönüşür. ... Şimdi eylemin sonuç olduğu açıktır. Fakat eylemin öncülleri iki türlüdür, iyi ve olanaklı.[13]

"Eylemlerin öncülleri iki türlüdür, iyi ve olanaklı." Öyleyse birincil öncül iyi ya da görünüşte iyi olan hakkında bir önerme olacaktır: Bir şey arzu edilebilir ya da değerlidir veyahut gerçekleşmelidir. İşleri kolaylaştırmak için eyleyenin bu öncülü kabulünden genel olarak arzu diye bahsedeceğim. İkincil öncül ise böyle bir iyiyi gerçekleştirmenin olası yollarına dair bir önerme olacaktır. Eyleyen eylemlerinden bazılarının böyle bir iyiye sebep olacağına inanır. Ardından tasımın öncülleri şöyle bir şablon izleyeceklerdir:

(1) Arzu: İyi G gerçekleşmeli
Kanı: Eğer A eyleminde bulunursam G gerçekleşebilir.

"Kişi her insanın yürümek zorunda olduğunu ve kendinin de bir insan olduğunu kavradığında derhal yürümeye başlar." Aristoteles'in kendi örneği olanaklı olana dair önermenin yanı sıra gerçek olana dair önermenin de ikincil öncül olarak iş görebileceğini kabul eder. Aynısı Perry için de geçerlidir: "Ben o pasaklı müşteriyim" farkındalığı onu harekete geçirir. Şimdi Aristoteles'in ortaya attığı bu pratik tasımın öncüllerinin bu daha geniş şablona nasıl uyduğuna bir bakalım:

(2) Arzu: G gerçekleşmeli.
Kanı: Ben F'yim.

(1)'i (2)'nin özellikle ilginç bir durumu olarak yorumlayabiliriz – özellikle *aşikâr* bir durum, çünkü yapısı itibariyle bize eyleyeni A eylemini gerçekleştirmeye ne kadar kolayca yönlendirdiğini gösteriyor.

Literatürde bir kimseyi neyin harekete geçirdiğine dair bu açıklamanın sonsuz varyasyonu vardır. Örneğin Donald Davidson'un kasıtlı eylemin birincil sebeplerine dair son derece etkili görüşünde eyleyeni harekete geçiren öğeler onun belli bir türden eylemlere yönelik olumlu tavrı ve kendi eylemi-

13 Aristoteles, *Movement of Animals* 7, 701a6-24, İng. çev. A. S. L. Farquharson, Barnes 1991, C. I, s. 1091-92, Paula Gottlieb (2008) ve Chryssi Sidiropoulou'nun yardımıyla. Bu bölümden sonrası için bkz. *Nicomachean Ethics* III. 1-5 ve *De Anima* III. 9-11.

nin aynı türden olduğuna dair inancıdır. Bu açıklama her ne kadar Aristoteles'inkinden farklı olsa da onunla aynı ruhu paylaşır.[14] İşleri basitleştirmek için tartışmayı eyleyenin (2) no'lu öncülleri kabul etmesiyle gerçekleşen eylemlerle sınırlandıracağım. İnanıyorum ki tartışmayı okuyucunun aklına gelebilecek başka türden akla yatkın eyleme geçme şablonlarına taşımak kolaylıkla yapılabilir. Yine de ben bu işi okura bırakmayı tercih ediyorum.

Birinin ortalığı pislettiğine dair inancının ilginç bir niteliği vardır: Onda ikisi bir araya geldiğinde onu harekete geçirecek ya da ona harekete geçmek için bir sebep verecek bir arzu olması (Perry'nin ortalığın daha fazla pislenmemesini arzulaması gibi) ihtimal dahilindedir. Ben bu niteliğe, kişiyi eyleme sürükleme kapasitesini göz önünde bulundurarak *uyarıcı* olma niteliği adını veriyorum.

> Tanım. Bir zihin hali olan M ancak ve ancak
> (i) Bir arzu ile bir araya geldiğinde ikisi bir kimseyi harekete geçirmeye yeterli olduğunda ancak,
> (ii) M tek başına bunu yapamadığında uyarıcıdır.

Madde (ii) arzu-inanç çiftinin kendisine uyarıcı dememizin önüne geçer ve Ben inancının önemli bir vasfını ayırt etmemizi sağlar. Uyarıcı bir hali, eyleyeni arzudan eyleme geçiren bir araç olarak düşünebilirsiniz. Gizem, aslında aşağıdaki prensipte kendini gösterir:

> Her uyarıcı hal bir Ben inancıdır.

Tam tersinin de mümkün olduğunu fark ettiğimizde gizem daha da derinleşir:

> Her Ben inancı uyarıcı bir haldir.

Bunu iddia ediyorum çünkü kendinize dair sahip olduğunuz her kanı için, onunla bir araya geldiğinde sizi hareket geçirecek bir de arzu hayal edebilirsiniz. Diyelim ki kendinizi o süpermarkette buldunuz ama ortalığı *kirletmediğiniz* kanaatindesiniz. Değerlerinizden bir tanesi de marketi pisletmeyen herkesin yiyecek alışverişlerinde %10 indirim alması gerektiği olabilir.

14 Davidson 1963, 1969.

Genel olarak, F olduğunuza inanırsanız tek ihtiyacınız tüm F kişilerinin A eylemini gerçekleştirmesi gerektiği arzusudur. Bir F kişisinin daha A eyleminde bulunması gerektiği arzusu daha da etkili olur çünkü eğer gerçekten F'seniz, A eylemi size kesin olarak istediğinizi verecektir. Burada en önemli nokta şudur: Bu arzulardan biri söz konusu olduğunda etkili bir pratik tasımın öncüllerine ulaşmak için F olduğunuza dair bir Ben inancının dışında hiçbir *inanca* ihtiyacınız olmaz.

Düşünceli olduğuma dair inancım beni belirsiz bir eylemler yelpazesinin ortasında bırakır. Düşünceli insanların felsefe okuması gerektiğine dair arzum ise beni bir yüksek lisans programına başvurmak konusunda harekete geçirir. Düşünceli insanların ülkeyi yönetmesi gerektiği arzusu ise beni Başkanlığa aday olmak ve yüksekokulu bırakmak için harekete geçirir. Bu böyle gider. Bir Ben inancı eylemi mümkün kılar ama hiçbir Ben inancı kişiyi belirli bir eyleme götürmez. Benim hangi eyleme yöneleceğim arzularım ve tasarılarımca belirlenir. Bir Ben inancı, kelimenin tam anlamıyla çok amaçlı bir alettir.

Ben inançları tam olarak arzularla olan birleşmelerinden eylem doğan zihin halleridir. Fakat bu bilgi bize bu inançların *neden* bizim için bu kadar uyarıcı olduğunu açıklamaz. F olduğuma dair inancımın benim için ne anlama geldiğini henüz kavrayabilmiş değiliz.

IV. Sentez

Ben inancı kişileri iradi eylemlerden fazlasına da yönlendirebilir. Kızgın bir çita tarafından kovalandığıma dair inancım beni yalnızca kaçmaya ya da 911'i aramaya sevk etmez; aynı zamanda istemsiz bir şekilde olduğum yerde *donakalabilirim* – ki son durumda bu, çitanın beni midesine indireceği anlamına gelir. Kendim dediğim şeyin içine en samimiyetle girdiğim anlarda kim olduğuma dair kafamı karıştıran bir tikel algıya mutlaka rastlarım. Bunun dışındaki Ben inancı epey geniş bir eğilim halleri yelpazesinden ibarettir.

Bu durum gerçek anlamda radikal bir varsayıma yol açar: Ben cümlelerinin herhangi bir doğruluk değeri yoktur. Ben inancı dediklerimiz aslında inanç bile değildir. Bu gizemle başa çıkabilmenin yolu onu bir gizem olarak okumak değil, Ben inancının gerçek doğasına dair bir aydınlanma olarak görmektir: Ben inancı benzersiz bir şekilde bizi eyleme iten, bilişsel olmayan özel bir çeşit eğilim halidir. Hume'un ahlaki yargılar denilen şeylerin aslında

yargılar değil de tutkunun özel bir türü olduğuna dair görüşü de benzeri bir noktadan yola çıkar.

> Ahlak kuralları eylemler ve duygulanımlar üzerinde etkili olduğundan, buradan yola çıkarak diyeceğiz ki bunlar akıldan türetilmiş olamazlar: çünkü daha önce kanıtladığımız üzere akıl tek başına böyle bir etkiye sahip değildir. Ahlak kuralları, tutkuları ateşler, eylemlere sebep olur ya da onları önler. Bu özgül durumda akıl tek kelimeyle acizdir. Öyleyse ahlak kuralları aklımızın bir ürünü değildir.[15]

Fakat Ben inançları, her ne kadar gerçekten eğilim halleri olsalar ve benzersiz bir harekete geçirici rol oynasalar da, aslında inanç halleridir. Bir kere, eylemdeki rolleri Hume'un tutkuları aksine motivasyonel olmaktan çok bilişseldir: kendileri beni harekete geçirmez ama arzuyu kendini tatmin edecek eylemlere yönlendirir. Diğer bir nokta ise şudur: "Ben" sözcüğünü kullansam da kullanmasam da kendim hakkında söylediğim şeylerin bir doğruluk değeri vardır, çünkü inandığım diğer şeylerle belli bir mantık ilişkisi içindedirler. "Ben F'yim" demek "Birileri F'dir" ifadesine işaret ederken, "Herkes F'dir" beni "Ben F'yim" ifadesine yönlendirir. Bir doğruluk değeri taşıyan ve doğruluk değeri taşıyan diğer şeylerle mantıksal bir ilişkisi olan şeye inanç duyulabilir.

İşte size Ben inançlarının gerçek inanç halleri olduğuna dair somut bir kanıt: Tekrar süpermarket sendromunu düşünelim. Diyelim ki eğer belli bir S şahsı belli bir A eylemini gerçekleştirirse bu G iyiliği ile sonuçlanacaktır. Gene farz edelim ki bu sizi bir şekilde A eylemini gerçekleştirmeye itmiş olsun. Bunun nasıl mümkün olabileceğinin standart izahı şöyledir.

(3) G'nin gerçekleşmesini arzuluyorsunuz
Eğer S A'yı yaparsa o zaman G'nin gerçekleşebileceğine inanıyorsunuz
S olduğunuza kanaat getirdiniz (bir Ben inancı)
Sonuç olarak A'yı yaparsanız G'nin gerçekleşebileceğine kani oldunuz.
Sonuç olarak A'yı yaparsınız.

15 Hume, 1739-40: III.1.1.

Ben inancının gerçek bir inanç değil de karmaşık bir eğilim halinden ibaret olduğunu iddia eden hipoteze göre durum şöyledir.

(4) G'nin gerçekleşmesini arzuluyorsunuz
Eğer S A'yı yaparsa o zaman G'nin gerçekleşebileceğine inanıyorsunuz
S hakkında düşünürken kendinizi göz önünde bulundurma eğilimindesiniz.
Sonuç olarak G'nin gerçekleşmesini arzuluyorsanız A'yı yapma eğilimdesiniz
Sonuç olarak A'yı yaparsınız.

Eğer Ben inancı gerçekten bir inançsa, o zaman standart model (3) A'yı yaparsanız G'nin gerçekleşeceğine dair inancı nasıl kazandığınıza dair kusursuz bir açıklama sunmakta. S olduğunuzun farkına vardığınızda, bir araya geldiklerinde A'yı yaptığınızda G'nin gerçekleşeceğini size işaret eden iki şeye inanmaktasınızdır artık. Öte yandan, Ben inanışının yalnızca bir eğilim hali olduğunu iddia eden varsayım S hakkında düşünmekten, S olduğunuza inanmadan, kendiniz hakkında düşünmeye nasıl geçtiğinizi açıklayamıyor. Bu durumda varılacak akla yatkın sonuç şudur: Ben inançları kişiyi harekete geçirmekte eşsiz bir rol oynamakla birlikte gerçek birer inançtır.

1979'da John Perry kişinin "inanç hali" ya da "inanma şeklinin" kişinin inandığı şeyden farklı olduğu fikrine vardı.[16] Birçok kimse "ortalığı kirletiyorum" diyerek ifade ettikleri bir inanç halinde olabilir ama her birinin farklı bireyler hakkında farklı önermeleri olacaktır. Marketteki kirlilikten tek bir kişinin sorumlu olduğunu bilmeyen unutkanlıktan mustarip bir Perry hem "John Perry ortalığı kirletiyor" hem de "Ortalığı kirletiyorum" önermelerini kabul edebilir. Ardından o bireyin ortalığı kirlettiğine dair tek bir önermeye inanacak ama bunu iki belirli inanç halinde yapacaktır. İnandığı şeye iki farklı şekilde inanacaktır.

Perry'nin süpermarketi kirlettiğine inandığında eski bir şeye yeni bir şekilde inanmış olduğuna dair tezini kabul ediyorum. Bu yeni inanma şeklini anlamak zorundayız.

Bir eyleyen Pratik bir akıl yürütme gerçekleştirdiğinde bir sonuca ulaşır: A eyleminde bulunmalıyım. Aristoteles'in yorumuna göre bu sonuç bir

16 Perry 1979, s. 38-41.

eylem *haline gelir*. Belki de kastettiği şudur. Eyleyen normalde öncüllerden yola çıkarak ürettiği sonuca *inanır*. (Eğer çelişkili bir Pratik tasımın öncüllerini kabul edip uzun uzun düşünmeye zorlandıysa sonuca inanmayabilir.) Normalde eyleyen inandığı sonuca uygun bir şekilde *eylemde bulunur*. (Eğer önünde bir engel varsa dilediği şekilde eylemde bulunamayabilir.) Eyleyenin doğasında –eğer onu yolundan saptıran tasarılar ya da önüne çıkan engeller yoksa– sonucu inanca, inancı da eyleme dönüştürmek vardır. Bilen özne, irade gösteren özne haline gelir.

Pratik bir tasımda sonuçları ya "Ben A'yı yapmalıyım" ya da onun tam eşdeğeri olan "A yapılmalıdır" formunda türetirim. Aristoteles bir paltonun yapılmasıyla sonuçlanan akıl yürütmede sonucu basitçe "Bir palto yapılmalı" olarak veriyor.[17] Buradan eyleyen kim olmalıdır sorusu türetilemez. Soru ne sorusudur, kim değil: ne yapılmalıdır, kim yapmalı değil. Özdeşleşme ya da yanlış özdeşleşme bunun bir parçası olamaz. Kendimi nasıl düşünmem gerektiği bir soru olarak karşımıza çıkamaz: Birinci tekil kişi zamirinin yerini beni işaret eden başka hiçbir sözcük alamaz. Eyleme geçtiğimde eyleme geçenin "Ben" olması gerektiğine inanırım.

Burada "Ben" için "eylemesi gereken kişi", "pratik akıl yürütmemi gerçekleştiren kişi" ya da "eylemlerimi gerçekleştiren kişi" gibi bir tanım öne sürmeye çalışmıyorum. Eyleme geçmesi gereken milyarlar var. "Benim akıl yürütmem" ya da "benim eylemlerim" terimlerini barındıracak bir tanım döngüselliğe düşmemize sebep olur ancak; Benim bana ait eylemleri gerçekleştiren bir eyleyen olduğumu iddia etmek herhangi bir aydınlatıcılığı olmayan bir analiz olur. Mesele "Ben"i bir eyleyen yoluyla tanımlamak değil de şunun farkındalığıdır: Benim için belirli bir bireyi *kendim* olarak düşünmek daima bu bireyi *ben bir şey yaptığımda eylediğim şekilde* düşünmektir.

Şunu gördük ki bir Ben inancına sahip olmak uyarıcı bir zihin haline sahip olmak ve inandığın şeyin Pratik tasımın ikincil bir öncülü olarak iş görmesini sağlayacak şekilde buna inanmaktır. Nasıl bir şekildir bu?

> Diyelim ki Ben inancım (1) yapısına girmeye uygun ve şu forma sahip
> (5) Eğer *Ben* A'yı yaparsam G gerçekleşebilir.

Öyleyse ben açık bir şekilde bir şey yapmayı düşünüyorum, tıpkı sonuç çıkarmada yaptığım gibi. Gördüğümüz üzere, bir şeyi yapmayı düşünürken

17 Gottlieb 2008, s. 224.

(i) müstakbel eyleyeni *kendim* olarak tasarlamak ve

(ii) *kim olduğunun* herhangi bir önemi olmamasını öyle bir şekilde sağlamak zorundayım ki ulaşacağım "Ben A'yı yapmalıyım" sonucu Aristoteles'in "A yapılmalıdır" ifadesinin tam eşdeğeri olsun. Öyleyse (5)'e benzeri bir şekilde "Aristotelesçi" olan

(6) A yapılırsa G gerçekleşebilir'in eşdeğeri olacak şekilde inanırım.

Fakat kendime dair her önerme ikincil bir öncül olarak iş görebilir. Öyleyse yalnızca F niteliğine sahip olduğuma inandığım halde, F olduğuma öyle bir şekilde inanırım ki bu inancım Pratik bir akıl yürütmede işlev kazanabilir. Eğer yalnızca Stephen Voss ya da bir zamanlar U Sokağı'nda yaşamış olan filozof olduğuma inanmış olsaydım pratik akıl yürütmeyi sürdürmek mümkün olmazdı.

F olduğuma dair inancım uyarıcıdır, böylece şu türden etkili pratik tasımlar üretmek mümkündür: "G gerçekleşmeli, Ben F'yim; öyleyse A'yı yapmalıyım." Eğer G'nin gerçekleşmesi gerektiği ve Benim F olduğum öncüllerini kabul edip A'yı yapmam gerektiği sonucuna ulaşırsam o zaman A'yı yaparsam G'nin gerçekleşeceğine inanıyorumdur. Eğer bu inancım olmasaydı A'yı yapmak için bir motivasyonum olmazdı. (Örneğin, eğer tüm F'lerin A'yı yapmaları gerektiği ve benim F olduğum öncüllerini kabul edip A'yı yapmam gerektiği sonucuna ulaşırsam, A'yı yaptığımda bütün F'lerin de A'yı yapabileceklerine inanıyor olmam gerekir.) (5)'teki inanç (6)'daki inancın özdeşi olduğu için, A yapıldığında G'nin gerçekleşebileceğine inanırım. Dolayısıyla F olduğuma inanarak "A yapılırsa G gerçekleşebilir" formundaki Aristotelesçi bir inanç yelpazesine eğilim göstermiş olurum.

Öyleyse Ben inancına sahip olmak bir birey hakkındaki bir şeylere pratik bir akıl yürütme ve eyleme yol açacak şekilde inanmaktır. O bireye dair bir şeye *bir şeyler yapmayı düşünürken bir şeyler yapacak olanın o birey olduğunu düşünecek şekilde* inanmaktır.

John Perry ile alışverişteyim. Beni durdurup benimle konuşmaya başlıyor. Benimle konuşan insanları dinlemem gerektiğine inanıyorum; derhal dinlemeye başlıyorum. Perry diyor ki, " Bu sefer ben değilim. Ortalığı pisleten sensin." Bir sen ifadesinin normal işlevi, hitap edilen insanda bulunan bir Ben inancını uyandırmaktır – ya da artık ifade edebileceğimiz haliyle: karşıdakine bir birey hakkında öyle haberler sunmaktır ki karşıdakinde eski arzularının yeni bir sebeple bir eyleme yol açması sağlanır. Dolayısıyla (ama bunun sonucu olarak *değil*) Perry'ye inanmakla eylemde bulunmaya yöneli-

rim. Temiz bir süpermarket görme arzusunu paylaşan biri olarak, arabamdaki şeker paketini düzeltirim.

Her Ben inancının harekete geçirme gücü, kendime dair inanabileceğim her şeyde olan, pratik tasımların sonucunda açığa çıkan *Ben'in* varlığından gelir. Ben inançlarımın uyarıcı doğasının kökeninde bir bireyi bir şeyi gerçekleştirmeyi düşünürken yaptığım gibi tasarlıyor oluşum vardır.

Ben inançlarına üç farklı yönden yaklaştım: algının kontrolü altında olmaları açısından, pratik tasımlarda ikincil öncüller olmaları bakımından ve kendilerinden türetilen sonuçlar açısından. Bu son bağlamda, pratik akıl yürütmedeki bilişselliğe dair kavrayışım sayesinde, bu inançların doğasına dair bir şeyler keşfedebildim. Benim için Ben dediğim ve kendim olarak kavradığım bu bireye dair bir şeylere inanmak esasen o bireye ait şeylere eyleme geçtiğim zamanda yaptığım gibi inanmaktan ibarettir.[18]

İngilizceden çeviren: Ali Nejat Kanıyaş

Kaynakça

Anscombe, G. E. M. (1981), "The first person", *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barnes, Jonathan (ed.) (1991), *The Complete Works of Aristotle*, 2 cilt, Princeton: Princeton University Press.

Castañeda, Hector-Neri (1999), "I-structures and the reflexivity of self-consciousness", James G. Hart & Tomis Kapitan (ed.), *The Phenomeno-Logic of the I*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Davidson, Donald (1963), "Actions, reasons, and causes", *Journal of Philosophy,* S. 60, s. 685-700.

Davidson, Donald (1969), "How is weakness of the will possible?", Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford: Oxford University Press.

Descartes, René (1984-91), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 cilt, İng. çev. John Cottingham ve ark., Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, Gareth (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press.

Gottlieb, Paula (2008), "The practical syllogism", Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing Co.

Hume, David (1739-40), *A Treatise of Human Nature*, Londra: John Noon.

18 Aydınlatıcı sohbetlerinden dolayı Eylem Özaltun'a minnettarım. Bu makaleyi Koç Üniversitesi tarafından Mayıs 2013'te gerçekleştirilen "Neurology, philosophy of biology, and artificial intelligence / Nöroloji, Biyoloji Felsefesi ve Yapay Zekâ" adlı konferansta sundum ve katılımcılarla ufuk açıcı tartışmalarda bulunmaktan dolayı müteşekkirim.

Kant, Immanuel (1997), *Critique of Pure Reason*, İng. çev Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Perry, John (1979), "The problem of the essential indexical", *Noûs,* S. 13, s. 3-21. Tekrar baskı: 1993, Perry, *The Problem of the Essential Indexical: and other essays*. Oxford: Oxford University Press içinde. Referanslar yeni baskıya verilmiştir.

Recanati, François (1993), *Direct Reference: From language to thought*, Oxford: Blackwell.

Schopenhauer, Arthur (1974), *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, İng. çev. E. F. G. Payne, LaSalle, IN: Open Court.

Schopenhauer, Arthur (1969), *The World as Will and Representation*, 2 cilt, İng. çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications.

Voss, Stephen (1999), "A spectator at the theater of the World", Rocco J. Gennaro ve Charles Huenemann (ed.), *New Essays on the Rationalists*, New York: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig (1961), *Notebooks, 1914-1916*, İng. çev. G. E. M. Anscombe, New York: Harper & Row.

Lezzete Dair Karmaşıklıklar

BARRY SMITH

Lezzet, içsel nesnel bir özellik ya da kişiden kişiye çeşitlilik gösteren öznel bir deneyim midir?

Psikologlar ve sinir bilimciler bize lezzetin beynin bir tertibi olduğunu söylüyorlar.

Hepimiz tat almaya aşina olduğumuz halde, tat, şaşırtıcı bir şekilde karmaşık ve bulmacamsıdır. Tat olarak adlandırdığımız şey, görme ve sesten etkilenmiş olduğu kadar, tadın, dokunmanın ve koklamanın birleşik duyusal girdilerini kapsar. Dil ve ağızdaki ortak alıcılar, sadece tuzlu, tatlı, ekşi, acı, lezzetli ve mümkün olabildiğince madeni olanları algılar, fakat biz hintkirazı, soğan, çilek, nane, tarçın, vanilya gibi lezzetleri "tad"abiliriz. Bunlar gibi lezzetler, dil ve burundan sadece biriyle değil, bu organların her ikisiyle keşfedilir.

Saf tada dair deneyimlerin nadiren farkına varırız. Burnu kapalı tutma, yetimizi, çiğ elma ve çiğ patates parçalarının arasındaki ayrımı tanımaya indirger, çünkü ağızdaki kokuların, burun köprüsündeki koku epitelyumuna erişmesine engel olur. Benzer bir biçimde, koku duyusunu kaybetmiş insanlar, test edildiklerinde tuzu, ekşiyi, acıyı ve tatlıyı (lezzetli bir tat olan umamiye[1] dair hiçbir basit test yoktur) algılayabilmelerine rağmen, sıklıkla hiçbir şeyin tadını alamadıklarını bildirirler.

İlgilendiğimiz nitelik, bundan dolayı kendisi bakımından tat değil, fakat lezzettir. Bununla birlikte, lezzeti tanımlamaya çalışmak çok da kolay değildir. Örneğin, multidisipliner *Lezzet* dergisinin girişinde, editörler bize, "du-

1 Umami beş temel tattan biridir; diğerleri tuzlu, tatlı, ekşi ve acıdır (ç. n.)

yumların tümüyle dolayımlanmış olarak yiyecek yeme deneyimi olması için lezzet aldığımızı" açıklar. Dergi ayrıca, "gerçek yiyeceklerin lezzetini araştıran çalışmaya vurgu yapar". İlk olarak, editörler lezzeti bir deneyim olarak tanımlıyor görünür, fakat yiyecek ve şaraptaki lezzetin fiziği ve kimyasına dair çalışanlar, psikolojik deneyimleri soruşturmazlar; onlar daha çok asıl fiziki karışımları gözlemlerler ve ölçerler. Bu araştırmacılara göre, lezzetler, tükettiğimiz yiyecek ve içeceklerde ikame eder. Bana göre, editörlerin odaklanma niyetinde oldukları şey, yiyeceklerdeki lezzetleri onlar yoluyla algıladığımız çok duyumlu deneyimlerdir.

Özellik mi Yoksa Deneyim mi?

İnsanların niçin (nesnel bir özellik olarak) lezzeti, lezzete dair öznel deneyimle karıştırdıklarını anlamak çok da zor değildir. Psikologlar ve sinir bilimciler, lezzetin beynin bir tertibi olduğunu – bir tat alma etkinliğinin dinamik süreciyle ve ağızdaki duyusal uyarıcıların yeriyle ayarlanmış, koku, dokunma ve tat izlenimlerinin çok duyumlu birleşmelerinin sonucu olduğunu söylerler. Bu görüşe göre, bir şarabın lezzeti, asite, mazı tozuna, şekere, alkole, karbondioksite ve sülfüre dair farklı duyarlılık eşiğinin bir sonucu olarak, bireyden bireye çeşitlilik gösterecek bir psikolojik inşadır. Aydınlatma, koşullar, ruh hali ve hatta ses, tat alma deneyimimizi etkileyebilir ve şaraplar eşlik eden yiyecekler tarafından güçlendirilebilir ya da tahrif edilebilir – bunların hepsi, şarap üreticilerinin, kendi şaraplarını içenlerin sahip olacakları deneyimi küçük de olsa etkileyebileceklerini akla getirir.

Bununla birlikte, şarap üretim teknolojisindeki gelişmeler, işin başka türlü olduğunu gösteriyor ve şarapların algılanabilir niteliğini geliştirmek için gittikçe daha fazla kullanılıyor. Şarap üreticileri, bir şaraptaki "denge" gibi özellikleri bulmaya çalışıyor – denge, dengeli bir şarap kavramından yoksun olsalar da, şarap içicilerinin duyumsayabildikleri bir şeydir – ve şarap üreticileri birçok etmenin bunu etkilediğini biliyor.

Ana sorun o zaman şudur: Lezzetlerin moleküler karışımlara dayandığını söyleyenlerle, bireysel yiyici ve içicilerin çeşitlilik gösteren algılarına vurgu yapanlar arasında nasıl hüküm vermemiz gerekir?

Sorun, analitik kimyagerlerin, şaraplardaki uçucu molekülleri, bireysel tat alıcıların çeşitlilik gösteren algılarıyla bağlamaya çalışıyor olmalarıdır. Fakat bu, onların yapmaya çabalıyor olmaları gereken şey değildir. Lezzetler ve lezzet deneyimleri arasındaki karmaşık ilişkiyi – ikincisinin niçin, tat

alıcısı için içsel ve dışsal koşulların bir sonucu olarak çeşitlilik gösterebildiğini açıklayarak – göstermek, psikolog ve sinir bilimcilerinin göreviyken; buradaki görev, bir şaraptaki temel kimyasal karışımların, onların yol açtığı nispeten sabit lezzetlerle bağlantısını kurmaktır. Lezzetleri sadece, bir şaraptaki kimyasal karışımlar ve ona gösterdiğimiz bireysel reaksiyonlarımız arasındaki aracılar olarak tanımamız yoluyla, ikisi arasında köprü kurmayı umut edebiliriz.

Lezzeti Bulma

Lezzetlere bakmanın doğru yolu, onları, duyumlarımızın birleşimini kullanarak takip ettiğimiz, yiyecekler ve sıvıların çeşnili, kokulu ve doku özelliklerinin konfigürasyonu olarak görmektir. Örneğin, mentolün lezzeti, üçlü sinirin uyarılmasından kaynaklanan, ağızda naneli bir aroma, hafif acı bir tat ve serin bir his içerir (ayrıca hardal ve biber yediğimizde acı bir hisse neden olur). Algılanması kolay olan çilek, nane ve hintkirazı gibi tekil lezzetler için, tat alıcıları arasında küçük bir çeşitlilik vardır. Fakat şarap gibi daha karmaşık ürünlerde, onların tüm lezzetlerini her zaman algılamayız. Diğer algılarımız gibi, bireysel lezzet deneyimlerimiz her zaman gerçeklik için doğru rehber değildir. Tat alma zordur – birinin tadını aldığı şeyi tespit etmek için, deneyim, pratik ve bilgi gerektirir.

Lezzet algısının çok duyumlu doğasına dair çalışma, tat alma yetimizi etkileyen etmenler çeşitliliğinin bir sonucu olarak, algıların bireyler arasında ve zamanla bireylerin kendilerinde nasıl çeşitlilik gösterebildiğini anlamamıza yardım eder. Eğer bir şarap değişmeden kalıyorsa, bu çeşitlilikleri, tat alıcılar kadar çok lezzetin olduğunu iddia etmeden ziyade, aynı lezzeti algılamanın farklı yolları olarak görmeliyiz. Bir şaraba ait lezzetlerin bir bardakta ya da bir şişede evrim geçirdiği yerde, deneyimli bir tat alıcının görevi, bireysel algıların sağladığı anlık durumların dizisine göre, onun değişen lezzet profilini değerlendirmektir. Psikoloji ve sinir bilimi, birçok etmenin bireysel algıda nasıl içerildiğini yeni yeni göstermeye başlıyor ve şanslı olarak, yiyecek ve içeceklerimizdeki gerçek lezzetlere erişmemizi sadece azaltan değil, üstelik geliştiren koşulları çözümleyebileceğiz.

İngilizceden çeviren: Baver Demircan

“Acımasız İndirgemecilik”: İndirgenen Nedir?

EMRAH AKTUNÇ

Bilişsel olgu ve süreçleri beyin ve sinir sistemi olgu ve süreçlerine bakarak açıklayan indirgemeci görüş, zihin felsefecilerini uzunca bir zamandır meşgul etmiştir. Ancak, Jaegwon Kim’in de belirttiği gibi,[1] bilişsel süreçlerin çok farklı fiziksel süreçler tarafından doğurulabileceğini ortaya koyan “çoklu gerçekleştirilebilme” (*multiple realizability*) olgusu bu durumu değiştirmiş, indirgemeci görüşlerin pek de savunulabilir olmadığı düşüncesi zihin felsefesinde yaygınlıkla kabul görür hale gelmiştir. Buna rağmen, John Bickle’ın *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account* (2003, “Felsefe ve Nörobilim: Acımasızca İndirgemeci Bir Kuram”) kitabı ve bu kitabın eleştirileri indirgemecilik üzerine tartışmalara ivme kazandırmıştır. Burada ilk önce Bickle’ın görüşlerinin ve bunların eleştirilerinin kısa bir özetini vereceğim. Ardından bu tartışmalardaki asıl sorunların neler olduğuna dair kendi yorumlarımı sunup, bunların ışığında indirgemecilik sorusuna yeni bir perspektiften bakmayı deneyeceğim.

