

JEAN-PIERRE CHANGEUX
PAUL RICOEUR

Neden Nasıl Düşünürüz?

ETİK, İNSAN DOĞASI
VE BEYİN ÜZERİNE
BİR TARTIŞMA

metis bilim | 10

SO | JEAN-PIERRE CHANGÉUX - PAUL RICOEUR Merden Masıl Düşünürüz?



JEAN-PIERRE CHANGEUX
PAUL RICOEUR

Neden Nasıl Düşünürüz?

JEAN-PIERRE CHANGEUX (d. 1936) Fransız sinir biyoloğu. Lisans ve yüksek lisans öğrenimini Fransa'nın en saygın yüksek öğrenim kurumu olan École Normale Supérieure'de, doktora öğrenimini ise Pasteur Enstitüsü'nde tamamladı. Burada Moleküler Biyoloji Bölümü'nün Başkanı olan Nobel ödüllü biyolog Jacques Monod'nun asistanlığını yaptı. 1972'de Moleküler Nörobiyoloji Bölümü'nün başına geçen ve 1975'te profesör olan Changeux kariyeri boyunca altı yüzden fazla bilimsel makaleye imza attı ve pek çok bilim ödülü aldı. Halen Pasteur Enstitüsü'nde Moleküler Nörobiyoloji Bölümü Başkanı ve Collège de France'ta profesör olarak hizmet vermektedir. Başlıca eserlerinden bazıları şunlardır: *L'homme neuronal* (1983, Nöronal İnsan), *Raison et plaisir* (1994, Akıl ve Haz), *L'homme de verite* (2002, Hakikatin İnsanı), *Etiğin Doğal Temelleri* (Doruk, 2002).

PAUL RICOEUR (1913-2005) Fransız filozof, tarihçi. Rennes Lisesi'nde ve Paris Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Husserl ve Gabriel Marcel'in fenomenolojisiyle tanıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'ya giderek Münih Üniversitesi'nde Heidegger'i ve Husserl'i inceledi. Alman hükümeti tarafından ajanlıkla suçlanarak 1940'ta cezaevine konuldu. Savaş yıllarını Poméranie tutuklu kampında geçirdi. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra dilbilim ve psikanalizdeki çeşitli yorum kuramlarını fenomenoloji açısından inceleyen Ricoeur, insan isteminin, özgürlüğün ve kötülüğün simgelerini tanımladı. Sorbonne, Louvain, Yale ve Chicago gibi dünyaca ünlü üniversitelerde ders verdi, Nanterre Üniversitesi'nin kuruluşuna katıldı. *Philosophie de la volonté* (1950-60, 3 cilt, İstem Felsefesi), *Histoire et vérité* (1955, Tarih ve Hakikat), *Finitude et culpabilité* (1960, Sonluluk ve Suçluluk), *La Métaphore vive* (1975, Yaşayan Eğretileme), *La Sémantique de l'action* (1977, Eylem Anlambilimi) gibi önemli çalışmalara imza atan Ricoeur'ün Türkçedeki eserlerinden bazıları şunlardır: *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* (Asa, 2000), *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe* (Metis, 2007), *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam* (Paradigma, 2007), *Çeviri Üzerine* (Yapı Kredi, 2008).

Metis Yayınları

İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul

Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519

e-posta: info@metiskitap.com

www.metiskitap.com

Yayınevi Sertifika No: 10726

Neden Nasıl Düşünürüz?

Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine

Bir Tartışma

Jean-Pierre Changeux

Paul Ricoeur

Fransızca Orijinal Basımı:

Ce qui nous fait penser

La nature et la règle

Editions Odile Jacob, 1998

© Éditions Odile Jacob, 1998

© Metis Yayınları, 2007

© Türkçe Çeviri: İsmet Birkan, 2007

İlk Basım: Mayıs 2009

İkinci Basım: Aralık 2013

Yayıma Hazırlayanlar:

Özde Duygu Gürkan, Tuncay Birkan

Kapak Resmi: *Melankoli*, Albrecht Dürer, 1514

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203

Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-718-0

JEAN-PIERRE CHANGEUX
PAUL RICOEUR

Neden Nasıl Düşünürüz?

ETİK, İNSAN DOĞASI
VE BEYİN ÜZERİNE
BİR TARTIŞMA

Çeviren:
İsmet Birkan



metis

İçindekiler

Önsöz 9

I Gerekli Bir Karşılaşma

- 1 Bilgi ve Bilgelik 11
- 2 Beynin Bilgisi ve Kendinin Bilgisi 18
- 3 Biyolojiklik ve Normatiflik 33

II Beden ve Ruh: Ortak Söylem Peşinde

- 1 Descartes'ın Muğlak Söylemi 39
- 2 Sinir Bilimlerinin Katkısı 46
- 3 Üçüncü Türden Bir Söyleme Doğru Gidiş mi? 67

III Nöronal Model: Yaşantı Karşısında Sınıyor

- 1 Basit ile Karmaşık: Yöntem Sorunları 73
- 2 İnsan Beyni: Karmaşıklık, Hiyerarşi, Kendiliğindenlik 79
- 3 Zihinsel Nesne: Ham Hayal mi, Birleştirici Öğe mi? 94
- 4 Bir Nöronal Bilgi Kuramı Olabilir mi? 108
- 5 Daha İyi Anlamak İçin Daha Çok Açıklamak 121

IV Kendinin Bilinci ve Ötekinin Bilinci

- 1 Bilinçli Uzam (*Espace Conscient*) 129
- 2 Bellek Sorunu 132
- 3 Kendini Anlamak, Ötekini Anlamak 145
- 4 Ruh mu Madde mi? 157

V Ahlakın Kökenlerinde

- 1 Darwin'e Göre Evrim ve Ahlak Normları 166
- 2 Ahlakın İlk Yapıları 181
- 3 Biyolojik Tarihten Kültürel Tarihe:
Bireyin Değer Kazanması 186

VI Arzu ve Norm

- 1 Doğal Eğilimlerden Etik Düzeneklere 194
- 2 Davranış Kurallarının Biyolojik Temelleri 202
- 3 Norma Geçiş 219

VII Evrensel Etik ve Kültürel Anlaşmazlıklar

- 1 Etiğin Doğal Temelleri Tartışılıyor 234
- 2 Din ve Şiddet 236
- 3 Hoşgörünün Yolları 248
- 4 Kötülük Skandalı 256
- 5 Müzakere Etiğine Doğru: Etik Komiteleri Örneği 274
- 6 Barıştırmacı Sanat 278

Füg 285

Notlar 287

Önsöz

Sinir bilimlerinin (*neurosciences*) gerek buluşları ve projeleri, gerekse ahlak üstüne, normlar üstüne, barış üstüne bir tartışmaya temel teşkil etme kapasiteleri konusunda, bir biliminsanı ile bir filozofu karşı karşıya getirmek akıllıca bir girişim olur muydu acaba? Bilim tarafında, kâh bilime güvenen, hatta sempatisini coşkulu biçimde gösteren, kâh onun yaşam üzerinde kurduğu egemenlikten ve ortak geleceğimize yönelttiği tehditten korkan bir kamuoyunun önyargılarına göğüs germek gerekiyordu. Felsefe tarafındaysa, bütün derdi kendisinin var kalıp kalamayacağı olan, metinlerden oluşmuş kendi uçsuz bucaksız mirasının içine gömülü yaşadığından genellikle son zamanlarda bilimlerde meydana gelen gelişmelere pek ilgi göstermeyen bir disiplinin kendine hayranlığını aşmak söz konusu idi.

Aklın süzgecinden geçirilmiş bir bilimsel kültürün karşısına çıkarılan engelleri yenmek için, Odile Jacob, insan beynini araştırmalarının baş konusu yapmış olan, çalışmaları *L'Homme neuronal*'in (Nöronal İnsan) yayımlanmasından beri büyük okur kitlesinden iyi bilinen ve çalışmalarını halen sürdüren bir biliminsanına başvurdu. Felsefeyi etrafını çeviren kale duvarlarının dışına çekmek için de, *Soi-même comme un autre*'da (Öteki Olarak Kendi) tüm çalışmalarını özetledikten sonra, ortaçağda "tartışmalı meseleler" denen ve pek çok hekim, hukukçu, tarihçi ve siyaset bilimcinin de ilgilendiği konulara el atmış bir filozof seçti.

Yani editörün seçimi iki sesli bir diyalog yönünde oldu. Ama bunun yumuşak ve uzlaşıcı değil sert ve çarpışmacı olması gerekiyor. Öyle de oldu, tartışma boyunca her iki taraf da birbirinin dayanma gücünü sınamadı: Filozof sarsıcı, ezici argümanlarının altın oyulduğunu gördü, bilim adamıysa sunduğu su götürmez olguların ala-

şığı edildiğini. Neticede tartışmaya hakem olarak değil taraf olarak girmeye çağrılan okurun olgunluğuna duyulan güvenin göstergesi oldu bu karşılaşma. Zira Fransa'da gerçek fikir tartışması sayısı yeterince yüksek değil. Bu alan, ikna edicilikten önce kabul edilebilir, yani savunulmaya layık olmaları gereken argümanlara hiç aldırış edilmeksizin, sorgulama kabul etmeyen iddialar, tekyanlı eleştiriler, anlaşılmaz laf ebelikleri, ucuz küçümseme ve alaylarla dolup taşıyor.

Bu açıdan bakılınca, bir biliminsanıyla bir filozof arasında tamamen özgür ve açıksözlü bir diyalogun yaşanması, her ikisi için de sıradışı bir deneyim oluşturdu. Programsız bir sohbet olarak başlayıp kaydedilen bir tartışma halini alan bu diyalog, yazı aşamasına geçilince daha keskin, hatta bazen daha sert ve incitici oldu. Ama bu, fikir yarıştırmamanın ödünsüz etiğine uymak zorunda kaldığında, her tartışmanın karşılaşacağı güçlüklerin küçük ölçekli bir modeli değil mi? Bu ikili alışverişin, okurların eline geçince, çoktarafli bir karşılıklı anlayış sürecine dönüşmesini dileyelim.

Sesleri yazıya geçirerek uyumlu kılmayı başaran Juliette Blamont'a ve bu diyalogu kışkırtan, yüreklendiren ve gelişimini titiz bir dikkatle izleyen Odile Jacob'a, diyalogun okura ulaştırılmasındaki yoğun katılımlarından dolayı burada teşekkür ediyoruz.

Paul Ricoeur - Jean-Pierre Changeux

Gerekli Bir Karşılaşma

1. Bilgi ve Bilgelik

JEAN-PIERRE CHANGEUX— Siz herkesin tanıdığı ve hayran olduğu bir filozofsunuz. Bense bir araştırmacıyım. Hayatım insanın sinir sisteminin ve özellikle de beyninin işleyiş mekanizmalarının kuramsal ve deneysel olarak incelenmesine hasredilmiştir. Her ne kadar insan beynini en mikroskobik yapılarından, yani onu oluşturan moleküllerden yola çıkarak anlamaya çalışıyorsam da, bu yaklaşım onun düşünme, duygu ve heyecanlar, bilme yetisi ve, neden olmasın, ahlak duygusu gibi geleneksel olarak felsefenin alanına giren en yüksek fonksiyonlarını anlama istemini de dışlamıyor. Nitekim benim de aralarında bulunduğum moleküler biyoloji uzmanları halen ürkütücü bir problem karşısında bulunuyorlar: moleküllerin oluşturduğu o elementer yapıtaşlarıyla, güzelin algılanması ya da bilimsel yaratıcılık gibi en karmaşık ve entegre fonksiyonlar arasındaki ilişkiyi bulmak. Kopernik, Darwin ve Freud'dan sonra, şimdi bize Tin'in ele geçirilmesi işi kalıyor! Bu, yirmi birinci yüzyıl biliminin karşısındaki en etkileyici ve ürkütücü meydan okumalardan biri.

Antikçağın en eski devirlerinden beri, Fransız geleneğine göre tin (*esprit*) adı verilen şey (başharfi majüskül Tin-*Esprit* değil, Anglosakson yazarların *mind*, yani zihin dedikleri şeyin eşdeğeri) üstüne savlar öne süren, tartışma yapan ve kanıt yarıştıranlar hep filozoflar olmuştur. Dolayısıyla, burada her birimiz düşünülebilecek en karşıt iki kutbun birinden yola çıkar gibi görünsek de, felsefeyle sinir biyolojisi (nörobiyoloji) arasındaki bu buluşmayı ben memnulukla karşılıyorum. Sizin çalışmalarınıza büyük bir hayranlığım

var. Belki de benim kendi cehaletimdir, ama Fransa'da, ahlak ve etik sorunları üstüne bu kadar derinlemesine bir felsefi düşünce geliştirmiş pek fazla yazar bulamadım. Neden bir araya gelip ortak bir söylem kurmaya çalışmayalım? Belki bunu başaramayız; ama bu girişim hiç olmazsa uyuşma noktalarını tanımlamak, daha da önemlisi kırılma hatlarını belirlemek ve günün birinde ister istemez doldurulması gereken boşlukları gündeme getirmek bakımından ilginç olacaktır.

PAUL RICOEUR— Karşılama söylevinize, son derece saygılı ve dikkatli biçimde tartışılmaya layık bir eser olan *L'Homme neuronal*'in¹ yazarı ünlü biliminsanına yönelik aynı sıcaklıkta bir selamla yanıt vermek isterim.

Bu girişimimiz, sözcüğün en güçlü anlamıyla bir görüşmedir (*entretien*) ve en başta, insan fenomeniyle ilgili olarak aramızda mesleki niteliklerimizden, yani birimizin biliminsanı birimizin filozof oluşundan ileri gelen bir yaklaşım farkının varlığından kaynaklanmıştır. Fakat aynı zamanda başka bir kaynağı daha var: Başlangıçtaki bu bakış açısı farkına bağlı fikir ayrılıklarını çözemsek bile daha yüksek bir tartışma düzeyine taşıma dileğimiz; öyle bir düzey ki, birimizin ileri süreceği nedenler öbürümüz tarafından hiç değilse kabul edilebilir olsun, yani tartışma etiği çerçevesinde yapılacak bir fikir alışverişinde savunulmaya layık bulunsun.

Kendi çıkış konumumu hemen belirteyim. Ben kendimi, Avrupa felsefesi içindeki çeşitli akımlardan, üç farklı yaklaşım içeren birine mensup sayıyorum: dönüşlü (*réflexive*) felsefe, fenomenolojik felsefe, yorumbilgisel felsefe. Birinci yaklaşım, yani dönüşlülük insan zihninin sahip olduğu eyleme, düşünme, duyma gücünü —deyim yerindeyse gömülmüş, yitirilmiş olan bu gücü— onu kendisine dışlaştıran bilgi, uygulama ve duygularda yeniden ele geçirme girişimini vurguluyor. Jean Nabert, benim de ait olduğum akımın bu ilk dalının önde gelen temsilcisidir.

İkinci yaklaşım —fenomenoloji— "şeylerin kendisine", yani kendini ancak kültürel, felsefi, tanrıbilimsel tarihten miras kalan zihinsel yapılardan en arındırılmış deneyime gösteren şeyin dışavurumuna erişme idealini ifade ediyor; bu dilek, dönüşlülüğün aksine teorik, pratik, estetik yaşamın yönelimsel (*intentionnel*) boyutunu

vurgulamaya ve her bilinci "...in bilinci" olarak tanımlamaya götürüyor. Bu yaklaşımın en önemli savunucusu ona adını veren Husserl'dir.

Önce dinsel metinlere (tefsir), klasik edebi metinlere (filoloji) ve hukuksal metinlere (içtihatlar) uygulanmış olan yorumlayıcı yöntemden miras kalan üçüncü yaklaşım yani yorumbilgisi ise insan deneyimlerinin "okunuşu" diyebileceğimiz şeye bağlı yorumların çokluğunu vurguluyor. Bu üçüncü biçimiyle felsefe, başka her türlü felsefenin önkabullerden arınık olma iddiasını sorguluyor. Bu üçüncü eğilimin başlıca üstadları Dilthey, Heidegger ve Gadamer'dir.

Bundan sonra, bu tartışmada temsil ettiğim felsefe akımını üç katmanı –dönüşlülük, betimleyicilik, yorumlayıcılık– içinde ifade etmek için "fenomenoloji" genel terimini kullanacağım.

J.-P. C.– Bana gelince, bilimsel araştırma, özel olarak da biyolojik araştırma dünyasına mensup oluşum, tüm düşüncemi derin biçimde etkiledi ve yönlendirdi diyebilirim.

Önce, henüz genç bir öğrenciyken moleküler biyoloji hareketine katıldım. Altmışlı yılların projesi, yaşamın –canlılık olayının, Dirim'in– en son sınırlarında yer alan moleküllerin yapı ve fonksiyonlarını aydınlatmaktı. Bu proje bilindiği gibi² başarıya ulaştı ve hâlâ devam ediyor. "Allosterik proteinler" denen söz konusu moleküllerden bazıları çok önemli ve belirleyici bir özelliğe sahip. Bir anlamda bunların iki başları var: Bir yandan özel bir biyolojik işlemi, örneğin bir kimyasal sentezin gidişini belirliyor, öte yandan bu işlemi düzenleyen bir işarete "bakıyorlar". Bu proteinler hücrenin yaşamına esneklik getiriyor: Hücresel işlevlerin eşgüdümüyle birlikte aynı zamanda hücrenin dış koşullara uyum sağlamasına da katılan aç-kapa düğmeleri (komütatörler) olarak iş görüyorlar.³ Hücrenin canlılığı için bu kadar temel önemde olan biyolojik fonksiyonları sadece ve kesinlikle fiziko-kimyasal kavramlar çerçevesinde anlamak, hatırı sayılır kapsam ve canlılıkta bir araştırma geleneğinin hedefi olmuştur ve hâlâ öyledir; ben de büyük bir heyecanla bu geleneğe ait olduğumu hissediyorum.