Bickle’ın “Acımasız İndirgemeciliği”

İndirgemeciliğe kuşkuyla yaklaşan görüş, halen zihin felsefesinde genel kabul görüyor. Bickle’a göre bunun nedeni felsefecilerin bilimsel indirgemeciliği yanlış anlamaları. Bu durumu düzeltmek için bilimsel indirgemeciliğin *pratikte* ne olduğuna, nasıl çalıştığına bakmamız gerektiğini öneriyor. Bickle’ın

1 Kim, 1992.

düşüncesine göre, bunu yaptığımızda indirgemeci yaklaşımın nörobilimciler tarafından, özellikle de hücresel ve moleküler nörobilim alanlarında başarıyla uygulandığını görebiliriz. Bu alanlarda çalışan araştırmacılar, deney hayvanlarında değişik davranışların sinirsel köklerini (*neural substrate*s) bulma amaçlı deneyler yaparlar. Bu deneyleri ve sonuçlarını derinlemesine incelemiş olan Bickle, bu araştırmacıların zihinsel süreçleri hücresel ve moleküler süreçlere ya da çok sayıda süreçten oluşan "hücresel ve moleküler yolaklara" (*cellular and molecular pathways*) başarılı bir şekilde indirgediği sonucuna varıyor. Bu başarılı indirgemeler karşısında felsefeciye düşen görev de, nörobilimden parça parça gelen bu deneysel sonuçları bir araya getirerek zihin hakkında ortaya çıkan "büyük resmi" açıkça görünür kılmak haline geliyor.

Bickle'ın dikkat çektiği bir başka nokta bugüne kadar felsefecilerin hücresel ve moleküler nörobilimi gözardı etmiş olmaları; bunun nedeni de bellek, algı veya dil gibi felsefecilerin daha aşina oldukları konularda insanlar üzerinde araştırmalar yapan bilişsel nörobilime dikkatlerini daha çok vermiş olmaları. Ancak bilişsel nörobilim de büyük bir bütün olan nörobilimin yalnızca küçük bir parçası; ana akım nörobilimin kendisine seçtiği proje bilişsel olmak değil, hücresel ve moleküler süreçlerle zihin arasındaki bağlantıları keşfetmek ve derinlemesine araştırmak. Gerçekten de bu araştırmalarda belirli ve gözlemlenebilir davranış kalıplarının hücresel ve moleküler düzeydeki kökleri başarıyla aydınlatılmış ve açıklanmış bulunuyor. İşte bu başarılı bilimsel indirgeme örneklerine bakarak Bickle, kendi felsefi uğraşı için temel bir amaç belirliyor: "Başarısı kanıtlanmış zihinden-moleküle bağlantılandırmaların ayrıntılarını ve bu "acımasız indirgemeci" yaklaşımın davranışsal ve zihinsel olguları açıklayıcı potansiyelini gözler önüne sermek."[2] Bickle'a göre bu proje hem felsefe hem de nörobilim için ciddi önem taşıyor, çünkü [kendi sözleriyle] "Bu 'bağlantılar' psikolojik kavram ve türlerin moleküler-biyolojik mekanizma ve yolaklara (*pathways*) indirgenmiş hallerinden başka birşey değil."[3] Bickle, bu acımasız indirgemeci yaklaşımını desteklemek için böyle indirgeyici bağlantıların başarıyla ortaya konduğu çok sayıda araştırmaya atıfta bulunuyor. Bu noktada, hem bu indirgemeci yaklaşımı daha iyi anlayabilmek hem de içinde barındırdığı ve sorun çıkarabilecek bazı özelliklerini beliryebilmek için, bu araştırmalardan birine ayrıntılarıyla bakmak yararlı olacaktır.

2 Bickle, 2003, s. 5.
3 Bickle, 2006, s. 412.

Farelerde Sosyal Tanıma Belleği

Burada aktaracağım araştırmada, nörobilimci Alcino Silva ve meslektaşları, denek fareleri üzerinde hücresel ve moleküler düzeyde sosyal tanıma belleği üzerine deneyler yapmışlar.[4] Uyguladıkları deneysel yöntem şöyle ilerliyor: önce hücre-içinde biyokimyasal olarak gerçekleşen *uzun süreli potansiyel artış* (USPA, *long-term potentiation*) sürecini manipüle ederek doğal bir davranış kalıbına hücresel düzeyde müdahale ediyorlar. Yaptıkları manipülasyonlara bağlı olarak deneklerin davranışlarının nasıl şekilleneceği hakkında öndeyilerde (*prediction*) bulunuyor ve bu öndeyileri sınamak amacıyla deneklerin davranışlarını gözlemliyorlar. Bickle, bu deneysel yöntemi "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" stratejisi diye adlandırıyor ("*intervene cellularly/ molecularly and track behaviorally*"). Bu yöntemdeki usavurma şöyle açıklanabilir; araştırmacıların deneklerin davranışı hakkındaki öndeyileri doğru çıkarsa, o zaman bu, hücresel/moleküler manipülasyonların gözlenen davranışları *dolaysız açıkladığı* anlamına gelir. Bickle'a göre başarılı zihinden-moleküle indirgeme tam da böyle gerçekleşir.

Silva ve grubunun deneylerinin ayrıntılarına girmeden önce bu deneylerde merkezi bir önem taşıyan *uzun süreli potansiyel artışı* (USPA) sürecinin ne olduğu ve nasıl işlediğine bakmakta fayda var. USPA iki grup nöron arasındaki ilişkide ortaya çıkan bir değişimdir. Bu değişimde, bir grup nöron diğer bir grup nöronu tekrar tekrar uyardığında, zaman içinde o grup nöronlarda daha etkili bir şekilde aksiyon potansiyelleri (*action potential*) tetiklemeye başlar. Bir başka deyişle, iki grup nöron arasında USPA gerçekleştiğinde, bu nöronlar arasındaki etkileşim diğer gruplara göre önemli oranda güçlenir. USPA, oluşturulması ve ölçülmesi görece kolay olan bir olgudur ve yeterli erken uyarılmayla birkaç gün ya da hafta sürebilir. USPA'yı gerçekleştiren hücresel ve moleküler süreçler araştırmacılar tarafından ayrıntılarıyla ortaya konmuştur. USPA, nöronlarda "ikinci taşıyıcı sistemleri" (*second messenger systems*) denilen süreçleri etkileyerek gerçekleşir. Bu sistemler, adenilat siklaz enzimini (*adenylyl cyclase*) aktive eden sinir iletileri (*neurotransmitters*) ve G-proteinlerinin hareketleriyle işler. Adenilat siklaz, adenozin trifosfatın (ATP) döngüsel adenozin monofosfata (*cyclic adenosine monophosphate*, cAMP) sentezlenmesini artırır; cAMP bir ikinci taşıyıcıdır.[5] USPA gerçekleştiğinde cAMP moleküllerinin çalışması artırılmış ve geliştirilmiş

4 Kogan, Frankland & Silva, 2000.

5 Ayrıntılar için bkz. Kandel, Schwartz, & Jessell, (2000) ve Bickle (2006).

olur. Protein kinaz A enzimi (PKA) molekülleri ve cAMP yanıt elemanına bağlanan protein (*cAMP response element-binding protein*, CREB) izoformları üzerinden işleyen bir dizi biyokimyasal olayın sonucunda bir genin ifadesi (*gene expression*) geliştirilmiş olur. Diğer bir deyişle bu gen aktif hale gelir; bu biyokimyasal olaylardan etkilenen nöronlar yapısal değişikliklere uğrar ve potansiyel artışı kalıcı hale gelir. Uzun süreli potansiyel artışı (USPA), nörobilimde kısa süreli belleğin uzun süreli belleğe pekiştirilmesini (*consolidation*) sağlayan biyolojik mekanizma olarak kabul edilir.

Silva ve grubu, sosyal tanıma belleğinin sinirsel köklerini araştırmak için işte bu USPA mekanizmasına müdahale etmişler.[6] Araştırmacılar, bu deneyde gen nakavtı denilen tekniği uygulayarak beyinlerinde USPA süreci tam işlemeyen denek fareleri kullanmışlar. Bu teknikle deney farelerinde bir genin embriyonik kök hücreleri bozularak mutasyona uğratılıyor ve bu farelerde CREB molekülünün α ve δ aktivatör izoformları ciddi boyutlarda eksik hale getiriliyor. Yukarıda da anlatıldığı üzere, USPA sürecinin gerçekleşmesi için CREB molekülü üzerinden işleyen biyokimyasal olayların eksiksiz çalışması gerekiyor. CREB aktivatörleri eksik olduğu için bu denek farelerinde USPA tam gerçekleşemiyor. Bu deneyde Silva ve grubu $CREB^{\alpha\delta}$-nakavt fareler kullanarak sosyal tanıma belleği pekiştirmesinin (*consolidation*) moleküler mekanizmalarını araştırıyorlar.

Deneyin davranışsal kısmı şöyle ilerliyor: Bir erkek yavru fare iki dakika süreyle yetişkin bir erkek farenin kafesine konuyor. Yetişkin erkeğin yavru fareye yönelik stereotipik yoklama davranışının ne kadar sürdüğü kaydediliyor ve yavru fare kafesten çıkarılıyor. Aradan otuz dakikadan bir saate kadar değişen bir süre geçtikten sonra yetişkin farenin kafesine ya önceden konulan yavru fare ya da yeni bir yavru fare konuluyor. Yetişkin farenin yavru fareyi (tanıdık ya da yeni bir yavru fare) stereotipik yoklama davranışının süresi tekrar kaydediliyor. Bu stereotipik yoklama davranışı süresi, her denemede yetişkin fareye yavru farenin ne kadar tanıdık geldiğinin ölçüsü olarak alınıyor. Denemeler arasında ya otuz dakikadan bir saate kadar değişen bir ara süre ya da yirmi dört saatlik bir ara süre uygulanıyor; otuz dakika ya da bir saatlik aranın uygulandığı denemelerde farenin kısa süreli belleği yirmi dört saatlik aranın uygulandığı denemelerde de uzun süreli belleği sınanıyor.

6 Kogan, Frankland, & Silva, 2000.

Sonuçlar deneyin kısa süreli bellek denemelerinde CREB$^{\alpha\delta}$-nakavt yetişkin farelerin genetik yapısıyla oynanmamış yetişkin farelerle aynı şekilde davrandığını göstermiş. Bu demek oluyor ki hem CREB$^{\alpha\delta}$-nakavt fareler hem de normal fareler kafeslerine konan yavru fareye yönelik eşit süreli stereotipik yoklama davranışı göstermişler. Kısaca CREB$^{\alpha\delta}$-nakavt farelerin kısa süreli belleğe dayalı tanıma süreci gen nakavt manipülasyonundan etkilenmemiş. Ancak CREB$^{\alpha\delta}$-nakavt farelerin performansı deneyin uzun süreli bellek denemelerinde ciddi anlamda eksiklikler göstermiş; yani bu farelerin yirmi dört saat sonra tekrar gördükleri yavru fareye yönelik stereotipik yoklama süresi aynı fareye bir gün önce uyguladıkları yoklama süresinin aynısı kadar olmuş. Bu da demek oluyor ki CREB$^{\alpha\delta}$-nakavt farelerin kısa süreli belleği normal olmasına rağmen uzun süreli bellek süreçleri ciddi hasar görmüş.

Bickle bu deneyin *hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme* yaklaşımının "güzel ve yalın" bir örneği olduğunu söylüyor ve ekliyor: "İşte böylece görüyoruz ki [cAMP-PKA-CREB yolağına] dolaysız müdahale, bu yolağın bilişsel olarak sağlam bir bellek türünün pekiştirmesini sağlayan moleküler mekanizma olduğu hipotezini deneysel olarak doğruluyor."[7] Varılan bu sonuç aslında bilim felsefecilerinin önceden hayli tartıştığı teoriler-arası indirgemecilikten farklı olsa da günümüz hücresel ve moleküler nörobiliminde indirgemecilik bu deneyde örneği verildiği gibi gerçekleşiyor. Bickle'ın iddiasına göre "[bu deney] psikolojiden nörobilime, zihinden beyine indirgemelerin nasıl yapılması gerektiği konusunda çok yeni ve bilim felsefesinde standard olan anlayıştan çok farklı bir resim çiziyor."[8]

Hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme stratejisi iki adımda formüle edilebilir: 1) Belirli nöronlarda hücresel aktivite ya da moleküler yolaklar düzeyinde nedensel müdahale, 2) bu müdahalenin etkilerini kontrollü deney koşullarında davranışsal protokoller kullanarak izleme.[9] Bickle, bu stratejinin nelerin bilimsel açıklama olarak kabul edilebileceğine dair bir koşul ima ettiğini kabul ediyor; buna göre, bir olguyu ya da süreci başarılı bir şekilde açıkladığımızı ancak başarılı bir indirgeme yapabilirsek iddia edebiliriz. Bir başka deyişle, araştırdığımız olgu ya da sürece ancak hücresel/moleküler düzeyde başarıyla müdahale ettikten sonra istatistiksel

7 Bickle 2006, s. 422.
8 *Age*., s. 425.
9 Agy.

olarak anlamlı bir davranışsal etki elde edebilirsek bu olgu ya da sürecin bilimsel bir açıklamasını yapmış oluruz. Bickle diyor ki; hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme stratejisi yukarıda anlatılan gibi bir deneyde başarılı olduğu zaman, araştırmacıların belirli nöronlarda müdahale ettiği hücresel ve moleküler olaylar, bu etkilenmiş nöronların içinde bulunduğu ve sinir ve kas dokularını birbirine bağlayan nöromüsküler kavşaklara varan sinirsel devrelerle beraber, davranışsal sonuçları *dolaysız olarak açıklar*. Bu açıklamalar, [davranışla hücresel/moleküler olaylar arasına girebilecek] psikolojik, bilişsel/bilgi-işlemsel ve hatta bilişsel nörobilimsel açıklayıcı düzeyleri *bir kenara iter*. (...) Hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme yaklaşımı başarılı olduğu zaman aradaki düzeylerin araştırılan olgu ya da sürece olabilecek *açıklayıcı* ilişkisine artık gereksinim kalmaz. Bu başarılar, zihnin nöronlar ve içinde bulundukları anatomik devrelerdeki moleküler yolaklara (*molecular pathways*) indirgenmesiyle aynı kapıya çıkar. Günümüzün "acımasız indirgemeci" nörobiliminde indirgeme *işte* böyle birşeydir.[10]

Yukarıda alıntılanan paragraf, Bickle'ın zihin, nörobilim ve indirgemeciliğe ilişkin duruşunu özetliyor. Doğaldır ki böylesine keskin bir duruş başkaları tarafından eleştirilmeden geçilmemiştir.

Bickle'ın Acımasız İndirgemeciliğinin Eleştirisi

H. Looren de Jong ve Maurice K.D. Schouten[11] Bickle'ın indirgemeciliğine üç temel eleştiri getiriyor. Birinci olarak, De Jong ve Schouten'a göre, hücresel/moleküler bir mekanizma ile davranışsal bir etki arasında bir bağlantının bulunması başarılı bir indirgemenin gerçekleştiği anlamına gelmez. İkinci olarak, eğer nörobilimler içinde çalışan bilimcilerin gerçekten neler yaptıklarına bakarsak, sinirsel sistemler ve bilgi işleme gibi daha üst düzey bilişsel konulardaki araştırmaların hücresel/moleküler araştırmalara göre zihinsel süreçleri anlama çabamıza daha fazla katkı yapabileceğini görürüz. Son olarak da, Bickle'ın söylediklerinin aksine, De Jong ve Schouten'a göre, nelerin başarılı indirgeme sayılabileceğini gösteren ölçütlerin ortaya konmasında felsefeye de bir rol düşer.

De Jong ve Schouten, Bickle'ın bahsettiği türden araştırmalara yakından baktığımızda, bunların *bir* psikolojik kavramın *bir* hücresel/moleküler

10 *Age*., s. 426-427.
11 Bickle, 2005.

ler mekanizmaya eşlendiği başarılı indirgeme örnekleri oluşturmadığını ileri sürüyor. Bunun yerine, bu araştırmalarda "çoklu eşleme" örnekleri (*many-many mappings*) karşımıza çıkıyor. De Jong ve Schouten'a göre, böyle çoklu eşlemelerde gördüğümüz ise çoklu gerçekleştirilebilme (*multiple realizability*) ve çoklu bağlılıktır (*multiple supervenience*). Örneğin bellek gibi bir üst-düzey bilişsel işlevin, birçok değişik fiziksel süreç tarafından doğurulabilmesi çoklu gerçekleştirilebilmeye işaret eder. Buna karşıt olarak çoklu bağlılık, birçok farklı üst-düzey bilişsel işlevin aynı sinirsel kök tarafından gerçekleştirilebildiği çoktan-tekile bir bağı tanımlar. Örneğin, yukarıda anlatılan uzun süreli potansiyel artışı (USPA), fiziksel bir süreç olarak, yalnızca bellek pekiştirmesinde değil aynı zamanda uyarılma ya da dikkat gibi bilişsel işlevlerin gerçekleştirilmesinde de etkin nedensel rol oynayabilir. De Jong ve Schouten diyor ki: "üst- ve alt-düzey kuramların kavramlarının birçok bağlantısı olması olasıdır ve bu kuramlar-arası bağlantılar hem yukarıya hem de aşağıya doğru açılabilirler — yani bu kuramların taksonomileri çapraz-sınıflanabilirler."[12] Eldeki herhangi bir örnekte çapraz-sınıflanma olup olmadığı ampirik bir sorudur. Ancak bunun mümkün olması da hücresel/moleküler mekanizmalar ile üst-düzey bilişsel işlevlerin arasındaki her bağlantının ille de üst düzey işlevin hücresel/moleküler mekanizmaya başarılı bir indirgemesi olması gerekmediğini gösteriyor. Bickle ise üst-düzey psikolojinin, hatta bilişsel nörobilimin bile, zihin ve beyin araştırmalarında yalnızca keşfe yarayan (*heuristic*) bir rolü olabileceğini düşünüyor. Bu düşünceye göre psikoloji, hücresel/moleküler nörobilimin araştıracağı olgulara dikkat çeker ve hücresel/moleküler bilim, bu olguların başarılı açıklamalarını ortaya koyduğunda üst-düzey psikoloji artık gerekli olmadığından çerçeveden çıkar. De Jong ve Schouten ise aynı fikirde değil ve üst-düzey bir nitelik hakkında bütün moleküler bilgiler elimizde olsa bile "Bu nitelik ne içindir?", "İşlevi nedir?" gibi bazı soruların yanıtsız kalacağını belirtiyorlar. Onlara göre, bu gibi sorular moleküler bilgilerimizle yanıtlanamaz; yalnızca işlevsel (*functional*) bir kuram tarafından yanıtlanabilir.

De Jong ve Schouten, Bickle'ın duruşunun felsefi anlamda sığ olduğunu da ekliyor. Yani Bickle, indirgeme hakkındaki felsefi kuramları terk etmekle bu konunun zorluklarını ve çetrefilliğini göz ardı ediyor ve basit-

12 *Age.*, s. 479.

çe "topu bilime atıyor". De Jong ve Schouten, bu noktayı "mikro-makro" ilişkisini anlatarak açıklıyor. Makro düzeydeki olguları mikro düzeydeki olgulardan elde edip edemeyeceğimizi nasıl bilebiliriz? Mikro düzeydeki bir kuramın yeterli olup olmadığına nasıl karar verebiliriz? Herhangi bir kuramda biliş olgularının hepsinden bahsettiğimizi nasıl bilebiliriz? De Jong ve Schouten'a göre, bu soruların hiçbiri hücresel/moleküler nörobilim tarafından yanıtlanamaz ve Bickle bu soruların yanıtlarını hücresel/moleküler nörobilimde aramakla aslında başarılı indirgeme örnekleri olduğu çok da açıkça belli olmayan kuramları durup düşünmeden savunur bir duruma düşüyor.

Duruşunun felsefi anlamda sığ olduğu eleştirisine verdiği yanıtta Bickle, felsefeyi göz ardı veya terk etmediğini söylüyor, ancak buna ek olarak "felsefenin günümüz bilimi karşısında neleri başarıyla ortaya koyabileceği konusundaki görüşlerimizi değiştirmemiz gerektiğini" savunuyor.[13] Bu bağlamda Bickle'ın kendisine seçtiği görev, yalnızca aralardaki boşlukları doldurarak nörobilimin değişik alt-alanlarından gelen ampirik bilgileri bir araya getirmek ve güncel bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı büyük resmin nasıl bir şey olduğunu görmeye ve göstermeye çalışmak. Ona göre, bu görev de yeteri kadar felsefidir ve *pratikleri bağlamında* iyi bilimi kötü bilimden ayırmamıza yarayacak ölçütleri bulmamızda bize yardımcı olur.

2006 tarihli makalesinde De Jong, Bickle'ın bu yanıtı karşısında ikna olmamış görünmekte ve önceki eleştirilerini sürdürmektedir. Aslında bu makalede De Jong'un eleştirileri çok daha belirli ve ayrıntılıdır ve bazıları da farelerde sosyal tanıma belleği deneyine doğrudan yöneltilmiş eleştirilerdir. Bickle ve De Jong arasındaki tartışma son yıllarda çok değişmemiş ve aynı anlaşmazlıklar bazı ayrıntıların eklenmesiyle süregelmiştir. Bu noktada, bu tartışma hakkındaki kendi yorumumu aktaracağım ve bu anlaşmazlıktaki sorunları netleştirebilecek yeni bir yaklaşım önereceğim. Bu yeni yaklaşımın zihin ve indirgemeye ilişkin soruları yeni kavrayışlarla anlamamıza yardımcı olacağına inanıyorum.

Tartışma: Zihin ≡ Davranış ?

De Jong ve Schouten'ın Bickle'a getirdikleri eleştirilerde "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" stratejisine içkin olan bir varsayıma hiç değinmemeleri gariptir. Bickle'ın formülasyonuna göre, ancak ve ancak hüc-

13 *Age*., s. 492.

resel/moleküler bir müdahale yaptığımızda ve istatistiksel olarak anlamlı bir *davranışsal* etki gözlemlediğimizde zihinsel bir süreci moleküllere indirgediğimizi söyleyebiliriz. Burada, davranış ve zihnin şu veya bu şekilde denk olduğu yönünde bir varsayım karşımıza çıkıyor. Bu varsayımı "zihin-davranış denkliği varsayımı" diye adlandırabiliriz. Bu varsayımı yapmazsak, hücresel/moleküler bir müdahale yaptığımızda ve anlamlı bir davranışsal etki elde ettiğimizde, *zihinsel* bir süreci değil bir *davranışsal etkiyi* moleküllere başarıyla indirgediğimizi söylememiz gerekir. Aslında Bickle'ın "hücresel/moleküler olaylar ... davranışsal sonuçları *dolaysız olarak* açıklar" önermesinde de bu varsayımın ima edildiği düşünülebilir. Ancak Bickle, biraz daha ileri giderek, bu başarılı açıklamaların aslında "zihnin moleküler yolaklara indirgenmesiyle aynı kapıya çıktığını" savlıyor. Şu halde, Bickle'ın zihinsel süreçlerin gözlemlenebilir davranışlara denkliğini varsaydığını söylemek mümkün görünüyor. Ya da en azından gözlemlenebilir davranışlar ile zihin arasında çok güçlü bir aynılık bağıntısı varsaydığını görebiliriz; çünkü ancak böyle bir varsayım sayesinde davranışı başarıyla açıkladığımız zaman zihinsel süreçleri de başarıyla açıkladığımızı söyleyebiliriz. Öyle görünüyor ki bu varsayım, Bickle'ın biraz da demode olan davranışçı bir zihin felsefesini kabul etmesini kaçınılmaz yapıyor.

Açıkça belirtilmese de, De Jong ve Schouten bazı noktalarda böyle bir sorunun olduğunu ima ediyorlar. Bunu Bickle'a her bağlantının indirgeme olmadığını ve bir bağlantının birçok bağlantıdan sadece biri olabileceğini hatırlatan ilk eleştirilerinde görebiliriz. Bir davranışsal etki salt bir hücresel/moleküler mekanizmaya bağlandı diye bu bağlantıdan bu hücresel/moleküler mekanizmanın o davranışsal etkiyle ilgili söylenebilecek tek şey olduğu sonucunu çıkaramayız. Çünkü bu davranışsal etki, başka sinirsel köklerle de bağlantılı olabilir ve tabii aynı sinirsel kök başka bir davranışı ya da niteliği de gerçekleştirebilir. Buradan da davranışların kolay kolay tekil ve bağımsız olgular olarak düşünülemeyeceği sonucu çıkıyor. Bu sorun, De Jong ve Schouten'ın Bickle'a sordukları bir soruda da görülebilir: "Kuramlarımızda ve deneylerimizde bilişin veya belleğin temel özelliklerinin hepsini kapsadığımızı nasıl bilebiliriz?" Başka bir soru: "Üst-düzey süreç ve nitelikleri alt-düzeylerden yeniden inşa edip edemeyeceğimizi nasıl bilebiliriz?"[14] Bu sorularda görünen kaygıya göre bilişin temel özellikleri ne davranışsal de-

14 *Age.*, s. 482.

neylerde ne de alt-düzey nörobilimsel ayrıntılarda yansıtılabilir. Yani "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" stratejisini uygulayan bir deneyde araştırılanlardan çok daha fazlası bilişsel özellikler olarak karşımıza çıkabilir.

Bickle'ın nörobilimcilerin gerçekten neler yaptıklarına bakılması için yaptığı çağrıya uyan De Jong[15] yukarıda farelerde sosyal tanıma belleği deneyleri anlatılan Silva ve grubunun laboratuvar sitesinde bulunan araştırma konuları açıklamasına atıfta bulunuyor. Bickle'a göre zihinden-moleküle indirgemenin başarılı bir örneğini sunan Silva ve grubu aslında bu konuya çok daha temkinli yaklaşıyor. Bu nörobilimciler, bilişsel süreçlerin altında yatan hücresel ve moleküler mekanizmaları araştırdıklarını belirtiyorlar. De Jong'a göre, "bilişsel süreçlerin altında yatan hücresel ve moleküler mekanizmaları araştırmak" ile "bu mekanizmaların bilişsel süreçlerle özdeş olduğunu söylemek" aynı şey değil. Elbette De Jong'un buradaki kaygısı, zihin ve davranış arasındaki denklikle değil ama zihin ve hücresel/moleküler mekanizmalar arasında olduğu ileri sürülen özdeşlikle ilgili bir kaygı. Ama bu da zihin ve davranış arasındaki denklik varsayımıyla ilgili kaygıya bağlanabilir. Eğer zihin-davranış denkliği varsayılmasaydı, o zaman De Jong da moleküller ve zihin arasındaki özdeşlikle ilgili bir kaygı duymazdı. Çünkü hatırlarsak yukarıda anlatılan deneylerde, moleküller ve zihin arasında bir bağlantının kurulabilmesi ancak gözlemlenecek davranış için yapılan öndeyilerin (*prediction*) doğru çıkması koşulunda mümkündü. Bu deneyler bağlamında, eğer zihin ve davranış arasında hiçbir denklik varsayılmazsa, o zaman moleküller ve zihin arasında da hiçbir bağlantı kurulamaz ve sadece moleküller ve davranış arasında bir bağlantıdan bahsedilebilir. O halde, zihin ve moleküller arasında bağlantı kurabilmek için zihin ve davranış arasında da bir denklik ilişkisinin olduğunu varsaymak gerekli hatta zorunlu gibi görünüyor.

Bu noktada sormamız gereken soru şu: Bickle kendi acımasız indirgemecilik kuramı için hayati önem taşıyan bu zihin-davranış denkliği varsayımını neden açıkça belirtmiyor? Bu sorunun yanıtını Bickle'ın 2003 yılında yayımlanan kitabında bulabiliriz. Bickle, bu kitabında ve diğer makalelerinde geleneksel bilim felsefesinden uzaklaşmayı ve artık "Geçerli indirgeme nasıl olur?" veya "Zihin nedir?" gibi sorularla uğraşmamayı seçiyor. Bunla-

15 Bickle, 2006.

rın yerine "yeni akım metabilim" diye adlandırdığı ve "aşağıdan-yukarıya" bir bilim felsefesi diye nitelediği yaklaşımı benimsiyor. Bu yaklaşıma göre, felsefeci önce felsefi bir indirgeme kuramı geliştirip sonra bunu bilime uygulamaya çalışmamalıdır. Bunun yerine felsefeci, çağdaş bilimsel pratikleri ayrıntılı şekilde çalışmalı ve bu çalışmalardan, indirgemenin pratikte nasıl gerçekleştiğini gösteren bir resmin gün yüzüne çıkmasına izin vermelidir. Bickle'a göre, çağdaş hücresel/moleküler nörobilimin zihinsel süreçleri moleküllere nasıl indirgediğini ancak bunu yaparsak görebiliriz. Böylelikle, bu yaklaşım kendisini felsefecileri çok uzun zamandır meşgul eden geleneksel ontolojik ve metafiziksel sorulardan sakınmış olur. Bickle'ın ortaya koymak istediği şey ise bir zihin ontolojisi değil, çağdaş nörobilimin tam da az önce anlatıldığı gibi bir metabilimini oluşturmaktır.

Metabilim yaklaşımının önemli bir özelliği nörobilimin kendi içsel pratiklerinin gelişimini ve kapsamını anlamaya çalışmaktır. Bickle, burada kullandığı "içsel" kavramını Carnap'ın iki tür varoluş sorusu arasındaki ayrımından alıyor. İçsel sorular, herhangi bir bilimin dilsel çerçevesi (*linguistic framework*) içinde belli özlerin (*entity*) varolup olmadığı konusundaki sorulardır. Buna göre, ancak belirli bir dilsel çerçeveyi kabul ettikten sonra içsel sorular sorabilir ve yanıtlayabiliriz. Örneğin, "İkinci taşıyıcı sistemler ve uzun süreli bellek bozuklukları arasında bir bağlantı var mıdır?" gibi bir soru, çağdaş nörobilimin dilsel çerçevesinde bir içsel sorudur. Bu ve benzeri soruların yanıtları, tam da Silva ve grubunun yaptığı gibi ampirik deneyler yapılarak bulunabilir. Buna karşılık dışsal sorular, bir dilsel çerçevedeki "özlerin tümünün oluşturduğu sistemin varlığı ya da gerçekliği" hakkındaki sorulardır.[16] Bu ayrıma göre, "Bilgisayarım gerçekten varolan bir şey midir?" gibi dışsal soruları yalnızca felsefeciler sorar. Bilimciler ve felsefenin içinde olmayan kimseler ise "Masamda bir bilgisayar var mı?" gibi içsel sorular sorarlar.

Peki Bickle'ın zihin-davranış denkliği varsayımının neden olduğu sorunların çözümünde bu içsel ve dışsal sorular ayrımının nasıl bir katkısı olabilir? Bickle pekâlâ şunu söyleyebilir; nörobilimciler kendi pratiklerinde bu zihin-davranış denkliği varsayımını yaptığı için, metabilim yaklaşımını benimseyen bir felsefecinin de bu varsayımı kabul etmesinde bir sorun yoktur. Bunun yanında, zihin-davranış denkliğinin gerçeklik içinde sabit

16 Carnap 1950, 1956; Bickle, 2003'te atıfta bulunulmuş.

olup olmadığı sorusu da bir dışsal sorudur ve dolayısıyla, en azından metabilim yaklaşımını benimseyen bir felsefeci için, anlamsızdır. Bickle'a göre, gerçekten de yalnızca içsel sorular gerçeklere dayanabilir ve nörobilimsel pratik de "Zihin gözlemlenebilen davranışa denk midir?" gibi dışsal sorularla değil ama içsel sorularla ilerler. Zihin-davranış denkliği varsayımını yapmak çağdaş nörobilimi davranışçı bir zihin felsefesini kabule zorluyorsa da, metabilimsel açıdan bu ciddi bir güçlük yaratmaz. Çünkü bu varsayımla ilgili sorunlar, metabilim yaklaşımını benimseyenler için metafiziksel ve ontolojik sorunlar olarak kalır ve bu tür sorular da nörobilimsel pratik için konu dışıdır.