Bunun ardından daha da beklenmedik bir şey kanıtlandı: beynimizde de bu bakteri tipi komütatörlere çok benzeyen moleküllerden olduğu. Bunlar, sinir hücreleri *arasındaki* iletişimde devreye giren

kimyasal madde reseptörleri ya da "nörotransmitterler" (*neurotransmetteurs*).⁴ Beynimizin tüm fonksiyonları, en yalınkatlarından en karmaşıklarına kadar, bu molekül-komütatörleri işe koşuyor ve dolayısıyla köklerini fiziko-kimyasal dünyaya salmış bulunuyor.

Beyin yapısının olağanüstü karmaşıklığı ve gelişim süreci yetmişli yıllar boyunca moleküler biyolojinin yöntemleriyle incelenebilir oldu. Artık beyni genler tarafından önceden imal edilmiş hazır devrelerden oluşan bir tür bilgisayar gibi düşünmeye neden kalmadı. Tersine, sinir hücreleri arasındaki bağlantılar beynin gelişim süreci boyunca aşamalı olarak kuruluyor ve yeni doğan organizmanın çevresi ve kendisiyle etkileşim süreci tarafından sıkı bir düzenlemeye tabi tutulan deneme ve yanılmalara, yoklama ve sınamalara, seçimlere dayanıyor. Özetlemek gerekirse, beyin deyince her şeyiyle tamam ve göreve hazır bir "genetik bütün" değil, türe özgü bir genetik genel çerçeve içinde, birtakım "epigenetik" izlerin art arda ve iç içe beyin dokusunda (nöron ağında) yerlerini alış süreci söz konusu.⁵ Beynin içinde süregiden geliştirici yarışmalar türün biyolojik evrim aşamasından nöbeti devralarak fiziksel, toplumsal ve kültürel çevreyle organik bağlar yaratıyor. Doğal olarak böylelikle, beşeri ve sosyal bilimlerle biyoloji arasında da son derece verimli bir "ara-yüz" yaratılmış oluyor.

Henüz geniş ölçüde kuramsal olan bir üçüncü araştırma dalı da bilgisayarların sunduğu yeni hesap olanaklarından yararlanmaya çalışıyor ve beynin işlevsel yapısı hakkında elde bulunan bölük pörçük bilgileri kullanıyor. Bu yol, örneğin belli (tanımlanmış) bir öğrenme işini başarabilecek yetenekte bir "formel organizma" elde etmeyi sağlayacak, olabildiğince yalın "nöron mimarileri" tasarlamaya dayanıyor.

Bu girişimin iki dikkat çekici özelliği var: Bir yandan, hesaplarında sadece beynimizin bilinen bazı elemanter bileşenlerini, örneğin yukarıda geçen "nöro-aracı" (*neuromédiateur*) reseptörlerini kullanıyor; öte yandan, böyle bir makinenin [soyut "formel organizma"nın] insana özgü olduğu kabul edilen görevleri ifa edebilmesi için gereken sinir hücresi ağının en alt karmaşıklık düzeyini belirlemeye çalışıyor.⁶ Kuramsal programı, hem belli bir sinir hücresi ağının anatomik yapısı hem de bu ağ üzerinde sürüp giden etkinlikler temelinde belirlenen bir davranışı kesinlikle "formelleştirilmiş" bir

dille açıklamaya çalışmaktan ibaret. Bağlantıcı (*connexionniste*) diye nitelendirilen bu girişimin pek tanınmış öncüleri var: sibernetiğiyle Norbert Wiener, ünlü "evrensel makine"siyle Alan Turing ve bilişsel bilimler alanında, özellikle "tinin cisimleşmesi", İngilizcede *embodiment of the mind* diye adlandırılan konu üzerinde araştırmalara katılan bütün biliminsanları.⁷

Son olarak, College de France'ta verilen öğretim, bunu üstlenenlerden sürekli ilerleme halinde olan bilgileri sadece öğretici (didaktik) bir biçim altında toparlamalarını ister. Az önce adını andığınız *L'Homme neuronal*,⁸ benim ilk yedi yılki derslerimin sentezini temsil etmekteydi. Amacı, beyin bilimlerindeki göz kamaştırıcı ilerlemeleri tanıtmaktı. Bugün farkına varıyorum ki, molekülden ruhsal fonksiyonlara (psişizme) kadar elde bulunan bilgileri böyle belli bir düzene sokma girişimi, beyin ve fonksiyonlarına dair benim kendi tasarımlarıma da geriye doğru güçlü bir etki yapmıştır. Bu konuda René Thom'un bakış açısını paylaşıyorum: Buna göre, bir modelleme girişiminde önemli olan onun *ontolojik erişim alanıdır*, yani şeylerin ve varlıkların temel ve kökenlerine dair tasarımlarımıza yaptığı, yapacağı etkidir, başka deyişle altında yatan felsefesidir. *L'Homme neuronal*'i yazarken Spinoza'nın *Etika*'sını ve düşüncesi-nin bütün netlik ve kesinliğini keşfettim. "İnsanların eylemlerini ve arzularını, bunlar sanki çizgiler, yüzeyler ve cisimlermiş gibi inceleyeceğim,"⁹ diyor Spinoza. İnsan yaşamını her türlü ereksel dünya tasarımından ve insanmerkezcilikten arınık, düş gücünden ve -Spinoza'nın "cehaletin sığınağı" dediği- dinsel bağnazlıktan korunuk olarak yeniden kurmaya girişmekten daha coşku verici bir proje olabilir mi? Spinoza'yı okumam, Sokrates-öncesi düşünürleri, özellikle her zaman çok bağlı olduğum antikçağ atomcularından Demokritos'u okumaktan kazandıklarımı tamamlayıp zenginleştirdi.

Ama bütün bunlar etik sorunlarına duyduğum gayet belirgin ilgiyi açıklamaya yetmiyor; bu ilgidir ki beni, sizin yazılarınızı, özellikle *Soi-même comme un autre*'u,¹⁰ okumaya sevk etti. Bu konuda belirleyici olay, *L'Homme neuronal*'in çıkışından biraz sonra, Etik Komitesi'nin sinir bilimlerine ayrılmış bir çalışma grubu önünde yaptığım bir konuşma oldu. Sunumumu izleyen son derece ateşli tartışma beni köşeye sıkıştırdı. Bir "nöronal insan" nasıl olur da ahlaki özne olabilir? O zamandan beri bir doğru yaşam etiğinin, aklın

özgürce kullanılmasına yol açacak özgür, şen bir hümanizmin öznesini büyük bir çabayla yeniden canlandırmaya çalışarak, durmadan bunu düşünüyorum. Bugün sizinle tartışmaya girme isteğimin altında da bu düşünme süreci yatıyor.

Aslına bakılırsa, biliminsanlarıyla filozoflar arasındaki ayrışma nispeten yakın tarihlidir. Antikçağda Demokritos veya Aristoteles gibi filozoflar (Şekil 1) aynı zamanda mükemmel doğa gözlemcileriydi. Thales veya Eukleides (Öklit) gibi matematikçiler de aynı zamanda filozoftu.

Daha antik Yunan'dan itibaren, Hippokrates okuluyla birlikte, o zamana kadarki şamanik ya da şaman geleneğine yakın tıbbın yanı sıra akılcı (rasyonel) bir tıp da gelişir. Her türlü büyü'nün ya da tanrısal müdahalenin reddi ve hastalıklara doğal nedenler bulma arayışının başlaması ile, geleneksel tıp alanına akılcılığın girişine tanık olunur. Artık tıp bir tanı koyar ve buna dayanarak bir tedavi önerir, bir ilaç kullanımı geliştirir. Farmakolojik unsur (ilaç) artık cinleri kovmaz, maddesel nedenlerle savaşır. Hekim de Demiurgos'luktan çıkıp akılcı ve bilimci filozof olur!

Biliminsanı, filozof ve sanatçı arasındaki ayrışma ise Rönesans'tan sonra meydana gelmiştir; gerçi o dönemde de henüz, örneğin Leonardo da Vinci gibi sanatçı biliminsanlarına rastlanıyor, hatta on dokuzuncu yüzyılda bile biliminsanları arasında belli bir felsefi düşünce geleneği yaşıyordu; bunu derken aklımda örneğin Augustin Cournot, Henri Poincaré ve daha yakın dönem için de Jacques Monod var. Öte yandan, William James, Henri Bergson ve Maurice Merleau-Ponty'yle ve daha yakınımızda John Searle ve Patricia Churchland gibi Anglosakson filozoflarla, felsefede de bilimsel bilgiye karşı belli bir ilgi geleneği sürüp gitmektedir.

P. R.— Aklıma Georges Canguilhem ve ayrıca Gaston Bachelard geliyor. Canguilhem'in *La Connaissance du vivant* (Canlının Bilgisi) adlı eseri¹¹ [bu tartışmada] benim için önemli bir başvuru metni olacak. Canguilhem filozof ve hekim olarak, canlı varlığın çevresini nasıl yapılandırıldığını, kendi davranışına *anlam* veren "canlılık değerlerini" oraya nasıl yansıttığını gösteriyor. Canlı böylece doğada, fiziksel yasaların işleyişinden ayrı, birincil bir normatiflik (normlar düzeni) kuruyor. Bachelard'a gelince, *La Formation de l'esprit sci-*



**Şekil 1. Homeros'un Büstünü Seyreden Aristoteles (1654),
Rembrandt van Rijn (Leyde 1606 - Amsterdam 1669).
(New York, Metropolitan Müzesi)**

Sahne, Büyük İskender'e öğretmenlik yapan ve Homeros'un eserlerini okutan Aristoteles'in yaşamöyküsünün çok iyi bildiğini gösteriyor. Aristoteles'in omzundan çapraz sarkan altın zincirde İskender'in bir figürü asılı. Filozof kör ozanın başını okşarken, bakışları derin düşünceler içinde dalıp gidiyor. Aristoteles'in felsefesi, Platon'un tanrısal kökenli bir İdealar âlemi Theoria'sına karşı çıkışıyla, Batı düşüncesini derinden etkilemiştir; Aristoteles bunları "içi boş sözcükler ve şairane eğretilmeler" olarak niteliyordu. Gözlem ve deneyi yeniden gündeme yerleştirmiş, hayvanları kırmızı kansızlar (omurgasızlar) ve kırmızı kanlılar (omurgalılar) olarak ayırıp ikincileri de isabetli bir şekilde yumurtayla üreyenler ve yavru doğuranlar diye iki alt sınıfa bölerek ilk hayvan sınıflamasını yapmıştır. Savunduğu "mutlu yaşam" etiği, "sitedeki (toplumdaki) insan" etiği, basiret ve ölçülülük dairesi içinde kurulan dostluğa dayalıdır.

entifique (Bilimsel Zihnin Oluşumu) adlı kitabında¹² "epistemolojik kopuş"un gücüne bağlı ama şiirsel yaratıya benzeyen bir "icat yeteneği" görüyor.

J.-P. C.– Evet, Bachelard biliminsanın "zihinsel" etkinliğine gerçekten özgün bir açıdan bakmıştır. Bundan başka, Karl Popper'la John Eccles arasındaki diyalogu da biliyoruz, ki bunlardan biri filozof diğeri sinir biyoloğuydu. Ortak eserleri *The Self and its Brain* (Benlik ve Beyni) adını taşıyor.¹³ Başlı başına bir program ortaya koyan bir kitap bu.

P. R.– İki birlikte, beyin bilimleriyle –Anglosaksonların *mind* dediği– tin (veya zihin) felsefesinin örtüştüğü düzeyleri hiyerarşik olarak ele alan bir felsefe sistemi kurmayı denediler; bu kavram herhalde tartışmamız boyunca da sık sık karşımıza çıkacak.

J.-P. C.– Evet. Demek ki elimizde bir filozofla bir sinir biyoloğu arasında en azından bir adet nispeten yakın tarihli diyalog var. Ancak, John Eccles benimkinden farklı bir bilimsel gelenekte yer alıyordu. Sinir hücrelerinin ve nöron öbeklerinin elektriksel etkinlikleriyle ilgileniyordu. Düşüncesine çıkış noktası olarak molekül düzeyinden daha iyi yapılaşmış bir düzeyi alıyordu. Bakış açılarımız arasındaki farkları bu nokta açıklayabilir. Eccles belki de zihin ile (tin ile) beyin arasındaki ikici ayrıma inanan son sinir biyologlarından biriydi.

2. Beynin Bilgisi ve Kendinin Bilgisi

J.-P. C.– Gerçekleştirmeyi umduğumuz görüş alışverişi, bana öyle geliyor ki, temel önemi su götürmez bir sorun çevresinde dönecektir: Beyin hakkındaki bilgilerde kaydedilen göz kamaştırıcı ilerleme, kabaca son yirmi yılda bu süreçte katedilen yol, bilişsel bilimler denen tamamen yeni bir alanın ortaya çıkışı –fizyoloji, moleküler biyoloji, psikoloji ve beşeri bilimler arasındaki yakın tarihli ittifak ile, deneysel psikoloji, antropoloji ve hatta belki sosyal bilimler ara-

sında bu sayede gelişen son derece yapıcı etkileşimler— evet, işte bütün bu göz alıcı gelişmeler, bizi ne ölçüde, "ruh-beden ilişkisi" adı verilmekte uzlaşılan, ama benim daha uygun bulduğum terimlerle "beyin-düşünce ilişkisi" diyeceğim temel sorunu yeni baştan ele almaya götürmektedir? Başka deyişle, vaktiyle felsefenin, hatta çoğu kez dinin kapalı alanı olan konularla, beyin ve fonksiyonlarına dair çağdaş bilgilerimiz arasında bugün daha birleştirici, daha sentetik bir vizyona ulaşmak kabil olamaz mı? Bir sinir biyoloğu bir biçimde ahlakın temellerine ilgi duyamaz mı? Buna karşılık bir filozof da çağdaş sinir bilimleri alanında düşünme etkinliğine malzeme —ve neden olmasın, fikirce zenginleşmesine vesile— bulamaz mı?

Bana kalsa tartışmayı yönlendirmek isteyeceğim —felsefî nitelikteki— temel sorun şu olurdu: Sinir sistemi, beyin ve genel olarak bilişsel bilimler alanındaki bilgilerde kaydedilen ilerleme bizi, on sekizinci yüzyılda David Hume tarafından, olgusalılık yani "olan" (*what is*) ile normatiflik yani "olması gereken" (*what ought to be*) arasında, başka deyişle bilgiyle ve özel olarak bilimsel bilgiyle ahlak kuralları arasında yapılan —ve birçok kişinin paylaşır görüldüğü— temel ayrımı yeniden incelemeye yöneltmez mi? Bu ayrım korunmalı mı? Yoksa aksine, ahlaki düşünceyi beyin ve onun yüksek fonksiyonları hakkındaki bilimsel bilgilerimizden yola çıkarak zenginleştirmek ve, neden olmasın, *doğa ile kural* arasındaki ilişkiyi yeniden sorgulamak mümkün olabilir mi? Bu ilk sorunun ne denli gürültü koparacağını bilincindeyim. Vatandaşlarımızın birçoğu için ahlak hâlâ dinin kapalı alanıdır. Hatta bunların çoğunluğu da ahlakın bizi bilimden koruduğunu düşünmektedir. Birçok iyi niyetli aydın, örneğin bir hukukçu yerine bir bilim insanının bir etik komitesine başkanlık etmesinin doğru olup olmadığı konusunda tereddüt içindedir. Bir etik komitesinde bilim uzmanlarının yer almasına bile karşı olanlar vardır. Bütün bunlara bakılınca, bilimle etik arasında bir sempati ilişkisinin nasıl kurulabileceği doğrusu pek iyi tasarlanamıyor.

Geniş kamuoyu bir "ahlak bilimi" fikrinin yeni olmadığını da pek iyi bilmiyor. Bu fikre daha Auguste Comte'ta rastlanır.¹⁴ Comte bencil içgüdüleri sempatik içgüdülerin buyruğuna verecek pozitif bir özgecilik ahlakı geliştirmeyi öneriyordu; bu, "doğal + bilimsel ve sosyal = ahlaki" denkleminin ürünü "yedinci bilim", bilimler



BENEDICTUS DE SPINOZA.
IUDEUS ET ATHEISTA.

bilimi olacaktı. Hatta Comte işi, ahlakın bilimsel temeli olarak bir "frenolojik fizyoloji" önermeye kadar vardırıır. Her doğuştan ve indirgenemez yetinin beynin bir bölgesinde konuşlanmış olduğunu ileri süren Gall'in tablosuna gönderme yapar; bu tabloyu kullanarak, söz konusu yetilerin az veya çok karmaşık işbirliğinin, ahlak yargılarına temel olan duyumsal hallerin oluşumunda rol oynadığı varsayımında bulunur.

Comte ahlaka bilimsel temel öneren tek düşünür değildir. Karşıt terimlerle olmakla birlikte Spencer'la Darwin de bunu yapmışlardır: birincisi "bırakınız yapsınlar" ve "en yetenekli ödüllendirilir" formülüyle, ikincisi ise türe özgü sosyal bir içgüdü olan sempatinin genişletilmesiyle. Onların ardından, ünlü anarşi kuramcısı Rus prens Kropotkin de doğada yardımlaşma şekline bürünen nesnel bir ahlak yasası görür. Aynı şekilde Radikal Parti'den Fransa Başbakanı Léon Bourgeois da, Pasteur'ün önerdiği bulaşıcı hastalıklara karşı koruma sistemi modelini örnek alıp laik ve cumhuriyetçi bir ahlak görüşü olarak dayanışmacılığı (*solidarisme*) ortaya atar.