Bu noktada şöyle bir soru karşımıza çıkıyor; nörobilimciler gerçekten de zihin-davranış denkliği varsayımını yapıyorlar mı? İlk bakışta bu varsayımı yapıyorlar gibi gözüküyor. Çünkü gerçekten de "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" stratejisini deneylerinde kullanıyor ve bu deneylerden gelen bulgulara dayanarak hücresel ve moleküler mekanizmalarla zihin arasında birtakım bağlantılar olduğu sonucuna varıyorlar. Görünen o ki, yukarıda anlatılan araştırmalardaki usavurma şöyle işliyor; eğer organizma, diyelim ki genetik yapısıyla oynanmış (mutant) bir fare, bir gün önce gördüğü diğer fareyi hatırlayamadığı bir zihinsel durum içindeyse, o zaman buna uygun bir şekilde davranacaktır, yani bir gün önce bu diğer fareyi ne kadar süre yokladıysa bugün de aynı süre kadar yoklayacaktır. Gerçekten de, yetişkin mutant fare deneylerde tam da öndeyilendiği gibi (*as predicted*) bir davranış gösteriyor ve bu bulgu da ikinci taşıyıcı sistemlerle uzun süreli bellek arasındaki bağlantıya kanıt olarak kabul ediliyor. Ancak bu bağlamda şöyle sorulabilir; moleküler yolaklarla bellek arasındaki bağlantıları keşfedebilmek için nörobilimciler gerçekten de zihin-davranış denkliği varsayımını yapmak zorunda mıdır? Bu soru, metabilim yaklaşımını benimsesek bile sorulması gereken bir sorudur. Çünkü, zihin-davranış denkliğinin gerçeklikte sabit olup olmadığı sorusu dışsal bir soru olsa da, nörobilimcilerin bu varsayımı yapıp yapmadıkları ya da kendi pratiklerinde buna gereksinimleri olup olmadığı soruları içsel sorulardır. Öyle görünüyor ki, "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" deneyleri yaparak moleküller ve zihinsel süreçler arasındaki bağlantıları keşfedebilmek için nörobilimcilerin zihin ve davranış arasında bir ilişkinin olduğunu varsaymaları gerekiyor ancak bu ilişkinin ille de denklik olması da zorunlu değil. Eğer "Zihinsel durumların davranışlar üzerinde etkileri vardır" gibi bir

varsayım yapılırsa, o zaman belli bir zihinsel süreç ile belli bir hücresel/moleküler mekanizma arasında bir bağlantının olduğunu önermek de ciddi anlamda bir sorun yaratmaz. O halde, nörobilimciler zihin ve davranış arasında denklik varsayımında bulunmasalar da başarılı deneyler yapabilir ve zihin ile moleküller arasında bağlantılar kurabilirler. Aslında bu sonuç, De Jong'un da dikkat çektiği, Silva ve grubunun kendi araştırma konularını açıkladığı metindeki indirgemeden güçlü şekilde bahsetmeyen temkinli yaklaşımından da destek alabilir.

Bu noktada, şu soru karşımıza çıkıyor; eğer nörobilimciler zihin-davranış denkliği varsayımını yapmazlarsa, o zaman deneylerinde ve bu deneylerin sonuçlarında herhangi bir indirgeme gerçekleşebilir mi? Gerçekleşebilirse bu nasıl bir indirgeme olur? Zihin-davranış denkliği olmaksızın "hücresel/moleküler müdahale ve davranışsal izleme" stratejisini uygulayan başarılı deneylerin zihinden-moleküle indirgeme örnekleri olarak düşünülemez. Çünkü, bu deneylerde hücresel ve moleküler etkenlerin dolaysız olarak açıkladığı şey davranıştır. O zaman, bu deneylerde eğer bir indirgeme varsa, indirgenen nedir? İndirgenen şey zihin ya da zihinsel süreçler değilse de, bu deneylerde gerçekten de bir indirgemenin gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu deneylerde indirgenen, zihnin kendisi, o her ne ise, değil ama zihinle ilgili *hipotezlerdir*. Bu hipotezler ne gibi hipotezler olabilir? Silva ve grubunun yaptığı deneyleri hatırlarsak, bu deneylerdeki genel hipotez hücresel/moleküler mekanizmalar ile uzun süreli bellek arasında bir bağlantı olduğudur, tabii uzun süreli bellek de zihnin özelliklerinden biridir. Bu noktada şu soru karşımıza çıkıyor; hücresel/moleküler mekanizmalarla uzun süreli bellek arasında olduğu önerilen bu bağlantıyı ampirik olarak araştırabilir miyiz? Bu soruya, ancak bu hipotezin her iki parçasını da manipüle edebileceğimiz ve gözlemleyebileceğimiz olay ve süreçlere "indirgeyebilirsek" olumlu yanıt verebiliriz. Yani, "hücresel/moleküler mekanizmalar" terimini belli bir moleküler yolağı, bu örnekte cAMP-PKA-CREB yolağını kastedecek şekilde "indirger" ve "uzun süreli bellek" terimini de "mutant farenin diğer fareyi yoklamak için harcadığı süreyi" kastedecek şekilde "indirgersek," o zaman bu moleküler yolak ve bu davranış arasındaki herhangi bir olası bağlantıyı araştırabiliriz.

Doğaldır ki, bu hipotez indirgemesinin başarılı olabilmesi için uzun süreli bellek ve farenin davranışı arasında bir çeşit bağıntının olduğunu varsaymamız gerekir. Ancak bu görece mütevazi varsayım, uzun süreli bellek

ve davranış arasında bir denkliğin olduğu varsayımına göre çok daha az sorun çıkarır. Elbette burada önerdiğim türdeki indirgeme ne bilim felsefecilerinin uzun zamandır bahsettiği ne de Bickle'ın önerdiği türde bir indirgemedir. Ama, kendi düşünceme göre, nörobilimciler içsel sorular saptayıp, deneyler tasarladıklarında ve bu deneylerin sonuçlarını yorumladıklarında ortaya çıkan indirgeme tam da bu tür bir hipotez indirgemesidir. Bu öneri nörobilimcilerin fikirleri üzerine sosyolojik araştırmalarda ampirik olarak sınanabilir. Doğru olduğu anlaşılırsa, Bickle karşı çıkamaz, çünkü o zaman bu öneri çağdaş nörobilimin pratikleriyle ilgili ampirik bir sorunun yanıtı olarak karşımıza çıkar ve dolayısıyla metabilim yaklaşımı içinde de tamamen kabul edilebilir bir şey olur.

Günümüz psikoloji ve nörobilimine zihnin indirgenmesi yerine hipotezlerin indirgenmesi açısından bakmak, indirgemecilik hakkında zihin felsefecileri arasındaki anlaşmazlıkların çözümüne katkıda bulunabilir. Bu bağlamda, zihinle uğraşan bilimlerdeki değişik açıklayıcı düzeyleri, Bickle'ın önerdiği gibi, bir kenara itmek yerine, bunların hem zihin felsefesine hem de bilişsel bilimlere katkılarının neler olabileceğini daha açıkça ortaya çıkarabiliriz. Çünkü, zihinle ilgili hipotezleri indirgeyebilmek için yalnızca bunların bahsettiği biyolojik olguları değil bilişsel kavramları da manipüle edebileceğimiz ve gözlemleyebileceğimiz olay ve süreçlere indirgeyebilmemiz gerekir. İşte bunun yapılmasında da psikolojik, bilişsel/bilgi-işlemsel ve işlevsel nöroanatomik açıklayıcı düzeyler çok işe yarayabilir, yani üst-düzey psikolojik kavramlardan alt-düzey süreç ve olgulara giderken bu değişik açıklayıcı düzeyler nörobilimci ve bilişsel bilimcilere yol gösterebilir. Aynı zamanda, bu indirgeme anlayışı zihinle ilgili indirgenebilir hipotezleri indirgenemeyecek hipotezlerden ayırmamızı sağlar. Böylece, zihinle ilgili bilimsel araştırmaların yanıtlayabileceği hipotezler ile henüz zihin felsefesi tarafından irdelenmesi gereken soruları da birbirinden ayırabiliriz. Hipotez indirgemesi yaklaşımı ile ortaya çıkan bu sonuçlar hem bilimcilerin hem de felsefecilerin zihinle ilgili çalışmalarında daha etkin ve verimli olmalarını mümkün kılar.

Kaynakça

Bickle, J. 2003, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account,* Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.

Bickle, J. 2005, "Molecular Neuroscience to My Rescue (Again): Reply to Looren de Jong & Schouten", *Philosophical Psychology*, 18, s. 487-494.

Bickle, J. 2006, "Reducing Mind to Molecular Pathways: Explicating the Reductionism Implicit in Current Cellular and Molecular Neuroscience." *Synthese*, S. 151, s. 411-434.

Kandel, E., Schwartz, J. R., & Jessell, T. 2000, *Principles of Neural Science* (4. ed.), New York: McGraw-Hill.

Kim, J. 1992, "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction", *Philosophy and Phenomenological Research*, S. 52, s. 1-26.

Kogan, J.H., Frankland, P.W., & Silva, A. J. 2000, "Long-Term Memory Underlying Hippocampus-Dependent Social Recognition in Mice." *Hippocampus*, S. 10, s. 47-56.

Looren de Jong, H. 2006. "Explicating pluralism: Where the mind to molecule pathway gets off the track — Reply to Bickle'," *Synthese*, S. 151, s. 435-443.

Looren de Jong, H., & Schouten, M. K. D. 2005. "Ruthless Reductionism: A Review Essay of John Bickle's Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account", *Philosophical Psychology*, S. 18, 473-486.

Bulunuşun Çeşitleri*

ALVA NOË

Gündelik bir deneyimle başlamak istiyorum. Bir sanat galerisine gidiyorsunuz ve tanımadığınız bir sanatçının, aşina olmadığınız bir tarzda yaptığı sanat eserine bakıyorsunuz. Böyle durumlarda bazen sanat eseri size yavan veya saydamsız gelebilir. Anlamazsınız. Anlaşılmazdır.

Ama vazgeçmezsiniz. Daha yakından bakarsınız; belki daha önce gördüğünüz benzer bir nesneyi anımsarsınız. Eserin adını okursunuz ve bu size bir fikir verir. Galerideki birinin eser hakkında yaptığı yorum –eserin nasıl yapıldığına dair bir yorum– kulağınıza çalınır. Veya yanınızda bir arkadaşınız vardır ve eser üzerine sohbet etmeye başlarsınız.

İşte bundan sonra kayda değer bir şey olabilir. Eser kendini size açar; yüzünü ifşa eder; artık eseri idrak edip yapısını takdir edebilir durumdasınızdır. Eser artık anlamlı bir eser olarak bulunmaktadır karşınızda.

Bu fenomen hakkında temas edilmesi gereken iki nokta var. Birincisi, sanat eseri deneyiminiz dönüşüme uğramıştır ama eserin kendisinde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Yapısı ya da anlamı başlangıçtakinden daha fazla (ya da az) değildir. O halde, bir değişim, bir dönüşüm söz konusuysa bu sizin ya da içinde bulunduğunuz durumun dönüşümüdür.

İkincisi, sizde meydana gelen değişim salt öznel bir değişim değildir. Gördüğünüz şey hakkında farklı şeyler hissetmeniz ya da ona dair farklı inançlara sahip olmanız gibi bir durum söz konusu değildir. Söz konusu değişim her ne ise şimdi bu eserde, daha önce algılayamadığınız şeyi algılamanızı sağlamaktadır.

* Yazarın konferansta sunduğu bu makale, aynı adlı kitabının giriş bölümüdür: Noë, A. (2012), *Varieties of Presence*, Harvard University Press.

Karşınızdaki şeyi algılamanızı mümkün kılan dönüşümün bir adı vardır; bu dönüşüme "anlama" denir.

Sanat eseri anlama aracılığıyla görünür hale gelir. Anlama, sanat eserinde daha önce algılayamadığımız şeyi olgusal olarak algılamamızı sağlar.

Benim bu kitapta işleyeceğim konu sanat değil genel olarak deneyim ve düşünce ile anlama, bilgi ve becerinin dünyayı deneyime açmadaki rolü. Sanat eseri deneyimi için geçerli olan şey insan deneyimi için de genel olarak geçerlidir. Dünya ancak onunla nasıl ilişkiye geçeceğimizi bildiğimizde ya da, farklı bir metafor kullanmak gerekirse biz dünyayı odağa alabildiğimiz sürece deneyimde kendini bize gösterir. Sanatın bu kadar önemli olmasının bir nedeni de bizi çevreleyen dünyayla ilişkimize dair bu temel olguyu tekrarlamasıdır: Dünya, biz onu anlayana kadar boş ve yavandır. [1]

Dünya bizim için açığa çıkar. Ama bu bedelsiz bir açığa çıkma değildir. Çevreleyen dünyaya erişimi becerilerimizi devreye sokarak sağlarız; yani dünyayı odağa almak için gerekli olan becerileri edinir ve uygularız.

Bulunuş açıkça kırılgandır. Bu fikri kitap boyunca geliştireceğim, yani yavaş yavaş meydana çıkararak keşfedeceğim. Şeyleri gözden kaybetmemek ya da ilgimizi çeken şeyleri daha iyi görmek için kendiliğinden gözlerimizi kısar, başımızı ve bedenimizin duruşunu değiştiririz. Böylelikle dünyaya erişimimizin kırılganlığına hassasiyetimizi sergilemiş oluruz. Wittgenstein *Tractatus*'ta gözün görüş alanının sınırını, görüş alanının sunulduğu noktaya teşkil ettiği fikri üzerinde durmuştur.[2] Ama bu doğru değil. Wittgenstein'ın kullandığı anlamıyla "görüş alanı" geometriyle ve yapay perspektifle alakalı olabilir ama deneyimle hiçbir ilişkisi yoktur. Doğrudur, (aynaya bakmadığımız sürece) gözümüzü gözümüzle görmeyiz. Ama etrafımızdaki dünyayla kurduğumuz algısal ilişki daha çok saha dışına kaçan topları geri atan yedek oyuncunun halini andırır. Kendimiz –gözlerimiz, bedenlerimiz, ayaklarımız ve her şeyimizle– saha içinde iş başındayızdır. Ve bu *açıkça* böyledir, yani herhangi bir şeyin deneyimde ortaya çıkma tarzında yansıtılır. Dünya, bir ekranda sunulduğu gibi çıkmaz açığa; kendimizi içinde bulduğumuz durum olarak çıkar.

1 Bu paragraflarda sunduğum malzemeyi genelde derslerimde, bu fenomeni sunmak ve açıklığa kavuşturmak için kullanırım. Bu metin, 2006 yılının nisan ayında Berlin'de verdiğim ve daha sonra "Making Worlds Available" (Noe, 2007) başlığıyla yayımlanan derste sunduklarımdan uyarlanmıştır. Bu metni burada kullanmak için izin aldığım Alex Arteaga ve Rebekka Hufendiek'e yararlı yorumları için teşekkür ederim.

2 Bkz. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922, 5.633, 5.6331).

Bu tespit, anlam ve dilbilgisine ilişkin sorular için de geçerlidir. Bir sözcüğün ya da ibarenin ne anlama geldiği sorusunu dilin *içinden* sorarız. Anlama dair soru –bu ne anlama geliyor?– dilin sağlarlıklarından (*affordance*) biridir; her daim eli kulağında olan bir fırsattır. Sözcükleri sadece *kullanmakla* kalmayız, sözcük kullanımını eleştirir, onun üzerine düşünürüz, anlamı sorgular, düşünüp taşınırız. Ya da daha iyisi, eleştiri, düşünüm ve düzeltmenin, dile-içkin ve herhangi bir sorun teşkil etmeyen, sözcükleri kullanma tarzına dair olduğu da söylenebilir. Anlama (ya da dilbilgisine) ilişkin soruları dilin sınırlarında, dili dünyaya bağlamak suretiyle sınırlarını çiziyormuş gibi halledemeyiz. Asla dilin sınırlarına kadar gitmeyiz.

Bunu göstermenin bir yolu da şudur: Dil ve anlam söz konusu olduğunda, birinci dereceden dilsel pratikle dilsel davranışımız üzerine düşünmekten ibaret olan ikinci dereceden pratik arasında net bir ayrıma gidemeyiz. Birinci derece pratik, ikinci derece pratiği içerir. Çünkü dil ve dil kullanımı üzerine düşünmek dili kullanırken gözettiğimiz en temel ve kaçınılmaz şeydir. Dili naifçe, hiç düşünmeden, teorik açıdan tarafsız kalarak kullanan tek bir kullanıcı yoktur. Çünkü bir sözcüğü anlamak onun nasıl kullanılacağını anlamaktır ve bu da başka birçok şeyle birlikte, sözcüğün kullanımını bir başkasına açıklayabilmek ve *bu ne anlama geliyor* sorusunu yanıtlayabilmektir. Bunun yanı sıra, başkalarının kullanımını eleştirmeyi ve düzeltmeyi bilmek, kendi kullanımını da savunabilmek ya da gerekçelendirebilmektir. Dil kullanıcısı olmak ister istemez bir eleştirmen olmaktır. Ve eleştirinin görevi dili dışarıdan –pratik açısından tarafsız kurallar ve düzenlemeler söz konusuymuş gibi – eleştirmek değil, pratiğin içinde kalarak devam etmenin yollarını sağlamak ya da sadece tavsiye etmektir.

Anlam ve bulunuş meseleleri, temel anlamıyla, üsluba dair meselelerdir. Yaptığımız işi bir üslup gözeterek yaparız. Yani, çevreleyen dünyaya erişimimizi farklı üsluplarda sağlarız ve bu erişimi devam ettirmenin farklı üsluplarına ya da tutumlara, farklı dünyaların (sözcükler, anlamlar, resimler, insanlar, yerler, sorunlar, her şey) bizim için farklı şekillerde açığa çıkması tekabül eder. Üslup ve onun bizim açımızdan temel önemde olması, bu kitabın bir başka teması olacaktır.

Bulunuşun gerçekleştiğini ve aşikâr kırılganlığının tam olarak anlaşılmasıyla birlikte başarıldığını teslim etmek aslında dünyanın, bize uzak bir temaşa nesnesi olarak ortaya çıktığı fikrinden vazgeçmektir. Algı bir işlemdir; bir durumun algıladığımız şeyle paylaşılmasıdır.

Düşünce açısından da benzer bir şey söylenebilir. Bir şeyi düşünmek hem bizi hem de düşündüğümüz şeyi içeren nedensel-kavramsal bir uzamda olmaktır. Dünya karşısında takındığımız tutum bir dikizcinin tutumuyla karşılaştırılamaz. Öncelikle ya da genel olarak entelektüel olduğu da söylenemez ama bu, anlamadan, bilgiden ya da idrakten bağımsız olduğu anlamına da gelmez. Evet, dünyaya bakarız, ama dünya da bize bakar! Her zaman etrafımızdaki dünyaya ayar yapar haldeyizdir. Ve her zaman da bu işin tam üzerindeyken yakalanma ihtimalimiz var!

Algı üzerine geleneksel düşüncenin büyük bölümü şu soruya göre şekillenmiştir: *Buradan* (bu imgeler, bu duyumlar, bu duyu verilerinden) *dışarıdaki dünyaya* nasıl varırız? Pek çok çağdaş düşünür gibi ben de kendimizi içinde bulduğumuz bu algısal açmazı anlamanın alternatif bir yolunu bulmak için uğraşıyorum.

Geleneksel görüşün yanlış yönlendirilmiş olmasının tek nedeni bizi dünyadan koparılmış deneyimler içinde, örneğin salt duyum ya da görünüme mahkûm bireyler sunması değildir. Geleneksel görüş, dünyayla irtibat kurmanın bizim için nasıl bir şey olacağına dair anlayışı dolayısıyla da yanlıştır. Bu anlayışa göre sahici algısal farkındalık, *per impossibile*, epistemolojik karakteriyle tam da duyu verilerinin farkındalığının olması gereken şeye benzeyen bir nesne farkındalığıdır: dolaysız ve yanılmazdır.

Ama geleneksel görüşün haklı bir yanı da vardır: teorik imgelemimizde ağır basışından kurtulmakta bu kadar zorlanmamızın nedenini görmek zor değildir.

Geleneksel görüşün haklı olduğu nokta, algının doğrudan bir karşılaşma olduğudur; bariz nesnelerinden yalıtılmış halde de gerçekleşebilecek hiçbir şey bir algısal bilinç hadisesi sayılmaz. Haksız olduğu nokta ise, sadece duyu verilerinin ve bilincin diğer "özel" içeriklerinin, farkındalığın nesnesi olmanın bu katı koşulunu karşılayabildiğidir.

Gelenek bunun dışında durumlarla ve şeylerle karşılaşmalarımızın bir anlamda her zaman sadece kısmi ve eksik olduğu konusunda da haklıdır. Çünkü durumlar ve şeylerle karşılaşmamız her zaman sınırlıdır – bulunduğumuz mesafeden, etraf bu kadar gürültülüyken, engellere rağmen vs. Her algısal deneyim, olsa olsa üretim aşamasında olan bir iştir.

Geleneğin yine haksız olduğu bir başka nokta ise, bunun bilincin *içsel* içe-

riklerine (duyusal veriler) mahkûm olmamızı gerektirdiğine dair ısrarıdır. Doğru tür becerilere ve donanıma –gözlerin ve başın hareket edişi, okuma kabiliyeti vs.– sahip bir fail dünyanın kendisiyle meşgul olur.

Algıyı içeriden dışarıya, buradan dışarıda kalan oraya geçiş olarak düşünmek yerine ben bu kitapta buradan oraya, bu yerden o yere doğru bir hareket olarak düşünmekte ısrar ediyorum. Bizler (bütüncül kişiler olarak) dünyaya dair algısal bilincimizi kendimizi bulduğumuz yerlerde, o yerlerle birlikte ve o yerlerle ilişkili olarak üstleniriz. Dünyada evimizdeyizdir.

Geleneksel bulunuş yaklaşımlarına direnmek –bunu olabildiğince netleştirmek lazım– bulunuşu reddetmenin farklı yollarına direnmektir.

Tiyatro üzerine düşünmenin iki farklı yolunu ele almak burada yardımcı olabilir. Seyirci ve aktörler bir bakıma bir aradadır; bir mekânı paylaşırlar ve her iki taraf da birbiri için orada bulunmaktadır. Bu, günümüzde spor müsabakalarında tadını çıkardığımız müşterek, gerçek mevcudiyettir. Orada, gösteriye görgü tanıklığı etmek için bulunuruz.

İkinci ve bilhassa modern tiyatro anlayışındaysa aktörler artık seyircilerle mekânı paylaşmamakta, sembolik bir uzamda ikamet etmektedirler.[3]

Bizim açımızdan, bir sinema perdesindeki projeksiyonlardan farkları yoktur. Onları okuruz, yorumlarız ya da hikâyeyi anlamaya çalışırız. Herhangi bir şeye *tanıklık* etmeyiz.

Modern tiyatro gerçek bulunuşu reddeder. Ama aynı zamanda modern *bilimin* bakış açısında, bütün bulunuşun salt (modern anlamıyla) teyatral bulunuş olarak ele alındığını da söyleyebiliriz.

Modern bilim, iddiaya göre, sadece maddenin varolduğunu öğretmektedir. O halde diğer her şey –insanlar veya mikroplar veya şiirler veya orgazmlar veya savaşlar veya tanrılar veya duygular veya sanat gibi başka tür şeyler– olsa olsa yeniden tanımlanmış ya da yorumlanmış maddedir. Dünya bize göründüğü şekliyle görünür çünkü biz yansıtır ya da yorumlar ya da konuşur ya da varsayımda bulunuruz. Bu bakış açısından, bulunuş en iyi ihtimalle semboliktir ve biz insanlara da temsilciler ya da sembolleştiriciler rolü düşmüştür. Şeylerin üzerinde ya da onlardan ayrı, bağımsız dururuz; anlamı uydururuz; gözlemlenmemiş bir gücün varlığını farz eden bir bilim

3 Burada ve takip eden paragraflarda, Hans Ulrich Gumbrecht'in *The Production of Presence* (2004) kitabında geliştirdiği temalardan bahsedeceğim.

adamı ya da bir öykünün sonunu yorumlayan bir okur gibi farz eder ve varsayımda bulunuruz, tabii bu yaptıklarımız bir delinin gerçeklikte hiçbir temeli olmayan hikâyeler uydurmasına da benzetilebilir. Ve kendimize dair bu kavrayış, insan deneyiminin doğasını anlamak istiyorsak, dikkatimizi içe, zihne (ya da beyne!) yöneltmemizi gerektirir çünkü bizim, kişisel kendiliğimizin gerçekliği sahnelediği yer orasıdır.

Daha önce modern tiyatroda herhangi bir şeye tanık olmadığımızı söylemiştim. Okurlar ya da araştırmacılar gibiyiz, görgü tanıkları gibi değil. Ancak bu kuralın önemli bir istisnası da vardır: Bir şeyler yolunda gitmez ve sahneye koyma tekniği çözülür. Böyle bir durumda sanki büyülü bir şekilde ya da büyünün bozulması sayesinde her şey değişir, ışıklar yanar ve kendimizi dönüşüme uğramış halde buluruz. Utanırız!

Bu utanma ilginçtir. Tuttuğumuz takım kaybettiğinde ya da trapezci yere düştüğünde hissetmeyiz bu utancı. Daha çok bir replik unutulduğunda ya da belki bir sahne sıkıcılık sınırlarını zorlayacak kadar uzadığında hissederiz. Utanç, sempatimizi değil suç ortaklığımızı ele verir; utanma gerçek bulunuşun teyatral reddinin aslında hep sadece bir hile olduğunu gösterir. Sürekli bakışımızı başka yöne çevirmekte, aktörün makyajını fark etmemiş gibi yapmakta ya da kalkıp tuvalete gitme yollu yasak arzumuzu bastırmaktaydık.

Ve bu utanç karşısındaki hassasiyetimiz –hem de sadece tiyatroda da değil!– önemlidir. Modernitemizin bir semptomudur. Katoliklikteki komünyon törenini ele alalım. Şarap kanı mı simgeliyor? Yoksa kan mı? İmanlı inananlar mısınız? Yoksa rol mü yapıyorsunuz? Bu farklı tutumlar arasında her zaman bir kaçak söz konusudur. Tiyatro örneğine dönecek olursak: sahnede herhangi bir aksaklığın olması ihtimali her zaman vardır; bizler seyirciler olarak o aksaklık nedeniyle telaşa kapılmamış gibi davranırız. Küçük çocukların olduğu bir evde plak dinler gibiyizdir – çocuklardan birinin koltuktan düşüp plağın atlamasına neden olmasını bekliyoruzdur aslında!

Utanma eğilimimiz modernliğimizin bir semptomu olmakla kalmaz, aynı zamanda modernitenin üzerimizdeki kırılgan ağırlığının kanıtıdır. Siz beyninizden ibaret değilsiniz. Ve arkadaşınız sizin kafanızdaki bir kurgu değil. Zihninizdeki bir temsil değil, düşünceleri ve duyguları da *onun* kafasında değil. Onun ve daha geniş dünyanın bilincinde olmanız entelektüel bir beceri değil. Dünya, sinema perdesine yansıtılan bir projeksiyon değil.

Heidegger, Merleau-Ponty ve Dreyfus gibi varoluşçu fenomenologlar –bu kitapta onu ele almayacak olsam da Derrida'yı da bu listeye dahil edebiliriz– bulunuşu inkâr etmenin farklı ama yine de oldukça sıkıntılı bir yolunu bulmuştur. Bu yazarlar bulunuş üzerine modern düşünce tarzının sorunlarını teşhis etmekle birlikte, bu fenomeni kavramanın alternatif bir yolunu hayal edemediklerinden, bana göre, bulunuş fikrini baştan savmışlardır. Esasında keşfettikleri bulunuş üzerine düşünmenin alternatif yolları değil, yepyeni yollarıdır. Bulunuşun farklı çeşitlerini keşfederler.

Varoluşçu fenomenolojide insan deneyiminin temeli, içinde bulunduğumuz dünyayı düşünceli bir şekilde gözlemleme ya da anlama kapasitemiz değil, düşüncesiz uyumluluktur. Bu uyumluluk, eyleme geçmeye hazır olma ve şeylerin nasıl olduğuna bakma ve öğrenme ihtiyacı ve imkânının ortadan kalkması şeklinde tezahür eder. Aslında dünya bizim için *açığa* çıkmaz; Heidegger'e göre "geri çekilir", en azından biz onun içinde meşgulken ve kendimizi onun içinde evimizde hissederken geri çekilir. Dünya aslında silik ve düşünülmemiştir. Bu kitap varoluşçu fenomenologlar tarafından yazılıyor olsaydı başlığı *Bulunuşun Çeşitleri* değil de *Yokluğun Çeşitleri* olurdu. Heidegger bunu şöyle açıklar:

"Düşünülmemiş" şey, o şeyin [kabaca, çevreleyen sahnenin] şeyler üzerine düşünüp taşınmak amacıyla tematik olarak kavranmadığı anlamına gelir; bunun yerine, ihtiyatla onlara göre konumumuzu bulmaya çalışırız... Buraya kapıdan geçerek girdiğimizde buradaki koltukları kavramayız, aynısı kapı kolu için de geçerlidir. (1972 / 1988, 163)[4]

Heidegger'e göre büyük oranda nesneler ve eşya dünyasında yaşamayız. Bize "verili" olan şeyler "yazmamız için", "bir yere girip çıkmamız için", ... "oturmamız için"dir. Yani, yazmak, girip çıkmak, oturmak ve benzeri eylemlerimiz içinde *a priori* hareket ettiğimiz şeylerdir. "Bir yere nasıl gidileceğini bildiğimizde" bildiğimiz şeydir. (Heidegger 1975/1982, 144)[5]

Heidegger'e göre bu düşünülmemiş, dolayımlanmamış, temalaştırılmamış el-altındalık bulunuşla keskin bir karşıtlık içindedir. Heidegger için bulunuş, bir özelliğin veya nesnenin düşünce ya da deneyimde temsil edilmesidir,

4 Bu metin, 1972'de Marburg'da verilen dersler temel alınarak yazılmıştır.
5 Bu paragraf çevirmen Herbert Dreyfus'un izniyle kullanıldı.

dolayısıyla her zaman gözlemle ya da tefekkürle ilişkilendirilir. Heidegger'e göre bulunuş bahsi her zaman, çevreleyen dünyadan düşüncenin dolayımıyla entelektüel düzeyde kopmak üzerinedir. Bunun, el-altında olmak durumuyla karşıtlığı gayet yalındır. Bir örnek verelim: Bir beyzbol oyuncusu oyundaki topu sahaya çıkarmak için eldivenini kullanır; eldivenine güvenir, onu kullanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla eyleme geçer; eldiven, algılayıp değerlendirdiği bir nesne değildir; onu betimlemez. Eldiven bir alettir (*Almanca: Zeug*); oyuncunun üzerinde durduğu saha gibidir. Ya da, oyuncunun bir uzantısıdır; kaynaştığı, birleştiği bir şeydir.

Heidegger'in aletlerin hayatımızdaki özel yerini keşfettiği ve daha genel düzeyde dünyadaki mobilyaların ve eşyanın kendini geri çekerek ortadan kaldırışını detaylandırdığı gerçeğine itiraz edilemez. Bu, harikulade güzellikte bir felsefi kazanımdır. Ama Heidegger bana göre iki ciddi hata yapar ve bu hatalar nedeniyle gerçek keşfinin ne olduğunu göremez: bulunuşun zıddı olan bulunmayışın hayatımızın temel unsuru olduğunu görmüş olması değildir esas keşfi. Modern felsefenin farklı nedenlerden ötürü anlayamadığı bir bulunuş çeşitliliği tespit etmiştir Heidegger.