Yine de bu konuda son derece dikkatli ve sakıngan olmakta yarar vardır. Biyolojinin ve özellikle genetiğin toplumları ırkçılığa ve soykırıma götüren dışlayıcı ideolojiler yararına nasıl yolundan sapıtıldığı bilinmektedir.

Ancak, nesnel bir ahlak bilimi olarak etik gayet canlı ve güncel bir sorunsal teşkil ediyor. Örneğin çağdaş filozoflardan Jürgen Ha-

Şekil 2. Baruch de Spinoza, anonim gravür.

(Paris, Milli Kütüphane, Baskı Bölümü)

Hollanda'ya sığınmış Portekizli Yahudi ana-babadan 1632'de doğan Spinoza, felsefe tarihinde çok özgül bir yer tutan bir öğreti geliştirmiştir. *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri, tanrıbilimcilerin dogmatizmi ve hoşgörüsüzlüğüne karşı düşünme özgürlüğünün bir savunusu olarak karşımıza çıkar. 1670'te yayımlanması skandala yol açar ve Spinoza'nın Yahudi cemaatinden dışlanmasına neden olur. Spinoza dünyevi ve toplumsal yaşamı reddederek geçimini gözlük camı imalatıyla kazanır. 1675'te tamamladığı *Etika* adlı eserinin ana teması, Descartes'in savunduğu ruh-beden ikiliği fikrine karşı ileri sürdüğü tözün (*substance*) birliği, aralarında beden ve ruhun da bulunduğu sonsuz özneliliklerin (*attributs*) ve sonlu kiplerin (*modes*) çokluğudur. Dinsizlikle suçlanınca eserini sağlığında yayımlamaktan vazgeçer. 21 Şubat 1677'de, karısı ve konukları Lutherci kilisede ayindeyken, tüberkülozdan ölür. Sevinç ve mutluluk kiplerinin sonsuz çoğalışı fikrini savunan düşünür olarak tanınmıştır.

bermas ahlak yargısının hiç kuşkusuz "doğru" (hakiki, *vrai*) alanına girdiğini dile getirirken, bu sorun üstüne düşünmenin meşalesini tekrar ele almış oluyor. Benim için bu sorunsal, ontolojik türden birinci problemi oluşturuyor.

P. R.— Ontolojik dediğiniz, benimse daha çok felsefi-antropolojik diyeceğim bu sorun, tartışmamız gereken ilk sorun mu acaba? İzninizle, doğa ile kural arasındaki ilişkiler sorusunu soruş biçiminizi tekrar ele alacağım. Hume tarafından pek iyi dile getirilmiş olan bu temel güçlkle uğraşmamız gerekeceği konusunda sizinle aynı görüşteyim. Fakat bana sorulursa sinir bilimlerinin bilim olarak statüleri hakkında ne düşündüğümüzü açıklamadan işe buradan başlayamayız. Ben de, Platon'dan Descartes'a, Spinoza'dan (Şekil 2) Leibniz ve Bergson'a dek en eski felsefe geleneğinden miras kalan sorun, yani bedenle ruhun birliği/karşıtlığı konusunda tutum almaktan kaçınmam. Bu uzlaşmaz karşıtlık, analitik felsefecilerin dünyanın mobilyaları demekten hoşlandıkları en son, ilkel veya indirgenemez (nasıl dersenez deyin) "varlıklar" (*entités*) düzeyinde yer alır. Burası temel ontoloji düzeyidir. Descartes ve Dekartçılar —Malebranche, Spinoza, Leibniz— devrinde, henüz son gerçekliğin töz, yani kendinde ve kendiliğinden var olan şey kavramıyla yakalanabileceğine inanılıyor ve bu çizgide insanın, bu kavrama verilen anlama göre bir tözden mi yoksa iki tözden mi yapılmış olduğu araştırılıyordu. Hatırı sayılır bir argüman donanımıyla beslenen bu büyük çekişmelerden günümüze sadece, örneğin psikosomatik koşutluk, etkileşimcilik, indirgemecilik vb. adlar verilen birtakım soy-suzlaşmış iskeletler kalmıştır. Spiritüalist ikicilikle materyalist biriciliği, bütünlükleri içinde, birbirini yıkan iki sistem olarak karşı karşıya koyma noktasına da ancak aşırı bir "sadeleştirme" pahasına gelinmiştir.

Ben görüşlerimi, temelleri Kant tarafından birinci *Eleştiri*'deki Aşkın Diyalektik'te sarsılan bu ontoloji tabanına oturtmayacağım. Daha mütevazı ama daha sağlam biçimde, bir yandan bedenle beyin, diğer yandan —sözü uzatmamak için— zihinsellik (*le mental*) adını vereceğim şey hakkında üretilen söylemlerin semantiğini ele alma planına bağlı kalacağım; özüne-dönük, fenomenolojik ve yorumbilgisel felsefenin bana sağladığı kayıt ve çekincelerle birlikte.

Başlangıç savım şudur: İki tarafta kullanılan söylemler heterojen, yani birbirine indirgenemeyen ve birbirinden türetilemeyen iki ayrı perspektife aittir. Söylemlerin birinde nöronlar, nöron bağlantıları, nöron sistemleri gibi şeylerden, diğerindeyse bilme, eyleme, duyma gibi olaylardan, yani niyetler (yönelimler), güdüler ve değerlerle nitelenen edim veya durumlardan söz edilmektedir. Dolayısıyla, bundan sonra semantik karışım adını vereceğim ve bir oksimoron* sayılabilecek şu formülde özetlendiğini gördüğüm şeyi çürütmeye çalışacağım: "Beyin düşünür."

J.-P. C.— Ben böyle formüller kullanmaktan kaçınıyorum.

P. R.— Ben bir perspektif ikiliğini dile getiren semantik (anlamsal) bir ikilikten yola çıkıyorum. Söylem ikiciliğinden töz ikiciliğine kayma eğiliminin sebebi, her inceleme alanının "nihai gönderge" denebilecek şeye, yani o alanda son kertede gönderme yapılacak bir nesneye göre tanımlanmasıdır. Fakat söz konusu gönderge (*réfèrent*) sadece o alan için nihaidir ve onunla birlikte tanımlanır. Demek ki gönderge ikiciliğini bir tözler ikiciliğine dönüştürmekten kaçınmak gerekir. Semantik olanı ontolojik olana böyle ulamanın yasaklanmasının sonucu da, benim durduğum fenomenolojik zeminde, "zihinsel" teriminin maddesel-olmayana, yani bedensel-olmayana eşit olmamasıdır. Tam tersine, yaşanan zihinsellik bedenselliği içerir, ama sözcüğün, doğa bilimlerinde tanınan haliyle nesnel bedene indirgenemeyecek bir anlamıyla. Nesne-bedenin karşısında, semantik olarak, yaşanan beden, birine özgü beden, (içinden konuştuğum) benim bedenim, (hitap ettiğim) senin bedenim, (hikâyesini anlattığım) onun bedeni bulunur. Böylece söylemde beden, nesne-beden ve özne-beden olarak, ya da daha doğru ifadeyle özgü-beden olarak iki kez yer alır. Ben "(birine) özgü-beden" deyimini özne-beden deyimine yeğ tutarım, çünkü beden yalnız benim bedenim değil başkalarınınmkidir de. Demek ki neymiş? Dünyanın parçası olarak beden ve *içinden* —orada yolunu yönümü bulmak ve yaşamak için— dünyayı kavradığım (kavradığın, kavradığı) beden olmak üzere iki be-

* İfadeyi güçlendirmek için anlamları itibariyle bağdaşmaz görünen iki sözcüğün bir deyimde kullanılmaktan ibaret olan söz sanatı. —ç.n.

den varmış. Bu noktada, *Individuals* (Bireyler)¹⁵ adlı eseriyle İngiliz filozof Strawson'a çok yakın bir konumdayım; yazar orada, aynı kişiye iki heterojen yüklem serisinin nasıl uygulanabileceğini gösterir: Onu ya gözlem ve açıklama konusu olarak ya da birçok dilde –örneğin, "benimki" gibi– iyelik kelime veya takıları ile gösterilen ilişkiler içinde ele alırsınız. Bunlar da dilbilimcilerin "deiktik" diye adlandırdıkları, işaret sözcükleri diyebileceğiniz listede yer alır: burası, şurası, şimdi, dün, bugün vb. Burada bizi ilgilendiren deiktik sözcük "benimki", benim bedenimdir. Demek ki benim çıkış varsayımım –ki işte bunu tartışmanıza sunuyorum– bu söylem düzeylerinin birinden ötekine geçiş olmadığıdır: ya nöronlardan vb. bahseder ve böylelikle belli bir dilin içinde yer alırım, ya da düşünce, eylem ve duygulardan bahseder ve bunları kendisiyle iyelik veya aidiyet ilişkisi içinde bulunduğum bedenime bağlarım. Böylece ellerimin, ayaklarımın vb. benim organlarım olduğunu söyleyebilirim, şu anlamda ki, ellerimle tutarım, ayaklarımla yürürüm; fakat bunlar yaşantı (*vécu*) alanına aittir ve böyle konuşmak için bir ruh ontolojisi içine kapanmak zorunda değilim. Buna karşılık, bana bir beynim olduğu söylendiğinde, buna tekabül eden hiçbir canlı deneyimim (*expérience*), hiçbir yaşantım yoktur; bunu kitaplardan öğrenirim, meğerki...

J.-P. C.– ... meğerki başınız ağrısın ya da örneğin bir kaza sonucu oluşmuş bir beyin lezyonu sizi konuşma veya okuma-yazma yeteneğinden yoksun bıraksın...

P. R.– Klinik gözlemlerin hayatın yaşantısı, yani tedavi ve bakım gereğinden başka, bireysel yaşam tarzlarını Kurt Goldstein'in deyişiyle¹⁶ "indirgenmiş" bir çevreye göre yeniden ayarlama gereği konusunda ne tür açıklamalarda bulunabileceğine ilerde tekrar döneceğiz. Şimdilik epistemoloji alanında kalalım. İlk bakışta sadece dilbilimsel gibi görünen, ama gerçekte dilbilimden çok daha derine giden kritik noktalardan biri, "ellerimle tutarım" ve "beynimle düşünürüm" cümleleri arasında koşutluk bulunmadığıdır. Beyin hakkında bütün bildiklerim belli türde bir bilgidir, ama başka bilgi türleri de vardır. Şu sorunun cevabı konusunda sizinle ihtilafa düşebiliriz: Beyin kabuğu (korteks) üstüne edindiğimiz yeni bilgiler, öte-

den beri bedeninin işleyişine dair yaşayarak öğrenmiş olduklarımı, özellikle heyecanlar, algılar, gerçekten psiko-organik olan ve bedene sahip oluşuma bağlı olan her şey hakkında bildiklerimi artırıyor mu? Benim bedenim olan tek bir beden var, bütün öteki bedenlerse önümde duruyor.

J.-P. C.— Problemi çok iyi görüyorum. Önce, sinir sistemi bilimlerinde iki ayrı araştırma yöntemine bağlanabilen iki tip söylem mevcut olduğu konusunda sizinle aynı görüşteyim. Birinci yöntem beynin anatomi ve morfolojisi, mikroskobik kuruluşu, sinir hücreleri ve onların sinaptik bağlantılarını konu ediniyor; ötekisi hal ve gidişler, davranışlar, duyu ve heyecanlar, düşünceler ve çevreye yapılan etkilerle ilgileniyor. Bu iki betimleyiş tarzı uzun zaman birbirinden ayrı tutulmuştur. O kadar ki, XX. yüzyılın başlarında hayvan ve insan davranışları üstüne yapılan derinlemesine bir araştırma —davranışçılık— merkezi sinir sisteminin tüm anatomik ve farmakolojik yönlerini hesaba katmayı kasten reddetmiştir. Beyin bir "kara kutu" olarak ayraç içine alınıyordu. Yine de bu araştırmanın olumlu bir etkisi oldu: Hayvan davranışlarının (örneğin öğrenme ya da beslenme davranışları, ses çıkarma, cinsellikle ilgili davranışlar vb.) deneysel durumlarda incelenmesine yol açtı. Kendilerine özgü terminoloji içinde betimlenen bu davranışsal gözlem verileri, sinir bilimlerinde her türlü araştırma için vazgeçilmez önemdeki olgu kümeleridir. Bilişsel süreçlerin modellenmesi konulu birçok araştırma için bu somut davranış verileri zorunlu bir çıkış noktası teşkil eder.

Fakat beyin anatomisi nesnelere ilgilidir ve davranış ya da sizin deyiminizle yaşanmış deneyim terimleriyle hiçbir şekilde karıştırmayacak bir terim dağarcığı kullanır. Hiçbir sinir biyoloğu asla "Ril, beyin kabuğunun art alın bölgesindedir" demeyecektir. Bu cümlenin anlamı yoktur. Dilin, beynimizin bazı özel alanlarını "işe koşturduğu" ya da daha iyi bir deyişle "seferber ettiği" söylenecektir. Seferber etmek terimi özellikle uygundur, zira sizin iki söyleminizin hiçbirine girmeyen bir süreçler yumağını gündeme getirir: Bunlar sinirsel ağda dönüp dolaşan dinamik ve geçici *etkinliklerdir*. Bu elektriksel veya kimyasal etkinlikler nöronlar ve bağlantılarından oluşmuş anatomik bir yapı ile davranışlar arasındaki "iç bağ" teşkil eder. Burada, anatomik olanla davranışsal olanı, nöronal-betim-

lenenle algılanan-yaşananı *birleştirmek* için, bu fonksiyonel dinamikten de yardım alan, Spinoza'nın da sezmiş olduğu, üçüncü bir söylemi işin içine sokmak gerekiyor. Dolayısıyla şöyle diyeceğim: Ben bir semantik malgama (karışım) yapmıyorum, tersine, elverişli ve iş görür bir biçim altında birbirleriyle ilişkilendirilmesi gereken birkaç "söylemi" bir arada kullanıyorum.

P. R.— İlişkilendirilmesi gerekenler yalnız anatomik olanla davranışsal olan değil, zira onların ikisi de aynı tarafta, yani nesnel bilgi tarafında yer alıyor; ilişkinin bir ucunda gözlenen ve bilimsel olarak betimlenen davranış olmalı, öteki ucundaysa kişisel deneyim, ama anlamlı biçimde yaşanmış ve Canguilhem'in "yaşamsal değerler" dediği şeyin terimleriyle ifade edilmiş olarak. Söylemlerin ikiliği bu düzeyde sorun çıkarıyor.

J.-P. C.— Sorun olmasına sorun da, bağdaşmazlık değil. İşaret ettiğiniz ikinci nokta konusunda da sizinle birlikteyim. Bir taraftan anatomisini betimlediğim nesne-beden ya da nesne-beyin *ile* orada meydana gelen etkinlikler, diğer taraftan özne-beden, "bahsettiğim kendi bedenim" ya da "anlattığım onun bedeni" arasındaki ayırım, öznenin bilinçli algılama ve kendi ruh hallerini —bilgiler, heyecanlar, hatta sezgiler— başkalarına da atfetme süreçleri bağlamına girer ve ilk bakışta, sizin terimlerinle ifade edersek, "bir söylem düzeyinden ötekine geçmek" imkânsız görünür. Buradaki sorun temel önemdedir ve pek tabii üzerinde uzun uzun duracağız. Tartışmamızın bu aşamasında iki noktaya işaret etmekle yetineceğim. Bireysel tarih, çocukluk süresince biriken anılar, kişisel duygusal yaşam, elbette her bireyin yaşantısına özel bir "renk" veya "tonalite" verecektir, ama bunlarda kavranamaz bir metafiziğe dahil edilebilecek hiçbir şey yoktur. Her birimizin geçmiş yaşamı boyunca edinilmiş ve beyin yapımıza yerleşip istikrar kazanmış epigenetik bir imza söz konusudur burada. Fakat bu yaşantıyı anlatı, şiir veya plastik sanat eseri yoluyla başkalarına da aktarabilmemiz bile, bana göre, bu bireysel farklılık ve değişkenliğe karşın biz insanların beyinlerinin birbirine uyan, hatta çok benzeyen yaşantıları konuk ettikleri anlamına gelir. Bundan başka, kendimize özgü ruh hallerini başkalarına atfetme yeteneğimiz de, hepimizin başına gelen apaçık yanıl-

gılara karşın, başkalarının da "benimkine" yakın bir "yaşantısı" olduğu anlamına gelir. Yeni beyin araştırma teknolojilerinin, başkasının yaşantısının da "nesnel" olarak incelenmesi ve bireyden bireye yeniden üretilmesi olanağına erişmemizi sağladığını göreceğiz.

Ama yine de hakkınızı teslim ediyorum, sinir bilimlerinin bu alandaki ilerleme düzeyi henüz çok eksikli ve parçalıdır. Bu araştırmalar insan beyninin son derece karmaşık fonksiyonlarını, dünyaya açık bilinç süreçlerini ilgilendiriyor ve bunların modellenmesi bizim dalmızın çok önemli bir hedefini oluşturuyor. Ama bütün bunlarda birçok bilinmeyen varsa da hiçbir bilinemez yok! Bu alanda büyük bir sakıncalık ve alçakgönüllülükle hareket etmemiz gerekiyor. Projenin göz diktiği hedef çok büyük olsa bile biz küçük küçük adımlarla, basit, kısmi, parçalı modeller önererek yürümek zorundayız...

P. R.— Her bireyin yaşantısının özel tonalitesi dediğiniz şey, "ele gelmez bir metafizik" dediğiniz şeyle ilişkili değil, kendilerine özgü anlam ölçütleri olan ve özsel (*essentiel*) analiz diyebileceğimiz etkinliğe elverişli betimlemelerle ilgilidir. Bu vesileyle pek yerinde olarak atıf yaptığınız anlatı, şiir ve sanat eserlerine gelince, bunlar da aynı anlama ve yorumlama düzleminde yer alan söylem ya da ifade kipleridir. Bu konuda, bilim dalmızın gelişme programını sunuş ve bilinç süreçlerini oraya dahil ediş tarzınızın beni, bir indirgeyici olmadığını onaylamak durumunda bıraktığını kabul ediyorum!