Hubert Dreyfus'un bir yorumu bu konuyu netleştirmeye yardımcı olacaktır.[6] Dreyfus şöyle yazar:

> Varoluşçu fenomenologlara göre, transandantal izah yanlış değil, ikincildir. Fenomenologlar, gün ışığına çıkardıkları çekiş ve itiş alanının içine kayboluşun, kavramsal dünyanın anlamlı olmasını *sağlayan* başa çıkmanın, kavramsal-olmayan ilksel bir kipi olduğunu iddia ederler (2012, yayım aşamasında).

Ama bu kesinlikle yanlıştır. Dreyfus'un transandantal izah adını verdiği şey –varoluşçu fenomenolojinin karşı çıktığı modern görüş, yani bizim, çevreleyen dünyayla temel ilişkisi, o dünyadan kopuk bir temsilci ve yorumcunun ilişkisinden ibaret olan entelektüel yorumcular olduğumuza dair görüş– *düşüncenin bir izahı olarak bile* yanlıştır. Böyle bir akıl (*intellect*) kavrayışı –

6 Dreyfus 2012. Bu makale, Dreyfus'un John McDowell'la uzun soluklu mektuplaşmasına yaptığı son katkıdır. Dreyfus McDowell'ın görüşünü "transandantal bir izah" olarak niteler. Bu tartışmaya bu giriş yazısında müdahale ediyorum, diğer müdahalelerim için bkz. Bu kitabın 6. ve 7. bölümü ve Noe 2004, 6. Bölüm. Tartışma için bkz. Dreyfus 2006; 2012 ve McDowell, 2007a, 2007b. Ayrıca Schear'ın bu konu üzerine yazılarının derlemesi için bkz. Schear 2012.

McDowell'ın ifadesiyle[7] dünyaya karşı açıklık kipinden çok ondan kopuş kipi olarak akıl– düşünen, algılayan ve eyleyen biz insanların yaşamını şiddetle tahrif eder. Düşünce her zaman açık, kasıtlı, konusundan kopmuş, ayrılmış, bozuk, bağlantısız ise insanın düşünülmemiş en azından *bir* kipini tanımanın zorunlu gibi görünmesi normaldir elbette. Heidegger ve onunla birlikte Dreyfus bulunuşu bulunmayış lehine reddederler çünkü "düşünülmemiş" bir bulunuş olamayacağında ısrar ederler; bunda ısrar etmelerinin nedeni, aşırı-düşünülmüş bir akıl kavrayışını, yani tam da modern felsefenin kanıksadığı kavrayışı kanıksamış olmalarıdır.

Demek ki varoluşçu fenomenologlar yeterince derine gitmezler. Aslında, akıl sahasının bütünü –düşünce, kavram kullanımı, dil– (Dreyfus'un ifadesiyle) soğurulmuş bir başa çıkma alanıdır. Bunu anlarsak, soğurulmuş başa çıkmayı, entelektüel yaşamlarımızı besleyen beceriler, alışkanlıklar ve bilgi temelinde anlamakta bir sakınca olmadığını da görürüz. Daha ileri de gidebiliriz. Bulunuş fenomenine geri çekilenin ya da geri çekilmiş olanın belirgin bulunuşu da dahil olmak üzere bütün çeşitliliğiyle hakkını vermek konusunda herhangi bir şekilde umutlanabilmek için anlamaya, düşünceye ve akla başvurmak *zorundayız*. Beyzbol oyuncusunun eldiveni ya da marangozun çekici, geri çekilmiş olmakla ve bu anlamda orada bulunmamakla birlikte *tout court* orada bulunmuyor değildir. Canlı bir bulunmayış söz konusudur, ölü bir bulunmayış değil. Dış Moğolistan'daki hava durumu, Florida'daki beyzbol oyuncusu ya da Heidelberg'deki doğramacı açısından ölü bir bulunmayış durumundadır. Ama atletin bedenini ya da zanaatkârın meşgul yaşamını biçimlendiren alet edevat, arka plana geri çekilmiş olsalar bile böyle ölü bir bulunmayış içinde değildir. Nihayetinde, fail açısından *oradadırlar*; erişim alanındadırlar, kanıksanmışlardır ve onlara bel bağlanmıştır. Beyzbol eldiveni ve çekiç, camın ardındaki manzara gibi, her zaman mevcuttur. Bir bakıma bulunmuyor olsalar bile her zaman bulunuş halindedirler. Ama şeyler gibi, birlikte eyleme geçilen ve kanıksanan şey gibi bulunurlar. Geri çekilen, başıboş ve bulunmayan bir bulunuşları olsa da bu, yine de bir bulunuştur. Bunu kabul edince yaşamlarımızı ve eylemlerimizi, meşguliyet içinde yaşayışımızı aşırı derecede entelektüelleştirme riskini göze almayız çünkü biz, varoluşçu fenomenologların aksine, aklı aşırı entelektüelleştirmekten geri dururuz.

7 McDowell, 1994.

Varoluşçu fenomenologların el-altında-bulunmaklığın bir bulunuş tarzı, şeylerin ortaya çıkmasının bir yolu olduğu gerçeğini görmesini engelleyen iki hatası olduğunu söylemiştim. Bunlardan ilki (bulunmayışın değil de) bulunuşun modern izahta uygun biçimde izah edildiği fikridir; ikincisi ise aklın dünyadan kopuk bir tefekkür âlemi olduğu fikri.

Bu kitabın esas temalarından biri de bulunuşun bedelsiz olmadığıdır. Bulunuşu elde ederiz. Onu canlandırırız. Bu, yabancı bir ülkeye gitmiş bir yabancı gibi, dünyayı odağa almak için sürekli çabalamamız gerektiği anlamına gelmez; bunun bu noktada değilse bile kitap bitirildiğinde açıklığa kavuşmuş olacağını umuyorum. Varoluşçu fenomenologlar elimizdekinin kendimizin tahrif edilmiş bir resmi olduğu konusunda haklıdır. Yaşamak bir araştırma projesi değildir. Hayır. Heidegger'in de söyleyeceği üzere, anlamlı dünya her zaman halihazırda bizim için mevcuttur. Çabalama tutumunu benimsemek bile kendimizi dünyadan çıkarmak, evimizde hissettiğimiz yerden koparmak ve daha önce hiç karşılaşmadığımız ya da kendimizi gündelik yaşamımıza kaptırmışken karşılaşmayacağımız türden farklı bir bulmacayla karşı karşıya bırakmaktır.

Ama bu, çevreleyen dünyaya dair bir izahta bilgi ve anlamanın mümkün olduğu bir yer olmadığını düşünmekle aynı kapıya çıkmadığı gibi dünyanın bulunuşuna bütün biçimleriyle eriştiğimizi reddetmek için bir neden vermez. Belki bir örnekle bu gerilimi ortadan kaldırabiliriz.

Okuma fenomenini ele alalım. Bir şey okurken dikkatimizi harflere ve sözcüklere yöneltmeyiz. Buna gerek yoktur. Dahası, bunu yapmak okuma edimini akamete uğratacaktır. Bu alanda araştırma yapanlara göre sözcükler yüzlere benzer.[8] Nasıl bir yüzü burna, çeneye ve yanaklara bakarak deneyimlemiyorsak, okurken de harflere bakmayız. Usta okurların *fizyonomi* sözcüğüne ayak uydurmuş olmaları ilgilerini çeken şeye, yani okudukları şeye odaklanmalarını sağlar. Bu elbette çelişkili bir durumdur. Kişi metni göremeyince okuyamaz ve metni görebilemesi için (en azından çoğu) harfi görmek gerekir. Ama okurken dikkatin yöneltildiği ya da üzerine düşünülen şey –genel olarak– metnin kendisi değildir.

Bu örnek üzerine söylenecek çok şey var. Ben üç noktaya değinmek istiyorum. Birincisi, okumayı mümkün kılan şey, çok karmaşık ve büyük çabayla edindiğimiz bir dizi beceridir. Bu becerilerin yaşamımızda sağlam

8 Örneğin bkz. McCandliss, Cohen ve Dehaene 2003.

bir biçimde yer etmiş olması sayesinde metinsel anlamlar bizim için doğrudan mevcut olur. İkincisi, okumak her zaman kültürel, törel ve iletişimsel bağlamlara daha etraflıca gömüldüğümüz bir arkaplan üzerinde gerçekleşir. Okuduğumuz şeylerde neler olacağına dair çok farklı seviyelerde beklentilerimiz vardır. Okumak söz konusu olduğunda adeta sürekli *in medias res* durumundayızdır. Okur olmak binlerce yıldır sürmekte olan bir okuma nümayişinin katılımcısı olmaktır. Okumak ancak bu tanıdık pratiklerin önplanında mümkündür. Üçüncüsü, okumak geri çekilip metin üzerine tefekkür etmeyi gerektirmez –en azından, genel olarak bizden bunu talep etmez– ama okuma yetisi yukarıda bahsedilen karmaşık ve çeşitli becerilere bağlıdır.

Koltuklar, çekiçler ve beyzbol eldivenleri de okumak gibidir. Hayır, neyin ne olduğunu ve şeylerin nasıl kullanılması gerektiğini hiç yardım almadan, tek başımıza anlamak zorunda değiliz. Bu anlamda, her zaman halihazırda şeylerin tam ortasındayız. Ama bu, etrafımızda varolan şeye, onun bizim için bulunurluğuna, kullanılabilirliğine ya da el-altında-oluşuna uyumlu hale gelmenin bizim başarımız olmadığı anlamına gelmez. Bizim için herhangi bir şeyin varolması, ancak yapmayı bildiğimiz şeylerin oluşturduğu arkaplanın –başkalarının yardımıyla oluşturduğumuz bir arkaplanın– önünde mümkün olabilir.

Heidegger ve takipçileri bulunuşun esaslarını ele alamamışlardır çünkü bulunuşun daima kırılgan olduğunu görmezler. Dünyayla birlikte akıp gitmek ve onun içinde kaybolmak gibi bir fantezileri vardır ve bu fantezi fenomenolojik açıdan oldukça zorlamadır. Soğurmanın ve akıp gitmenin bazen engellerle karşılaşacağını temin ederler. Bir satırı atlar ya da bir sözcüğü yanlış okuruz. Ama onların fantezisinde bu ancak bir bozulma, büyünün bozulması, bölgeden dışarı atılma olarak temsil edilebilir. Ama bu türden bir bozulma aslında bir bozulma falan değildir; kabiliyetlerimizi kullanarak meşgul olduğumuz şeyin büründüğü şekillerden biridir. Nihayetinde, harfleri yakın markaja *alarak* okuruz. Okuma başarımızın en önemli özelliği, harflerin ve metnin dikkatimizi dağıtmasına izin *vermeden* onları yakın markaja alma yetimizdir. Zor noktalara takılmadan devam etmek için ihtiyaç duyduğumuz istikrarı bize sağlayan düşünümlü anlayışımız ve bilgimizdir.

Modern bilimin tipik olarak bulunuşu reddetmesi bir yana, ne varoluşçu fenomenologun soğurulmuş başa çıkma fantezisi ne de neo-entelektüelin, pratik becerilerimizin en iyi entelektüel beceri olarak anlaşıldığı

yönündeki ısrarı,[9] bulunuşun kırılganlığını anlamlandırma ya da yaşamımızda pratik ve entelektüel olanı birbirine dokuma yönünde bir umut verir.

Şimdi bu tartışmaya yeniden yön vermek ve bu kitapta ele alınmayan bir çalışmaya yönlendirmek istiyorum. Bedene farklı bir yönden bakalım. Çevremizde bulunan şeyleri deneyimlerken her zaman mevcut olan arkaplanı teşkil eden o organik, somatik duyumlar alanını ele alalım. Bir şekilde her zaman orada olan omuzlardaki gerginliği, kulaklardaki davul gümbürtülerini, ağrı ve sızıları, karıncalanmaları, sızıları, ürpertileri, titreşmeleri, titremeleri, üşümeleri, gıdıklanmaları, kasılmaları ve gerginlikleri kastediyorum. Dünyanın yerçekiminin, güneşin sıcaklığının, gecenin soğukluğunun hissedilen sabitliğini kastediyorum. Gözlerimizi göz çukurunda döndürürken hissedilen kas çekilmesini kast ediyorum.

Bedenin bu bulunuşunun basitçe *verili* olduğunu söylemek kolay. Hiçbir bedeli yok. *Onu* başarmak için herhangi bir şey yapmamıza gerek yok.

Bedene ulaşmak için elimizi uzatmadığımız, dolayısıyla bu anlamda ona erişimi bile *başarmadığımız* doğru. Bedenin hissedilen durumunu bilinçli hale getirmek için kavramsal veya duyumotor beceriler edinmemize de gerek yok elbette. O orada. Neyi bildiğimizden ve yargıladığımızdan ve ne yapabileceğimizden bağımsız olarak orada. Beden ve bu varolma koşulları hayvanlardan miras alınmış. Bize bu sorumluluk yüklenmiş. Dünyaya bütün bunlarla birlikte geliyoruz.

Belki de bedenin duyusal bulunuşunun belirleyici özelliği, (genelde) arkaplanda olmasıdır. Yaşamımızın, kendimizin her tarafa nüfuz eden bu özelliğine odaklanabilmek için, etrafımızdaki dünyayla alışkanlık haline gelmiş angajmanımızdan etkin biçimde geri çekilmemiz gerekmektedir. Bir şekilde bedenin kendisinin dikkatimizin kalabalığına karışmasını ve kendisini hissettirmesini sağlamamız gerekmektedir. Ve bu, kolay değildir. Belki de, meditasyon ve yoga gibi pratiklerin hedeflerinden biri de, dünyevi meşguliyetlerimizden el ayak çekmemiz sonucunda ortaya çıkan kendilik duygusunu zenginleştirmektir.

9 Burada Jason Stanley ve Timothy Williamson'ın "Knowing How" (2001) başlıklı makalesi ve Stanley'nin aynı başlıklı kitabını kastediyorum: Stanley, J. (2011), *Knowing How,* Oxford: Oxford University Press.

Ve böylelikle, nihayetinde bedene erişimi sağlamak zorunda *olduğumuzu* teslim etmeliyiz. Dışarı uzanarak değil. Kavramları kullanarak değil. Farklı bir biçimde. Bedenimize yer açmak için dünyayı boş vermeye uğraşırız.

Bu kitapta dünyanın kendini açığa çıkardığı gerçeğini vurguluyorum. Ama artık bu gerçeğe –dünyanın kendini açığa çıkardığı gerçeğine– *kendimizin de kendini açığa çıkardığı* gerçeğinin tekabül ettiğini fark etme konumundayız. Dünya, erişim becerilemizde ustalaşmamız ve uygulamamız sayesinde kendini açığa çıkarır. Kendimizi davranışlarımızı sergileyerek dünyaya erişiriz. Dünyaya erişimi sağladığımız ölçüde *kendimize* de erişiriz.

Modern siyaset düşüncesi, doğmuş olmayı seçmediğimizin, doğum koşullarını seçmediğimizin farkına varılmasıyla başlar. Bir insan olarak doğmayı kimse seçmez. Orada değil de burada, o zaman değil de şimdi, kadın değil de erkek, sevilmeden değil de sevilerek, sağlıklı değil de hasta, fakir değil de zengin doğmak seçilemez. Bir gün birdenbire burada bulur insan kendini. Kafka'nın öyküsündeki Gregor Samsa gibi. Gözlerini açar insan ve burada bulunduğunu görür.

Bulunuşun bu kadarı için bir bedel ödenmez. Ama sadece bundan ibaret değildir durum, bundan kaçamayız da. Ona bağlıyızdır. Biz hayvanız. Organiğiz. İçimize alırız, sindiririz ve dışkılarız, metabolize ederiz, ifraz ederiz ve kururuz. Bunların hepsini yaşarız. Bunu deneyimleriz.

Modern siyaset düşüncesinin kendimiz hakkındaki bu gerçeğin tanınmasıyla başladığını söylemiştim. Kendimizi burada buluruz. Ama yine de –modern siyaset düşüncesine ilham veren ikinci gerçek de budur– devletin mücbir gücü vardır; güç kullanarak bize hükmeder. *Adil* toplumsal düzenlemeler olacaksa, meşru bir yönetim biçimi bulunacaksa bunun, bedavaya gelen bulunuşla yetinmeye yanaşmamamız, bunun yerine kendimizi hayvanlar olarak değil kişiler ve vatandaşlar olarak tekrar üretmekte ısrar etmemiz nedeniyle olması gerekir. Modern siyaset düşüncesinin zorluğu, ya da umudu, bizlerin, hayvanlar gibi değil vatandaşlar olarak mevcut olduğumuz bir toplumsal örgütlenme biçimini hayata geçirmemizdir.

Konudan ayrılarak siyasete girmeyeceğim ama bu netice bizim için önemli. Bizler hayvanız ve hayvan olduğumuz ölçüde şimdi ve burada bulunuşumuza bağlıyız. Uyandığında sırt üstü yatan bir böcek olduğunu anlayan Gregor Samsa gibiyiz. Ama sadece hayvan da değiliz. Ben aynı zamanda bir baba, bir öğretmen ve bir filozof ve bir yazarım. Varlığımın

bu kipleri tıpkı okuma ve yazma yetim kadar *verili* bir şey olsa olsa. Ben kendimi gerçekleştiriyorum. Elbette tek başıma değil! Ve kahramanca bir biçimde de değil. Belki de anne babamın, arkadaşlarımın, ailemin ve çocuklarımın ve meslektaşlarımın beni benim için gerçekleştirdiğini söylemek daha doğru olur. Esas mesele kendimizi geliştridiğimiz –konuşmayı ve okumayı ve dans etmeyi ve giyinmeyi ve gitar çalmayı ve matematiği ve fiziği ve felsefeyi öğrenmemiz– ve bu geliştirmede bize başka türlü kapalı olacak dünyaların önümüzde açıldığı. Böylelikle kendimiz için yeni bulunuş biçimleri başarıyoruz.

Bu başarılmış yeni varoluş biçimleriyle miras aldığımız hayvani bulunuş arasındaki en büyük farklardan biri sonuncunun değil de ilkinin eleştirel bir değerlendirmeye açık oluşudur. Bir insanı olgun bir yaşa eriştiği, doğum yaptığı için kutlarız ama doğduğu için kutlamayız. Beğensek de beğenmesek de, üzerinde mutabakata varılmış başarı ya da başarısızlık standartları olsa da olmasa da, insan/ birey olduğumuz sürece *sorumluluk* yükü omuzlarımıza yüklenmiştir. Ben sadece hayvan değilim aynı zamanda bir babayım ve böylece iyi bir baba olup olmadığım sorusu çıkıyor ortaya.

Birey olmanın koşuludur eleştiriye tabi olmak. İyi çocuk, iyi öğrenci, iyi işçi, iyi arkadaş vs. vs. İster beğenin ister beğenmeyin. Kişi olduğumuz sürece yaşamlarımız iç içe geçmiş anlatısal kavisler bağlamında gelişir – kariyerlerimiz var ve kariyerlerin de gidişatları var. İnsanların yaşamöyküleri var. Hayvanların yaşamı var. Yaşamlar başlar ve sonlanır. Yaşamöykülerinin ilk sahneleri var sadece sonlanmazlar, bir bitişleri var.

Bu dünyada kişi olarak bulunuyoruz ve hayvan olarak bulunuyoruz. Kazandığımız bir bulunuş var ve bedavaya gelen bir bulunuş var. Hayvani kendiliğimizi nitelerken organik ve somatik olandan bahsettim ama biyolojik sözcüğünü kullanmamaya özen gösterdim. Bu kişi ve hayvan ikiliğinin doğamıza ve dolayısıyla biyolojimize ait olma olasılığına yer açmak istedim. Dünya bizim için kendini açığa çıkarır. Kendimizde dünyayı meydana getirme gücünü geliştiririz. Bunu yapmak doğamızda vardır. Böyle yaparak sadece zaten olduğumuz hayvanlar olarak değil, dünyayı becerilerimizle keşfetme ve kendimizi geliştirme aracılığıyla erişim sağlayan kişiler olarak kendimizi gösteririz.

Kaynakça

Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus* (İng. Çev. C. K. Ogden, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Dreyfus, H. L. (2006), "Overcoming the myth of the mental", *Topoi,* C. 25, S. 1– 2, s. 43–49.

Dreyfus, H. L. (2012), "The myth of the pervasiveness of the mental", J. Schear, *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate* Londra: Routledge içinde.

Gumbrecht, H. U. (2004), *The Production of Presence: What Meaning Cannot Convey,* Stanford: Stanford University Press.

Heidegger, M. (1988), *The Basic Problems of Phenomenology,* Bloomington: Indiana University Press, 1975/1982.

Heidegger, M. (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe* (C. 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

McCandliss, B. D., Cohen, L., Dehaene, S. (2003), *Trends in Cognitive Sciences,* C. 7, S. 7, s. 293–299.

McDowell, J. (2007a). What myth? *Inquiry,* C. 50, S 4, s.338–351.

McDowell, J. (2007b). Response to Dreyfus. *Inquiry,* C. 50, S 4, s. 366–370.

Noë, A. (2004). *Action in Perception.* Cambridge, MA: MIT Press.

Schear, J. (2011). *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate.* 2012: Taylor and Francis.

Stanley, J., (2001), *Knowing How*, Oxford: Oxford University Press.

Stanley, J., Williamson, T. (2001), "Knowing how" *Journal of Philosophy,* C. 98, S. 8, s. 411–444.

Plastisite ve Yapay Zekâ

AZİZ F. ZAMBAK

1. Giriş

Makineler düşünebilir mi? Modern yapay zekâ düşüncesinin, hem kuramsal hem de pratik anlamda kurucusu kabul edilen Alan Turing 1950 yılında *Mind* adlı dergide "Hesaplayan Makineler ve Zekâ" adlı makalesine bu soru ile başlıyor. Bu soru 1950'lerden bu yana bilgisayar bilimleri, dilbilim, psikoloji, felsefe, bilişsel bilimler, sinirbilim vb. birçok disiplini içine alacak şekilde çok çeşitli açılardan tartışılıyor. Aslında "Makineler düşünebilir mi?" sorusu çok temelde başka bir soruya gönderme yapıyor: İnsan zihninin (ve dolayısıyla beyninin) çok karmaşık yapısı biçemsel (*formal*) bir sistem üzerinde temsil edilebilir mi? Bir başka deyişle, zihnimizdeki çeşitli bilişsel yetileri (algı, anlama, bellek, öğrenme, akıl yürütme vb.) bir sembol sistemler bütünü içinde formüle edilip bu bilişsel yetilerin makineler tarafından da gerçekleştirilmesi sağlanabilir mi? Bu tür sorulara yapay zekâ felsefesi[1] içinde hem olumlu hem de olumsuz yanıtlar verilmiştir. "Makineler düşünebilir mi?" sorusuna felsefece verilen olumlu yanıtların ortak özelliği şudur: İnsan zihni ve ona dair olan bilişsel yetiler bilgisayımsal (*computational*) veya (yapay sinir ağları gibi) bağıntısal (*connectionist*) bir çerçevede ele alınabilir.

Yapay zekâ düşüncesine karşı çıkanları iki grup altında sınıflandırabiliriz. Birinci gruptakiler sorunun yapısal olduğunu savunurlar. Bu gruptа-

1 Bir felsefeci olarak "Makineler düşünebilir mi?" sorusunun, felsefe açısından hiçbir pratik önemi olmadığını düşünüyorum. Ancak felsefe tarihi içinde insanın eyleyici olma durumuna ve bu duruma dair barındırdığı bilişsel birçok potansiyelin farklı bir açıdan sorgulanabilmesi için yapay zekâ felsefesinin çok önemli bir düşünsel kaynak ve deney alanı olduğu fikrini savunuyorum.

kilere göre (örn. John Searle), makineler biçemsel yapılardır ve bu sebeple sözdizimsel alana aittirler; düşünme ise anlambilimsel alana aittir ve bunun sonucunda makineler, yapıları gereği, hiçbir zaman için anlambilimsel alana ulaşamayacak, dolayısıyla düşünemeyeceklerdir. İkinci gruptakiler sorunun işlevsel olduğunu savunurlar. Bu gruptakilere göre, bilgisayımsal bir çerçevede, bir kurallar dizini şeklinde temsil edilmeye çalışılan bilişsel yetiler, aşırı karmaşık yapılarından dolayı, işlevsel bir şekilde çözümlenemezler. Bir başka deyişle, insanın bir eyleyici olarak yapıp-etmeleri belli bir kurallar bütünü içine oturtturulamaz. Hubert Dreyfus 1972 yılında yazmış olduğu *What Computers Can't Do* adlı kitabında Wittgenstein ve Heidegger'e çeşitli göndermelerde bulunarak bu görüşü etraflıca savunmaktadır. Tüm bu yapısal ve işlevsel eleştirilerin ortak yanı şudur: İnsan zihnine ait olan bazı temel özellikler, bilimsel ve biçemsel inceleme ve modellemelerimizin ötesinde, ulaşılamaz bir noktada durmaktadır. Bu yapısal ve işlevsel eleştirilerin aşılabilmesi için plastisitenin çok önemli bir kavram olduğuna inanmaktayım.

2. Modelleme ve Bilişsel Mimari

İnsan zihninin bilişsel yapısını makine düzeyinde işlevsel olarak temsil etmek için çok çeşitli modeller kullanılmaktadır. Bu modelleri üç ana gruba ayırabiliriz. Birinci tür modeller her bir sinir hücresini bir birim olarak kabul edip bunlar arasındaki ilişkiler içinde bulunan devingenlik ve uyum özelliklerini incelemektedir. İkinci tür modeller, sinir ağları modelleri, özdeş özelliklere sahip olarak tanımlanan hücresel yapıların karşılıklı bağıntısından ve bu bağıntının oluşturduğu haritadan yola çıkarak algı, motor işlevler, kontrol vb. bazı bilişsel özelliklerin nasıl gösterilebileceğini araştırır. Üçüncü tür modeller ise daha çok biliş, düşünme, öğrenme, nesne tanımlama, anlama ve problem çözme gibi üst düzey bilişsel yetilerin nasıl biçemsel olarak temsil edileceğini araştırır. Bu noktadaki en temel sorun şudur: Birinci ya da ikinci tür modellerde geliştirilen bir sistemin üçüncü tür modellere geçişini sağlayacak bir ilke bulunmamaktadır. Bir başka deyişle, sinir hücresi ya da sinir ağları düzeyinde modellediğiniz basit bazı bilişsel yetiler, örneğin yürümek, nesneyi tutmak, motor hareketler vb., nasıl olup da, makine düzeyinde, daha üst düzey bilişsel yetilerin kazanılmasını sağlayacaktır. Maalesef bu temel sorunun yanıtı halen verilememiştir. Bu sorunun yanıtının verilmesi için plastisite kavramının yapay zekâ içerisinde çok iyi yorumlanması gerekmektedir.

Beynin genel yapısı göz önüne alındığında bilimde ve mühendislikte kullanılan yetmişin üzerindeki farklı modelleme biçimlerinden hiçbiri yapay zekâ içerisinde kullanılamaz. İnsan zihninin ve ona bağlı olarak edimlerinin açık, karmaşık ve devingen yapısı göz önüne alındığında yapay zekâya özgü bir modelleme biçimi geliştirilmek zorundadır. Bu modelin temel özelliği doğrudan beynin fizyolojik yapısını değil, insan zihnini oluşturan koşulları (kendini-örgütleme, canlılık, kendi kendini yönetme, evrim ve karşılıklı-edimsellik) modellemek olmalıdır. Bu tür bir modelin kurulabilmesi için insan zihninin sıradüzenini (*hierarchy*) ve devingen mimarisini bir arada çalışabilecek temel bir ilkeye sahip olmak zorundayız. İşte plastisite, yapay zekâ içerisinde bu türden bir mimari yapı ve model için en temel ilkedir.

3. Beynin Plastisitesi

İnsan beyni 100 milyar beyin hücresinden oluşan ve her bir hücrenin bine yakın diğer hücreyle bağlantılı olduğu çok karmaşık bir yapıdır. Bu yapı içerisinde en dikkat çekici özelliklerden birisi de belli bir hücre grubunun ya da bölgenin üstlendiği işlevin o hücre grubunun ya da bölgenin hasar görmesi durumunda, dağıtık bir yapı içinde başka hücre grupları tarafından üstlenilebilmesidir. İnsan beyninde farklı hücre yapıları bulunmasına rağmen genel olarak her hücre başka hücrelerle yeni bağlantı kurma potansiyeline sahiptir. Bu haliyle de beyninin plastisitesi insan zihninin gelişimi sürecinde, özellikle öğrenme ve bellek açılarından, çok önemli bir işleve sahiptir. Bu noktadan baktığımızda, insan beyni etrafıyla etkileşim halinde ve bu etkileşime göre kendi yapısını her zaman yeniden düzenleyebilecek bir açık sistem özelliği göstermektedir. Bu özelliğin yapay zekâ çalışmalarına aktarılabilmesi, insan zihninin üst düzey bilişsel yetilerinin makine düzeyinde temsili açısından çok büyük önem taşımaktadır.

Plastisite sinirbilim içerisinde hücrealtı yapılardan davranış biçimlerine değin geniş bir çerçevede çalışılmaktadır. Plastisite sinir sisteminde meydana gelen küçük veya büyük ölçekli yeniden yapılanma ve organize olma süreçlerini çalışan bir çeşit genel terim olarak düşünülebilir. İnsan beyni devingen bir yapı içerisinde yeni gelen verilerin işlenmesi ve aktarımında kendi işlevsel ve organizasyon yapısını devamlı olarak yeniden şekillendirir.[2]

2 Aslında bu yaklaşım zihin felsefesinde kişilik ve özgür istenç gibi birçok sorunun farklı bir çerçevede tartışılmasını da sağlayabilir. Ancak bu yazıda plastisite kavramı sadece yapay zekâ özelinde değerlendirilecektir.

Plastisite en temelde, beyinde öğrenme, uyum ve bellek işlevlerinin kazanılması ve geliştirilmesi için bir durumdur. Üç farklı plastisite tipi tanımlanabilir: 1- Uyum sağlayan, 2- Hasar görmüş, 3- Gelişimsel. Bu farklı plastisite tiplerini de yapısal ve işlevsel diye iki cinse ayırabiliriz. Yapısal plastisite yeni türde bağlantılar kurularak oluşan sinir ağlarının topolojisinin yeniden tanımlanması ile ilgilidir. İşlevsel plastisite[3] ise sinir hücreleri arasında varolan bağlantıların değişim derecesinin değerleri ile ilgilidir. İşlevsel plastisite biyokimyasal temelde gerçekleşir ve çok karmaşık bir sistemdir. Bir başka deyişle sinir hücreleri arasındaki ilişkiyi salt ayrıksı bir modele indirgemek yanlıştır. Sadece bir sinir hücresinin ateşlenip ateşlenmediği üzerinden geliştirilecek bir sinir ağı modeli bize kesinlikle plastisiteyi vermez. Plastisitenin yapay sinir ağları üzerinde modellenebilmesi için süreç, karmaşıklık ve doğrusal olmayan sistem çözümlemelerinin yapılması gerekmektedir. Bu türden bir çözümleme için, felsefece bir yaklaşımla, niceleme kalıplarının sorgulanması gerekmektedir.