J.-P. C.— Teşekkür ederim, çünkü bu bana sık sık yakıştırılan bir terimdir!

P. R.— İndirgeyici terimi ontolojik bir ikiciliğe gönderme yapar. Devam etmeme izin verirseniz, bu bizi ilk sorunuzun devamına götürecektir, çünkü benim sorunum da bir ikicilik sorunu, semantik bir ikicilik. Aslına bakarsanız, kendime bir öncül arayacak olsam bu, daha önce andığınız Spinoza olurdu. Spinoza'ya göre, töz birliği (*unité de substance*) çok daha yukarı düzeyde, *Etika*'nın I. Kitabı'nda *Deus sive natura* [Tanrı ya da Doğa] dediği şey düzeyinde aranmalıdır. Somut dünyada ya bedeninin, yani Spinoza'nın uzam (*espace*) dediği sonlu kipin dilini konuşuyorsunuzdur, ya da düşüncenin,

yani düşünürün ruh (*âme*) demeyi sürdürdüğü öteki sonlu kipin... İmdi, ben her iki dili de konuşuyorum, ama asla birbirine karıştırmadan. Sorum da buradan çıkıyor: Beyin hakkında edindiğim bilgi, beynime ilişkin hiçbir şey bilmeksizin sadece bedenimin işleyişiyle kendim hakkında öteden beri edinmiş olduğum bilgiyi artırıyor mu? Bu başlangıç sorusu, etiğin köklerinin biyolojik yaşamda olduğunu ve yaşam itkilerinde normatif etik davranışları hazırlayıcı öğeler bulunduğunu söylemeye tamamen teşne olduğum ölçüde, etik probleminde de yankı bulur. Burada yine kendi söylem ikiliği problemimi buluyorum. "Yaşam" sözcüğü iki ayrı anlama geliyor: bir yanda biyologların gözüyle yaşam var, diğer yanda...

J.-P. C.— ... yaşantı olarak yaşam...

P. R.— Evet, yaşantı. Aslında, dolayimsızlık çağrıştıran niteliği yüzünden, yaşantı (*le vécu*) terimini pek sevmiyorum, çünkü bütün bunların derin biçimde dilin damgasını taşıdığını düşünüyorum. Bu konuda daha çok sezgicilik karşıtı sayılabilirim, zira önce bir konuşma, anlatma dili söz konusu. Her neyse, buradan hareketle üç problem görüyorum. Birincisi beden hakkında iki ayrı söylemin varlığından çıkıyor: Bir sahiplenme veya aidiyet söylemiyle bir uzaklaştırma, araya mesafe koyma söylemi; bu ikincisinde beyin diye bir şeyi de incelemeye alıyorum; hiçbir sahiplenilme belirtisi olmayan, hiçbir deiktik belirlenim taşımayan, ne şurada ne burada olan beyni; oysa sahipli (*propre*) beden, şuradaki başka bedenlere göre buradadır. Sahipli beden ya benimdir ya da bir başkasının, bedene bürünmüş birinin...

J.-P. C.— Bir gözlemcinin...

P. R.— Bir bedeni olan, bu bedenle aynı sahiplenme ilişkisi içinde bulunan bir gözlemcinin... İşte bu bedenli, cisimleşmiş gözlemci için vardır bedenler veya cisimler – aralarında beynin de olduğu fiziksel cisimler. Demek ki benim ilk sorunum epistemolojik: Sinir sistemi bilimleri benim çıkış noktası olarak aldığım o dilbilimsel ikiliği düzeltmeye imkân veriyor mu? Beyin hakkında bilinenlerin, patolojik ya da Goldstein'in deyimiyle "katastrofik" durumlar dı-

şında, alışlagelen yaşantılarımızda değişikliklere neden olduğu kanıtlanabilseydi bunu söyleyebilirdik. Ve artık ben de, beyin hakkında yeni bir şeyler öğrenince, kendimden başka türlü söz ederdim. Kuşkuyla, ama aynı zamanda yeni fikirlere açık bir zihniyetle yaklaşıyorum konuya, bunun nedeni de evrimci kuramlarla bunların ahlak alanına uygulanmasının –buna "natüralizm" deniyor– birbirine girmesinden çıkan ikinci problem: Burada etiğe, beyin bilimi ve canlı varlıkların davranışlarının gözlemi anlamında biyolojik temelde bir payanda aranmasından öte bir şey söz konusu mu? Ben şu konumu savunmaya hazırım: etikte biyolojik hazırlık öğeleri fikrine oldukça büyük, Kantçı çizgideki ahlakçıların yapacağından çok daha büyük bir yer vermek. Bu bakımdan ben fena halde Aristotelesçiyimdir. Ahlak değil de etik olarak adlandırdığım şeyin, yasaları ve yasaklarıyla, biyolojik yaşama derin kökler salmış olduğu fikrindeyim, normlara geçiş anından kaçınmasam bile. Peki bu zorunlu geçiş neden? Yaşam, geçirdiği evrim içinde bir bakıma bizi yarı yolda bıraktı da ondan; demek istediğim, biyolojik organizasyon belki beni toplumsallaşma, iyilikseverlik gibi bazı yönelimlere doğru itiyor, ama öte yandan şiddet var, savaş var; böyle olunca da yasaklar gerekiyor: öldürme yasağı, ensest yasağı vb. Öyle ki kendimizi bir süreklilik-süreksizlik (*continuité-discontinuité*) ilişkisi içinde buluyoruz: yaşamla kökleri yaşamda olan bir etik arasında süreklilik; yaşam savaşa ve şiddete karşı barışı hâkim kıldırarak kuralları vermeden bizi yarı yolda bıraktığı için bir bakıma vebalini yüklenerek ondan nöbeti devralan bir ahlak düzeyindeyse süreksizlik. Bu konum en azından süreksizlik açısından Kant'ın konumuyla birleşir. Ben Kant'ın "Kozmopolit Bir Bakış Açısından Evrensel Tarih Fikri" başlıklı denemesine özellikle bağlıyım; orada Kant yaşamın bize "sosyalleşemez bir sosyalleşebilirlik" yükünü miras bıraktığını ve barışa kavuşmuş bir siyasal düzeni "ödev" olarak verdiğini gösterir. Öyleyse, bu ödev nereden geliyor? İşte sorun bu. Bu soruya birkaç türlü yanıt verilebilir. Demek ki, demin bahsettiğim süreklilik-süreksizlik ilişkisi içindeyim: etiğin derin köklerini yaşamda görmek, ama bir tür kopuş noktasını da yedekte tutmak. Son zamanlarda, yan-tutmazlık konusunu ele alan en iyi Anglosakson ahlakçılarından biri olan Thomas Nagel'ı okuyordum. Yan-tutmazlığı en tipik ve yetkin "ahlak ânı" olarak görüyor ve ona

nerdeyse adaletten bile daha çok önem veriyor. Fakat aslında, adalet de zaten eşitlere eşit davranmaktan ibaret olduğu ölçüde bu ikisi aynı şey demektir; ne var ki bu konuyu başka zamana bırakmak icap ediyor. Şimdilik şu üç söylemi birbirinden ayırt etmekle yetineceğim: bir nesne-beden söylemi olan sizinki, geniş etik dürtüleriyle bir sahipli-beden söylemi olacak bir ikincisi ve bu ikisinin üzerine aşılarmış hukuksal, siyasal vb. bir normatif söylem.

J.-P. C.— Gündeme iki önemli soru getiriyorsunuz: Beyin hakkında bilinenler normal alışılmış deneyim düzeyinde değişikliklere neden oluyor mu? Köklerini biyolojik yaşamda gördüğünüz etik söylemle ahlaki, normatif söylem arasında herhangi bir süreksizlik (kesinti, kopma) yaratmak mutlaka gerekli mi? Bu konuyu ilerde, en son bilimsel bilgilere dayanarak, ayrıntılarıyla ele alacağız. Şu an için yanıtım felsefi düşünceye başvurmak olacak: örneğin, "Ruhun karanlık geceleri olan korkuları dağıtmak için güneşin ışıkları ya da günün aydınlığı değil, doğanın akılla incelenmesi gerekir," diyen Lucrētius'un¹⁷ ya da bu bilgi anlayışını insana ve "insan ruhu"na teşmil eden Spinoza'nın düşüncelerine... Zira Robert Misrahi'nin de vurguladığı gibi,¹⁸ Spinoza *Etika*'da "insanın ve dünyadaki konumunun bütünsel bilgisini" inşa eder, yani bir tür "rasyonel psikoloji" kurar. Onun yeni etiği, eylemlerimizin *değerinin* ve tutkularımızın doğuşunun temellerini bizzat insanda arayıp bulmayı amaç edinmiştir.

Spinoza'nın felsefesi nasıl yorumlanırsa yorumlansın, ben ondan, bedenimize, beynimize ve onun fonksiyonlarına (yani ruha) ilişkin "dönüştürücü bilginin" etik düşünce ve ahlaki yargının kurucu ögesi olduğu fikrini alıyorum. Yedekte hiçbir kopuş noktası saklıyor değilim, fakat ortaya çıkan yeni soruları ihtiyatla inceliyorum. Söylemde *a priori* kopuşlar yaratmak, usdışına, çevremizde genellikle işitilen keyfi ve otoriter normatif söyleme kapı açmak olur. Bundan korunmak için maskeleri atıp durmadan usanmadan, çeşitli dallara özgü tüm biçim ve ifadeleri içinde –ve konu alınan nesnenin organizasyon düzen ve düzeyi ne olursa olsun– bilimsel bilginin ulaşmamızı sağladığı *bütün* hakikatlerin peşine düşmekten daha iyi bir yol var mıdır? Tutum ve davranışlarımızı belirleyen şeyin nesnel bilgisinin bizi daha büyük bir bilgeliğe ve hatta daha büyük bir öz-

gürlüğe ulaştırabileceğini sezerken neden söylemde kesinti veya kopuşlar yaratalım? Daha o devirde ne diyordu Spinoza? "İnsanlar, eylemlerini belirleyen sebeplerin değil yalnız eylemlerinin bilincinde oldukları için kendilerini özgür zannederler."¹⁹

P. R.— İzninizle Spinoza konusunda sözünüzü keseceğim. Onu bir bütün olarak, yani I. Kısım'daki "tözün birliği-öznitelik ve kiplerin çokluğu" kuramından başlayarak, o harika V. Kısım'daki bilgelik ve mutluluk bölümlerinin sonuna kadar ele almak gerekir. Spinoza'nın eleştirdiği özgürlük, Dekartçılığın kişisel özgür seçim (*libre arbitre*) kavramıdır. Fakat özgürlüğü, anlaşılmış zorunluluk olarak alan başka bir özgürlük felsefesi daha vardır ki, ancak *Etika*'nın başı ve sonuyla ilişkisi içinde kavranabilir.

J.-P. C.— Elbette, elbette, Spinoza'nın yeniden benimseniş ve özellikle zamanında ona zulmeden çağdaşlarıyla aynı düşünce akımlarına mensup olanlar tarafından yorumlanış biçimleri çok ve çeşitlidir. Bunun dışında, söylem tipleri arasına yerleştirdiğiniz hemen hemen aşılmaz sınır çizgilerinin doğurduğu sonuçlar konusuna tekrar dönmek isterim. Bu "semantik ikiciliklerin", gerek fikir hareketleri gerekse bilimsel araştırmanın ve araştırma kurumlarının işleyiş tarzı üzerinde dramatik etkileri olmuştur. Fizikçilerin yalnız kendi meslektaşlarınınca anlaşılabilen bir dil konuştukları, fizyologların sadece kendi aralarında kullandıkları kavramlar yarattıkları ve –bir başka örnek– sosyologların da (hepsini saysam liste uzar giderdi!) aynı şeyi yaptıkları ülkemiz başta olmak üzere, bilim dallarının birbirlerinden yalıtılma eğilimi zaten çok güçlü. Bu disiplinlerarası bölünme ve içe kapanma eğilimi araştırma kurumlarımızı felç ediyor, oysa fiziksel yöntemlerin beynin görüntülenmesine, kimyasal ilaçların zihin bozukluklarının semptomatik tedavisine, arkeolojik ve tarihsel araştırmaların büyük dinlerin başlangıçları ve kutsal metinlerin yazılması konularına vb. getirdiği önemli katkılar herkesçe biliniyor. Yaşam (dirim) bilimleriyle beşeri ve sosyal bilimleri kurumsal olarak birbirlerinden ayıran uçurum bir felaket. Büyük buluşların çoğunlukla bilim dalları arasındaki sınır bölgelerinde yapıldığını somut deneyimler kanıtlamıştır. Belki de "nesne-beden" söylemiyle "sahipli-beden" söylemi arasında, etik söylemle normatif söy-

lem arasında süreklilik bağları yaratacak olan "dönüşlü bilgi" arayışını niçin daha baştan, *a priori* olarak devreden çıkaralım? Tam tersine, ben böyle bir yaklaşımın verimli olduğunu düşünüyorum, yeter ki sözcüklerin anlamlarında ve kavramların kullanılışında son derece titiz ve dikkatli davranılsın.

Yine de tartışmayı benim açımdan ilginçliği, hatta geleceği olmayan, örneğin indirgemecilik söylemi gibi konulara çekmediğiniz için size müteşekkirim. Sizi doğru anladıysam, sanırım, ahlak söyleminde adım başı karşımıza çıkan ruh ve beden ayrılığına ya da ruhun ölümsüzlüğüne dayalı inanç sistemlerine gönderme yapan her şeyi de bir kenara bırakabiliriz. Bundan da memnunum.

P. R.— Neyin önemsiz veya geleceksiz olduğuna neyin olmadığına önceden karar veremezsiniz. İndirgemecilik söylemi bugün Anglo-sakson tartışma ortamının göbeğinde yer alıyor; beden ve ruh hakkındaki inançlar da en büyük ve seçkin zihinleri uğraştırmıştır ve Kant'ın din felsefesinde yaptığı gibi "salt aklın sınırları içinde" tartışılmayı hak eder. "Dönüşlü bilgi" arayışına gelince, ben bunu *a priori* değerlendirmiyorum, çünkü bu bilgilerin nesnel bilgilerle ilişkileri problemini ortaya koymak için zaten onlardan yola çıkıyorum. Ayrıca normatif söylem sorununa da yine onları temel alıyorum ve bu noktada sizinle aynı görüşe gelmiş oluyorum. Ahlakın evrenselliğine inanıyorum.

J.-P. C.— Ben de, ama acaba aynı nedenlerden ötürü mü?

P. R.— Hangi nedenlerden ötürü? "Neden" deyince bunu birkaç düzeyde anlamak gerekir. Charles Taylor *Sources of the Self* (Benliğin Kaynakları) adlı eserinde²⁰ üç düzey ayırt ediyor: önce sıradan günlük söylem zeminindeki bir "kuvvetli değerlendirmeler" düzeyi, sonra felsefi veya diğer rasyonalizasyonlar düzeyi, son olarak da büyük uygarlıkların kültürel miraslarında bulunan inanç "kaynakları" ya da motivasyonları düzeyi. Ona göre bu açıdan biz üçlü bir miras üzerinde yaşıyoruz: Yahudilik-Hıristiyanlık, Aydınlanma ve çağdaş çevreci harekete kadar uzanan Romantizm mirasları. Bu kaynak ve çare hazinesinden veri derleyerek, sanıyorum ki, demokrasi sadece birbirine tahammül etme değil —bu üç büyük gelenekten

türeyen– birbirine yardım etme yeteneği üzerine de kurulmuştur; bunlardan birincisi adaleti bir bakıma *sevgi*, ikincisi *akıl*, üçüncüsü de bizdeki ve bizi çevreleyen doğadaki *yaşamla ilişki* kavramı üzerine kurmaktadır.

J.-P. C.– Bu "kaynaklar" ve kültürel miraslar anlayışı doğrusu pek Batılı bir vizyon. Konfüçyüsçülüğün ve Budizmin, aynı şekilde antikçağ atomcu filozoflarının mirasları da bana Yahudilik-Hıristiyanlık kadar önemli ve göz önüne alınmaya layık görünüyor. Öte yandan, sanırım demokrasi konusunda da biraz aceleci davranıyorsunuz. Aydınlanma düşüncesinin Yahudilik-Hıristiyanlığa karşı ne denli sert bir husumet beslediğini unutmayalım.