4. Plastisitenin Bilişsel Bilimler, Zihin Felsefesi ve Yapay Zekâ İçindeki Önemi

Plastisite her ne kadar sinirbilim içinde özel bir konu gibi görünse de farklı disiplinler (sentetik biyoloji, bilişsel bilimler, yapay zekâ vb.) içinde tartışılan bazı konulara yeni bir bakış getirmesi açısından önemli bir kaynak olarak görülebilir. Ancak ne yazık ki hem zihin felsefesinde hem yapay zekâ alanında hem de bilişsel bilimlerde plastisite konusu çok kısıtlı bir çerçevede (sayıları yirmiyi geçmeyen makaleler toplamı içinde) tartışılmıştır. Bu kısıtlı çerçeve içinde ortaya çıkan görüşler şunlardır: Fuller plastisiteyi bilim felsefesindeki bazı konular (özellikle biyoloji) için bir referans noktası olarak alabileceğimizi düşünmektedir.[4] Hurley ve Noë zihin felsefesinde önemli bir tartışma konusu olan nite (*qualia*) sorunu için plastisitenin dikkate alınması gereken bir konu olduğunu düşünmekteler.[5] Brandon ise kültürel geçişlilik ve sosyal biyoloji alanlarında plastisitenin temel bir kaynak olabileceğini düşünmekte.[6] Clark insan zihninin belirmesi ve akıl yürüten bir eyleyici olmasında plastisitenin incelenmesi gereken bir konu olduğu

3 *Synaptic plasticity* olarak da adlandırılır.
4 Fuller, 2003, s. 385.
5 Hurley ve Noë 2003, s. 132.
6 Brandon, 1985, s. 70-71.

fikrini savunmakta.[7] Ancak tüm bu yorumlar içinde en çarpıcı olanı Dietrich ve Markman'dan gelmekte.[8] Onlara göre bilişsel bilimlerde ve yapay zekâda yanlış giden şeylerin arkasında hep plastisiteyi görmezden gelme sorunu yatmakta.

Yapay Zekâ açısından baktığımızda plastisite konusu ile ilintili hemen hemen hiçbir çalışmanın yapılmadığını görmekteyiz. Plastisitenin insan zihninin açık bir sistem olmasını sağlayan bir unsur olduğu ve ona devingen bir yapı kazandırdığı göz önüne alındığında plastisite yapay zekâ içinde tanımlanan belli sorunların aşımında çok büyük bir potansiyel taşımaktadır. Yapay zekâ içerisinde plastisite bilişsel mimarinin nasıl oluşturulacağı ve bu mimari içinde veriyi nicelleştirme ve veri işleme biçimlerinin ne olacağı noktasında belirleyici bir role sahip olabilir. Yapay zekâ içindeki çalışmalara baktığımızda kodlanan verilerin bilişim teknolojileri içinde başarı ile işlendiğini görmekteyiz. Bu veri işleme süreci yazılım mimarisine ve temsil sistemlerine dayalı bilgisayımsal ve sözdizimsel bir yapıdır. Ancak bu yapı her ne kadar bilişim teknolojileri alanında başarılı olsa da aynı yapı insan bilişi ve onunla ilgili yetiler (bellek, algı, öğrenme, anlama, akıl yürütme vb.) söz konusu olduğunda tatmin edici hiçbir başarı gösterememektedir. Bu noktada yazılım mimarisi yerine beyin mimarisi ve temsil sistemi yerine de türetici biçemsel sistemler tasarlanmalıdır. Tüm bu tasarımlar da sözdizimsel bir temelde olmalıdır. Burada önerilen bu yöntem değişikliğinin başarılı olabilmesinin tek koşulu insan beyninin plastisitesinin niceliksel bir biyolojik model içinde temsil edilebilir olduğunu göstermekten geçmektedir. İşte tam bu noktada bu nicelleştirmenin nasıl olması gerektiği felsefecilerin sorması gereken en temel ontolojik sorudur. Bir başka deyişle, yapay zekâ içinde büyük bir paradigma değişikliğine sebep olacak nicelleştirilmiş, biyolojik temelli, sentetik plastisite modelleri basit bir teknik uygulama önerisinin çok ötesinde var olan veriyi nasıl kodlamamız, ne türden bir mimari içinde konumlandırmamız ve bu mimari içinde kodlanan veriyi nasıl farklı işlememiz gerektiği ile ilgili çok derinlikli ve birçok felsefece gönderisi olan bir konudur.

7 Clark, 2007.
8 Dietrich ve Markman, 2000, s. 8.

Kaynakça

Brandon, Robert N. (1985), "Phenotypic Plasticity, Cultural Transmission, and Human Sociobiology" *Sociobiology and Epistemology*, ed. James H. Fetzer, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company içinde s. 57-73.

Clark, Andy (2007), "Re-Inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind", *Journal of Medicine and Philosophy*, S. 32, s. 263-282.

Dietrich, Eric ve Markman, Arthur B. (2000). "Cognitive Dynamics: Computation and Representation Regained", *Cognitive Dynamics: Conceptual and Representational Change in Humans and Machines*, ed. Eric Dietrich ve Arthur B. Markman, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, s. 5-29.

Dreyfus, Hubert L. (1972). *What Computers Can't Do*, New York: Harper and Row.

Fuller, Trevon (2003). "The Integrative Biology of Phenotypic Plasticity", *Biology and Philosophy*, S. 18, s. 381-389.

Hurley, Susan L. ve Noë, Alva (2003), "Neural Plasticity and Consciousness", *Biology and Philosophy*, S. 18, s. 131-168.

Turing, Alan Mathison (1950). "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, C. LIX, s. 433-460.

odak

Gitmeyen Otobüsün Yolcuları

Occupy, Tahrir ve Mayıs '68 Hatlarıyla Gezi'ye Seyahat

SÜREYYA EVREN

Federico Campagna ile Emanuele Campiglio, derledikleri *What We Are Fighting For, A Radical Collective Manifesto* (Ne İçin Mücadele Ediyoruz, Bir Radikal Kolektif Manifesto) adlı kitaba yazdıkları önsözde, 21. yüzyılın dünya kültürüne armağanına dönüşmüşe benzeyen yaygın ayaklanmaların karakterinden söz ederken "karşı karşıya olduğumuz hareket kimlik tuzaklarından kaçmaya çalışan, pratiğe dayanan yaklaşımlardan yana tavır alan bir hareket" diyorlar.[1] Campagna & Campiglio'nun kitaplarına ve Occupy üzerine diğer çalışmalara baktıkça Türkiye'deki "ayılma" ile güçlü bağlar görmemek çok güç. Bu yazı söz konusu rabıtaları Tahrir'den, 1968'den dolanarak anlamaya, Gezi'yi lokalliğiyle olduğu kadar tüm küreselliği ile ve zamanın ruhuna uygunluğu ile de kavramaya dönük bir çaba.

Bu çerçevede küçük bir bellek tazeleme ile başlayalım düşünmeye. Taksim Komünü günleri, Haziran Geçici Otonom Bölgesi haliyle Taksim'deyiz. Enstalasyona dönüştürülmüş otomobiller, otobüsler her yerde. İnsanlar bu araçlara müdahale ediyorlar, onları yeniden dekore ediyorlar, üzerlerine küçük küçük kâğıtlar iliştirerek Yoko Onovari dilek ağaçlarına dönüştürüyorlar. Bu sırada çılgınca fotoğraf çekiliyor ve poz veriliyor. Fotoğrafa gösterdiği dikkat iyi bilinen *Atlas* dergisi de orada. İşte üzerinde durulası bir kare o sırada ortaya çıkmış. Sinan Çakmak'ın fotoğrafında bir grup insan ele geçiril-

1 *What We Are Fighting For, A Radical Collective Manifesto*, Federico Campagna & Emanuele Campiglio (der.), Pluto Press, Londra 2012, s. 4.

miş bir belediye otobüsünün içinde görülüyorlar.[2] Sanki sıradan bir belediye hattında X noktasından Y noktasına gidermiş gibi yerlerini almışlar. Otobüs dolu, suyunu içen yolcu da var, pencereden dışarıya bakarak düşüncelere dalan da. Mesele şu ki bu otobüs bir yere gitmiyor. Diren Gezi anlayışının cisimleştiği bir deneyim alanına dönüştürülmüş durumda. İnsanlar bu otobüsün içinde bir yerden bir yere değil de bir hayale doğru, bir fikre doğru gitmeyi bekliyor gibiler. Gitmeyen otobüsün yolcuları bu birlikte arayışları sayesinde bir iç yolculuk gerçekleştirdiler Gezi'de diye bakabiliriz. İnsanlar o otobüslere neden bindi? Nereye/nerelere varmayı umdular? Yoksa sürecin kendisi, otobüste olmanın kendisi miydi varılmak istenen durum? Peki, o otobüs hâlâ gidiyor mu, gidiyorsa nereye gidiyor? Yoksa otobüs gitmiyor ama yolcular gitmekte mi demeli?

Otobüsün güzergâhı ile ilgili tartışmaların benzetmeler ve karşılaştırmalarla ilerlediği üç ana hat göze çarpmakta. Bunlardan biri Gezi'nin Occupy ile karşılaştırılması. Gezi bir Occupy hareketi midir değil midir? Yani Gezi'yi Gezi yapan karakter Occupy Wall Street ile başlayan işgal hareketleriyle benzerliklerinde mi yatmaktadır? Bir diğer hat bize şunları sorar: Gezi bir Tahrir midir değil midir? Arap Baharlarının ardından Türk Yazı mı gelmiştir? Son olarak da Gezi'yi 68 ile karşılaştırarak anlamayı öneren hattı anmalıyız. Gezi Türkiye'nin gecikmiş 68 isyanı mıdır değil midir?

Bu üç eşleştirme/eşleştirememe Gezi'nin üç dikkat çekici özelliğini içeriyor. 68: bizim için toplumu özgürlükçüleştirici, esas hayat tarzı devrimini içeren, defanstan gelse de solu özgürlükçüleştiren yanı. 68 her şeyden önce ortodoks soldan bir kopmaydı ve Gezi de benzer bir ayrı akma pratiği içerdi. Anti-otoriterlik, yerleşik bütün kurumlara karşı şüphe geliştirme, kendiliğindenliğe saha açma gibi özellikler 68 hareketinin de bilinen gelgelelim bugüne dek bizim sol kültürümüzün merkezine oturamamış nitelikleriydi. Her şeye, hayata ve sola genel bir liberter ton katılması 68 ile ilişkilendirildi. "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam", Gezi'nin ana sloganlarından biriydi ve doğrudan 68'den geliyordu. (Bu seneki İstanbul Bienali'nin de Provo gibi doğrudan 68'den alıntılarla Gezi üzerine çeşitlemeleri yan yana getirdiğini not etmeli.) Kitapçılardaki sürekli kalabalıklaşan Gezi kitapları raflarında bolca 1968 kitabının bulunması da bu hat ile bağlantılı.

Gezi bir Occupy mı hattı ise bizi yerelliğe hapsolmaktan en fazla çıka-

2 *Atlas*, Temmuz 2013,S. 244, s. 48-49.

ran, günün enternasyonal dalgasına en fazla bağlayan hat oldu. Öncelikle Occupy ile formel benzerlikler –ana temanın park işgali olması, kütüphanesinden revirine atölyelerinden mutfağına mikro ütopya denemeleri, geçici otonom bölge kültürünün ortaklığı– belki öne çıktı ama ayrıca Occupy eşleştirmesi Gezi'yi İspanya'nın Öfkeliler hareketiyle, Yunanistan'daki isyanlarla, Arjantin 2001 ile, daha geriye gidersek Küreselleşme Karşıtı Hareket ve Zapatistalarla ve elbette ABD'deki işgallerle bağladı. Aynı zamanda bir haysiyet isyanı olarak anılan Gezi isyanının doğrudan anti-kapitalist damarı en net burada yattı.

Ve bir de elimizde "Gezi bir Tahrir mi değil mi?" hattı var. Tahrir'e yakınlık –çadırlarla şehir merkezine yerleşme Tahrir'den Zucotti Park'a geçmiş olsa da– kent merkezinin geri alınması üzerinden değil diktatörleşen merkezi iktidar figürünün ve rejiminin yıkılmasına odaklanan aktivistlerin değerlendirilmesinden yürütüldü. Dolayısıyla tek lidere yoğunlaşan öfke hep Tahrir'e bağlı okunmaya müsait oldu. Tahrir'i 2011'de Mübarek'in devrilmesi olarak algılarsanız elbet durum bu, ancak Tahrir'i 2013'te üçüncü raundunu oynayan ve daha da devam eden bir süreç olarak algılarsanız elinizdeki en somut siyasi sonuç erklenen Mısır halkı haline geliyor ve bu da Türkiye ile karşılaştırmanın bir başka zeminini açıyor.

Bu üç damar farklı kişilerce ve kesimlerce paylaşılıyor ve sonra geçişler, karışmalar ortaya çıkıyor. Farklılıkların birlikte siyasileşmesi hattı söz konusu üç damarı da kesiyor: Taksim Komünü günleri daha çok Occupy eşleştirmesine dönük ama 31 Mayıs ve komün sonrası otorite ile karşılaşmalardaki süreklilik Tahrir damarına daha çok oturuyor.

Occupy'ın en belirleyici sorunsalı ekonomiydi ve aktivistler bir demokrasi rejiminde değil bir şirketler diktatörlüğünde yaşadıklarını vurguluyorlardı. Türkiye'de diktatörlük eleştirisi hükümete yöneltilebildi ama şirketlere doğru dönen yüzü daha az duyurabildi sesini. Öte yandan, Gezi'nin kendiliğinden öğelerinden biri olan boykotlar şirketlerin siyasi erimine dair bir farkındalığa da işaret ediyordu.

Occupy sol içi itaatsizliğin de belirleyiciliği ile gelişmişti. David Graeber, Occupy Wall Street'in (OWS) nasıl ortaya çıktığını gün gün, dakika dakika anlattığı kitabı *The Democracy Project*'te bütün OWS sürecini başlatan temel itaatsizlik ânını iktidara karşı bir isyan ânı olarak anmıyor öncelikle. Parkta toplanıp merkezi bir protesto düzenlemeyi planlayan, bir yürüyüş ve birkaç slogandan sonra dağılmayı ve bütün hareketi kontrol etmeye devam etmeyi

arzulayan ortodoks solun Occupy grubundan kopan bir grup anarşizan aktivistin itaatsizlikle başlattıkları alternatif forum sayesinde geliştiğinin altını çiziyor. Bunu Jason Adams'ın bahsettiği Seattle 1999'daki itaatsizlik ile birlikte düşünelim. Orada da sistemi şaşırtan itaatsizlik birilerinin iktidara karşı gelmesi değil sendikalı işçilerin sendikanın –aslında polisle işbirliği içinde çatmış olduğu– planına karşı gelmeleri ve kendi kafalarına göre hareket etmeleri olmuştu. İşçilerin önceden belirlenmiş yürüyüş güzergâhından kopup polis kuşatması altında kalmak üzere olan –bunu bilmeseler de– daha radikal eylemcilere karıştıkları an otoritelerin sendika liderleriyle ortaklaşa planlarını bozmuştu. Yani işçilerin sendikaya itaatsizlikleri Seattle'ı Seattle yapan itaatsizlik olmuştu.

20. yüzyılın önemli Japon aktivistlerinden anarşist düşünür Osugi Sakae bu tip anların "güç istencimizi germe zevkini verdiğini" söyler. Osugi Sakae kazanımlarla da ilgilenmez yenilgilerle de. Tek önemsediği kendi yapabileceklerimizin sınırlarını zorlamaktan duyduğumuz haz ve bu deneme sırasında öğrendiklerimiz, güç istencimizin yaşadığı yenilenmedir. David Graeber, yukarıda andığımız *The Democracy Project* kitabının adını ilk başta *"As If We Were Already Free"* (*Sanki Zaten Özgürmüşüz Gibi*) koymak istemiş. Dikkat çektiği Occupy kavrayışı, özgürlüğü talep etmek yerine zaten çoktan özgür olmuş gibi özgürlüğün pratiğine odaklanmakta temelleniyor. Özgürlüğü bir eşiğin arkasında tanımlamamak esas. Aynı açıdan bakınca Gezi'nin (Hâkim Bey'in terimleriyle) "geçici otonom bölge" olarak yaşandığı, bir "rüyayı birlikte görmek" olduğu günlerde insanlar özgürlüğü iktidarın devrilmesi ve ele geçirilmesi koşuluna bağlı gibi görmüyorlar veya birileri tarafından kendilerine verilmesinin talep edilebileceği bir şey olarak tanımlamıyorlar ancak bizzat pratiği yapılabilecek ve neliği ancak bu pratikle bilinebilecek bir şey olarak sunuyor, anlıyor ve yaşıyorlardı. Gezi'deki geçici otonom bölge dışarıda vahşi bir kapitalizmin sürdüğünü biliyordu ama bilmesine karşın sanki mevcut iktidar yapıları mevcut değillermiş gibi davranıyordu; Graeber'in doğrudan eylem tanımına uygun olarak kişilerin sanki çoktan özgürleşmiş gibi davranmalarından doğuyordu. (Bu anlamda özgürleşme zaten çoktan özgürleşmiş gibi yaşamaya başlamakla ancak tanınabilir olarak konuyordu.) Bu da bizi tekrar ahlak/etik tartışmalarının içinde bulunduğumuz yeni hareketler dalgasındaki önemine götürüyor çünkü yasal düzenlerden çok ahlaki düzenlere bağlılık, ahlaki bir evrensel düzene hesap verecek şekilde davranmayı yasal düzenlere hesap verme kaygısının üzerinde görme tutu-

mu yasal düzenle ilgili farklı siyasi perspektiflerin birlikte siyasileşmesinin de platformuydu. *Atlas* dergisi, gitmeyen (veya bambaşka bir iç-yere giden) otobüsün yolcularını gösterdiği Gezi dosyasını sunarken "vicdanın tek kaynağının doğa olduğu da Gezi ile anlaşıldı" demiş. Vicdanın Gezi boyunca bu kadar çok adının geçmiş olmasını nasıl yorumlamalı? Neden yaşını başını almış insanlar polis memurlarının karşısına geçip vicdan konulu konuşmalar yaptılar hararetle?

Kropotkin'in anarşist etiği tarif ederken verdiği örneğe geri dönmek gerek belki de: Denize düşmüş boğulmakta olan bir küçük kız çocuğu gördüğünüzde kurtarmak için hemen atlar mısınız? Diyelim atladınız, atlarken ne düşünürsünüz, neden atlarsınız? Kropotkin anarşist etiğin hiçbir şey düşünmeden atlamayı gerektirdiğini söyler. Böyle bir durumda hiçbir hesap yapmadan, kafada en ufak tartmadan denize atlanıyorsa anarşist etiğe uygun davranılmıştır.

Burada bütün dikkati kurtarmak için atlayan kişinin düşüncelerine vermek mümkün ama atlayışına da bakmak gerekiyor. Atlamayı seçmek cankurtaran çağırmaktan veya cankurtarana seslenmekten farklı bir edim. O fark nedir?

Bir forum akşamı üzerinden tartalım. 20 Eylül'de Abbasağa Forumu'nda Kültür Sanat Çalışma Grubu'nun düzenlediği bir akşamda ağırlıklı olarak kültür sanat politikaları tartışılıyordu ve aynı akşam pek çok forum katılımcısının biraz aşağıda Beşiktaş'taki Kadıköy İskelesi'nin bir otele devredilmesine karşı İskele direnişi sürdürdükleri bir eylem günüydü.

Emek Sineması direnişinden İnci Pastanesi savunusuna, Robinson Crusoe kitabevi için seferber oluşlardan Beşiktaş'taki Kadıköy İskelesi'nin satılmasına kadar direnişte hep bir süreklilik var. Kentin sakinleri yaşadıkları mekânların naif hayranları olduklarından ve her şeyi bu haliyle sonsuza dek mumyalamak istediklerinden değil, mekân kurgusuna yapılan merkezi müdahalenin tek tek gündelik hayatı etkilediği her yerde yaşam iradesini de hesaba katılacaklar arasına sokmak için bunu yapıyorlar. Özetle piramidal iktidar kurgusunu doğayı da içerecek şekilde yataylaştırma girişimi doğuyor.

20 Eylül gecesi Abbasağa'da yaşamı boş vermemiş olmanın gönencine ek olarak birbirine başarıyla sahip çıkabilmiş olmanın gururu da vardı. Gözaltına alınan eylemdaşlarının gece bitmeden serbest bırakılmalarını sağlayan eylemciler bu olumlu duyguyla foruma katılmışlardı. Böyle bir siyasi faillik duygusunun ardından kültür sanat tartışmak belki biraz zordu ama yapıldı

yine de. Ve şunu gördük: alternatif kültür de alternatif siyaset gibi emek istiyor, risk ve uğraş istiyor. Alternatif bir kültür isteyenler, kültür endüstrisine karşı seçenekler özleyenlerin kültürel alanda alternatif okur pratikleri, alternatif "sanatsever" pratikleri sergilemeleri gerekiyor. Çok birebir gerekçeleri var bunun: İskeleye kadar gitmezsen bir iskele direnişi de olmuyor. İskele sana gelmiyor. İskeleye gitmezsen, alternatif kültüre gitmezsen sana gelen şey seçim kâğıdı oluyor, anaakım kitaplar, merkezi gündemler, manipülasyona açıklık ve sürekli bir yetişememe duygusu, geride kalma hissi ve erklenememe oluyor. (Evlere atılan gaz bombalarıyla ilgili esprilerde bile bu gerçeğe bir işaret var: Evde otururken gaza boğulduğumda ben bir eyleme katkı yapmış olmuyorum, siyasi bir emek harcamıyorum, sadece siyasi ve tabii fiili bir mağduriyet yaşıyorum.) Unutmayalım, normal parlamenter siyasi emek çok az mesai ister. Ve de hayli atıl, pasif bir katılıma razıdır. Tercih edilmesinin bir nedeni de budur, standart koşullarda. Yorulmazsınız. Haberleri izle, lak lak et, birkaç yılda bir oy at, hatta belki bunu da yapma. Halbuki Gezi sürecinden beri tanık olduğumuz aktivizm patlaması herkesten ekstra aktivist saatler, uğraşlar, fazla mesailer istiyor. Herkes "iş" için değil belki ama yaşam için daha çok çalışmak zorunda. Kendiliğinden diyoruz ama bu isyanın liderler ve partilerce önceden planlanıp yönetilmeden büyümesi anlamında kendiliğinden. Yoksa hiçbir şey uğraşsız anlamında "kendiliğinden" olmuyor. Beşiktaş İskelesi eylemi Beşiktaş'ta oturanlara gelmiyor, onlar eyleme gidiyorlar örneği kültüre, sanata, felsefeye, edebiyata uyarlanmaya çok açık kültür endüstrisinden şikâyetçi olup alternatifler peşindekiler için. Her bir ayaklanma için katılımcıların bizzat ayağa kalkmalarının gerekmesi gibi.

Occupy, Tahrir ve 68'in belki de en temel ortak noktaları burada yatıyor: Değişim kendinden menkul aracılara (devrimciler, politikacılar vd.) bırakılmıyor, değişime katılmak konusunda tembellik edilmiyor ve haz kılını kıpırdatmamaktan değil uğraştan alınıyor. Failliğe yönelik böylesi bir toplu ilgi küresel bir çokluk'un oluşması için gerekli başlangıç adımını sağlıyor. İsyan edenler kimlerdir? Campagna & Campiglio "isyankâr çokluk" olarak yanıtlıyorlar bu soruyu.[3] Gezi'yi oluşturan farklı eğilimleri tek bir potada anlamaya çalışanların da hep çarptığı tanım duvarındaki gibi: Birliktelik hissi veya birlikte hareket etmek için yekpareliğe, homojenliğe mecbur olmayan

3 *Age*. s. 2.

bir topluluk ile karşı karşıya yeni çağ. Çokluk, gövdesinin parçalı olmasıyla bir sorun yaşamıyor.

Bununla birlikte, failliğin önündeki en büyük engel çokluk'un arzularını gerçekleştirmesini engelleyen anaakım medya, kolluk kuvvetleri, devletlerle şirketlerin küresel şebekesi veya başka bir iktidar gücü değil de arzunun neliğine dair manipülasyon savaşımları olabilir mi? Gündelik hayatın önümüze getirdiği bir temaya bakalım: İnsanlar Gezi süresince pek çok duyguyu yoğun olarak yaşadılar ve bunun şaşkınlıkla karışık sevincini de çeşitli şekillerde ifade ettiler. Sadece gençler değil her yaştan katılımcı çok sevdi çokluk'un bir bileşeni olmayı. "Bir daha hiçbir şey aynı olmayacak" sözünün bu denli sık tekrarlanmasında kişisel deneyimlerin eşsizlik hissi vermesinin rolü büyüktü. Bu noktada şunu sormak zorundayız: İnsanları bunca mutlu eden Gezi deneyimi Mayıs'tan önce aynı kişilerin arzuladıklarının farkında oldukları yaşantılar mıydı? "Alaaddin'in sihirli lambası geldi, dile benden ne dilersen, söyle 10 dileğini hepsini gerçekleştireceğim sonsuz gücümle" dese bir cin, Gezi'de yaşamının en unutulmaz anlarını yaşadığını söyleyen insanların kaçı Gezi'deki gibi bir anı cinden talep etmeyi akıllarına getirirlerdi? Böyle bir deneyimin büyük bir mutluluk olacağını kaçımız biliyorduk? Cine verilecek talepler listesinin –zenginlik, aşk vs üzerinden– kişisel güç arttırıcı öğelerden oluşacağı herhalde aşikâr. Gezi'nin yaşanmasının önündeki büyük engel Gezi'nin yaşanmasını istediğimizi bilmemekmiş, Occupy'ı engelleyen insanların Occupy'ı istediklerini bilmemeleriymiş diyebilir miyiz?

"Bugünleri gördüm ya bundan sonra ölsem de gam yemem" sözü de çok işitildi. Peki, aynı kişiye haftaya seni öldüreceğiz ölmeden önce ne istersen yaşayacaksın dile bizden ne dilersen dense Gezi'deki deneyim listede olur muydu? Muhtemelen hayır.

David Graeber'in dikkat çektiği bir başka önemli nokta da medyanın rolü. Medyanın günümüzdeki iktidar işlevindeki arızayı penguenlerle açıklamak Türkiye örneğinde kritik elbet ancak şunu da unutmadan: hâkim bilgi kanalları, televizyonlar, gazeteler, liseler, üniversiteler, tüm hâkim konuşma ve bilgi üretme/yayma kanalları gerçekte ne kadar çok insanın 'radikal' diye lanse edilen yaklaşımlara aslında yakın olduğunu bizden saklıyor ve radikal/marjinal bir grup uzak insanın derdiymiş gibi bilmemizi sağlıyor kendi kişisel dertlerimizi, kendi özbeöz yaşamsal arzularımızı. Yanındakinden zengin olmanın hazzını hepimizin arzuladığını fakat yanındakine güvenebilmek hazzını sadece kimi egzantriklerin özlediğini bize dikte eden bu söylem

mutsuzluktaki süreklilik dolayısıyla ya kendimizi suçlamamıza ya kaderi mesul görmemize ya da başka kötüler atamamıza aracılık ediyor. Halbuki Gezi ilişkisel bir mutluluk tarif etti ve katılmış herkes de neyin bahis konusu olduğunu biliyor. Şimdi başka bir arzulanırlığın farkındayız. Daha önce de duyuyorduk ancak bunların marjinal insanlara hitap ettiği etiketi eşliğinde duyuyorduk. Dolayısıyla marjinalin ne olduğu, neyin uçta olduğu bu tartışmada ilginç bir yerde duruyor.

Sanatçıların direnişteki konumunu bu açıdan da ele alabiliriz.[4] Gezi öncesi politik kimi gruplar sanatçıların bağımsız olarak politik sanat alanında söz almalarına dair her girişimi bastırıp politik sanatın nereden gelip nasıl örgütlenebileceğini sadece kendilerinin denetleyebileceğini söylüyorlardı. Sanatçılara da illa politik bir şeyler yapmak istiyorlarsa poster, sticker vs yapmalarını salık veriyorlardı. Sanatçı siyasi bir özne olarak görülmüyordu. Grafiker, güncel sanatçı, performansçı, heykeltıraş, ressam, şair vd. hepsi içeriği politikayı doğrudan temsil etme yetkisine sahip olanlarca (değişimin aracıları) belirlenmiş mesajları süslemek, güzelleştirmek, etkileyiciliklerini arttırmak veya yaygınlaşmalarını kolaylaştırmak işi için adaylar sayılıyorlardı. Gezi bu denklemi alt üst etti. Sanatçıların son derece yoğun katılımına şahit olduk. Ancak sanatçılar "başkasının içeriğinin nasıl ifade edileceği sanatı"nın uzmanları olarak devreye sokulmadılar kontrollü bir şekilde, bambaşka bir şey oldu, sanatçılar doğrudan içerik sağlayıcı olarak harekete katıldılar! Dahası, çokluk'un her bir bileşenine, yani eylemlere katılmaya kendi kendine evinde, sokakta, yolda, okulda, işte karar verip kendi kafasına göre katılan her bir bireye kendi içeriklerini çoğaltabilecekleri, sunabilecekleri anonimleşmiş formlar sundular. Sanatçılar form sağladılar ama hazır içeriklere değil, çokluk'un sınırları sürekli yenilenen çoklu-içeriklerine. Böyle olunca elbet meşruiyetini içerik sağlama tekelini elinde bulundurmaya adamış olanların konumları sarsıldı ve aynı anda çok daha fazla insana içerik sağlama yetkisini her dilediğinde alabileceğini hissettiren bir atmosfer oluştu. Bunu anlatan en iyi örneklerden birisi, İstiklal Caddesi'nde Haziran sürecinde gördüğüm, elinde üzerine "DİKTATÖR İSTEMİYORUM" yazılmış bir A4 kâğıdını taşıyarak yürüyen tekil aktivistti. İstemiyoruz değil, istemiyorum yazmış olması tek başına neyi isteyip istemediğinin gayet dikkate

4 Sanatla Occupy arasındaki bağlar için özellikle W.J.T. Mitchell'in "İmge, Devrim, Mekân" makalesinin "İşgal Sanatları" bölümüne bakılmalı. *İşgal Et, İtaatsizlik Üzerine Üç Tez* içinde, Kolektif Kitap, İstanbul 2013, s. 137.

alınmaya layık olduğu bir siyasal sahnenin çatıldığını gösteriyor. Sanatçılar çoğu kez formları anonim sağlayıp çekildiler ve başka bir yere/sanata/eyleme yöneldiler, çokluk ise bu formları dilediğince kullandı. En bilinen referans olarak Duran Adam'ı verebiliriz. Sanatçının siyaset sahnesine önceden haber vermeden ve anonim olarak attığı bu eylem/sanat formu çokluk bileşenlerince sevildi, benimsendi ve herkes kendi içeriğini yükleyerek formu kendi lokalliğinde kullandı. Çeşitlemeler ekleyenler oldu (volta atmak gibi).

Gezi'nin Taksim Komünü günlerini anarken biraz daha doğru stratejiler geliştirilseydi daha büyük kazanımlar elde edilebilirdi tarzı değerlendirmelerin kaçırdığı noktalardan biri de bu: eylemin içeriği o geçici otonom bölge yaşantısı deneyimlenmeden önce bilinmiyordu. Hazır bir zafer tahayyülü uygulamaya konmadı –hatta, illa bir şey uygulamaya konduysa, o da hazır zafer tahayyüllerinin geçersizliğiydi– onun yerine yeni bir tahayyül için birlikte çalışıldı – ve o yüzden de bu kadar çok parçalılık ve belirsizlik üretildi. Campagna & Campiglio çokluk'un cephesinin parçalı ve iççatışmalı olduğunu rahatlıkla belirtiyor ve bunda bir sorun görmüyorlar: "Mücadele artık bir kendi kendini eğitme ve sınırsız kültürel üretim mücadelesine dönüşmüştür." Araç-amaç birliğine dayalı siyaset "uzun vadeli, ufku geniş imgelem arzusuyla el eledir ve bu iki yaklaşım birbirlerini beslerler. Doğrudan eylem, araç amaç birliğinin siyaseti olarak, gündelik hayatın mecburiyetleri ve alt akıntılarına karşı örnek imgelemleri pratiğe döker."[5]

Uçta formların, marjinal denilen formların çok az ilgi görse de ayakta tutulmuş olmasının etkisini hiçbir şey Gezi kadar iyi anlatamazdı. Yıllardır bir avuç insanın ilgi gösterdiği anti-militarizm ve anti-militarizmin savaş karşıtı sloganları (Öldürmeyeceğiz, ölmeyeceğiz, kimsenin askeri olmayacağız) ansızın geniş kitlelere aradıkları formu sağladı. Bunu, Graeber'den el alarak şöyle de yorumlayabiliriz: Sadece kimi marjinal insanların bizler gibi hissedebildiğini zannederken birden bu yaklaşımların söylenenden daha yaygın kabul gören bir dizi değere tekabül ettiğini anladık. İşte bu değerlerin tezahür edebilmesi için de an itibarıyla ufukta gözüksün gözükmesin tüm kültürel değer üretimlerinin sürmesi gerektiğini ve ayakta tutulmalarının hayati olduğunu kavradık.