3. *Biyolojikklik ve Normatiflik*

J.-P. C.– En başta ele almamız gereken hususlardan biri, sanırım, kullandığımız dille bizi ilgilendiren ve bizim için önem taşıyan nesnel arasındaki ilişki sorunudur. İlk aşamada ilk iki söylem, yani bir dış gözlemcinin bilgi konusu olarak bedeni ya da beyni içeren söylem ile kendi bedenimiz hakkındaki tasarımı temel alan "ben" söylemi arasında bir köprü kurmanın mümkün olup olmadığını birlikte araştırmak bana mutlaka gerekli görünüyor. Benim gibi bir sinir biyoloğu için bu tasarım (*représentation*) kavramı, bu çerçevede, belki de nesnel ile öznel diye adlandırılacak şeyler arasında gerçek bir bağlantı kurmamızı sağlayabilecek orta noktayı oluşturuyor – durumu biraz karikatürleştiriyorum belki, ama kullanılan alışılmış terimler bunlar. Yani bir bakıma bazı filozofların halen sürdürdükleri, fenomenolojiyi "doğallaştırmaktan" ibaret düşünme etkinliğine katılmak söz konusu. Durumu biraz kestirmeden ifade etmek oluyor bu, ama sorun gerçekten beynimiz hakkında sahip olduğumuz bilgilerin, ne olduğumuz hakkında, hükümlerimizde devreye giren fikir, düşünce ve eğilimlerimiz hakkında bize ne ölçüde yeni bir kavrayış, farklı bir tasarım verdikleri sorunudur. Gerçekten de, özellikle ahlak sorunu düzeyinde, bu nokta tam anlamıyla temel önemdedir. İnsanla beyni hakkında oluşturmakta oldu-

ğumuz bu bilgi birikimi, insanı ne yapmak istediğimiz konusunda, insanın geleceğin toplumunda ve dünyasında ne olması gerektiğine dair kafamızdaki model konusunda yol ve yönümüzü daha iyi bulmamıza –belki fazla iyimser konuşuyorum– imkân vermelidir. Spinoza bizi bir tür toplum-içinde-insan modeli kurmaya güdülüyor, şimdi ve gelecekte tatminkâr bir şekilde temaşa edebileceğimiz bir insan modeli. Beden üstüne iki söylemi denkleşime koyma, ilk bakışta imkânsız görünebilecek o sentezi gerçekleştirme yolunda nereye kadar gidilebileceğini sizinle birlikte görmeye çalışmak isterdim.

P. R.– Bu programla tamamen mutabıkım; fakat beden üstüne o iki söylemin denkleştirimi işine girişmeden önce, savunduğum semantik ikiliğin içerdiği gereklilikleri ölçüp biçsek iyi olur fikrindeyim. Dar anlamda beden düzeyinde başlayan bu ikilik, yaşantı ile bütün olarak insan deneyiminin tüm nesnelleşim biçimleri arasındaki hat boyunca yayılır. Yüksek dilbilim ve mantık düzeyindeki bilişsel etkinlikler gibi beynin bilinmesiyle ilgisiz görünen zihin fenomenlerine dek genişler. Burada kastettiğim, İngiliz dilindeki felsefe alanında *philosophy of mind* (zihin felsefesi) denen şeyle uğraşanların ilgilendiği ve bilişsel bilimlerin konusunu oluşturan bütün o fonksiyonlardır (inançlar, arzular, "önerme tutumları" terimleriyle ifade edilen dilekler: inanıyorum ki, arzu ediyorum ki, karar verdim ki vb.). Fakat bana kalırsa, dil-öncesi düzeyde düzenlenen deneyimlerle "tensellik" oranı düşük zihinselliğin biçimselleştirilmiş hatta bazen "bilişimselleştirilmiş" nesnel formları arasına sızan daha ince bir semantik ikilik daha vardır. Semantik ayrılığın bilişsel bilimlerle felsefe arasında ne boyuttaysa sınır bilimleriyle felsefe arasında da o boyutta olduğunu söylemek abartma olmaz. Fenomenolojik yaşantıyla nesnel bilinen arasındaki açıklık, insan fenomenine iki yaklaşımı ayıran hat boyunca devam eder.

Fakat –hemen belirteyim– dönüşlü düşüncenin yöneldiği sahici bir çilekeşliği (*ascétisme*) ifade eden bu semantik ikilik ancak bir başlangıç konumu olabilir. Çokboyutlu, geniş kapsamlı ve tümleşik insan deneyimi öyle bir yapıdadır ki, sözünü ettiğimiz iki söylem birçok kesim noktasında buluşur ve aralarındaki korelasyon asla kopmaz. Bir şekilde –nasıl olduğunu bilmiyorum– yaşanan da bili-

nen de aynı bedendir. Yaşanan da bilinen de aynı *mind* yani zihindir; "zihinsel" olan da "bedensel" olan da aynı insandır. Hem fenomenolojik felsefeyi hem de bilimi aşacak bir üçüncü söylem herhalde bu ontolojik özdeşlik üzerine kurulacaktır. Bana sorarsanız bu ya Kutsal Kitap'taki anlamıyla yaratılışın "poetik" söylemi ya da Spinoza tarafından doruğuna ulaştırılan spekülâtif söylem olacaktır: düşünce ve yayılım gibi iki özneliliğin ayrılığı ötesinde *tözün birliği* söylemi. Descartes'ın da hedef almakla birlikte dile getiremediği, fakat Spinoza'nın kurmaya cüret ettiği söylem budur. Burada Descartes'ın Altıncı Meditasyon'u, *Ruhun İhtirasları* adlı eseri ve *Elisabeth'e Mektuplar*'ı okunmalı. Yarım kalmış olan sistemde, kimi Descartes yorumcularının "üçüncü töz" dedikleri şey olsa gerektir bu, yani "insan". İşte benim çıkış noktası olarak aldığım semantik ikilik de bu olası üçüncü töze (ve onun ötesinde Spinoza'nın *tözün birliği* söylemine) değilse bile kısaca insana, bununla kıyaslanabilir bir gönderme içeriyor. Fakat hiç çekinmeden söyleyebilirim ki, bir filozof olarak ben, bana kâh sinirsel sistem kâh zihinsel deneyim olarak görünen şeyin derin birliğinin üstünde ve ötesinde olan bu üçüncü söylemin mümkün olup olmadığı konusunda gayet agnostik bir tutum sergiliyorum. Son analizde burada beden üstüne iki söylem söz konusudur.

J.-P. C.— Bu çeşitli söylemler, organize yaşantılar ve bilimselleştirilmiş nesnel formlar arasında yaptığınız ayrımlara katılıyor ve bilimsel bir üçüncü söylemin konusu olabilecek bir ontolojik özdeşlik sorunu üzerindeki ihtiyatlı tutumunuzu not ediyorum. Ancak böyle bir denemeyi "Kutsal Kitap'taki anlamıyla yaratılışın poetik söylemi" türünden bir şey olarak gördüğünüzde yanınızda yer alamıyorum. Burada araya mitolojiyi sokmanın ne anlamı var? Kendinizi ihtiyatlı bir agnostiklik tutumu içinde gördüğünüzü söylüyorsunuz. Öyleyse, bu üçüncü söylemi oluşturmanın mümkün olduğuna *inanmamak*, idealist bir önyargı sergilemek değil mi? İkimizin de önem verdiğimiz şu *emendatio intellectus*'u, şu düşünce disiplinini, şu "argümanın çilekeşliğini" biraz zayıflatmak olmuyor mu bu? Spinoza'nın spekülâtif söylemi, bana göre, onu benzettiğiniz şiirsel söylemden, birçok yaratılış mitosundan çok farklı. Onun girişimi bana o denli yapıcı görünüyor ki! Spinoza geometriciyle aynı yön-

tem kesinliğiyle iş görmek istiyordu. Biliminsanı birtakım varsayımlar kurar, bunların "formalize" edilmiş bütünü bir kuram oluşturur. Araştırmacı maske takarak ilerlemez; yanılma riskini göze alır. Bilimsel modeller olguların kararına tabidir, olgular tarafından yargılanır; doğrulukları sınanabilir, çürütülebilirler; yanlış çıkarlarsa terk edilirler. Kuram deney öncesinde dünyanın anlaşılabilirliğini varsayar; ama yine de doğal süreçler tarafından, incelenen fenomenler tarafından kısıtlanır. Tüm varlığın Hakikatini değil, hiçbir bilimsel modelin fiziksel, zihinsel ya da yaşanmakta olan gerçeği tüketemeyeceğinin bilincinde olarak tikel hakikatleri ele geçirme yolunda adım adım ilerlemek söz konusudur. Spinoza'daki tözün birliği kavramı, "töz" teriminin bugün on yedinci yüzyıldaki anlamını taşımadığı ve günün bilgileri ışığında yeniden tanımlanması gerektiği de göz önünde tutularak, niçin güncelleştirilmesin? Bizzat siz de "geçmişin felsefeleri yeniden yorumlanmaya ve formüle edilmeye açık olduğu ölçüde, günümüzde de bir ontoloji hâlâ mümkündür," diye yazmadınız mı?

P. R.– Söylediklerinizde birkaç önemli nokta var. Bir kere ben Kutsal Kitap'taki yaratılış mitosunun poetik söylemini –ki bunu burada biraz kışkırtıcı biçimde andığımı itiraf ederim– Spinoza'nın *substantia actiosa*'nın birliğine dair spekülâtif söylemiyle aynı düzeye koymuyorum; şu var ki ikisi de aynı temel birlikten söz ediyor. Biri mitos düzeyinde yer alıyor, ki burası artık bizim ilgimiz dışındadır (bu nedenle benim evrim kuramının karşısına bilmem hangi dogmatik yaratılışçılık kuramını koyduğumu görmeyeceksiniz); fakat hâlâ, bir köken öyküsünün anlatılışı altında gizlenen bilgelik birikiminin açılacağı özgür spekülâtif bir düzeyde düşünceye malzeme sağlayabilir. Öbürü Kant'tan sonra bizim için belki de erişilmez –ya da belki ancak Fichte, Schelling ve büyük sistemcilerden geçerek erişilebilir– hale gelmiş olan spekülâtif bir düzeyde yer alıyor. Kendi hesabıma ben, sözünü ettiğimiz birlikçi söylem konusunda da ihtiyatlı bir agnostiklik dediğim tutumu sergiliyorum. Ama şimdi, üçüncü söylemin kurulabileceğine dair şüpheyi "idealist önyargı" olarak nitelemek neden? Ben bunun idealizmle ilişkisini göremiyorum, hem hangi idealizmden söz ediyorsunuz? Modelleme ve sına-çürütme konusundaki pek Popperci savunmanı-

za gelince, bunu sizin alanınız olan doğa ve insanın nesnel bilgisi alanında karşı çıkılamaz sayıyorum. Fakat bu söylem bizi Spinoza'daki tözün birliği fikrinin yeniden güncelleştirilmesi sayılabilecek bir şeye bir parmak bile yaklaştırmıyor; bir kez daha belirteyim, bu fikir *Etika*'nın I. Kısım'ındaki tanımlara ve V. Kısım'ındaki son teoremlere katıldığım varsayıyor. Spinozacı bir antropoloji kurup sistemin bütününden yalıtamazsınız. Ne var ki, epistemolojik ihtiyatıma karşı geçmişin büyük metafiziklerinin yeniden yazılıp düşüncemize dahil edilmesi girişimlerine hep dikkatle kulak vermedim.

Bu noktaları belirttikten sonra, iki söylem arasındaki korelasyonun mihenk taşı olarak "tasarım" (*représentation*) kavramını almamızı tamamen kabul ediyorum, çünkü bu sayede bir önyargıyı, burada iki dil arasında karışım tehlikesinin özellikle büyük olduğu bir terimin söz konusu olduğunu söyleten önyargıyı, sınama imkânı bulacağım. Korkarım "tasarım" sözcüğünü muğlak bir biçimde kullanıyoruz.

J.-P. C.— Bu bir karışım mı, yoksa kaynaşım mı?

P. R.— Dikkat etmişsinizdir, "önyargı" terimini kullanıyorum, çünkü tartışmaya şu kuşkulu belirsizlik içinde giriyorum: ruhsal planda bir tasarımın ne olduğunu biliyorum, çünkü zihnimde yönelimlilik (*intentionnalité*) kavramı, hedefe yönelme kavramı, özne ve nesne kavramları var; fakat beyinde böyle tasarımları nasıl bulacağımı bilmiyorum.

Demek ki mihenk taşı olarak tasarım kavramının alınmasında sizinle mutabıkım. Hemen söyleyeyim, bu kavram beni sadece hakikat sorununun ele alındığı epistemolojik zeminde değil, dirimsel, biyolojik düzeyden normatif düzeye, ahlak zeminine geçişe ilişkin ilerdeki tartışmalarımız açısından da ilgilendiriyor. Bana göre, az sonra birlikte eleştirel incelemesini yapacağımız "tasarım" kavramından daha önemli bir şey de var: Aristoteles'te olsun, Leibniz'de olsun çok büyük bir rol oynayan "yetenek" (*capacité*) kavramı. Bana göre yetenekli (*capable*) insan, konuşmaya, eylemeye, kendini anlatmaya, normlara uymaya vb. yeteneği olan insan demektir. Yeteneklerle donanmışlığın derin kökleri kuşkusuz biyolojik düzey-

dedir; fakat ahlaki ehliyete geçiş, dili, ahlaki yükümlülüğü, kurumları ve hukuksal, siyasal vb. bütün bir normatif dünyayı gerekli kılar. Burada benim az önce gündeme getirdiğim süreklilik-süreksizlik sorunu tekrar karşımıza çıkıyor. İmdi bu sorun başlangıçta ele aldığımız, nöronal-olan ile zihinsel-olan arasındaki korelasyon problemiyle tam olarak örtüşmüyor. Bu korelasyon problemi, bilimsel bakış açısıyla fenomenolojik bakış açısının karşı karşıya geldiği kuramsal boyutta kalıyor. Gerçekten de kuramsal bir problem söz konusu. Fakat insan yetenekleri sorunuyla pratik alana giriyoruz ve süreklilik-süreksizlik problemi de o zaman ortaya çıkıyor. Dolayısıyla, tasarım fikrinin ortaya çıkardığı problemlerle insanın yapabilme gücünün, yeteneğinin ortaya çıkardığı problemler arasında ayırım yapmayı öneriyorum.

J.-P. C.— Doğal eğilim ya da yetenek kavramı sinir biyoloğu için de temel önemdedir ve ben tasarım oluşturma yeteneğiyle, oluşturulan tasarımlar arasında açıkça ayırım yaparım. Söylediklerimizi özetleyecek olursak, tartışmamızın yönelmesi gereken sorunun, normatif-olanın köklerini ne ölçüde insanlığın biyolojik evrimi ve kültürel tarihi içinde bulacağımızı incelemek olduğunu söyleyebilirim. Darwin'i izleyerek, insan tarafından geliştirilen ve insan toplulukları içinde yayılan ahlaki normların, köklerini türlerin evriminde bulan "sosyal sempati içgüdülerinin" uzantısı ve öğrenme yoluyla genişlemesi olduğunu öneren bir "yeni etik" geliştirilebilir mi?

P. R.— Gerçekten de bütün sorun bu.

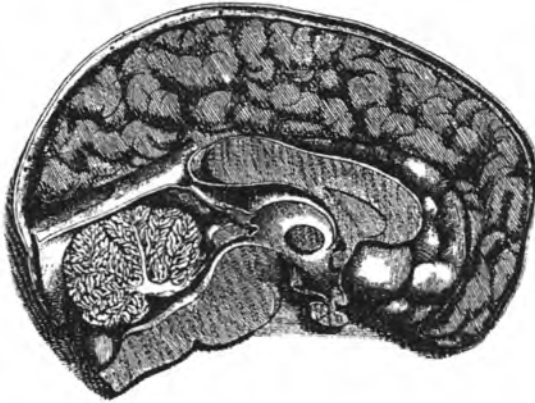
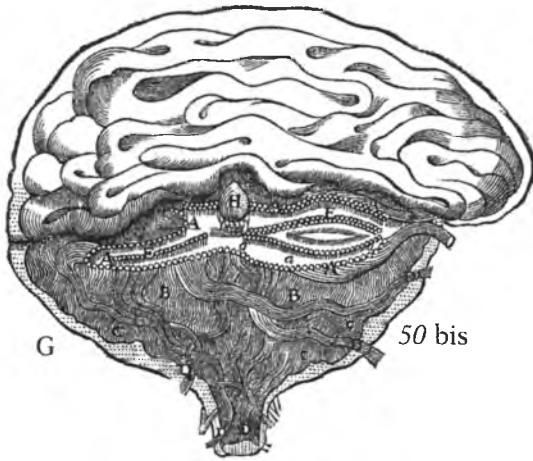
Beden ve Ruh: Ortak Söylem Peşinde

1. Descartes'ın Muğlak Söylemi

PAUL RICOEUR– Ruhsala ait söylemle bedensele ait söylem nasıl birleştirilebilir? Bu sorun üzerinde düşünürken, aklımda daha önce de andığım bir tarihsel referans vardı: Descartes'ın önce düşünce sonra uzam terimleriyle konuştuğu bir yöntemsel açıklamanın ardından, "insan"dan bahsettiği Altıncı Meditasyon. Bu, *Elizabeth'e Mektuplar ve Ruhun İhtirasları*'nın karma söylemidir ve problemi-miz de özünde şu olacaktır: Karma söylemin olabilirlik koşulları nelerdir? Benim düşüncem, bu söylemi bulmanın çok zor olduğudur. Bana kalsa bunu daha çok dünyadaki insanda, dünya içindeki varlıkta arardım, ama sanırım önce her iki söylemin kendilerine özgü niteliklerini tanımlamak uygun olacak.

JEAN-PIERRE CHANGEUX– Bu iki söylemin varlığının bir tarihsel yönü de olduğunu sanıyorum; bunlar birbirinden bağımsız olarak geliştiler. Eğer biz bugün burada buluşmuşsak, belki de bu ikisinin birleşmesinin mümkün olduğu bir tarihsel âna varmış olduğumuzdan ötürüdür. En azından benim görüşüm, umudum böyle.

İzninizle, Descartes'ta geçen "insan" sözcüğünü kullanış tarzınızı sizinle birlikte yeniden inceleyeceğim; bunun için filozofun ilk eserlerinden, *L'Homme* (İnsan) başlığını koyduğu ve Engizisyon korkusundan son biçimini alamayan bir metnine gönderme yapacağım. Niçin böyle olduğu anlaşılıyor. Bakın kitap nasıl başlıyor: "Bu insanlar bizim gibi bir Ruh ve bir Beden'den oluşmuştur; size önce bedeni sonra da ruhu ayrı ayrı betimlemeli, en sonra da bu *iki Do-*



Şekil 3. René Descartes'ın *L'Homme* ve Nicolas Sténon'un *Beynin Anatomisi Hakkında Konuşma* başlıklı eserlerindeki beyin tasarımlarının karşılaştırılması.

L'Homme'un ikinci (1677) edisyonunda sonuncudan bir önceki şekil (50 bis), insan beyninin René Descartes'ın bugün kaybolmuş krokilerine dayanılarak gerçekleştirildiği kabul edilen bir genel görünümüdür. "Küçük sinir ağcıkları" beynin içbükey kıvrımlarının yüzeylerine yansıyor; bunların ortasında Descartes'a göre "rasyonel Ruh"u "beden makinesi"ne birleştirmeye yarayan "kozalaksı bez" (*glande pinéale*) (H) seçiliyor. Beyin kabuğunun beyaz bırakıldığı gözden kaçmayacaktır: Burası Ruh tarafında yer alıyor.

ğ'a'nın nasıl birleşip bize benzeyen insanları oluşturduklarını göstermeliyim."

Metnin sonundan iki sayfa önce de, "... rasyonel ruhun betimlemesine geçmeden önce..." ibaresini okuyoruz. Fakat Descartes bu konuya asla geçemeyecektir. Tarih 1633, yani Galile'nin mahkûm edildiği yıldır. Kendisine bu haberi veren Peder Mersenne'e Descartes şöyle yazıyor: "İçimdeki rahatsız edilmeden yaşama arzusu kuramlarımı kendime saklamamı zorunlu kılıyor."¹ *Ve Traité de l'Homme*'u (İnsan Üzerine İnceleme) yarım bırakıyor. Bu eser ancak yazarının ölümünden sonra, o haliyle yayımlanacaktır.²

Bu incelemede Descartes'ın düşünce süreci temel bir kuramsal ilke etrafında geliyor: beynin mimarisinin ve işlevlerinin hiyerarşik yapısı. Dahası, ki kartezyen kanıtlamanın asıl güçlü noktası da bu, söz konusu hiyerarşik katmanlaşma anatomik şemalarda da (Şekil 3) gözleniyor. En alt düzeyde duyu organları, kaslar, sinirler, "birçok küçük borulara ayrılan ve iliği incecik ağlardan oluşan büyük borular" var. Hiyerarşinin en üst düzeyinde, "esas yuvası beyinde bulunan" ve görevleri –bana göre– bugün "beynin yüksek işlevleri" adını vermeyi uygun bulduğumuz şeye tekabül eden rasyonel Ruh yer alıyor. İki düzeyin kavuşum noktasında, Descartes'a göre bir tür mekanik "komütatör" olan ünlü kozalaksı bez yer ve görev alıyor. Bu bez düzeyinde, duyu organlarından gelen "içe yönelik" sinyallerle rasyonel ruhtan gelen "dışa yönelik" sinyaller rastlaşıyor. Descartes'ın makinesi makroskobik bir mekanik model değil; insan bedeninin işlevlerini insanın mikroskobik düzeydeki yapısıyla ilişkiye koyma yolunda ilginç bir deneme.

Şema elbette pek yapay, ama mantığa uygun. Ancak, beynin işlevsel mimarisi hakkındaki bugünkü verilerle karşılaştırılınca ha-

Alttaki şekil, 1665'te sonradan XIV. Louis' nin kütüphanecisi olan Melchior du Thévenot' nun evinde okunduktan sonra 1669'da yayımlanmış olan Mösyö Sténon'un *Beynin Anatomisi Hakkında Konuşma*'sından alınmıştır. Nicolas Sténon 1638'de Kopenhag'da doğmuştur ve ününü ilahiyatçılığı kadar anatomi ve jeoloji alanlarındaki çalışmalarına da borçludur (köpekbalığı dişi fosillerinin ilk keşfi onundur). Gözlem kalitesi Descartes'inkine çok üstündür ve –birkaç yanlışını da düzelttiği– İngiliz anatomisti Willis'inkine yaklaşıp. Sténon, Descartes'ın kozalaksı beze atfettiği rolü tartışır. Şöyle yazar: "Burada onun, kurgusuna hayran olduğum makinesine karşı çıkmıyorum, fakat bezin atardamarlar aracılığıyla beyinle bağlantılı olduğu fikri doğru değil" (s. 20).

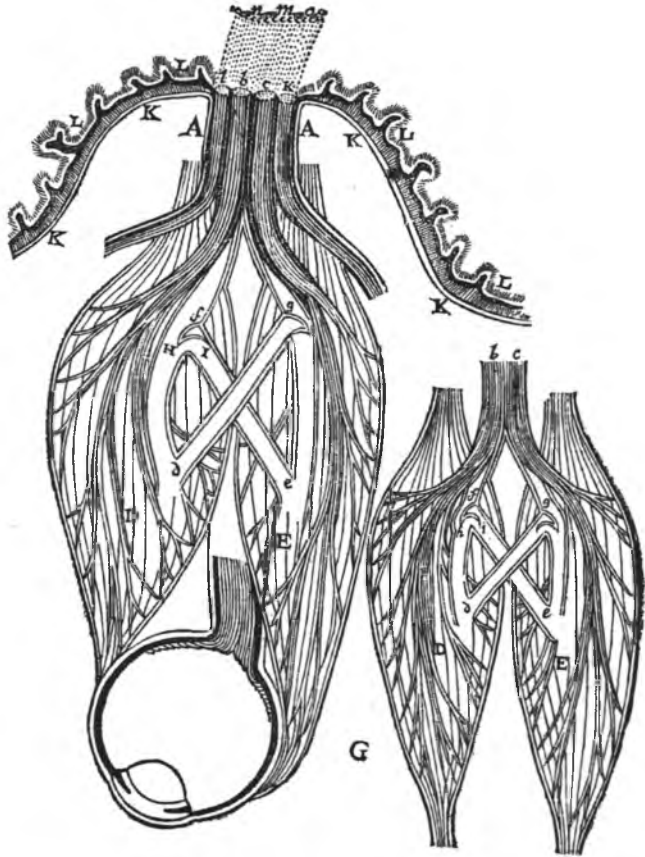
liyle problem yaratıyor. Yine de bunun, organizasyon düzeyleri arasındaki karşılıklı "düzenleme/ayarlama" (*régulation*) sürecini modellemede ilk deneme olduğu yadsınamaz. Bana göre Descartes'ın girişimi, bir bütün olarak, sinirsel yapı ile duyuşsal/devinsel (*sensori-motrice*) ve sonra bilişsel işlev arasında, her belli hiyerarşik yapı düzeyinde bir neden-sonuç ilişkisi kurma amacını güdüyordu. Modeli sadece, "küçük borucuklar" ve içlerinde süregiden etkinlik, yani ünlü "hayvansal ruhlar" (*esprits animaux*) terimleriyle betimlediği anatomik yapıya dayanıyor. Bu "ruhlar"ı, "özel yollardan kiliselerimizdeki orgların borularına giren hava gibi bu borucuklara giren ve kasların biçimini değiştirme (...), organları devindirme gücüne sahip olan" bir tür havaya benzetiyor (Şekil 4). Bu bağlamda Descartes, (Desanti'nin terimini kullanıyorum) "bilme aygıtımızı" modellemekten ibaret olup, nihai amacı da Descartes'ın toptan "rasyonel ruh" dediği şey (bilişsel işlevler) ile ona uyan beyin mimarisi (burada, Şekil 3'te beyaz bırakılmış olan beyin korteksi) arasında mütakabiliyet kurmak olan, bugünkü bilişsel sinir bilimlerinin çalışmalarını öncelemiş oluyor. Burada Descartes'ın, sinir sisteminin işlevsel organizasyonunun ilk bağlantısalcı (*connexionniste*) modelini geliştirmiş olduğunu söylemekte haksız sayılmayız. "Hayvansal ruhların dolaşımı" kavramıyla, duyu organlarının algılarını –gözün istençdışı oynaması, soluk alma, yutkunma gibi otomatik hareketlerden uyku ve uyanıklık hallerinin birbirini izleyişine, hatta inceleme varıncaya kadar– kas hareketlerine ve eylemlerimize neden-sonuç ilişkisiyle bağlayan eksiksiz bir şema öneriyor. Bu açıdan girişimi adeta kehanet niteliğinde!..

L'Homme'un son cümlesindeki şu vurgu devrin hâkim fikirleri düşünülünce daha da cesur görünüyor: "Bu Makine'de, kandan ve kalpte sürekli yanmakta olup doğası cansız cisimlerdeki ateşlerden hiç de farklı olmayan ateşin ısıtmasıyla devinen ruhlardan başka hiçbir hareket ve canlılık ilkesi düşünülmemelidir." Burada antikçağ atomizmine yapılan gönderme apaçık. Birkaç yıl önce Vanini'nin³ yakılma nedeni bundan daha vahim değildi. Zaten Kilise de metni anlamakta yanılmadı: Descartes'ın eserleri de 1663'te, Kopernik, Galile ve Pascal'inkilerden sonra Yasak Kitaplar Listesi'nde yer alma onuruna erişecektir.

P. R.— *Ruhun İhtirasları*'nın tamamlanamayıştaki paradoksun (Liste ve Engizisyon gibi) günün koşullarına bağlı etmenlerden başka nedenleri de vardır. Burada (bir bütün oluşturan) *Meditasyonlar*'a ve *Objections et les Réponses*'a (İtirazlar ve Yanıtlar) dönmek gerekiyor. Paradoks, François Azouvi'nin gösterdiği gibi,⁴ ünlü ikiciliğiyle bir bedensel öznellik felsefesinin kurulmasını mümkün kılanın Descartes olmasında yatıyor.

Skolastik düşünürler Aristoteles'i izleyerek "*hylomorphisme*" (maddeyle biçimin birleşmesi) kavramına bağlı güçlüklerin içinde bocalarken, İkinci Meditasyon'da Descartes'a göre ruh bedenin hiçbir şeyi değildir, hiçbir ruh bir bedene özgü ve hiçbir beden de herhangi bir ruha ait değildir. Altıncı Meditasyon'daki soru da buradan kaynaklanır: Skolastiklerin temel aldıkları ilkeler çürütülmüş olduğuna göre, nesnesi beden olan bu sahiplik duygusu, "benim bedenim" duygusu neye dayanıyor? Bu aidiyet duygusunu "akıldışı" bir akli neden olarak açıklamak gerekiyor. Bu "akli neden" Descartes'ın "doğanın bize öğrettikleri" dediği şeye dahil. Bana, "Ben sadece kumanda köprüsündeki kaptan gibi bedenimin içine yerleşmiş biri değilim," dedirten de işte bu "doğadan öğrendiklerimdir". Yaralanmış bir insan yaralı organı için "benim bacağı" diyebilir, ama kaptan gemisinin gövdesindeki yarayı kendisinin dışında bir şey olarak algılayacaktır. Ruh-beden ikiciliğinin dayandığı rasyonel ölçütlere ilişkin bir bakış açısı ikiciliği fikri de böylece imkân dahiline girmiş olur. "Bir adamın bedeni" herhangi bir beden olmaktan çıkar. François Azouvi'nin pek güzel belirttiği gibi, "bireyselliğin insana ruh tarafından mı yoksa beden tarafından mı bahşedildiğini soruşturmak ontolojik bakış açısı içinde kalmaktır, oysa Descartes, beden'in 'çiftanlamlılığı' (*équivocité*) kuramıyla, bir tür 'özel bedensel varoluş fenomenolojisi' alanında yer almıştır", ki bu husus gerçek anlamıyla Maine de Biran tarafından tefekkür edilecektir.

J.-P. C.— Yine de Descartes'ın olgunluk dönemi düşüncesinde birçok yazarın da işaret ettiği⁵ derin bir muğlaklık (*ambiguité*) olduğu yadsınmaz. *L'Homme*'da kuramsal kanıtlama süreci gözleme dayanır ve mikroskobikten makroskobiğe doğru giderken, *İlkeler*'de ve *Meditasyonlar*'da tefekkürünü *cogito* üzerine kuruyor. Salt meditasyonu temel alarak, "anlama [*intellection*] ya da saf tasarlama [*concep-*



Şekil 4. Gözün devindirici kaslarında sinir ağının yayılışı.
René Descartes'ın *L'Homme*'unun ikinci edisyonundan
ağaç oyma baskı.

Descartes, *anatomik yapıyı* (kas D ve "boru veya küçük sinirler b ve c), ağda dolaşan *etkinliği* ("oraya girip çıkan Hayvansal Ruhlar") ve *davranış* ya da eylemi yani burada gözün hareketini ("Hayvani Ruhlar içeri girdiği zaman kasın tüm gövdesinin şişip kışalmasına ve böylece bağlı olduğu gözü çekmesine sebep olur") açıkça ayırt ediyor. Sinaps kavramını önceleyerek, sinyallerin sinirden kasa aktarılması sürecine bir "polarite" (yönlülük) getiren "küçük deri kapakçıklar f ve g" kavramını ortaya atıyor.

tion]"'yı beyinden, yani ruhu bedenden ayırabileceğini sanıyor! Böylece gerçekte, çelişkili niteliğine bizzat işaret ettiği savunulamaz bir konumda tuzağa düşmüş oluyor: hem "bedenle gerçek anlamda birleşmiş" hem de "bedenden tamamen ayrı ve farklı" bir ruhun konumu... Elbette Descartes türlerin evrimi kuramının getireceği geniş ontolojik açılamdan haberdar olamazdı! Ne olursa olsun, burada Tanrı'yı yardıma çağırıyor. "Tanrı'nın varlığından önce sadece ruhun bedenden ayrı olduğunu kanıtlamaya kalksaydım normal sırayı bozmuş olurdu," diye yazıyor. Bu şekilde ilahi güvenceye başvurarak, bilimsel tefekkürü terk edişini imzalamış oluyor. Descartes bir bilimsel ve felsefi tefekkürü –yayımlamayı düşünme bile– son sınırlarına kadar götürmek yerine, hükümdarın gözünü kamaştırmak ve Kilise'nin gözüne girmekten hoşlanır görünüyor. "*Larvatus prodeo*" ("maske takarak ilerliyorum") diyor.

P. R.– Descartes'ın entelektüel dürüstlüğünden şüphe etmenin neden gerekli olduğunu anlamıyorum. Bu haliyle ve harfiyen aldığım şekliyle sisteminin güçlük çıkardığı bir gerçek. Birinci Meditasyon'daki ikiciliğin ötesinde, Altıncı Meditasyon'daki paradoks ortaya çıkıyor ve bu da bizi *Ruhun İhtirasları*'na ve *Mektuplar*'a götürüyor. Bunlardan çıkan cismani muğlaklığı fark edişim, beni, bir yandan insan hakkındaki söylemlerin çoğulluğu, öte yandan beyin üstüne kendi özerkliği ve iç kuralları olan bir söylem arasında her türlü semantik karışıma karşı savunduğum kavramsal "çilekeşliği" düzelterek, telafi edecek bir öneride bulunmaya sevk ediyor. Bana kalsa biliminsanları ve filozofların zaman zaman eleştirelilikten uzak biçimde ileri sürdükleri karma söylem karşısında büyük bir sabır tavsiye ederdim. Sabır diyorum, çünkü burada gösterilecek hoşgörü, bu dikkate değer durumdan çıkan korelasyon ve kesişim olaylarının özellikleriyle haklılık kazanır görünüyor bana. Söz konusu durumu şöyle özetleyebilirim: Beynim düşünmüyor [düşünen, beynim değil], ama ne zaman düşünsem, beynimde bir şeyler oluyor! Tanrı'yı düşündüğümde bile!

Filozoflarla biliminsanları arasında bilgi ve argüman alışverişini mümkün kılan bu çalışma varsayımından, kolaya kaçmaya değil de ödün vermeye yönelik bir ilke çıkaracağım: Sağlam kurulmuş bağlantılar karşısında, biliminsanı kurduğu modellere semantik iki-

ciliği yalanlayan kısa karma açıklamalar dahil etme izni veriyor kendine – daha doğrusu bilim camiasının sessiz rızasından alıyor bu yetkiyi. Böylece bilimsanı örneğin, beynin şu ya da bu zihinsel fenomenle "ilişkili" olduğunu, orada "içerildiğini", ondan "sorumlu olduğunu" söyleyebiliyor. Bu karma söylemin birçok örneğinin okuduğum metinlerdeki yerlerini burada göstermeyi gerekli bulmuyorum.

Doymak bilmez bir bilimsel metin okuru olan filozof için, semantik eleştiriye semantik hoşgörüyü de eklemek, semantik olarak yanlış bulduğu şeyi pratikte onaylamak bir ödevdir. Gerçekten de burada, işleyen, iş gören kavram karışıklıkları söz konusudur; bunların altında aşırıya kaçılarak özdeşlemeye dönüştürülmüş korelasyonlar yatmaktadır. Sinir bilimlerinin söylemi bu tür kestirme deyimlerle, böyle semantik kısa devrelerle doludur. Bu halleriyle kabul edilseler, "kısaltılmış" semantik yapıları teslim edilse, özellikle Patricia ve Paul Churchland'ın "eleyici" (*éliminativiste*) tezleri⁶ ile –kendi hesabıma naif bulduğumu söyleyeceğim– maddeci ontolojik bircilik lehinde argüman olarak kullanılmasalar, masumluklarına halel gelmezdi.

2. Sinir Bilimlerinin Katkısı

J.-P. C.– Size, bir bakıma bu tartışmaya sinir bilimlerinin katkısını temsil eden bir dizi argüman sunmak istiyorum. Şimdiye kadar, insanın kendine, bedenine, duygu ve heyecanlarına ilişkin bilgisine ancak içebakış (*introspection*) yoluyla erişilebiliyordu. Kaldı ki bu yol da, örneğin yalnız Auguste Comte değil birçok başka araştırmacı tarafından da, denek üstüne nesnel bilgiler sağlamadığı gerekçeyle reddediliyordu. Davranış bilimlerinde ve genel olarak sinir bilimlerinde meydana gelen önemli bir yön değişimi, bundan böyle, sadece davranışta kendini gösteren şeye değil, Watson'la davranışçıların kenara itip nazarı dikkate almayı reddettikleri "kara kutu"da olup bitenlere de bilimsel bir açıdan yaklaşılabilmesine imkân veriyor.