Yani misal bir pembe domates yetiştirme hareketi meğer bir protestolar dizisi kadar önemliymiş toplumsal dönüşüm için!

5 Campagna & Campiglio, *age*. s. 4-5.

68 ile karşılaştırmalı bir değerlendirme üzerinden yazıyı bitirelim: 68'de ana gövdede olup da Gezi'de en az gördüğümüz öğe cinsel özgürlük diyebiliriz. 'Savaşma seviş'in görünürlüğü sınırlı. LGBTT'ye açılan yeni ve taze alan bir istisna gibi ama orada da kimliklere özgürlük cinsel özgürlükten önde gibi. Tüm "Nerdesin aşkım/Burdayım aşkım"lara karşın. Fakat bu biraz da görünürlüğün meşruluğu meselesi. Gerçekte "çapulcu"ların zihninde bir cinsel özgürlük hareketinin de ne ölçüde yer almadığını tam kestirmek güç. Söylemsel meşruluk alanının en yoğun baskı altında olduğu dönemlerden birinde ifade edilemeyen neler var? Bir alt akıntı olarak 68 cinsel özgürlük suyuyla da birleşerek mi akıyor? Bunları bir süre sonra göreceğimizi düşünebiliriz.

Occupy:
Demokrasiyi Bir Mesele Haline Getirmek

MARINA SITRIN

Marina Sitrin'in Gezi dolayısıyla Türkçe çeviri için metne düştüğü not:

"Her Yer Taksim Her Yer Direniş" bu bahar aylarında Türkiye'de başlayan hareketin ilk günlerinden beri duyulan ana sloganlarından biriydi. Bir parkın savunulması olarak başlayan eylem yüzbinlerce insanın tüm ülkenin sokaklarında harekete geçtiği, elinde tutabildiği sürece kamusal alanları dönüştürdüğü ve pek çok yerde eylemleri yatay meclislere, forumlara ve agoralara çevirdiği bir hareket oldu. Ve sonra Brezilya'da, sadece haftalar sonra, yüzbinlerce kişi tüm ülkede seferber oldu, çoğu "Hiçbir Parti Beni Temsil Etmiyor" sloganını attılar ve bu büyük kitlesel nümayişlerin ardından insanlar burada da kentlerdeki mahallelerinde ve kasabalarda yatay forumlar oluşturup toplumda neyin yanlış gittiğini ve ne yapabileceklerini sorguladılar.

Bu iki isyan noktasının, Brezilya ile Türkiye'nin yerinde, 2013 baharında ve yazında, kolaylıkla Yunanistan veya İspanya ya da ABD ile Birleşik Krallık da olabilirdi, Slovenya ile Portekiz de olabilirdi, Moskova ile Reykjavik olabilirdi vs. vs. Her bir nokta farklı zamanlarda parladı ve her bir isyan o yere özgü farklı nedenlerle tetiklendi, ancak çok benzer örgütlenme formlarıyla ve aynı genel doku ile, yani temsile hayır ve yatay toplumsal ilişkilere evet diyerek ortaya çıktılar. Her iki hareket de ele geçirdikleri mekânları benzer şekilde yeni toplumsal ilişkileri yaratmak için kullandılar, önce büyük parkların ve plazaların işgali ve yeniden

değerlendirilmesi için, sonra mahalleler ve kasabalar için. Hiçbiri, "talepler" ve "iddialar" gibi bir zamanlar yatıştırıcı etkisi yapan özelliklere sahip geleneksel toplumsal hareketler değiller. Bugün tanık olduğumuz hareketler birbirimizle ilişkilerimizi geri alma girişimi ile öne çıkan hareketler, mekânları geri almak isteyen hareketler ve varolma biçimlerini yeniden icat eden hareketler. Eylemlere çare olabilecek tek bir talep yok, "haklar"a kavuşmaktan çok toplumu tahayyül etmenin yeni biçimlerini bulmak için gerçekleştirilen eylemler bunlar. Ve bu yeni ilişkilere yeni bir zaman duygusu da eşlik ediyor, Türkiye'de direnişin ilk günlerinde ortaya çıkmış –kaşıklar ve çatallar ile tavalara tabaklara vurularak müzikal zemini döşenen– bir şarkıda[1] *dendiği gibi "gel yavaş gel yerler yaş". Erken dönemlerinde Zapatistaların söylediği bir şeyi anımsatıyor: "Yürüyerek sorular soruyoruz ve yavaş yürüyoruz çünkü yolumuz uzun."*

*

İmdat Kolu ve Şimdi Zamanı

"Marx devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söylüyordu ama belki de tersi doğrudur. Belki devrimler trendeki yolcuların –yani, insan ırkının– imdat kolunu çekme girişimidir." Walter Benjamin'in onyıllar önce yazdıkları, son 15 yılda tüm dünyada yaşanmakta olanlarla ve özellikle de 2011'de yaşadıklarımızla mükemmel bir biçimde örtüşüyor.

1994'te Meksika'da Zapatistalar ortaya çıktığında, güçlü bir Ya Basta! (Artık Yeter!) haykırışıyla etrafı çınlattılar ve kurumsal iktidar taleplerinde bulunmak yerine, onlarca otonom komün yarattılar, geri aldıkları topraklarda kendi doğrudan demokrasi yönetim formlarını hayata geçirdiler. Arjantin'de 2001'de halk isyanı "Que Se Vayan Todos! Que No Quede Ni Uno Solo!" (Herkes Gitmeli! Biriniz Bile Kalmamalısınız!) diye bağırıyordu. Zapatistalar gibi, Arjantin'deki hareket de değişiklikler elde etmek için formel güç talebinde bulunmak yerine yatay forumların aktif yaratımıyla ilgiliydi. Bu alternatifi şimdide ve yeni toplumsal ilişkilerinde yaratarak, patronların terk ettiği yüzlerce atölyeyi devralıp işleterek, toprakları ve hatta medyayı geri alarak, eski hiyerarşik ilişki kurma biçimlerinden kopan yeni kolektifler ve kooperatifler kurarak, kendi şimdilerinde yeni toplumsal ilişki tipleri

1 Kardeş Türküler'den '*Tencere Tava Havası*' (ç. n.)

yarattılar ve yeni bir haysiyet meydana getirdiler. 2011 tüm dünyada benzer hareketlere tanıklık etti, milyonlar savunulamaz bir durumda pasif kalmayı reddettiler ve imdat kolunu çektiler. Hâlâ bugün, söz konusu mekânlarda, çeşitli kasabalarımızda, kentlerimizde, köylerimizde ve ülkelerimizde, yeni toplumsal ilişkiler, yeni varoluş biçimleri yaratmayı sürdürüyoruz. Bu sürecin kalbinde, demokrasinin geri alınması yatıyor.

Bu yazı bu yeni toplumsal ilişkileri araştırıyor, onları demokrasi kavramıyla ilişkilerine göre konumlandırıyor, demokrasi ile kapitalizmi birbirinden ayırıyor, bu kavramları ABD'den Yunanistan'a ve İspanya'ya uzanan yakın dönem hareketlerine dayandırıyor ve sonra da Arjantin'de 2001'de ortaya çıkmış otonomi hareketlerine yerleştiriyor.

Horizontalidad / Yataylık Hareketi ve Doğrudan Demokrasi

İspanya'dan Yunanistan'a, oradan ABD'ye, yeni küresel hareketlerin çoğunun temellendiği ilişkileri özetleyen sözcüklerdir yataylık ve yataycılık, *Horizontalidad*. *Horizontalidad* adından da belli olduğu gibi iletişimin yatay bir düzlemde gerçekleştiği ilişkileri imler. *Horizontalidad* mutlaka doğrudan demokrasinin kullanımını ve herkesin sesinin duyulmasını sağlamak amacıyla gerekli girişimlerin yapıldığı ve yeni ilişkilerin yaratıldığı süreçleri doğuran konsensüs için mücadeleyi içerir.

Horizontalidad yeni bir ilişki kurma biçimidir, duygulanımsal siyaset üzerine kuruludur ve her ne kadar başka dillere "*horizontalism*/yataycılık" diye çevriliyorsa da tüm 'izm'lerin içerimlerine karşıdır. Bu dinamik bir toplumsal ilişkidir ve böylece anlamı sadece yataylık veya yataycılıktan fazladır – sözcüğü tarif etmek için kullanabileceğimiz fenomeni tanımlayacak mükemmel bir sözcük bulmak başka dillerde güç olabiliyor. Yataycılık bir ideoloji veya yeni bir toplum yaratmak veya yeni bir fikir için uyulması gereken bir siyasi program değil. Her tür dikey örgütlenme biçiminden kopmak anlamını taşır ve aynı zamanda bir açılış olan bir kopmadır. Yataycılık bir "şey" değildir ama bir süreçtir, yeni ilişki formları yaratma yoludur ve ilişki kurma formları süreç sırasında illa ki değiştiğinden aynı zamanda durmaksızın değişmesi gereken de bir süreçtir.

Demokrasi ile Kapitalizmin Uyumsuzluğu

Horizontalidad sözcüğünün kullanılmasının ardında bir ülkenin izlemesi gereken "patika"nın belirlenmesi niyeti yoktur ama herkesin katılabileceği

ve herkesin birlikte geleceğin neye benzemesi gerektiğine karar verebileceği, aynı zamanda da o geleceğin toplumunu bugünkü toplumsal ilişkiler içinde örneklemeye girişebileceği bir konuşma mekânı açmaktır. En iyi durumda, *horizontalidad* gerçek demokrasi için bir araçtır.

Aslında, küresel hareketlerin 2011'de elde ettikleri en güçlü kazanımlardan biri demokrasiyi bir mesele haline getirmekti. Bu özellikle İspanya'da, Yunanistan'da ve ABD'de ve Avrupa'nın bazı bölgelerinde karşımıza çıktı. Ekonomik çıkarların siyasi ve toplumsal çıkarlardan önce gelmesini reddettik. Hareketler şunu haykırdılar: "Önce Demokrasi!", "Biz % 99'uz" ve "Democracia Real Ya!" Bu sloganlar, içinde yaşadığımız sistemlerdeki demokrasinin işleyiş şeklinden farklı bir dünyayı imliyor. Kapitalizmde kararlar mülkiyet ve ekonomi meselelerine bağlı olarak ekonomik gücü elinde tutanlarca alınır, ardından sıra siyasal olana gelir – elbette burada ardından gelir derken gerçekten arkadan gelir demek istiyorum. Az sayıda insanın ekonomik çıkarlarının çoğunluğun çıkarlarına üstün tutulmasıdır sistem. Occupy hareketleri bunu ters yüz eder ve şöyle der: Hayır! Önce demokrasi gelecek, önce halk karar verecek! Ve bu ekonomik ve toplumsal meselelerden ayırt edilemez. Yüzde 99'un sloganı budur. Bu, halkın içerden öncülük ettiği çoğunluğun çerçevesidir. Öte yandan nasıl gerçekleşeceği ve neye benzeyeceği bir soru işaretidir bu çerçevenin.

15M hareketinden Amador bu süreci ve İspanya'da hareketteki deneyimlerini şöyle anlatıyor:

> Democracia Real Ya! sloganının gücü, diğer sloganlarda olduğu gibi, mesela "demokrasimizin olduğunu söylüyorlar ama yok", gibi, bizim bir demokrasi rejiminde yaşamadığımızı fakat bir şirketler diktatörlüğünde yaşadığımızı yansıtmaktadır. Şimdi, hareket dahilinde, demokrasinin ne olduğunu tartışmaya başladık. Democracia Real Ya! tümüyle kafamızın açık olduğu bir mevzu değil, beraber üzerinde düşündüğümüz bir konu. Bazıları doğrudan demokrasiden söz ediyor, diğerleri forumlar demokrasisinden, diğerleri de başka türlü bir temsili demokrasimiz olabileceğini söylüyor. Democracia Real Ya! elimizdekinden rahatsız çok sayıda insan için düşünme ve kendini ifade etme mekânı açtı. Tabii bunun ne anlama geldiği hâlâ belirsiz... (2012'de gerçekleşen konuşma, Madrid)

Tüm dünyada ortak olan bir şey varsa o da bu yeni demokratik formlar yaratan insanların hükümetlerine daha demokratik olmaları talebiyle gitmemeleridir. Bu insanlar kurumsal gücün çerçevesinin bilerek dışında duruyorlar. Hiyerarşiye, eşitsizliğe, baskıya ve sömürüye dayanan bir değiş tokuş formuna bağlı olmadığı sürece demokrasinin imkânsız olduğu argümanı örtük olarak kurumsal güçler tarafından öne sürülüyor. İnsanlar yaşamlarını ve çalışma hayatlarını en temelden belirleyen kararları alan yapısal bir hiyerarşi olmadığı sürece fiziksel veya duygusal olarak özgür olamazlar deniyor. Kapitalizm ve demokrasi gerçekte birbirlerine uyumsuzdur. Bu tabii reformlara karşı çıkıldığı anlamına gelmez ama örneğin yeni yasalar önermek yerine veya (temsili demokrasilerde yapılması gerektiği gibi) hacizlere karşı bir milletvekili adayını desteklemek yerine İspanya'daki ve ABD'deki hareketler haciz süreçlerini bozuyorlar ve icra ile el konmasın diye insanların evlerini işgal ediyorlar. Yunanistan'da insanlar yeni sağlık sisteminin dayattığı masraflardan kaçınabilsinler diye hastanelerin veznelerini işgal ediyor veya yol geçiş ücretlerini ödemeyi ya da otobüs bileti almayı reddediyorlar. Bazen bunun sonucu yasaların değiştirilmesi veya kuralların yenilenmesi oluyor ama hareketlerin meselesi yeni ilişki biçimleri yaratmak, kurumsal güce gözlerini dikmemek ama bunun yerine gücü yaratmak olarak görünüyor.

Yaratılan bu güç, kişinin evinin değerini veya bedensel sağlığını pazardaki fiyatların belirlediği kapitalizmin değerler sistemini reddediyor. Bu, hareketlerin kendilerini illa ki açıktan antikapitalist saydıkları anlamına gelmiyor: yaptıkları daha çok kapitalist mantığa katılmayı reddetmek. Hareketin demokrasinin prefigüratif formlarında da bulunan mantığı birbirine sahip çıkmak, birbirine şefkat göstermek, bakım vermektir. Değiş tokuş ilişkilerinin ve pazarın belirlediklerinden farklı değerlere dayanan bir değerler sistemi dayanışmaya dayanır ve insanların hep birlikte kararlaştırdıkları gerçek demokrasidir. Bu yeni ilişkiler kapitalist üretimden kopar ve yeni değerler yaratır. Hareketlerin "yasası" sermayenin birikimi veya artı değer değil, duygulanım, dayanışma şebekeleri ve dostluktur. Yeni değerler kişisel seviyede apaçıktır, insanlar kendilerini yenilenmiş ve değişmiş hissederler. Yeni keşfettikleri faillik ve kahramanlık birbirleriyle ilişkilerine yansır. Yeni değerler ayrıca çok da somuttur çünkü insanlar hayatta kalmanın ve ev sahibi olmanın yeni yollarını bulmaya çalışmaktadırlar. Ve bu ilişkiler temelinde hayatta kalmaları için diğerlerine yardım ederler.

Yeninin Yeniliği Hakkında

2011'den beri dünya çapında yaşanmakta olan yeni bir şey. Yeni gibi de hissettiriyor. Herhangi bir katılımcısına sorduğunuzda da tümüyle yeni bir hareket olarak algılandığını görüyorsunuz. Muhtemelen kendilerinin de değiştiğini söyleyeceklerdir bu süreçte. İlk kez bir sesleri olduğunu ve işitildiklerini hissettiklerini söyleyeceklerdir. Nasıl gerçek demokrasiyi yarattıklarını hissettiklerine dair bir şeyler de ilave edebilirler. Bu hisleri doğru olsa da yaşadıkları tümden emsalsiz değildir; tarih boyunca ve dünyanın farklı yerlerinde benzer deneyimler gerçekleşmiş ve benzer duygular ifade edilmiştir. ABD'de toplumsal hareketlerin tarihine kısaca bakmakla konsensüs sürecinin radikal feminist ve nükleer karşıtı hareketteki önemini görebiliriz. SNCC'nin (Southern Non-Violent Coordinating Committee / Güney Şiddet Karşıtı Koordinasyon Komitesi) 'sevilen cemaat' arayışında veya yirminci yüzyıl başlarındaki IWW'nin (Industrial Workers of the World /Dünya Sanayi İşçileri Sendikası) 'eskinin kabuğu altında yeniyi inşa etme' arzusunda akrabalıklar bulabiliriz. Esin verici adımlarla bunları izliyoruz ve çok şey öğrenebiliyoruz. Bu formlar ve ilişkilerimizde şimdi hemen yeni bir dünyayı şekillendirme arzusu küresel ve tarihseldir – ama bu yine de yenilik hissini ondan söküp almaz ve günümüze ait çeşitli hallerinde de aynısı geçerlidir. Walter Benjamin tarihin ve şimdinin 'eski kuşaklarla kendi kuşağımız arasındaki gizli bir randevu' olduğunu söylüyordu. (Tarih Felsefesi Hakkında İkinci Tez).

Adbusters dergisi Şubat 2012 sayısında aşağıdaki alıntıyla başlayan bir makale yayımlamıştı:

> Biz beraber öğrenmeye başladık. Kolektif bir bilgiye birlikte uyanmak gibi bir şeydi, her birimizde neler yaşandığına dair kendine dair farkındalıkta kökenlerini buluyordu. İlk önce birbirimiz ve diğerleri hakkında sorular sorarak başladık ve böylece işleri birlikte yoluna koymaya başladık. Her gün yürürken keşfetmeyi ve inşa etmeyi sürdürdük. Sanki her gün önümüzde yeni bir ufuk açılıyordu. Ve bu ufkun hiçbir reçetesi veya programı yoktu. Omuz omuza olduğumuzda gücün başka bir şey olduğunu fark ettik. Kimse sana ne yapacağını söylemezken ve kim olduğumuza kendimiz karar verebilirken güç farklıydı.

Buna benzer bir başka pasaj izliyor bu pasajı ve sonra en sonda bu alıntıların ABD veya Kanada'daki Occupy hareketlerinden veya İspanya'dan veya

Yunanistan'dan değil ama Arjantin'deki 2011 halk isyanından olduğunu öğreniyoruz.[2] *Horizontalidad*'dan öğrendiğimiz Arjantin'deki otonomi hareketleriyle günümüzün hareketleri arasındaki benzerlikler öyle çarpıcı ki hem toplumsal yaratımın esin verici süreçlerinden bir şeyler öğrenmek için hem de çeşitli badireleri atlatmak için seçtikleri yolları bilmek açısından üzerinde durulmayı hak ediyor.

Arjantin 2001'den Bugüne

Arjantin'de 2001'de gerçekleşen isyan yüzbinlerce insanı işsiz bırakan, binlercesini açlığa mahkûm eden büyüyen bir ekonomik krize yanıt olarak gelişti. Devlet işe yarayan bir çıkış yolu öneremedi. Halk isyanından önceki günlerde, Aralık 2001'in ilk günlerinde, hükümet insanların bankalara hücum edeceği korkusuyla tüm kişisel banka hesaplarını dondurdu. Buna yanıt olarak, önce tek tek bireyler, sonra yüzler sonra binler giderek yüzbinler sokaklara taştılar, tencere tavaları dövmeye, *cacerolando* yapmaya başladılar. Herhangi bir parti tarafından idare edilmiyorlardı, belirli sloganları takip etmiyorlardı, tek söyledikleri 'Que Se Vayan Todos! Que No Quede Ni Uno Solo!" (Herkes Gitmeli! Biriniz bile Kalmamalısınız!) idi. İki hafta içinde, dört hükümet üyesi istifasını vermek zorunda kalmıştı, ilk kaçan da Ekonomi Bakanı olmuştu.

Sokaklarda *cacerolando* yapan insanlar halk isyanı sırasında nasıl kendi kendilerini bulduklarını, birbirlerini keşfettiklerini, birbirleriyle tanıştıklarını, birbirlerini aradıklarını, bir sonraki adımı merak ettiklerini ve birlikte nasıl sorular sorduklarını anlatıyorlar.

Arjantin'de 19 ve 20 Aralık'tan sonra patlak veren toplumsal hareketlerle ilgili en çarpıcı noktalardan biri *horizontalidad* deneyiminin orta sınıfın mahalle forumlarından işsizlerin forumlarına, işyerlerine el koyan işçilere dek nasıl genelleştiği ve öyle de kaldığıdır. *Horizontalidad*, hiyerarşinin ve siyasi partilerin reddedilişiydi, sokak köşelerinde, işyerlerinde ve işsizliğin hüküm sürdüğü mahallelerde gerçekleşen binlerce forumun normuydu. Ve şimdi, isyanın üzerinden on yıldan fazla zaman geçtikten sonra, insanlar örgütlenmek için bir araya geldiklerinde bu örgütlenmenin yatay bir örgütlenme olacağı varsayımı hâlâ hâkim. And Dağları boyunca uluslararası maden şirketleriyle mücadele eden yüzlerce yeni forumda ve eski forum katılımcı-

2 Alıntılanan pasajlar benim derlediğim sözlü tarih çalışmasından yapılmıştır: *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina* (AK Press, 2006).

larının organize ettiği ve elkonmuş işyerlerinde gerçekleştirdikleri binlerce alternatif lise diploması programları olan *bachilleratos*'ta gene yataylık esas.

Horizontalidad yaşayan bir sözcük, sürekli yenilenen bir deneyimi yansıtıyor. Halk isyanından aylar sonra, pek çok hareket katılımcısı yeni karar alma mekanizmalarının formunu açıklamaya çalışırken ilişkilerinin yataylığından bahsetmeye başlamışlardı bile. İsyandan yıllar sonra, yeni hareketler inşa etmeye devam edenler *horizontalidad*'dan bir araçtan çok bir amaç olarak bahsediyorlar. Tüm toplumsal ilişkiler, tüm kolektif ve yaratıcı mekânlarda dahi öne çıkan iktidar dinamiklerinin tipiyle özellikle de insanların birbirleriyle ekonomik kaynaklar, cinsiyet, ırk, enformasyona erişim ve deneyim konularındaki ilişki kurma biçimleriyle hâlâ derinden kapitalizmin ve hiyerarşinin etkisi altındalar. Sonuç olarak, bu temel toplumsal dinamiklerin üstesinden gelinene dek, *horizontalidad*'ın amacı ulaşılabilir gibi görünmüyor. Zaman bize salt belirli bir ilişki tipini arzulamanın o ilişki tipinin gerçekleşmesini sağlamak için yeterli olmayacağını öğretti. *Horizontalidad* süreci bu amaca ulaşmak için bir araç. Böylece *horizontalidad* arzulanıyor, ve kendisi hem bir amaç hem de kullanılan araçlar, izlenen yol oluyor bu sonucu elde etmeye çalışırken.

19 - 20 Aralık 2001 büyük siyasi mekânların kat kat üzerinden açıldığı bir yarık oldu tarihte. Que se Vayan Todos! Arjantin krizinin o belirleyici günlerinde hareketler doğarken, insanlar kolektif mutfaklarda, sanat ve medya kolektiflerinde örgütlenirken, elkonulan işyerlerinde çalışırken ve yerli ve işsiz hareketleri örgütlenirken belirmiş bir olumlama şarkısıydı. Her bir grup yataycılığı toplumsal bir ilişki olarak kullandı ve vurguladı.

Tüm Arjantin'de insanlar yeni topluluklar olarak bir araya geldiler, birbirleriyle konuşmaya ve birbirlerini gerçekten duymaya başladılar. İnsanlar birlikte sorular sorar oldular. Ve böylece ilk mahalle forumları kuruldu. "İnsanlar kendi mahallelerindeki bir sokak köşesinde *cacerolazos* yapan mahallelerinden başka insanlarla rastlaştılar" dedi Buenos Aires'teki Colegiales mahalle forumundan Pablo.

Madrid'de, Ayelen, insanlar ana meydan olan Puerta del Sol'a akarlarken neredeyse tıpatıp aynı şekilde cereyan eden bir olayı anlatıyordu: "Meydana ulaştığımda gördüğüm kişilerin neredeyse hiçbirini tanımıyordum –ve aynısını söyleyen çok sayıda insanla karşılaştım, kendi başıma olay yerine vardım ve etrafta dolaşmaya başladım ve herkes konuşuyordu– ama her türden insan, genci yaşlısı, farklı sınıflardan insanlar, sokaklarda yaşayan insanlar,

hepsi gruplar halinde konuşuyor, toplaşıyor her şey hakkında laflıyorlardı." (2012'de Gerçekleşen Konuşma, Madrid)

Benzer bir şekilde, Yunanistan'da gerçekleşen bir konuşmada, Alex, Syntagma Meydanı'ndaki ilk günlerini andı: "Daha önce hiç görmediğim insanlar, belki bir kahve içerken rastladığım ama asla bir protestoda görmediğim insanlar oradaydılar. Kendi başlarına gelmişlerdi. Daha ilk günde bile insanların konuşmalarını dinlemek ve toplanışlarını izlemek öyle ilginçti ki. Henüz ilk günde doğrudan demokrasiyi tartışanlar bile vardı. Ama o şekilde örgütlenmemişti, sadece oluvermişti." (2011'de gerçekleşen konuşma, Atina)

Arjantin'de isyanı izleyen aylarda yüzlerce mahalle forumu belirdi, her biri yaklaşık 100 ile 300 arası katılımcıdan oluşuyordu. Binlerce insanın parklarda buluştuğu yüzlerce forumun temsil edildiği mahallelerarası forumlar da düzenlendi (*interbarriales*).

"Horizontalida da doğru o çekim inanıyorum ki devlet görevlilerine güvenmekte yaşanan bir sorunla alakalıydı" dedi, Cid Campeador mahalle forumundan bir katılımcı olan Ezequel. "Bütün liderlerin sırf lider oldukları için yolsuzluğa batmış oldukları hissi vardı. Kimin daha önce hangi pozisyonu savunduğundan bağımsız olarak düşünülüyordu bu; nihayetinde herkes yolsuzluğa batmış durumdaydı, seni terk etmiş aldatmıştı, ve senin problemlerinden ve gereksinimlerinden tamamen bihaberdi." (2003'de gerçekleşen konuşma, Buenos Aires)

Ve on yıl sonra, New York City'de, Occupy Wall Street'in en baştan beri katılımcılarından ve örgütleyicilerinden biri olan Matt P., neden bu kadar çok insanın geldiğine ve yatay formlara başvurduklarına dair bir soruya yanıt verirken, "Bence giderek daha fazla insanın statükodan ve onu temsil eden demokratik süreçten hoşnutsuz olduğu bir noktaya geldik – ve dolayısıyla da bunu yeniden üretmeyecek alternatifler arıyoruz; yatay formlar yaratmak bu hiyerarşik yapıları yeniden üretmeyen ilişki kurma biçimleri bulmanın bir parçasıdır" dedi. (2012de gerçekleşen konuşma, New York)

Atlatılan Badireler ve İlerlemeler

Zapatistalar "yürüyerek sorular soruyoruz" diyorlar ve ayrıca "yolumuz uzun olduğu için yavaş yürüyoruz" diye de ilave ediyorlar. Otonominin yaratılmasına doğru yürüyüş devletin ve siyasi partilerin dayattığı devasa meydan okumalara karşın Arjantin'de sürüyor. Pek çok hareket dersini alıyor. Bununla beraber, diğer başka hareketlerde devletin atıllaştırma girişimleri

daha başarılı sonuç veriyor ve alınması gereken dersler henüz içselleştirilmiş değil.

Bazen atlatılması gereken badireler hareketlerin katılımcıları tarafından öngörülüyor ve bu durumlarda gruplar hazırlıklı oluyor. Bazı hallerde, kimi örgütlenme yapılarının yitip gidebileceği veya zorlanabileceği öngörülmüştü. Ancak buna direnilebileceği düşünülmüştü. İnsanların öznellikleri değişmeye devam ettiği sürece hareketin de devam edeceği öne sürülmüştü. Bugün, halk isyanından on yıldan fazla zaman geçtikten sonra bu sav doğru görünüyor. Hareket katılımcıları hareketlerin başarılarından söz ediyorlar ve bu geleneksel toplumbilimlerince ölçülemeyen bir başarı. Daha çok yeni toplumsal ilişkilerin, yeni öznelliklerin ve yeni bulunmuş bir haysiyetin oluşumu ve sürdürülmesi ile ölçülüyor.

Bununla beraber, önümüze gelen diğer pek çok deneyimden olduğu gibi Arjantin'in deneyimlerinden de öğrenecek çok şey var. Yatay ilişkilerimizi nasıl sürdürüyoruz, atlatılması gereken badirelerle nasıl mücadele ediyoruz, son derece sağlam ve somut bir biçimde –kapitalist ilişkilere karşı ve kapitalist ilişkilerin ötesinde– alternatif bir değer sistemi nasıl yaratıyoruz? Bunlar en zorlu sorularımız. Tarihle olduğu kadar bunlarla da uğraşırsak hareketlerden daha fazlasına ulaşabileceğimize eminim.

İngilizceden çeviren: Süreyyya Evren

Occupy Wall Street'in Anarşist Kökenleri

DAVID GRAEBER

Occupy hareketi Amerikan tarihinde anarşist ilkelere dayanan hareketlerden biridir. Fakat ne zaman anaakım medyadan bir gazeteci benimle Occupy Wall Street hakkında söyleşi yapsa neredeyse her seferinde aşağıdaki gibi bir derse maruz kalıyorum:

> "Eğer liderlik yapısı yaratmayı reddederseniz veya pratik bir talepler listesi yapmazsanız nasıl herhangi bir noktaya varacaksınız? Bir de bu anarşist manasızlıklar da nedir kuzum – konsensüsle karar verme, elleri havaya kaldırıp parmakları dalgalandırma falan? Kullandığınız tüm bu radikal dillerin halkı yabancılaştıracağını anlamıyor musunuz? Böyle şeyler yaparsanız asla ortalama, tipik Amerikalılara ulaşamazsınız!"

Halbuki gerçekte eğer biri verilmiş en kötü tavsiyelerin toplandığı bir kitap hazırlasaydı bu tür tavsiyelere önemli bir yer ayırması gerekirdi. Nihayetinde, 2007'deki ekonomik krizden bugüne, ABD'nin finansal elitlerine karşı bu gazetecilerin tavsiye ettikleri türden onlarca ulusal hareket başlatma girişimi oldu. Hepsi başarısızlığa uğradı. Ancak 2 Ağustos'ta (2011), anarşistler ve diğer anti-otoriterlerden oluşan bir grubun yaptığı çağrıya az sayıda insan yanıt verip toplandığında ve en temel anarşizan ilkelere dayanan hakiki bir demokratik forum yapabilmek için forum düzenlemek yerine planlanmış bir yürüyüş gerçekleştirmek isteyenleri yuhalayıp kovaladıklarında, taa Portland'dan Tuscaloosa'ya Amerikalıların kucaklamaya hazır bekledikleri bir hareketin başlamak için gereksinim duyduğu sahne oluşabildi.

Bu noktada "anarşizan ilkeler" derken ne kastettiğim konusunda net olmalıyım. Anarşizmi açıklamanın en kolay yolu gerçekten özgür bir toplum, yani, insanların birbirleriyle sürekli şiddet tehdidi ile dayatılmayan ilişkiler kurabildikleri bir toplum kurmayı hedefleyen bir siyasi hareket olduğunu söylemektir. Tarih, büyük refah eşitsizliklerinin, kölelik, borç tutsaklığı veya maaşlı emek gibi kurumların, sadece ordular, cezaevleri ve polislerle desteklendiğinde ayakta kalabildiğini gösteriyor. Anarşistler insan ilişkilerinin ordu, cezaevi veya polis tarafından desteklenmeden yürüyebilmesini dilerler. Anarşizm sadece katılımcılarının özgür iradesine dayanan eşitlik ve dayanışma temelli bir toplum hayal eder.

Anarşizm Marksizme Karşı

Geleneksel Marksizm, elbette, aynı amaca talipti ama kilit bir farkla. Çoğu Marksist devlet iktidarını ve beraberinde gelen tüm bürokratik şiddet mekanizmalarını ele geçirmenin ve toplumu dönüştürmek için –ta ki bu tür mekanizmalar nihayetinde işlevsizleşene ve sönümlenene dek– kullanmanın şart olduğunda ısrarcıydılar. 19. yüzyılda dahi anarşistler bunun boş bir hayal olduğunu söylüyorlardı. Savaş talimi yaparak barış yaratılmaz, yukarıdan aşağıya emir komuta zincirleri yaratarak eşitlik sağlanamaz veya tüm kişisel kendini gerçekleştirme ve kişisel tatmin seçeneklerini davaya feda eden keyifsiz, suratsız devrimcilere dönüşerek insan mutluluğu sağlanmaz diyorlardı.

Mesele sadece amaçlar araçları meşrulaştırmaz meselesi değil (ki meşrulaştırmazlar); mesele şu ki kullanacağınız araçların kendileri bizzat yaratmak istediğiniz dünyanın modelleri değilseler söz ettiğiniz amaçlara asla ulaşamayacaksınız demektir. Bu yüzden, meşhur anarşist çağrı, özgür okullardan radikal emek sendikalarına oradan yerel komünlere uzanan eşitlikçi deneylerle "yeni toplumu eskisinin kabuğunun altında inşa edelim" diye başlar.

Anarşizm aynı zamanda devrimci de bir ideolojiydi ve bireysel vicdana ve bireysel inisiyatife yaptığı vurguyla birlikte devrimci anarşizmin ilk şaşaalı günlerinde, kabaca 1875 ile 1914 arasında, pek çok anarşistin devletle ve kapitalistlerle bombalar ve suikastlar aracılığıyla mücadele etmeyi seçmesine de tanıklık edilmişti. Bu sayede "bomba fırlatan anarşist" diye bilinen popüler imge belleklere yerleşmiştir. Bununla birlikte şunu da not etmek gerekir ki anarşistler belki de terörizmin, doğrudan masum insanları etkilemese

dahi başarısızlığa mahkûm olduğunu ilk fark eden siyasi hareket olmuştur. Gerçekte, neredeyse bir koca yüzyıldır, anarşizm, takipçilerinin kimseyi havaya uçurmadığı ender siyaset felsefelerinden biri konumundadır (gerçekten de, anarşizmden en fazla yararlanan 20. yüzyıl politikacısı Mohandas K. Gandhi olmuştu).

Bununla birlikte, 1914 ile 1989 arasındaki dönemde, dünyanın dünya savaşlarına hazırlandığı veya böyle bir beklentiyle geçirdiği aralıkta, anarşizm tam da bu sebeple kendini epey gözden yitmiş buldu. O tür şiddet dolu dönemlerde, "gerçekçi" gözükmek için bir siyasi hareketin ordular, deniz kuvvetleri ve balistik füze sistemleri kurabilir olması gerekiyordu. Ve bu Marksistlerin sıklıkla usta oldukları, olabildikleri bir alandı. Ama herkes, anarşistlerin –kendileri ne derse desin– bunu asla kotaramayacaklarında hemfikirdi. Ancak 1989'dan sonra, büyük savaş hazırlıkları sona erince, anarşist ilkelere dayanan küresel bir devrimci hareket –küresel adalet hareketi–[1] yeniden belirebildi.

Peki, nasıl oldu da Occupy Wall Street anarşist ilkeleri benimseyebildi? Bunun üzerinden adım adım geçmek faydalı olabilir:

1) Mevcut siyasi kurumların meşruiyetini tanımayı reddetme tutumu.

Talepler öne sürmenin reddedilmesi çokça tartışılan özelliklerinden biriydi Occupy Wall Street'in. Bunun bir nedeni talepler öne sürmenin talepte bulunulan otoriteleri –ya da en azından iktidarlarını– tanımakla aynı kapıya çıkacak olmasıydı. Anarşistler sıklıkla protesto ile doğrudan eylem arasındaki farkın burada yattığına dikkat çektiler. Protesto, ne kadar militan gözükürse gözüksün, otoritelere farklı bir şekilde davranmalarını söyleyen bir başvurudur; doğrudan eylem ise, ister basitçe bir topluluk kurma pratiği olsun ister (tekrar Gandhi örneğine dönersek) yasalara karşı gelip tuz üretmek olsun, ister bir zirvenin (IMF gibi) toplanmasını engellemek veya bir fabrikayı işgal etmek olsun, mevcut iktidar yapıları mevcut değillermiş gibi davranmayı içerir. Doğrudan eylem, nihayetinde, sanki kişi çoktan özgürleşmiş gibi davranmaktır.

1 Graeber burada yaygın olarak ülkemizde Küreselleşme Karşıtı Hareket diye bilinen Seattle 1999'daki DTÖ zirvesi protestosu ile başladığı kabul edilen ve genel olarak da dünya çapında zirve protestolarıyla öne çıkan harekete gönderme yapıyor. Hareketin nasıl adlandırılacağı konusundaki uzun tartışma pek çok farklı adlandırma ile sonuçlanmıştı. (ç. n.)

2) Mevcut yasal düzenin meşruiyetini kabul etmeyi reddetme tutumu.

İkinci ilke, açıkça ilkini takip ediyor. En baştan beri, New York'ta Tompkins Square Park'ta toplantılar planlamaya ilk başladığımızdan bu yana, organizasyonla uğraşan kişiler bilerek bir kamusal parkta 12'den fazla kişinin polisin izni olmadan toplanmasını yasadışı addeden yerel kanunları yoksaymak konusunda –basitçe böyle kanunun var olmaması gerektiği düşüncesinden hareketle– ısrarcı oldular. Aynı sebeple, elbette, Ortadoğu'daki ve Güney Avrupa'daki örneklerden esinlenerek, yani, halkın kamusal bir alanı işgal etmek için izin almaması gerektiği düşüncesiyle bir parkı işgal etmeyi seçmiştik. Bu hayli minör bir sivil itaatsizlik örneği sayılabilir ama yasal bir düzene değil, ahlaki bir düzene cevap verme kararlılığıyla yola çıkmış olmamız hayati bir karardı.

3) Kendi içimizde bir hiyerarşi yaratmayı reddetme tutumu ve bunun yerine konsensüs temelli bir doğrudan demokrasi formu yaratma tavrı.

Gene en başından beri, organizasyonda rol alanlar sadece lidersiz bir doğrudan demokrasi ile hareket etmek konusunda değil ama kararları konsensüs ile almak konusunda da gözüpek bir netlikteydiler. Alınan ilk karar liderin seçilebileceği veya dayatılabileceği bir liderlik yapısı formunun kurulmasına izin vermeme kararı idi; ikinci karar da, hareket içerisindeki hiçbir çoğunluğun azınlığı kendi iradesi doğrultusunda boyun eğmeye yönlendiremeyeceği idi. Tüm kritik kararlar genel bir rıza ile alınacaktı. Amerikalı anarşistler uzun zamandır konsensüs sürecini dikkate alıyorlardı (feminizm ile anarşizmin yanı sıra Quaker'lar gibi uhrevi geleneklerin de bir kavşağından doğmuş bir gelenekti konsensüs) çünkü konsensüs hiçbir zorla dayatma olmadan işleyebilen tek karar alma formuydu. Sonuçta bir çoğunluk bir azınlığa dikte ettiklerine itaat ettirecek araçlara sahip değilse (ki konsensüste bu araçlar çoğunluğun elinden alınıyordu), tüm kararlar genel rıza ile alınmak zorundaydı.

4) Prefigüratif (amaçların araçları meşrulaştırmadığı ve araçlarla amaçların uyum içinde olduğu) siyasetin benimsenmesi.

Sonuç olarak, Zucotti Park ve tüm takip eden kamp kurma girişimleri, yeni bir toplumun kurumlarını yaratmanın deneylendiği mekânlara dönüştü. Sadece demokratik Genel Forumlara değil ama mutfaklar, kütüphaneler, klinikler, medya merkezleri ve başka pek çok kuruma evsahipliği yaptılar.

Hepsi de karşılıklı yardımlaşma ve kendi kendine örgütlenme gibi anarşist ilkelerle çalışan yerlerdi. Bu da tam da eski toplumun kabuğunun altında yeni bir toplumun hakiki kurumlarını yaratma girişimiydi.

Neden başarılı oldu peki bu girişim? Neden herkesin aklına yattı? Birincisi, açıkçası, anaakım medyanın kabul etmeye istekli olduğundan çok daha fazla Amerikalının radikal fikirleri benimsemeye eğilimli olduğu gerçeği birinci sebep. Basit ve doğrudan anarşist mesajın –yani Amerikan siyasi düzeninin tümüyle ve düzeltilemez biçimde yolsuzluğa batmış olduğu, her iki merkez partinin de toplumun yüzde 1'lik tabakasını oluşturan en zenginlerce satın alınmış ve satılmakta olduğu, ve azıcık bile gerçekten demokratik toplumda yaşamayı başarabilecek olursak, en baştan tırnaklarımızla yolumuzu kazımamız gerekeceği– açıkça Amerikan psikolojisinde derin bir karşılığı oldu.

Belki de bu şaşırtıcı değildi: 1930'larla rekabet eden koşullarda yaşıyoruz, başat fark medyanın bu durumu kabul etmemek için inatla direniyor gözükmesi. Amerikan toplumunda medyanın yeri hakkında kafa karıştırıcı sorular uyandırıyor. Medyayı radikal sol bir yerden eleştirenler "şirket/burjuva medyası" dedikleri şeyin amacının halkı mevcut egemen kurumların sağlıklı, meşru ve adil olduğuna inandırmak olduğunu genellikle varsayarlar. Giderek belirginleşiyor ki bu yoruma saplanmalarının nedeni medyanın rolündeki bir değişimi fark edememeleri. Medyanın rolü bugün daha çok, gittikçe daha da öfkeli hale gelen bir halkın üyelerini onlardan başka aynı duyguları yaşayanların olmadığına ve yapayalnız olduklarına inandırmak. Bunun sonucu da hiç kimsenin inanmadığı ama diğer herkesin inandığından herkesin kuşkulandığı bir ideoloji oluyor.

Sıradan bir Amerikalının ne düşündüğü ile medyanın ve siyasi yapının onlara gerçekte düşündüklerini söyledikleri şeyler arasındaki farklar hiçbir konuda demokraside olduğu kadar çarpıcı uzaklıkta değil.

Amerika'da demokrasi mi dediniz?

Resmi versiyona göre, elbette, "demokrasi" Kurucu Babalar tarafından yaratılmış bir sistemdir, Başkan, kongre ve yargı arasındaki dengelere ve denetlemelere dayanır. Gerçekteyse, Bağımsızlık Bildirgesi'nin veya Anayasa'nın hiçbir yerinde ABD'nin bir demokrasi olduğuna dair herhangi bir ibare yoktur. Bu metinlerin yazarları, neredeyse tek tek, "demokrasi"yi halk meclislerinin/forumlarının kolektif olarak kendi kendini yönetmesi olarak görüyorlardı ve bu nedenle ölümüne karşıydılar demokrasiye.

Demokrasi kalabalıkların deliliği anlamına geliyordu: kanlı, çalkantılı ve savunulması olanaksız. "Kendi kendini öldürmemiş tek bir demokrasi yoktur" diye yazmıştı Adams; Hamilton denetlemeler ve dengeler sistemini savunurken temsilcilerin alt makamında izin verilecek olan o sınırlı formun, yani demokrasinin "basiretsizlikler"ini denetleyecek "zengin ve refaha doğmuşlar"dan oluşacak kalıcı bir organ yaratmanın gerekliliğinde ısrarcıydı.

Sonuç bir cumhuriyet olmuştu – Atina değil ama Roma model alınarak kurulmuş bir cumhuriyet. Ancak 19. yüzyılın başlarında yeniden tanımlanıp "demokrasi" anılır oldu çünkü sıradan Amerikalılar çok farklı görüşlere sahiptiler ve –oy hakkı olanlar– ısrarla kendilerine "demokratlar" diyen adaylara oy verme eğilimindeydiler. Fakat peki sıradan Amerikalılar bu sözcükle ne kastediyorlardı – bugün ne kastediyorlar?

Sadece hangi politikacıların hükümeti yöneteceği konusunda ağırlıklarını koyabilecekleri bir sistemi mi kastediyorlardı? Bu pek akıl kârı değil. Sonuçta çoğu Amerikalı politikacılardan hazzetmez ve hükümet fikrinin kendisine dahi kuşkuyla bakar. Eğer "demokrasi"yi genel olarak siyasi ideal haline getirdilerse bu ancak demokraside ne kadar cılız da olsa bir kendi kendini yönetme gördüklerinden olabilir – ki buna da Kurucu Babalar bazen "demokrasi" ve bazen de "anarşi" derlerdi.

Başka bir şey değilse bile sırf bu doğrudan demokrasi ilkelerine dayanan bir hareketi sıradan Amerikalıların, Amerika Birleşik Devletleri medyasının ve politik sınıfının topluca hor gören yok saymalarına karşın neden benimsediklerini açıklar.

Aslında, bu temelde anarşist ilkelere –doğrudan eylem, doğrudan demokrasi, mevcut politik kurumların bir reddi ve alternatifler yaratmak için bir girişim– dayanan bir hareketin ABD'de ilk filiz verişi değildi. Sivil haklar hareketi (en azından daha radikal kollarında), nükleer-karşıtı hareket ve Küresel Adalet Hareketi hep benzer rotalar çizmişlerdi. Bununla birlikte, hiçbiri böylesine olağanüstü hızla büyümemişti. Fakat kısmen, çünkü bu kez, organize edenler doğrudan merkezi çelişkinin üstüne gitmişlerdi. Yönetimdeki seçkinlerin ülkeyi demokrasi ile yönettikleri iddiası üzerine kurdukları yalan dolanlarını doğrudan hedef aldılar.

İş, en temel politik duyarlılıklarına gelince Amerikalıların çoğu kendini hayli çelişkili bir durumda buluyor. Pek çoğu bireysel özgürlüğe derin bir saygı ile ordu ve polis gibi kurumlarla neredeyse tapınmaya varan bir özdeş-

leşmeyi birlikte yaşıyor. Pek çoğu piyasalara coşku duyuyor ama kapitalistlerden nefret ediyor. Çoğu aynı anda hem son derece eşitlikçi hem de hayli ırkçılar. Çok azı fiilen anarşist; çok azı "anarşizm"in ne demek olduğunu gerçekten biliyor; ve bilseler, ne kadarının devletten ve kapitalizmden tamamen kurtulma fikrine sıcak bakacağı şüpheli. Anarşizm aşağıdan demokrasiden çok daha fazlasıdır: sonuçta patriyarkadan ücretli emeğe sadece sistematik güç kullanımı tehdidiyle ayakta tutulabilen bütün toplumsal ilişki tiplerini aradan çıkarmak ister.

Fakat çok büyük sayıda Amerikalının hissettiği bir şey varsa o da ülkelerinde bir şeylerin fena halde ters gittiği duygusu. Kilit kurumlarının kibirli seçkinlerce kontrol edildiği ve bir tür radikal değişikliğin zamanının çoktan geldiği ve geçtiğine dair bir his. Haklılar. Bu denli sistematik biçimde yolsuzluğa batmış –her aşamada rüşvetin sadece yasallaştırılmakla kalmadığı ve rüşvet aramanın ve rüşvet dağıtmanın her Amerikalı politikacının temel tam zamanlı işi haline geldiği– bir politik sistemi hayal etmek dahi güç. Duyulan öfke yerinde. Sorun şu ki 17 Eylül (2011) gelene dek herhangi bir radikal çözüm önerebilen tek taraf Sağ olagelmişti.

Geçmiş hareketlerin tarihlerinin gösterdiği gibi ABD'yi yönetenleri en fazla korkutan şey demokrasinin ortaya çıkması tehdidi. Azıcık bile demokratik kıvılcım içeren sivil itaatsizlik örgütlenmelerine ani reaksiyon olarak imtiyazların ve zorbalığın panikle harmanlanmış bir kombinasyonu veriliyor. Başka ne binlerce ayaklanma polisinin (çevik kuvvetin) tüm ülkede sokaklara salınmasını, dayakları, kimyasal saldırıları ve toplu gözaltıları açıklayabilir? Haklar Bildirgesi'nin savunmak için tasarlandığı türde demokratik forumlara dahil olmuş yurttaşlara karşı hem de, ve tek suçları –eğer bu bir suçsa– yerel kamp yapma yasalarını ihlal etmek olan insanlara?

Bizim medya ulemamız Occupy Wall Street'teki anarşistlerin rolünü eğer anlasalardı ortalama Amerikalıların şok ve dehşetle geri kaçacaklarını ısrarla söylüyor olabilirler. Öte yandan bizzat bizi yönetenler farklı düşünüyorlar, ve yeterli miktarda Amerikalı, anarşizmin aslında ne olduğunu öğrenirse bundan yöneticilere pek de gerek olmadığı sonucunu da gayet iyi çıkarabilirler fikrinin müzmin korkusuyla hareket ediyorlar.

Zamanı İşgal Et

JASON ADAMS

"Zaman ve ben olalım, karşımıza hangi ikili gelirse gelsin" –
Baltasar Gracián y Morales

[Yazarın notu: Bu yazı Occupy Oakland, Portland, Denver ve diğer kentler saldırı altındayken, New York City'deki Zucotti Park henüz boşaltılmamışken kaleme alındı. Son süreçte yaşananlar mekândan zamana geçişi kaçınılmaz olduğu kadar gerekli de kıldı.]

Yakın zamana kadar, sıradan bir gözlemci, giderek daha fazla sabit bir mekân imgesiyle yönetilmesine bakarak Occupy'ın bir zaman yönetimi problemi geliştirdiğini düşünebilirdi. Başlangıçta işgalin 17 Eylül'de başlayacağı ilan edilmişti ve ne kadar süreceği de belirsiz bırakılmıştı, ancak bir süre sonra odak noktası kamusal alanın işgal edilmesine dayanan genel bir stratejiye evrildi. Bu karar pek çok zaferler üretirken, belirli bir kemikleşme de doğurdu. Başka pek çok taktikten biri olması gereken bir taktik giderek homojen bir strateji olarak katılaştı. Katılanların çoğu için, bu mekânsal odaklanmayı korumak hareketin olmazsa olmazı oldu, hatta mevsimlerin değişmesine ve süregiden polis baskınlarına karşın bu stratejide kalındı.

Halbuki geçmişteki Paris Komünü'nden Küreselleşme Karşıtı Hareketlere, neredeyse tüm tarih değiştiren olaylarda, en belirleyici olduğunu kanıtlayan öğe zaman olagelmişti. Fransız komünarlarının ilk hedeflerinden birinin saat kuleleri olmasının bir sebebi vardı örneğin. Occupy da bir istisna değil: Cizvit düşünürü Baltasar Gracian'ın dediği gibi, tüm diğer düşünüşlerin ötesinde, en iyi pozisyondakilerin kazanmak isteyeceği şey mekândan

çok zamandı. Gerçekten de şimdi yenilgi olarak anlatılan geçmişin olayları dahi her zaman başarı olarak yeniden anlatılabilecek kuvveden fiile geçirilmeyi bekleyen olası başarılar bırakmışlardır geride. 2010 Londra Olimpiyatları'nda gerisayım saatini çevreleyen polislerin viral olarak yayılan fotoğrafı herhalde zamanın öneminin bazı çevrelerde gayet iyi anlaşıldığının yeterli kanıtıdır.

Bu mekânsal stratejiyi her ne pahasına olursa olsun korumak yerine, Occupy şimdi daha ilginç bir şey yapıyor ve sabit mekân imgelerini giderek karmaşıklaştırıyor: Kısaca söylersek, zamanı işgal ediyor. Bu daha akışkan, daha taktiksel bir yaklaşıma geçiş anlamını taşıyor, çünkü yukarıdan dayatılan sürekli değişen durumların özgüllüklerine uygun değil sadece, ayrıca ve daha önemlisi, hareketin aşağıdan yeni durumlar meydana getirmesine izin veriyor. Gerçekten de, Occupy olayları için açık süre verilmesi yaklaşımının ilk ortaya konuşu takip eden olayları mekânsal ve stratejik olandan çok zamansal ve taktik olana öncelikle yöneltmişti. Bu gerçekten de en büyük gücüydü ve mekânsal stratejinin de bu kadar başarılı olabilmesindeki temel sebepti. Ken Knabb ve diğerleri Occupy'ı Sitüasyonistlerin (Durumcuların) 1968 Mayısı'ndaki fabrika ve üniversite işgallerine yaptıkları övgülerine bağlasalar da, sitüasyonistler için de daha merkezi olan mekân değil zamandı. Occupy'ın da yaptığı gibi sitüasyonistlerin de en çok çağrısını yaptıkları şey "durumlar yaratılması" idi. Bu yaklaşım daha baştan eylemlerin bir kereliğine ve sonsuza dek başarısız ilan edilmesini imkânsızlaştırmıştı, çünkü zamana odaklanma ülke çapında ve dünya çapında yüzlerce yeni "durum"un yaratılmasını mümkün kılıyordu.

Örneğin, bir işgal polis tarafından basıldığında, çoğu kez, başka pek çok yerde bir sürü başka işgal gerçekleşti. Veya kamusal parklarla ilgili bir kanun bahaneleştirildiğinde, mevcut işgaller hiç duraksamadan kamusal mekânlardan özel alanlara hareket etti, terk edilmiş binaları veya icralık evleri işgal ettiler. Bir online yorumcunun ifade ettiği gibi, Roma bir günde inşa edilmemiş olabilir ama bir günde de sökülmemiştir. Açık sürenin izin verdiği taktiksel yenilik her bir durumun koordinatlarının sahneye koyanlarca, kendi başlarına kendi terimleriyle bizzat üretilmesini mümkün kıldı. Böylece, Aşağı Manhattan'daki orijinalinde mekân-odaklı olan eylemler Occupy Wall Street'i doğururken, birkaç hafta sonra Queens'te Occupy the Hood'un[1] orta-

1 Occupy the Hood bir Occupy'ı dekolonize etme ya da örtük ırk, etnisite dengesizliklerinden koruma hareketidir. *http://en.wikipedia.org/wiki/Occupy_the_Hood* (ç. n.)

ya çıkmasını mümkün kılan zamansal yapı oldu. Eğer Occupy tek bir mekâna sıkışmış alışılageldik günlük protestolardan olsaydı, başlangıçta New York Borsası civarındaki sokaklara çıkan birkaç yüz kişi, bırakınız şimdi olduğu gibi sayısız insanın duygulanımsal bağlanışını doğurmayı, medyanın bile dikkatini çekemeden dağılırlardı.

Öyleyse belki de, eğer kolektif durumu dönüştürmek hâlâ öncelikli kaygı ise, strateji/taktik ilişkileri kadar zaman/mekân ilişkileri üzerinde durmak da yerinde olacaktır. Örneğin, içinde Occupy'ın doğduğu anın zamansal niteliğini düşünün. Bugün, zaman deneyimimiz büyük ölçüde ivme kazanmış durumda, bir on yıl öncesinden bile çok daha hızlı. Sosyal medyalara erişiminiz olup olmaması çok fark etmiyor. Eski, mekânla-tanımlanan kıtaları yeni, zamanla-tanımlanan telekıtalara çeviren akıllı telefonlara erişiminizin olup olmadığı da. Her durumda finansal işlemlerde trilyonlarca dolar gene de her gün tüm dünyada son hız yer değiştirmekte. "Dijital bölünme"[2] retoriğinin ötesinde, bu herkesin yüz yüze geldiği yeni gerçeklikler yaratıyor sürekli. En yakın dönemli örnek ekonomik kriz.

Kriz sadece sürdürülebilirliği olmayan, bireysel olarak satın alınmış *mortgage*'lara atfedilebilir olmakla kalmadı, daha da önemlisi, onları pazara en baştan getirmiş olan şeye atfedildi: global finansal işlemlerin inanılmaz bir artış gösteren hızına. Bu belki de mekânsal stratejilerin zamansal taktiklere evrilmesinin bir nedenidir. Karl Marx'ın *Grundrisse*'de öne sürdüğü gibi, ekonomi nihayetinde bir zaman meselesidir. Öncelikle para biriktirmek için ne kadar az zaman gerekirse, daha fazla para üretmek için diğer güçleri seferber etmeye de o kadar zaman kalacaktır. Böylece sürekli-artan hız günümüz üretim kipinin ana temelidir. Bugün vakit nakit değildir nakit vakittir.

Hız genelde yukarıdan aşağıya seferber edilmekle birlikte aldığı tek form da bu değil. İvmelendirilmiş kapitalizm öznelerini daha fazla harcamaya ve daha fazla zamanlarını çalışmaya ayırmaya zorluyor, ancak bu dahi sürekli saptırılıyor. Örneğin, işyerinde sohbet, mesajlaşma ve internette dolaşma yönetim ve gözetleme ihtiyacı terimleriyle giderek daha fazla dile getiriliyor. Gerçekten de, çoğunlukla zamanı daha da eksiksiz kontrol etmek için sunulan araçlar aracılığıyla bu tür faaliyetler mümkün oluyor. Marx'ın terimleriyle, üretim araçları üretim ilişkileri ile çatışmaya itiliyor. Günümüzün ivme-

2 Dijital bölünme/eşitsizlik, dijital olanakların kullanımında küresel eşitsizlik http://en.wikipedia.org/wiki/Digital_divide (ç. n.)

lendirilmiş kapitalizmi birikimi sürekli yenilenen sosyal iletişim teknolojileri aracılığıyla yoğunlaştırmaya girişiyor; ve her yeni buluşla Occupy gibi karşıtı hareketlere de olanak sağlamak durumunda kalıyor. Bu yüzden ivmelenmiş kapitalizm bir "karşı-zamansallık" ile yüz yüze buluyor kendini, duruma yanıtla karşılaşmaktan çok, durumların yaratılmasıyla karşı karşıya kalıyor.

Paul Virilio yaratıcı bir şekilde bu sorunu iş durdurma taktiği çerçevesinde el almıştı. Sadece mekânı işgal etmek yerine, feodal çağda daha efektif olduğuna inandığı gibi, modern çağda da grevin daha güçlü olduğunu savundu. Virilio'ya göre, grev "bütün süreye yayılıyordu. Mekânın (barikatların yaptığı gibi mesela) sekteye uğratılmasından çok sürenin sekteye uğratılması demekti. Grev zamanda bir barikattı." Bu özellikle genel grevde ortaya çıkan durumdur: Bu tür zamansal taktiklerin ABD'de bir tarihi var, ama Oakland Genel Grevi'nden önceki yıllarda, Seattle DTÖ (Dünya Ticaret Örgütü) protestoları son onyıllarda bu şekilde geri çekilen büyük kent olarak en yakın örneği oluşturmuştu. Söz konusu iki yakın dönem girişiminin kendi aralarındaki ilişkiyi de akılda tutmak gerekir, çünkü her iki durumda da mekân ile zaman arasındaki gerilim strateji ile taktikler arasındaki gerilim denli merkezidir.

Seattle DTÖ protestocularının kent merkezi mekânını işgal ettikleri iyi biliniyor ama aslında 30 Kasım 1999'daki ilk önemli hadise aynı gün daha erken bir saatte gerçekleşmişti. O sabah, binlerce işçi ve öğrenci ulaşım, nakliye, eğitim ve yemek endüstrilerindeki işlerine hasta olduklarını söyleyerek, izin alarak veya başka bir bahaneyle gitmemişler ve bu endüstrilerin öngörülebilir ritimlerini aksatmışlardı. Daha sonraki eylemlerin başarısında da gene zaman kilit bir öğe olmuştu. Doğrudan Eylem Şebekesi'nin (DEŞ) mekânsal stratejisi kent merkezindeki tüm protestoların şiddetsiz bir biçimde Kongre Merkezi'nin çevresindeki bütün sokakları, kaldırımları ve yeşil alanları işgal etmesi üzerine kuruluydu. Benzer şekilde, AFL-CIO'nun (The American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations /Amerikan Emek Federasyonu ile Endüstriyel Örgütler Kongresi) stratejisi de Memorial Stadyumu'ndan Kongre Merkezi'ne doğru yürüyüp başlangıç noktasına dönerek büyük bir daire oluşturmaktı. Kritik nokta şuydu: sendika liderlikleri Seattle polisine ve Gizli Servis'e özellikle kentin ana çekirdeğine girmeyecekleri konusunda güvence vermişlerdi, ki oralarda doğrudan eylemlerin gerçekleştirileceği önceden biliniyordu. Sonuçta Seattle polisi ve Gizli Servis yaklaşımlarını DEŞ/AFL-CIO'dan öğrendiklerine dayandırdılar. Harekete

dair bildiklerine dayanarak kurdukları mantık kent merkezindeki herkesi işçi hareketlerinin yürüyüşüne doğru tam kortej stadyuma doğru dönüşünü tamamlarken sürmeye dayanıyordu. Başka bir deyişle, bütün bu stratejileri öyle bir şekilde birbirine bağlayacaklardı ki zamanın hiyerarşisi aksamayacaktı ve DTÖ konferansı önceden planlandığı gibi yürütülebilecekti.

Fakat elbette, olaylar böyle gelişmedi. Seattle DTÖ protestolarının başarıyla konferansın iptal edilmesini sağlamalarının nedeni mekâna dair sabit imgenin hem zamansal olarak hem de taktiksel olarak aşılmasıydı. Tam AFL-CIO üyelerinin stadyuma dönmek üzere köşeyi dönüyor olmaları gereken anda, liman işçilerinin Uluslararası Yükleme, Boşaltma ve Depolama Sendikası (ILWU), çelik ve metal işçileri sendikası ve diğer sendikalardan binlerce işçi kortejleri bozdular ve yürüyüşten kopup kent merkezindeki eylemlere katılmak üzere hızla yön değiştirdiler. Aynı anda, kara blok, işsiz gençlik ve Occupy eylemcilerine şaşırtıcı gelebilir ama o ana kadar şiddetsiz eylemi savunmuş pek çok grup ansızın polis baskısına karşı direnişe geçti. Polis baskısının herhangi bir dükkân vitrini indirilmeden çok önce başladığı da akılda tutulmalı. Daha önceden planlanmış ve birbirine bağlı bu iki mekânsal stratejiden kopuş Seattle polisiyle Gizli Servis'in tam da durumu kendi lehlerine çevirmeyi planladıkları anda yeni bir karşı-zamansallık yarattı. İşte bu yüzden bugün iki protestocu grup –DEŞ tarafından örgütlenen yaklaşık 25.000 kişi ve AFL-CIO tarafından örgütlenen 25.000 kişi– günümüzde basitçe kent merkezi mekânından süpürülen 50.000 kişi olarak anılmıyor da bunun yerine küresel kapitalizmin en güçlü kollarından birinin ana toplantısını iptal eden 50.000 kişi olarak anılıyor. Seattle ifadesi günümüzde kendi başına yeterli, başka bir nitelemeye gereksinim duymuyor. Mekân elbette gene geçici olarak işgal edildi, ama zaman kalıcı olarak işgal edildi.