BEYİN: YANSITICI BİR SİSTEM

J.-P. C.— Aslında, geleneksel olarak ruhun beyinden, psikolojik olanın nörolojik olandan ayrılmasını savunan anlayıştan kopuşta beş önemli "an" ayırt edilebilir. Birincisi, tam da John Watson ve davranışçıların ardından, yetenekli bir deneyci olan Edward Tolman'ın girişimidir. Tolman otuzlu yıllarda, *Purposive Behavior in Animals and Men* (Hayvan ve İnsanlarda Amaçlı Davranış, 1932) adlı çalışmasında önceleme (*anticipation*), amaçlı/niyetli davranış kavramını devreye sokar. Ona göre, davranışlar esnasında "kara kutu"da da bir şeyler olur. Kendiliğinden birtakım operasyonlar gelişir, bunlar hemen ya da sistematik olarak belli bir davranışla kendilerini dışavurmasalar da sonradan davranışı yönetir, yönlendirirler. Burada beyinle "tinsel etkinlik" arasındaki ilişkinin kavranışında bir değişiklik söz konusudur. Beyin bilgisayarın normal yöntemi olan "girdi-çıkıtı" şemasına göre işleyen bir mekanizma olarak tasarlanacak yerde, merkezi sinir sistemimiz kendi varsayımlarını sürekli olarak dış dünyaya yansıtan "yansıtıcı" (*projectif*) bir sistem olarak düşünülmüyor. Beyin böylece bunları sınıamış oluyor; anlam veriyor, bazen anlamı olmayan şeylere bile...

Fırsat bulursanız Tayvan Müzesi'ni, özellikle kehanet kemiklerinin (Şekil 5) sergilendiği salonu ziyaret edin. Bunlar tunç devrinden, günümüzden yaklaşık bin iki yüz yıl öncesinden kalma kaplumbağa kabukları ya da silinip temizlenmiş hayvan kürekkemiği parçaları; üzerlerine Çinlilerin ilk yazı işaretleri kazınmış... Yakından bakınca, bu işaretlerin rasgele dağılmış çatlakların etrafında olduğu görülüyor. Yazıtlar okununca, bunların fal ya da kehanetle ilgili olduğu anlaşılıyor. Falcı ya da kâhin bu çizgileri, bir askeri seferin sonucuna, havanın nasıl olacağına ya da bir yakının hastalığına vb. dair bir soru sorduktan sonra, kemiği yanan bir odunun ucuna tutarak elde edermiş; çatlakların yönlerini yorumlayarak sorusunun yanıtını çıkarırmış. Anlamı olmayan şeylere de anlam verme kabiliyetimizin çarpıcı bir örneği!.. Beynimiz sürekli olarak her şeye anlam yüklemekle meşgul. Örneğin, bakışlarınızın bana yöneldiğini görüyorum, yanıtınızı ve belki de birkaç saniye sonra size vereceğim karşılığı önceden tasarlamaya, "öncelemeye" çalışıyorum.



Şekil 5. Şang hanedanı zamanından kalma bir kehanet kemiği.
(MÖ XII. yy., Paris, Guimet Müzesi)

Bu kaplumbağa kabuğu ya da sığır kürekkemiği parçası bir eğsiye (ucu yanan bir oduna) tutuluyor, ısınınca üzerinde meydana gelen çatlağın doğrultusu, kâhin tarafından atalara sorulan sorunun yanıtını (*olacak/olmayacak*) veriyordu. Bu yazıtlar Çin yazısının en eski biçiminin tanıklarındır ve hiçbir anlamı olmayan çatlaklara anlam verirler.

Sizin anlam arayışınıza anlam veriyorum.

P. R.— İzninizle "ruhsal olanla nörolojik olanı ayırma geleneğinden ilk kopuş ânı" dediğiniz şey üzerinde duracağım: beynin yansıtıcı bir sistem olarak düşünülmesi. Bu düşünüş tarzı da aslında iki türlü okunabilir: nöronal okuma ve fenomenolojik okuma. Gerçekten de, ilk dönem davranışçılığının etki-tepkici tasarımıyla kopan öncelikle ve yansıtma kavramlarına ancak bir eylem fenomenolojisi bağlamında anlam verilebilir. Bu ilk davranışçılığa göre inisiyatif, –canlının anlamlı öğelerini seçerek organize ettiği, yapılaştırdığı şekliyle değil, biliminsanının bildiği şekliyle– dünyanın yaydığı uyarıcıdaydı (*stimulus*). Verdiğiniz bakış örneği bu açıdan çok ilginç, çünkü iki söylem arasındaki bağlantıyı ve kesintiye aynı zamanda ortaya koyuyor. Optik açıdan, göze gelen ışık söz konusu, yani dışarıdan içeriye doğru bir "girdi". Ama ruhsal açıdan, siz bakıyorsunuz, yani bakışınız gözlerinizden "çıkıyor". İki açı karşılaşıyor, keşişiyor. Siz yansıtma kabiliyetini beyne atfediyorsunuz; fakat "yansıtma" dediğiniz şey, benim dönüşlü düşünmeyle anladığım bir zihin etkinliğine dahil. Bu anlamda nöronal söylem ruhsal söylemi değil, ruhsal söylem nöronal söylemi kapsıyor.

J.-P. C.— Ben öyle düşünmüyorum. Biz de iki söylemi *karşılıklı olarak* birleştirmeye çalışıyoruz. Gözlemci hem tasarımlar üretir hem de onları algılar.

P. R.— Ama nöronal kavramı da zaten ruhsal olanın bir kurgusudur...

J.-P. C.— Nöronal ile ruhsal arasında denklik kurma çabalarında sinir biyologlarının karşılaştıkları güçlükleri küçümsemiyorum. İnsan genomunun yapısıyla buna tekabül eden fonksiyonu –örneğin, bir enzim etkinliğine yarayan bir proteinin kodlanması ile ışığın göz tarafından algılanması– arasında denklik ilişkisi kurabilmek için hemen hemen yüz yıl gerekti. Bu bağlamda genetikle benzerlik kurmak gayet verimli olabilir. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında Mendel soyaçekim yasalarını, bir bakıma fonksiyonların betimine tekabül eden matematik kuralları halinde saptamayı başardı. Kalıtsal karakterlerin kuşaklar boyunca ilgili "davranışlarıyla" birlikte aktarıl-

masında bir dizi "düzenlilik" ya da örüntü önerdi. Onun ardından, bu soyaçekim yasalarının yapısal, maddesel temelleri adım adım ortaya çıkarıldı. Önce kromozomlar gündeme geldi. Amerikalı zoolog Thomas Morgan sirkesineği drosophila ile hücre çekirdeğindeki bu kolayca boyanabilen cisimciklerin, yani kromozomların, üreme döngüsü boyunca, Mendel'in betimlediği kalıtsal karakterlerinkine benzer bir davranış izlediklerini gösterdi. Kromozomlarda, bezelye tanelerinde sarı ve yeşil renk karakterlerinin ayrılması gibi ayrılmalar oluyordu. Kromozomlar bu karakterlerin kalıtsal belirleyicilerini, yani her kromozom üzerinde iyi tanımlanmış bir çizgisel "harita" oluşturan genleri içerirler.

Bir sonraki adımda moleküler biyoloji önce Avery'nin, ardından Watson'la Crick'in çalışmalarıyla, genlerin yapılmış olduğu kimyasal maddeyi teşhis etti: gayet uzun bir deoksiribonükleik ya da DNA lifi. Sonra, bunu içeren elementer öge sekansları (baz çiftleri) ile proteinlerin birincil yapısını oluşturan aminoasit sekansları arasında denklik kuruldu. Bir genin yapısının bilgisinden, kodladığı proteinin yapısı çıkarsanabilir ve sonra bunun fonksiyonu "anlaşılabilir". Örneğin, süs bezelyesi tanelerinin sarı mı yeşil mi olacağını belirleyen enzim fonksiyonu anlaşılabilir. Kalıtsal aktarımını Mendel'in formel (bilimsel) yasalar şeklinde betimlediği, çiçek ya da tannenin renginin tümel kalıtsal karakteri, artık elementer mekanizmaların şifresinin çözülmesiyle temelinden anlaşılabilir. Hatta kimi genlerin "ifadeleri" [kumanda ettikleri dış özellikler] üzerinde belli bir çevre etkisi de açığa çıkarılabilir, ki bu sınır biyoloğunu da doğrudan doğruya ilgilendirir.

P. R.— Bütün bunlar benim için de apaçık şeyler.

J.-P. C.— Genetik konusunda apaçık ise, beynin nöronal yapısı ve organizasyonu ile ruhsal fonksiyonları arasındaki ilişki konusunda neden olmasın?

P. R.— Çekincelerim kesinlikle anlattığınız olgularla ilgili değil, nöronal'den ruhsala geçerken nedensellik kategorisini eleştirel olmayan bir biçimde kullanmanızla ilgili. Buradaki sorun, korelasyon söyleminin semantik düzeyden ontolojik düzeye, nihai açıklamalar

düzeyine genişletilip genişletilemeyeceği sorundur. Ben burada, nesne-bedenin yaşanan bedenle ilişkisini, dolayısıyla beynin zihinselle ilişkisini ifade etmek için "altyapı" (*substrat*) terimini öneriyorum. Bu sözcük tabii nedensellik konusundaki Yunan mirasından, daha doğrusu Aristoteles'in dört neden kuramından türüyor. Aristoteles [varlıklar için] maddesel neden, biçimsel neden, etkin neden ve nihai neden olarak dört neden ayırt eder. Heykele nispetle taş maddesel nedendir; sanatçı onu işler (etkin neden), amacı bir tapınağı süslemektir (nihai neden). Ben örneğin Churchland'in "elemeci" monizminin gerekçesiz eklemelerine direnmek için, maddesel nedensellik söylemini ancak sınırlayıcı bir anlamda, olmazsa olmaz neden anlamında kullanırım.

Benim kendi söyleyimde bu "altyapı" terimine başvuruşum, biliminsanın, örneğin "filan nöron kompleksi falan zihinsel sonuçları doğurur" derken göstermekte sakınca görmediği semantik hoşgörüyü karşı bir düzeltici rolü oynayacaktır. Sizin benimseyip savduğunuz etkin nedenselliğe karşı, ben az önce belirttiğim sınırlayıcı anlamda altyapısal nedenselliği öneriyorum. Bu altyapı kavramının, semantikten ontolojik'e geçişin belirsiz eşiğinde kullanılan bir tür örtbas etme yöntemi olduğunu çekinmeden kabul ederim. Bu altyapı kavramını korelasyon mantığının çerçevesi içinde tutmak için, onu "gösterme" (*indication*) kavramıyla birlikte kullanmayı önerebilirim: Beyin (terimin en geniş anlamıyla) düşüncenin altyapısı, düşünce de altında bir nöronal yapı olduğunu *gösteren* olaydır. Böylece altyapı ve gösterme iki girişli bir korelasyon ilişkisinin iki yüzünü oluşturur.

J.-P. C.— Bana göre "altyapı" terimini kullanmanız problemi aydınlatmıyor. Hatta bir muğlaklık yaratıyor gibime geliyor. Bu kavram sinir bağlantılarının anatomisiyle mi sınırlı? Öyleyse neden "sinir ağları" gibi betimleyici bir terim kullanılmasın? Etkinliği de içeriyor mu, içermiyor mu? Sinir biyoloğunun üç ayrı veçheyi konu alan söylemi bana çok daha açık ve net görünüyor: anatomik (nöronal bağlantılar), fizyolojik (elektrik etkinlikler ve kimyasal sinyaller), davranışsal ve zihinsel (dünyaya etki ve *içsel* düşünme süreçleri).

P. R.— Saydığınız üç söylemden üçüncüsü zaten karma olduğu varsayılacak bir söylem: davranışsal ve zihinsel. "*Substrat*" sözcüğü işte bu karmalığa karşı işlev görüyor, ama dogmatik değil eleştirel bir biçimde; aynı tür bütün karma kavramlara sızabilecek bir kafa karışıklığına karşı uyarı olarak. Sorun gerçekten söylemin homojenliği, tutarlılığı sorunu...

NÖROPSİKOLOJİNİN DOĞUŞU

J.-P. C.— Belirtmeye gerek yok ki ben, eylemler ile bunlarla kendini doğrudan göstermeyen *içsel* operasyonlar arasında her zaman açık seçik ayırım yapmışımdır. Şimdi de psikolojik fonksiyonlar, fizyolojik veriler ve sinir anatomisi arasında iş görür bir denklik kurulabileceğini düşünmeme imkân veren belli başlı ilerlemelere dayanarak söylemin homojenliğini göstermeye çalışacağım.

Birincisi, az önce söz konusu ettiğim, hayvan davranışlarının incelenmesi ve sonuçların, "yansıtıcı" amaçlı/niyetli etkinlik biçimi altında insana genellenmesinden çıkmıştır.

Belki daha önemli olan ikincisini Broca'ya borçluyuz. Paris Antropoloji Derneği'nin 18 Nisan 1861 tarihli oturumunda, Broca beynin sol yarımküresinin frontal kıvrımının orta kesimindeki bir lezyonla söyleme işlevinin yitimi yani afazi arasındaki ilk kesin korelasyonu saptadı. Bu tarihten itibaren de yeni bir bilimdalı, nöropsikoloji kurulmuş oldu. Projesi, belli bir nöronal bölge ile —örneğin renkleri görme gibi duyuşsal algılamadan yazı yazabilme ya da plan yapma gibi işlevlere kadar çeşitli süreçleri kapsayan— özel bir psikolojik ve/veya işlevsel fonksiyon bozukluğu arasında bir yapı-fonksiyon ilişkisi saptamaktı.

1914'te Babinski'nin,⁷ sonradan *anosognosie** olarak nitelenen ilginç bir algı bozukluğunu betimlemesi, tartışmamız açısından özellikle yerinde ve yararlı bir olaydır. Beyin kanaması geçirmiş olan bir hasta sol tarafından tam felçlidir. Doktor sorar: "—Kendinizi nasıl hissediyorsunuz? —Gayet iyi. —Sol bacağınız nasıl? —Gayet iyi. —Sol kolunuzu kaldırabilir misiniz? —Tabii, elbette." Ve hasta

* Hastalığım bilmeme hali. —ç.n.

sağ kolunu kaldırır. Hasta beyin kanamasına sahne olan sol yarım-küreyi algılamadığı gibi, hiçbir heyecana kapılmaksızın herhangi bir periferik bozukluğun varlığını da yadsımakta, hatta doktoru abartı ve yanılıyla suçlamaktadır. Hasta vücudunun bir yarısının algısını bütününün bilinçli algısıyla, yani zihnindeki "vücutum" imgesiyle, tümleştirme yeteneğini yitirmiştir. Hatta işi, vücudunun felçli kısımlarını bir başkasına atfetmeye kadar vardırabilmektedir!

P. R.— İzninizle burada bir parantez açacağım. Fonksiyon bozukluğu olaylarında nöronal'le ruhsal arasındaki ilişkiye uygulanan madde-sel nedensellik kategorisinin işleyişi hakkında kuşku yok, çünkü burada hemen deşifre edebileceğimiz olmazsa olmaz bir nedensellik ilişkisi karşındayız. Normal fonksiyon ya da daha sevdiğim bir deyimle mutlu işleyiş olaylarındaysa durum bana hiç de o kadar açık ve aydınlık görünmüyor. Altta yatan nöronal etkinlik bir bakıma sessiz kalıyor ve olmazsa olmaz nedensellik de, ruhsal düzeyeden kortekse doğru bir "gösterme" ilişkisiyle belirtilmiş olmadığından daha dolaylı görünüyor. Oysa fonksiyon bozukluğu olaylarında, altta süregiden bedensel işleyişin varlığından doğrudan doğruya haberdar olurum ve bu konudaki nesnel bilgim, tedavi eylemi yoluyla bedenimin pratiğine katılıp tümleşir. Fonksiyon bozukluğu durumunda, "... ise, o zaman ..." ilişkisi açık ve görülür biçimde işler: Gözlerim oyulmuş ise, o zaman göremem. Buradan dolaysız çıkarım yoluyla çıkarsarım —daha doğrusu çıkarsamam da hissederim— ki gözlerimle görürüm.

J.-P. C.— Ben "Gözlerimle görürüm," demeye kadar gitmektense "Görmek için gözlerime ihtiyaç duyarım," derdim. Resimden anlayanların "gözünden" söz edilir. Aslında "beyninden", daha önce gördüğü tablolardan sakladığı anılardan, seyretmekte olduğu resmin belleğinde sakladığı öncekilere kıyasla nasıl olduğuna dair hüküm verme yeteneğinden söz edilmeliydi.

P. R.— Hayır, resim uzmanının "gözünden" söz edilmeli, "beyninden" değil. Sıradan deneyim düzeyinde "Gözlerimle görürüm" demek kabul edilebilir. Fakat beyin kabuğu söz konusu olduğunda, buradaki "ile"nin ne anlama geldiğini söylemek çok daha zordur.

Gözlerimle görürüm, çünkü gözlerim bedenimle ilgili deneyimlerimin bir parçasıdır, oysa beynim bu deneyimlere dahil değildir. Beyin bir bilim nesnesi veya konusudur. Başka deyişle, bu "ile" ilişkisi, "gözlerimle görürüm" ve "korteksime düşünürüm" dediğimde aynı şekilde işlemez. Diyeceğim, bu "çift-anlamlı" bir "ile"dir. "Gözlerimle görürüm" ise bana ait bedenimle ilgili bir deneyimdir.