Peki, bunun hangi kısmı Occupy için anlamlı? Mevsimler ve baskınlar dolayısıyla taktik değiştirme gereksiniminin ortaya çıkışına karşın, Occupy medya tarafından katılımcılarının çoğunun ağırlıklı olarak orta-sınıf kökenlerini dikkate almamakla suçlanıyor ve hor görülüyordu. Preker konumlarda da olsalar, eninde sonunda bu orta sınıf eylemcilerin büyük çoğunluğu günün sonunda finansal olarak stabil, korunaklı bir noktaya kendini getirebilir deniyordu. Ve bu da sürekli altsınıf olanlar veya pek çok beyaz olmayan veya diğer eylemlere katılmayan büyük sayılarda insan için söylenebileceklerden finansal güvenlik açısından fazlasına denk geliyordu. Ekonomik krizin nasıl sonuçlanacağına bağlı olarak, haklı da çıkabilirler: pek çok Occupy eylem-

cisi *New York Times*'ın birkaç yıl önce öngördüğü pozisyona sonunda gelip "eskiden orta sınıf" da olabilirler. Her iki durumda da Walter Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'i önemli. Benjamin'in meşhur sözleriyle "ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'acil durum'un istisna değil kural olduğunu öğretiyor". Zamanı herkes için aynı şekilde doğal olarak mevcut saymak yerine Benjamin çok sayıda zamansallığın katman katman birlikte varolduğunu söyler. Alman Yahudisi filozofun Tezler'i Hitler'in iktidara yürümesine yol açan ekonomik kriz günlerinde yazdığını da akılda tutacak olursak, bu tür sorular hakkında içgörüye sahip olmasını şaşırtıcı bulmayız. Ama Benjamin'in argümanı sadece modern devletteki azınlıkların yapay, seçilerek dayatılan acil durumlara maruz kaldıklarını ileri sürmüyordu. Ayrıca bir şekilde, herkesin ya da doğru koşullarda herkesin, Nazi rejimi altında olduğu gibi acil durumlara maruz kalabileceğini söylüyordu. Bu elbette, Benjamin için acil durumun istisna değil kural olmasının nedenidir.

Benjamin'in perspektifinden bakınca mesele kişinin kişisel konumu ne olursa olsun kendini bu olgu tarafından etkilenmeye izin verecek şekilde kavramaya başlamasıydı. Bu, diye düşünüyordu, kendi terimleriyle "gerçek bir acil durum oluşturmak yolunda" en önemli anahtar olabilirdi. 'Gerçek' çünkü zamanı yukarıdan ekonomik olarak veya başka bir şekilde deneyimleyenlerin dayattığı sahte aciliyetlerin birbirini izlemesine bir son verip araya girecek bir aciliyetti. Benjamin'in çokluk kavramı, aynı anda varolan zamanlar hakkında, bugün, örneğin Oakland Genel Grevi'nden sonra karşımıza çıkan, Occupy içinde tanık olduğumuz iç bölünmeler konusunda da bize birşeyler söyleyebilir. Takip edenlerin iyi bildiği gibi ne zaman bir bölümün taktiği diğerlerince kabul edilmese tartışma, tarafların karşı tarafın "Occupy'ı temsil etmediğini" ilan etmesiyle sonuçlanıyordu. Bununla birlikte, zamansal deneyimde farklılıklar sıklıkla toplumsal bölünmelerden ayrıştırılamaz olduğundan, bu tür birlik ve uzlaşma çağrılarının kendileri sorunludur. Mülkiyet ve ulusallık söylemleriyle nitelenen hâkim mekân kavrayışının, kendisini dönüştürmeye talip olanların zihinlerine dahi hükmetmeye devam etmesi sürpriz kabul edilmemelidir. Fakat, Benjamin'in ortaya koyduğu gibi, eski zamansallık bir 'tarihsel zaman-aşımı kamerası" ile temelden sarsıldığında, bu algı da sarsılacaktır. Başka bir deyişle, zamanın yeni bir imgesi bizim mekân kavrayışımızı yeniden düzenleyecektir. Bu özellikle önemlidir çünkü bireyler için zaman birbirini izleyen duygusal bağlanmalardan oluşur. Giderek derinleşen katmanlarda birbirinin üzerine biner bu duygusal bağlanma-

lar, ve bütün ömre yayılırlar. 1960'ların sonlarındaki hareketlerle seferber olanlar veya süpürülenler örneğin, illa ki birbirini izleyen eylemleri 1990'lardaki benzerlerinden farklı deneyimlemişlerdir. Occupy the Hood'un ortaya çıkışının da gösterdiği gibi, aynısı pek çok zamansal olarak çerçevelenmiş deneyim için söylenebilir.

Occupy tekil, homojen bir kolektivite değildir. Daha çok, önceli 60'lar ve küreselleşme karşıtı hareketler gibi, bireysel ve kolektif tekilliklerin çeşitlenen bir asemblajıdır. Bundan sonra ya giderek daha fazla çınlayacak ve daha zorlu bir karşı-zamansallık oluşturacaklar, veya ilerici biçimde Reagan sonrası altmışlar kuşağının yaptığı gibi ve Bush sonrası Seattle kuşağının yaptığı gibi oluşmuşu bozacaklar. Hangi yoldan devam edeceği Occupy içinde her zaman sadece tekil, birleşik bir taktiksel hat olmuş olduğunu iddia edenlerin bir kaygısı değildir. Ayrıca şimdiye kadar yaygın olarak uygulanmış taktikleri uygulamaya veya çağırmaya çalışanlar için de söz konusudur. Her bir durum farklıdır ve mekândan çok zamanı işgal etmek 'ne olsa gider' demek değildir. Daha çok artan rezonans için tek olası temel olduğundan çokluk birlikten daha değerli görülmelidir anlamına gelir, aynı uzlaşmazlığın uzlaşmadan daha değerli görülmesi gerektiği gibi. Belirli bir veya olası bir durumda hangi taktiklerin uygun olacağına karar vermek için rehber hâkim algı düzenine göre empoze edilen sabit bir strateji değildir ama daha çok Benjamin'in tarihsel zamanaşımı kamerası gibi bir şeydir.

Başka bir deyişle, kişi önce deneyimin farklı düzenlenmesini sağlayan zamansal ayrışmaları idrak etmeye öncelikle girişmelidir. Occupy "birlikte işgal etmek" anlamına gelebilir ama bu "birlikte" basit değildir ve "bir" değildir. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarından fotoğrafçı Juliet Margaret Cameron'ın sabit imgelerle tanımlanan bir janr içinde hareketi kullanma öncülüğü hakkında dediği gibi "odak nedir ve meşru odağın hangisi olduğunu söyleme hakkına kim sahiptir?" Mekânda zamanı yakalamak yerine, Cameron'ın imgeleri mekânı zamanla karmaşıklaştırır.

Bu ortaya çıkan karşı-zamansallığı yaygınlaştırabilecek bir şekilde bir taktiksel yaklaşımın geri döndüğüne dair çok sayıda işaret mevcut. Kış yaklaşırken ve kamusal alanlar tutunmak için daha zor yerlere dönüşürken, kentlerde ve kurumlarda yeni grevler örgütleme hamlesi daha kompleks bir odaklanmayı açığa çıkarıyor. Banka rehini paraya çevirmeleri ve sermaye kaçışı sonucu boşaltılmış binaları işgal etmek, daha fazla hareket kabiliyeti ve barınma için otobüsler ve başka araçlar edinmek, kalıcı işgallerden parla-

yıp sönen işgallere geçiş, ve dış mekân işgallerini kış bastırırken daha sıcak bölgelere kaydırmak akla geliyor. Benzer bir şekilde, ağla bağlanmış canlı video bağlantılarının yaygınlaşması Cameron'ın zaman-imgelerinin yaptığına benzer bir şeyleri öne çıkarır. Görüntü kalitesi sıklıkla "sallantılı" ve "taneli" olsa da, uzun erimli düşünürler ve edit etme fırsatının olmadığı durumlarda, seyircilerin neye odaklanacaklarına seyircilerin kendilerinin karar vermesine güvenirler. Oakland Genel Grevi sırasında, Occupy yayınları ticari televizyon yayınlarıyla yan yana gelmişti ve yeni bir tür canlı montaj üretmişti. Nihayetinde, bu tür yenilikler algı, duygulanım ve eylem arasındaki bağların sıklaştırılmasıyla değil gevşetilmesiyle başlıyor. Eğer Occupy gerçekten bir harekete dönüşecekse, hareketin sabit imgesini dağıtmalıdır. Hareketin bir gelecek idealinin prefigüratif gerçekleşişi değildir. Hareketi devam ettirme olanakları için koşulların çatılmasıdır, yeni zaman durumları için durumsal temellerdir. "Komünizm bizim için kurulması gereken bir dizi olay değildir, gerçeğin kendini ayarlaması gereken bir ideal değildir. Biz şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda mevcut olan öncüllerden doğacaktır."(*Alman İdeolojisi*).

Stirner Kimin Meselesi?

NECMİ ZEKÂ



Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Almancadan çeviren: Selma Türkis Noyan, Kaos Yayınları, 2013.

Stirner'i dinlemem gerekirse, tamamen egoistçe bir yazı yazmalıyım. Ona, buna, okura, yazara, kitaba değil, sadece kendime hizmet etmeliyim. Hatta, bütün yasaları egoizme karşı olan (s. 410) akla bile boyun eğmemeliyim... Öte yandan Stirner'in düşüncesini tam anlamıyla uygularsam, aslında Stirner'i dinlememiş olurum. On dokuzuncu yüzyılda yaşamış, Stirner mahlasıyla yazmış bir öğretmen-gazeteci yazarın düşüncesini, başka birinin hakikatini kendi üzerimde görmüş, "*Kendi-olan*" değil, "bir şeye *hizmet eden*" (s. 433) bir yazı üretmiş olurum ki, bu da beni Stirner'in kıyasıya eleştirdiği "hizmetkâr", "inanan" durumuna düşürür.

Bu paradoks, kitabına "Ben meselemi Hiçe bıraktım." cümlesiyle başlayıp, aynı cümleyle bitiren (s.15 ve 453), yani meselesini Tanrı'ya, insanlığa, filozoflara, devrimcilere, anarşistlere, müritlere, kısaca hiç kimseye havale etmeyen Stirner'i anlamak açısından fena bir başlangıç noktası değil diye düşünüyorum.

Hiç tavizsiz, fütursuz bir egoist olarak, "...neden her yerde, en başa, ortaya ve sona Ben'i koymuyoruz?" (s. 203) diye soran Stirner, "Ben olmayan" her şeyden kurtulmak için (bizim adımıza değil, sadece kendi adına) savaşır. Bu "her şey"e, hakikat, varlık, insan hakları, emek, halk, devrim gibi kavramlar da dahildir. Tutarlılığı, çelişkisizliği, akılcı temellendirmeyi umursamayan bir noktadan –bazen şiire, bazen tarihe, bazen de felsefi polemiğe başvurarak– konuşur. Kendini bir öncü, misyon adamı ya da kâhin olarak görmez; düşünür de değildir. Çünkü her düşünce Ben'i boyunduruğu altına almaya, "mutlak yasa" haline gelmeye eğilimlidir. Bu konuda "Düşünenin inanandan farkı, inanandan daha çok şeye inanmasıdır." (s. 426) diyecek kadar ileri gider. İşin tuhaf tarafı, "Düşünen kişi, doğrudan doğruya kendiyle ilgili olan şeylere karşı kördür ve onların üstesinden gelmeyi beceremez." (s. 420) görüşünü savunan bu anti-düşünür pek çok düşünürü, en başta da Nietzsche ve Marx'ı, adamakıllı sarsmış, tam Stirnerci manada olmasa da, kendine getirmiştir.[1]

1 Nietzsche ile aynı yıl, aynı ayda doğan *Biricik ve Mülkiyeti* ile Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi* (Evrensel Basım Yayın, 2013) kitabının Türkçede eksiksiz olarak aşağı

"Benim erkim benim mülküm*dür*. Benim erkim bana mülk sağlar. Benim erkim bizzat Ben'im ve erkim sayesinde kendimin mülküyüm. (s. 229) türünden cümlelerini okuyup, (bu çeviride erk kelimesi *die Macht* karşılığı kullanılmaktadır), Nietzsche'yi intihal ya da aşırı esinlenmeyle suçlayanlar az değildir. Oysa Stirnerci açıdan, dünyadaki diğer her şey gibi, Stirner'in de nasıl kullanılacağı, herkesin kendi meselesidir. Kullanılmaya izin verdiğinden değil, izin verme, hak bahşetme tavrına kategorik olarak karşı olduğu için... Gücü yeten, kendi iradesini ortaya koyabilen her kişi, her düşünceyi tepe tepe kullanabilir. *Biricik ve Mülkiyeti* işe yarar hayli düşünce, çözümleme, içgörü içerse de, aslında bir büyük fikri farklı açılımlarıyla geliştiren bir kitaptır. Isaiah Berlin'in "tilki ve kirpi" metaforuna başvurarak söylersek, Stirner ilk bakışta pek çok fikri olan bir tilki gibi görünür; gerçekte ise kirpidir; ısrarla tek bir fikri hayata geçirir. "Ben" fikrini kullanarak, ki kitabına ilk bu adı vermeyi düşünmüştür, din, devlet, aile, ahlak gibi kurumlara, liberalizm, komünizm gibi siyasal akımlara, en çok da hümanizme, darbeler indirir.

Her şeyi "Hiç"ten kendi yaratan (s. 17), dünyayı sadece kendi "öz hazzı" için kullanan (s. 395), ihtiyaçları, eylemleri "biricik" olan bu Ben fikri tavizsiz bir tekilliğe ve olumsallığa dayanır; en yalın ifadesini de şu cümlelerde bulur: "Ben insan olarak insanı geliştiriyor değilim – ben Ben olarak Kendimi geliştiriyorum. İşte - *Biriciğin* anlamı budur." (s. 447). Kişinin herhangi bir şeye, kendi hırslarına bile, bağlanması ya da herhangi bir amaç, görev için yaşaması, biricik olmasına engel olacaktır. "Eğer duyusallık ya da başka bir şeyin (örneğin Tanrı, insanlar, hükümet, yasa, devlet, Kilise ve benzerlerinin) efendiliği yerine, sadece Ben, kendimin efendisi olursam –ancak o zaman Ben *Kendi-olan* biri sayılırım. Benim öz çıkarım, bu Kendi-olanın, bu kendine dair olanın yararına ne varsa, işte onun peşini kovalar." (s. 211-212). Bu nedenle, Stirner'in "dizginsiz Ben"i genele, evrensele, tine başkaldırır; özne tek, tekil ve biriciktir, yüklemin egemenliği altına girmemelidir (s. 227).

"Her şey" ve "Hiç"le özdeşleştirilen bu Ben'in bir soyutlama olmadığını, kanlı canlı, ölümlü, somut bir kişi olduğunu, Fichte'nin Ben'i ile karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular Stirner; "bedensel Hans'ı hor görme durumu"na (s. 216) itiraz eder. Sonuçta, Foucault, Deleuze gibi yapısalcılık sonrası filozofları akla getiren, radikal bir dirimselliğe varır: Soru "... hakiki Ben'in kendi içinde nasıl oluşturulacağı değil, kendini nasıl çözüp dağıtacağı ve kendini nasıl yaşayacağıdır." (s. 397).[2] Kitabın son bölümündeki vurgu da bu açıdan ilginçtir: "Tanrı hakkında şöyle denir: 'Seni adlandırmaya isimler yetersiz kalır.' Aynı söz benim için de geçerlidir: Hiçbir *kavram* beni açıklamaz, ... tümüyle kavrayıp aktaramaz; ..." (s. 453). Gene de, *Biricik ve Mülkiyeti*'nde Ben'i tanımlayan iki kavram öne çıkar. Bunlardan ilki, "kendi dışında ve kendine yabancı bir kıstası" (s. 213) olmayan "Kendi-olma" (*die Eigenheit*) kavramıdır ki, Stirner tarafından özgürlük fikrinden daha değerli görülür. "Özgürlüğüm, ancak benim kudretim olduğu zaman tamamlanmış olur. Bu sayede ben sadece özgür bir kişi olmakla kalmıyorum, aynı zamanda da bir malik oluyorum." (s. 207). Yani kişi, özgür müyüm sorusu yerine kendi-olan mıyım diye sormalı; "mutlak özgürlük" gibi sabit fikirlere teslim olmak yerine,

yukarı aynı dönemde çıkmaları, hoş bir tesadüf oldu. Dolaylı, dolaysız etkiler, tepkiler konusunda, iki çalışkan Stirner-perestin, B. A. Laska ve H. İbrahim Türkdoğan'ın http://www.lsr-projekt.de ve http://www.projekt-tmaxstirner.de adreslerinden ulaşılabilen çalışmalarına bakılabilir.

2 Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz: Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, Çev. Kürşat Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, 2006.

"benim-olan"a bakmalıdır. ("Kendi olma"nın normatif bir önermeden öte bir ideale dönüşüp dönüşmediği sorusunu bir kenara bırakabiliriz, sanıyorum.) Ben'i ben yapan, birinciyle doğrudan bağlantılı ikinci kavram ise, mülkiyettir (*das Eigentum*).[3] Bu, bildiğimiz manada hak hukuk temeline dayalı bir mülkiyet değildir; "benim gücümün kapsamı içinde olan" (s. 316) her şeyi içerir; kendi hakkını her durumda kendi yaratır. Stirner, gücün tartışmasız haklılığından yola çıkarak, –madem ki "bana saldıran kaplan haklıdır" (s. 236)–, elde edebiliyorsam, el koyabiliyorsam, kendimindir, hakkımdır, o Ben-imdir sonucuna varır. Özellikle "dünya herkese aittir" inanışına, "herkes" Tanrı gibi "Tek'in korkunç *efendisi*" (s. 309) haline gelmemeli diyerek karşı çıkar. Haksız edinilmiş mülk, gasp edilmiş hak, mülksüzlük vb, bu açıdan kendi ve kendinin (malik) olmayı tehlikeye atan, Ben yerine başka bir şeye, hukuka, topluma, devrime hizmet eden kavramlardır.

Bu noktada, Stirner felsefesinin en tartışmalı meselelerinden biri karşımıza çıkar: Toplum, halk, parti gibi oluşumları, Ben'in kendi olmasına engel olduğu için reddeden Biricikler biraraya gelebilirler mi?.. Stirner şaşırtıcı bir biçimde, bana sahip olmaya kalkışmayacak, tam tersine benim kendi çıkarım için dilediğim gibi kullanabileceğim bir "egoistler birliği"nin mümkün olduğunu savunur (s. 386-387). Ortak bir programa ya da ülküye bağlanmayan, hiçbir şey için kendini feda etmeyen, itaatsiz Tek'lerin oluşturacağı bir birliği hayal etmek pek kolay değilse de, Stirner bu konuda iyimserdir; "benim bayrağıma sadık kalacaklarına yemin etmeksizin benimle birleşecek" (s. 292) pek çok kişinin bulunabileceğine inanır. Benzer bir biçimde, sevginin de "egoizm bilinciyle"(s. 359) birlikte varolabileceğini savunur. Fedakârlık içermeyen, diğerkâmlığı dışlayan, tamamen "kullanılabilirlik" (s. 367) ilişkisine dayalı bir sevgi Stirner'e göre pekâlâ mümkündür.

Stirner felsefesinin en güçlü yanı muhtemelen, geleceğin egoistlerine yönelik öngörülerinden çok, "günümüzün Tanrısı" (s. 228) İnsan'a yönelik eleştirileridir. İnsan egemenliğini esas alan "antropokrasi"nin (s. 224) felsefi, hayati sorunları en açık biçimde ilk kez Stirner tarafından dile getirilmiştir. "İnsan toplumu"nun bize nasıl –Tanrı'dan da fazla– işkence edebileceği, toplumun refahı, halkın özgürlüğü gibi kavramların bedelinin hepimize nasıl tek tek ödetildiği, insan kavramına uymayan "gayri-insani"nin nasıl hücreye, tımarhaneye, hastaneye kapatılabileceği, çarpıcı saptamalarla aktarılır.

Dolayısıyla "gayri-insani" kavramından esinlenerek "gayri-kitabi" olarak tanımlayabileceğimiz *Biricik ve Mülkiyeti*'ni akademik bir perspektiften indirgemecilik, nominalizm, solipsizm benzeri suçlamalarla eleştirmek son tahlilde anlamsız kaçacaktır. Stirner, sadece kendidir. Devlete, dine, topluma tek olarak isyan eden bir ego...

Ben de yazımı, "arsız ve karşı koyan" (s. 226) (*der Ungezogene und Widerwillige*, "terbiyesiz ve dikkafalı" olarak da çevrilebilir) bir çocuk gibi bizi rahatsız eden, Aydınlanma'nın "reşit olma" (s. 263) meselesini korkusuzca sonuna kadar düşünme cesaretini gösterebilmiş, felsefe tarihinin "en az bilinen ünlülerinden" Stirner'i okumanız Ben'inize iyi gelebilir diyerek bitiriyorum.

Kitabı okuduktan sonra siz de belki, "Sen kim oluyorsun? Ben, benim." dersiniz.

3 "Kendi-olan", "mülkiyet" ve "malik" olarak çevrilen *die Eigenheit*, *das Eigentum* ve *der Eigner* ayn kökten gelen kelimelerdir. Aralarındaki ilişkiyi açıklayan bir notun Türkçe çeviriye eklenmemesi, bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

geçen sayıdakiler

Siyaset Felsefesi

Cogito / Sayı: 74

Cogito'dan / Sokak, Siyaset ve Felsefe **Rüzgâr Gülü /** Orçun Türkay • Zeliha Burtek • Stefan Gandler **Yeni Perspektifler /** Cengiz Aktar: Kültürlerin Eşitliği İlkesinin Paradoksu: Başörtüsü, Kız Sünneti ve Çin İmparatorunun Köpekleri Üzerine • Özlem Sert: Tarihte Bir Yerimiz Var mı? - Bir Kent Hakkı ve Yaratıcılık Hakkı Olarak Tarih Hakkı **Söyleşi /** Todd May, Benjamin Noys & Saul Newman: Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Ranciére ile Bir Söyleşi **Dosya: Siyaset Felsefesi /** Dilek Hüseyinzadegan: Siyaset Felsefesi • **/** Johannes Fritsche: Kant Etiği ve İnsan Hakları • Charilaos Platanakis: İnsan Haklarının Felsefi Temellendirilmesi Mümkün müdür? • Nalan Saraç: Badiou'da Siyasi Hakikat • Özgür Gürsoy: Bilginin Hakları Bilginin Olgularına Karşı: Foucault'nun Tarihlerinin "Sınır-Deneyim" Olarak Eleştirel İşlevi • Dilek Hüseyinzadegan: Foucaultcu Eleştirel Projenin Dönüştürücü Temelleri: Olgu ve Normlar Arasında • Çiğdem Yazıcı: Azınlık *Oluş* Hallerinden Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış • Frank Chouraqui: Merleau-Ponty, Ricoeur ve Bolşevik Evrenselciliğin Çöküşü • Andrea Rehberg: Tümü İçin Duygu Üzerine: *Sensus Communis* üzerine Kant, Arendt ve Lyotard / *On a Feeling for All: Kant, Arendt, and Lyotard on* sensus communis • Patrick Roney: Yasasız Ahlak: Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı Düşüncesi Üzerine Tekrar Düşünme **Odak: Başkanlık Sistemi /** Haldun Gülalp: Sunuş: Başkanlık Sistemi Tartışmaları • Demirhan Burak Çelik: Parlamenter Geleneğimiz, Otoriterleşen Demokrasimiz ve Türk Tipi Başkanlık Sistemi • Yunus Sözen: Demokrasi ve Otoriterlik Arasında: Başkanlık Sistemine Geçiş Siyaseti • Haldun Gülalp: Barış ve Başkanlık: Bir Demokrasi Projesi Olarak "Anayasal Vatanseverlik" **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 73 Tarihyazıcılığı • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Emrah Aktunç: Psikoloji lisans derecesini 1999'da Koç Üniversitesi'nden, yüksek lisans derecesini 2003'de University of Iowa'dan aldı, Bilim ve Teknoloji Çalışmaları alanındaki doktora derecesini 2011'de Virginia Polytechnic Institute and State University'den aldı. 2014 itibariyle Özyeğin Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmalarına devam edecek olan Aktunç, genel bilim felsefesi, bilişsel bilim, zihin felsefesi ve nörobilimin kesişme noktalarında araştırmalar yapıyor. Halen devam eden araştırmaları nörogörüntüleme deneylerinde ortaya çıkan bilimsel kanıt ve çıkarım sorunları, belleğin ontolojik analizleri ve davranışsal ve bilişsel nörobilimde indirgemecilik sorunları üzerine yoğunlaşmaktadır.

Fuat Balcı: Lisans derecesini Koç Üniversitesi Psikoloji bölümünden, bilişsel psikoloji dalında yüksek lisans ve doktora derecelerini Rutgers Üniversitesinden aldı. Koç Üniversitesi Psikoloji Bölümünde öğretim üyesi. Çok sayıda dergi ve kitapta makaleleri yayımlandı. Kognitif psikoloji, davranışsal nörobilim ve kognitif bilim çalışıyor.

Susan Buck-Morss: CUNY'de siyaset felsefesi profesörü. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin'in üzerine çalışmaları birçok dile çevrilmiştir. *The Origin of Negative Dialectics: Theodore W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977), *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (1989, *Görmenin Diyalektiği,* Metis, 2010), *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), adlı kitapların yazarıdır. Türkçede yayımlanan kitaplarından bazıları: *Rüya Âlemi ve Felaket* (Metis, 2004), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (Metis, 2012).

Zeynep Direk: Galatasay Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Koç Üniversitesinde profesördür. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesinde, doktorasını ABD Memphis Üniversitesinde tamamlamıştır. Doktora konusu "Derrida Felsefesinde Deneyim Kavramının Yenilenmesi"dir. Başlıca araştırma konuları 19. ve 20 yüzyıl Avrupa felsefesi, görüngübilim, etik, toplumsal ve siyasi felsefe, feminist kuramdır.

Süreyyya Evren: 1972 İstanbul doğumlu. Edebiyat, güncel sanat ve radikal siyaset üzerinde yoğunlaştı. Yazınsal çalışmaları arasında romanlar, kısa öyküler, şiirler ve eleştirel denemeler yer alır. *Kaçınılmaz*, *Sıcak Nal* ve *Duvar* adlı edebiyat dergilerini, *Karaşın* ve *Siyahi* adlı post-anarşist dergileri ve İngilizce yayın yapan *Anarchist Developments in Cultural Studies* dergisini çıkartan ekipler içinde yer aldı. Duane Rousselle ile birlikte *Post-Anarchism: A Reader* (Pluto 2011) adlı derlemeyi hazırladı. Anarşizmin tarihyazımı üzerine doktora çalışmasını Loughborough Üniversitesi'nde gerçekleştirdi.

Haldun Gülalp: ODTÜ, Hamilton College (ABD) ve Boğaziçi Üniversitesi'nde görev yaptı. Oxford, George Washington, Northwestern, UCLA, vd. üniversitelerde misafir öğretim üyeliğinde bulundu. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olarak görev yapmaktadır. Ulusal ve uluslararası çok sayıda yayını vardır.

Onur Ulaş İnce: Lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi siyaset bilimi ve sosyoloji bölümlerinden aldı. University of British Columbia, Sosyoloji bölümünde yüksek lisans, Cornell Üniversitesi siyaset bilimi bölümünde doktora yaptı. Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünden yardımcı doçent. Siyaset kuramı, ekonomi politik, kapitalizm tarihi, siyasal düşünce tarihi, imparatorluk ve kolonyalizm üzerine çalışıyor

Barış Korkmaz: Tıp alanında nöroloji uzmanı ve Cerrahpaşa Tıp Fakültesinde öğretim üyesi. Başlıca çalışma alanları otizm, dil sorunu olan çocuklar, sosyal nörobilim ve nörofelsefe. *Beyin ve Dil*, *Asperger Sendromu*, *Pediatrik Davranış Nörolojisi* ve *Yağmur Çocuklar* adlı kitapların yazarı. Chalres Njiokiktjien ve Catharina Anna Verschoor ile birlikte yazdığı *Children's Social Relatedness: An Embodied Brain Process* adlı kitabı 2013'te yayımlandı. Yerli ve yabancı çok sayıda yayını var.

Alva Noë: 1964 doğumlu filozof. Felsefe yüksek lisans derecesini Oxford Üniversitesinden, doktora derecesini Harvard Üniversitesinden aldı. California Üniversitesinde felsefe profesörü olarak çalışıyor. Algı ve bilinç teorileri, fenomenoloji, sanat teorisi, analitik felsefe ve Wittgenstein üzerine çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *Varieties of Presence* (2012),*Out of Our Heads* (2009) ve *Action In Perception* (MIT Press, 2004).

Patrick Roney: Felsefe Lisansı ile Karşılaştırmalı Edebiyat (Alman Edebiyatı, Felsefe, ve Orta Çağ Edebiyatı yan dalları ile birlikte) Doktora derecelerini Madison-Wisconsin Üniversitesi'nden alan Roney'nin esas araştırma alanı estetiktir, ve Hegel'in sanat felsefesine özel bir vurgu yapar. Nietzsche, Heidegger, Maurice Blanchot, Jean Lyotard ve Jean-Luc Nancy gibi düşünürler üzerinde çalışır. Ayrıca fenomenolojiye ve onun çağdaş felsefe üzerindeki etkilerine de büyük ilgi duyan Roney, halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Ceyda Sayalı: 2011'de Koç Üniversitesi Psikoloji ve Felsefe bölümlerinden mezun olmuştur. Ardından Koç Üniversitesi'nde yaklaşık iki sene boyunca bilişsel psikoloji laboratuvarı sorumlusu olarak çalışmıştır. 2013 yılında Brown Üniversitesi'nde Psikoloji alanında doktora yapmaya başlamıştır. Bilişsel sinirbilim alanında uzmanlaşmaktadır.

Barry Smith: London's School of Advanced Study Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü direktörüdür.

Bernard Stiegler: 1952 doğumlu Fransız filozof. Goldsmiths Londra Üniversitesinde ve Fransa, Université de Technologie de Compiègne'de öğretim üyesi, Institut de recherche et d'innovation (IRI) direktörü ve Ecole de Philosophie d'Epineuil-le-Fleuriel'in kurucusu. Teknoloji, zaman, tüketim kültürü ve kapitalizm, dijitalleşme üzerine çalışıyor. 3 ciltlik *La technique et le temps*, 2 ciltlik *De la misère symbolique* ve 3 ciltlik *Mécréance et Discrédit* kitaplarının yazarı.

Stephen Voss: Wheaton College, Matematik bölümünden lisans, Stanford Üniversitesi Felsefe bölümünden doktora derecesi aldı. Descartes, felsefe tarihi, zihin felsefesi üzerine çalışıyor. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi.

Aziz F. Zambak: Lisans (1999) ve Yüksek Lisans (2001) öğretimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladıktan sonra Belçika'daki Katolik Leuven Üniversitesinde Yapay Zeka ve Felsefe üzerine yazdığı tez ile 2009 yılında doktora eğitimini tamamladı. Yapay Zeka, dilsel analiz, modellemeler, Turing Sınaması, Çin Odası Uslamlaması ve Wittgenstein üzerine çeşitli makale ve kitapları bulunan Aziz F. Zambak halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Necmi Zekâ: 1963 yılında doğdu. Boğaziçi, Leicester ve Northwestern üniversitelerinde siyaset bilimi ve felsefe okudu. Mimar Sinan ve Yıldız Teknik üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak çalıştı.

Anadolu'nun Mirası Aygaz Kitaplığı'nda



Tarih ve kültürüyle bulunduğu coğrafyanın zenginliklerini gelecek nesillere aktarmayı görev bilen Aygaz, kitaplığına yeni bir eser daha ekledi. Sadberk Hanım Müzesi'nden alabileceğiniz, Prof. Dr. Önder Bilgi tarafından kaleme alınan "Klasik Çağ Öncesi Anadolu'da İnsan Görüntüleri" adlı yeni kitap, Aygaz Kitaplığı'nın 12'nci kitabı.

http://www.sadberkhanimmuzesi.org.tr

Koç

AYGAZ

anadoludaInsan_18,5x24cm_SB.indd 1 11.11.2013 18:13