J.-P. C.— *Agnosie* olayı yine de çok ilginç, çünkü sizin fonksiyon bozukluklarıyla ilgili yorumunuza girmiyor. Gerçekten de bu haldeki hasta herhangi bir bozukluğun kurbanı olduğunu *yadsıyor*. Normal deneğin de düşüncesinin oluşumuna beyin kabuğunun katkısından haberi olmaz. Her iki durumda da bir dış müdahale deneği, algı yeteneklerini "nesnelleştirmeye", başarısız denemelerin yanından doluşmaya ve hatta daha "mutlu" bir "işleyişe" kavuşmaya götürebilir! Peter Brook'un, nörolog Oliver Sacks'ın *Karısını Şapka Sanan Adam* adlı eserinden uyarladığı oyunu özellikle anlamlı ve dokunaklı buluyorum. Hiç de insanlıktan çıkarıcı bir yanı yok. Hatta nörolojik gözlem bir insancılık katkısı bile getiriyor.

Anosognosie'ye, sağ yarımkürenin somato-duyusal alanlarında yer alan lezyonlar sebep olur. Somato-duyusal, yani kaslarla, iskeletle, deriyle, deneğin kendi bedeninin algısıyla ilişkili alanlar. Bu lezyonun sonucu olarak, "ben" imgesinde ağır bozukluk ve çarpılmalar görülür. Demek ki beden imgesinin algılanması bu somato-duyusal alanların tamam olmasını gerektiriyor. Bu bölgenin beden imgesinin biricik yuvası olduğunu söylemiyorum. Fakat lezyon, bedenimle ilgili bir bütün olarak toptan algısının içinde, nörologların "çözülme" (*dissociation*) dedikleri bir yarılma yaratıyor.

Beyin kabuğumuzun, her biri doğuştan ve değişmez bir psikolojik yeti taşıyan bağımsız bölgeciklerden oluşmuş bir mozaik olduğuna dair klasik frenoloji tasarımının ciddi biçimde düzeltilmesi gerekiyor. Gerçi daha önce de belirttiğim gibi, korteks alanlarında işlevsel uzmanlaşma vardır, fakat bu alanlar gayet çok ve çeşitli şekillerde birbirleriyle bağlantılanmıştır. Gayet geniş, çok daha global bütünler halinde gruplaşabilirler.

P. R.— Beynin yapısıyla ruhsal olaylar arasında bir ilişki olduğunu öğreniyoruz, ama bütün bunlar bana bu ilişkinin ne olduğunu söyle-

miyor. Birleştirilmiş bir söylemde formüle edilebilecek mi? Bilimlerin söyleminin bir uzantısı mı olacak bu söylem, yoksa Descartes'ın Altıncı Meditasyon'unun çizgisinde, üçüncü bir söylem mi?

J.-P. C.– Şöyle diyelim: kurmaya çalıştığımız tümleştirme söylemi yönünde bir araştırma.

P. R.– Fakat buna, sinirbilimin iç söylemine olduğumuz kadar hâkim miyiz?

J.-P. C.– Elbette hayır, ama zaten hedefimiz de bu değil mi: bilgi edinmek, ilerleme kaydetmek?

P. R.– Fikrinizi paylaşıyorum: Aynı zamanda disiplinlerarası işbirliği sağlama hedefi de var.

J.-P. C.– Korteksin alın bölgesindeki bazı lezyonlarla gelen benlik imgesi bozukluklarının daha derin analizine yönelik bir şey daha ekleyeyim: Hastaya ellerinin, bacaklarının, göğsünün adları sorulduğunda yanıt veremiyor, organlarının adlarını sayamıyor.

P. R.– Fakat korteks, sahipli beden söyleminde hiçbir zaman yer almayacaktır.

J.-P. C.– Son derece basit bir nedenden ötürü: Bedenin diğer yerlerinde olmasına karşın, beyin korteksinde duyu sınırı terminali yoktur. Başımız ağrıdığı anda, ağrı duyan nöronlar değil beyni saran koruyucu kılıftır (*méninge*). Beyne bir neşter sokulabilir, kabuktan bir parça alınabilir, ama denek acı duymaz. Zaten beyin ameliyatlarının çoğu da hasta uyanık durumdayken yapılır. Beyin kabuğunun, konuşma yeteneği gibi temel fonksiyonlarının hasar görmesinden sakınmak için, operatör hastasıyla diyalog halinde çalışır; ameliyat devam ederken ne hissettiğini sorar, bir şeyler söylemesini, bir şeyler düşünmesini ister. Bilinç beynimizde oluşup gelişir, fakat beynimizle ilgili hiçbir bilinçli algımız yoktur.

P. R.– "Bilinç beyinde oluşup gelişir" cümlesini anlamıyorum. Bi-

linç kendini bilir (ya da bilmez, bilinçdışı sorunu da zaten budur); fakat beyin kesin ve değişmez biçimde bir bilgi nesnesi olarak kalacak, hiçbir zaman sahipli beden alanına ait olmayacaktır. Kendini düşünen bir düşünce anlamında, beyin "düşünmez". Ama siz beyni düşünürsünüz.

J.-P. C.– Elbette, ama düşünce de beyin olmadan kendini düşünemez!

BEYNİN GÖRÜNTÜLENMESİNİN KATKISI

J.-P. C.– Beyin bir nesnedir, ama geri kalan her şeye kumanda eder ve hem kişinin kendi bedeninin algılanmasına, hem de onun betimlemesinin yapılmasını sağlayan tasarımların üretilmesine yarar. Beynimi algılayamasam bile beynimde kurduğum tasarımlardan yararlanarak onu betimleyebilirim. Elbette "beyni düşünüyorum". Hatta gerek kendi beynim gerek başkalarının beyinleri üzerinde yaptığım gözlemlere dayanarak, kendi beynimi bile düşünüyorum. Bu sorunu derinleştirmek için, üçüncü ilerlemeye, beyin görüntülenmesine geliyorum. Son yıllarda yeni çıkan gözlem aygıtları, "ruhun fiziği" üzerine bir "pencere açarak" beyin incelenmesinde devrim yaptı. Bu yenilikler pozitron kamerası ve fonksiyonel manyetik rezonans [MR] aygıtının yanı sıra elektro-ansfalografideki [EEG] son gelişmelerdir. Bu yöntemler, beyin elektriksel ve kimyasal etkinliklerine dair bölgesel ve tipik olarak deneğin psikolojisiyle birlikte değişen dağılımlar gösteriyor. Başka birisinin –ve tabii en başta kendi kendimizin– ruh hallerine ait görüntüleri yorumlamak imkân dahiline giriyor.

P. R.– Fiziksel bir görüntü kavramından, örneğin bir nesnenin bir başka nesne üzerine optik olarak yansıtılmasından yola çıkıyorsunuz, ama imgelemek (tahayyül etmek, *imaginer*) anlamında bir görüntü (imge) kurmak başka şeydir; namevcudu, gerçek olmayı içerir. Burada Sartre'inki gibi bütün bir imgelem fenomenolojisini gündeme getirmek gerekir.

J.-P. C.– Kabul ediyorum, "tıbbi görüntüleme" sözcükleri "görüntü, imge" terimini "resimli kitap" ya da "grafik" deyimlerindeki anlamıyla devreye sokuyor.

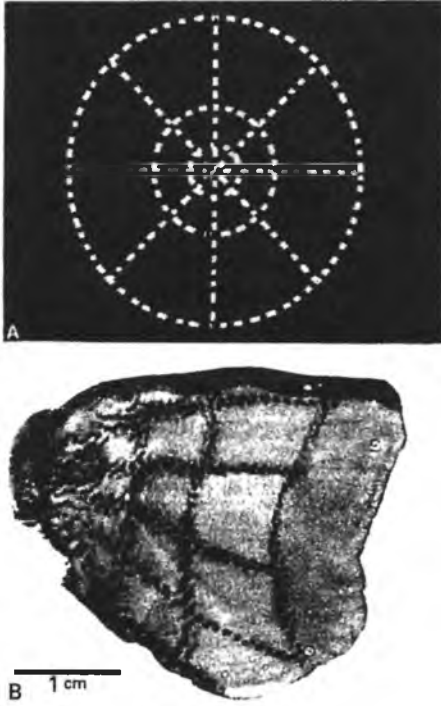
P. R.– Resimli kitabı birileri okur.

J.-P. C.– Burada söz konusu görüntüleri/ingeleri, bir başkasının ve gerekirse kendi kendinin beyninde bilimsani okuyor ve gözlemci olarak beyniyle yorumluyor.

P. R.– Gözlemci fiziksel bir nesne üzerinde ruhsal bir operasyon yapıyor.

J.-P. C.– Gözlemci, gözlenen deneğin beynindeki sinir hücresi topluluklarının etkinlik durumlarını kaydeder, inceler ve yorumlar (Şekil 6). Örneğin, denekten önce beyaz bir duvara sonra daha karmaşık bir tabloya, Mondrian'ın soyut bir resmine ya da hatta Claude Lorrain'in bir manzarasına bakmasını isteyelim. Birinci durumda, görüntü başlıca optik yolların doğrudan doğruya yansıdığı korteks alanlarıyla, yani birincil görsel alanlarla sınırlıdır; öbür durumdaysa öncekilere bağlı ikincil alanlar da seferber olur, etkinliğe katılır. Böylece makinenin ekranında, görmekte olan denekte beynin maddesel etkinlik hallerinin bir "temsili resmi" (*représentation*) elde edilir ve beyaz duvarın ve manzaranın görülüşlerinde farklı olarak işe koşulan alanlar teşhis edilir. Bu aşamada, psikolojik bir etkinlikle korteks nöronlarının etkinlik hali arasında bir korelasyon kurulmuş olur. Mondrian tarzı bir figürün birincil görsel korteks üzerine yansımış "görüntüsü", biçimi hafifçe bozulmuş olmakla birlikte, orijinaline şaşılacak kadar benzemektedir (Şekil 6). D'Arcy Thompson'un deyimiyle, bu düzeyde nispeten düşük derecede bir matematik dönüşüme uğramıştır, fakat ikincil bağlantılı alanlara, frontal kortekse kadar "çıkıldıkça" çok daha karmaşıklaşır.

Daha da ileri gidilebiliyor. Pozitron kamerası gerçekten çekilen veya hayal edilen acıya ait karakteristik beyin görüntüleri sunuyor. Hatta hayali yanıkların sebep olduğu acıyı bile kaydediyor. Bunlar çoğu kez hâlâ statik görüntüler, ama şimdiden psikiyatrist veya psikoloğun gördüğünden "daha fazlasını" görmemize imkân veriyor.



Şekil 6. Makak maymununda geometrik bir görsel uyarıcı ile beyin kabuğunun birincil görsel alanı V1'in etkinliği arasında biçim benzerliği.

Korteksteki etkinlik otoradyografiyle gözlemleniyor. Bir gözün tekrar tekrar uyarılması, görsel korteks nöronlarının etkinliğinde artmaya neden oluyor. Aktif nöronlar, etkinlik artışının sonucunda meydana gelen enerji kaybını telafi etmek için glükozun radyoaktif bir benzeri olan 2-deoksiglüköz maddesini özümliyorlar. Beyin uyarıcıya maruz bırakıldıktan sonra "tespit" ediliyor, birincil görsel alanlar bir fotoğraf emülsiyonuyla temasa getiriliyor. Fotoğraf filmi banyo edilince radyoaktif nöronların dağılımıyla örtüşen siyah lekeler açığa çıkıyor. Uyarıcıdaki ışınları çizgilerle eşmerkezli dairelerin, nöronal "temsil" düzeyinde de görülmesi dikkate değer bir olgudur.

R. B. Tootel, M. S. Silverman, E. Switkes, R. L. De Valois, "Deoxyglucose Analysis of Retinotopic Organization in Primate Cortex", *Science*, 218, s. 902-4.

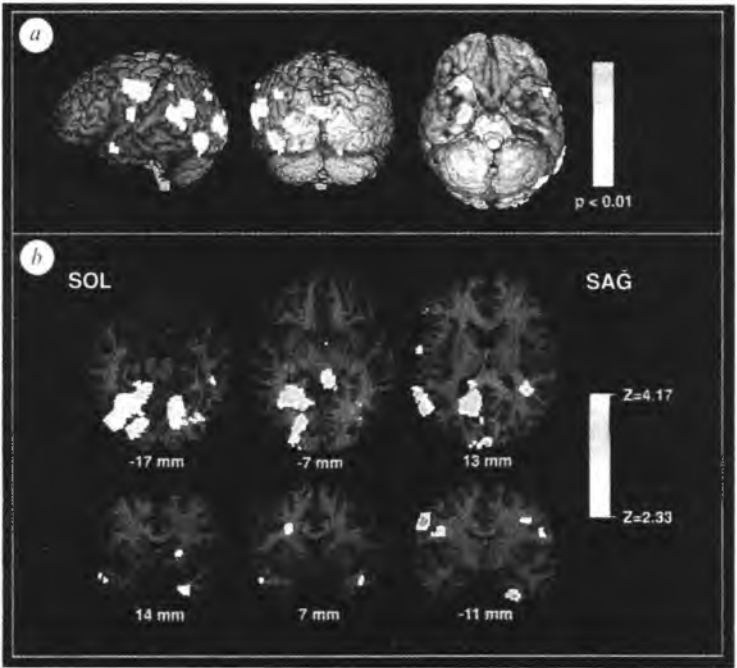
Bu tekniklerin çözünürlüğünde zaman ve mekân içinde beklenen gelişme ve iyileşmeler, düşüncenin dinamiğiyle, duygusal hallerin evrimiyle daha da sıkı korelasyonlar kurmamızı sağlayacaktır. Depresyon hallerinin karakteristik görüntüleri elde edilmiş ve kısa süre önce şizofrenlerin sanrı halleri kaydedilebilmiştir (Şekil 7A).

O zamana kadar bu sanrılar ancak deneğin onlar hakkında söyledikleri aracılığı ile kafada tasarlanabiliyordu. Avıhalı Azize Theresa'nın başı mistik dalınçları esnasında pozitron kamerasına konabilseydi, gerçekten sanrı mı gördüğü yoksa sara nöbetlerine mi tutulmuş olduğu söylenebilirdi. Pascal de sanrı kurbanıydı; ara sıra görüş alanının tüm sol yarısını alevler sarıyordu.

P. R.— Ama "sevinç, sevinç, sevinç gözyaşları" demesi ne de olsa aynı şey değildir! Sanrı kavramını böyle mutlak, kategorik biçimde kullanmak, zengin bir nöronal söyleme karşılık yoksul bir psikolojik söylem benimsemek demektir.

J.-P. C.— Şu da var ki, ölümünden sonra giysisinin içinde bulunan ve zikrettiğiniz ünlü cümleyi de içeren *Mémorial*'de (Andaç, Şekil 7B), büyük harflerle yazılmış ATEŞ sözcüğü "akşam saat on buçuk civarından yarım civarına kadar" ibaresiyle biten bir paragrafın sonunda yer alıyor. Bu, görülerini (*visions*) tecrübe ettiği zaman dilimi olarak yorumlanabilir. Ardından birtakım dini referanslarla dolu epey tutarsız, birbirleriyle ilgisiz söz parçaları geliyor; bunlar merhum Norman Geschwind'in⁸ betimlediği, temporal lob sarasının belirtilerini hatırlatıyor. Herhalde o sırada Pascal'in kafasında çocukluğunun dinsel geleneği, yeniyetmeliğinin entelektüel ortamı, üzerinde düşünmüş olabileceği dini metinler ve heyecanla katılmış olabileceği ayin ve törenlere ilişkin anı izlerinin kendiliğinden hatırlanma süreci vardı. Bu anılar temporal lobun yakınında ve onunla bağlantılı olarak depolanır, ki bu husus bunların nöbet sırasında etkinleşmelerini açıklayabilir. Bu anıların içeriği bizi ilgilendiriyor, çünkü beynimizin yapısının bellekte saklamamızı sağladığı bir insan deneyimine tanıklık ediyor.

Ne olursa olsun, pozitron kamerası istençdışı kalan "öznel" sanrı hallerini teşhis etmemizi ve istence bağlı bilinçli düşünce edimlerinden ayırt etmemizi sağlıyor.



Şekil 7A. Şizofren bir hastanın görsel ve işitsel sanrılarının fonksiyonel nöro-anatomisi.

Görüntüler pozitron kamerasıyla, beyindeki kan akışı ölçülerek elde edilmiştir. Hastalar rahat bir pozisyonda, gözleri kapalı durumda olup sanrılar geldiğinde bir düğmeye basarlar. Burada kaydı görülen hasta yirmi üç yaşında, sağ elini kullanan ve hiç ilaç tedavisi görmemiş bir erkektir. (Vücutlardan kopmuş başların boşlukta yuvarlandığı rengârenk garip sahnelerden oluşan) görsel ve (kopuk başların onunla konuşup emirler verdiği) işitsel sanrılardan mustarıpti. Beyin görüntüleri bu sanrılara görsel ve işitsel/dilsel bağlantı alanlarının etkinleşmesinin ve aynı zamanda karmaşık bir kabuk-altı bütünün eşlik ettiğini gösteriyor.

D. A. Silversweig, E. Stern, C. Frith, C. Cahill, A. Holmes, S. Groontoonk, J. Seaward, P. Mc Kenna, S. E. Chua, L. Schnorr, T. Jones ve R. S. J. Frackowiack, 1995, "A Functional Neuroanatomy of Hallucinations in Schizophrenia", *Nature*, 378, s. 176-9.

✠

L'an de grace 1654.
Lundy 23. Nov. jour de S. Clement
Pape et m. et autres au martirologe Romain
veille de S. Cyrogone m. et autre des.
Depuis environ dix heures et demi d'usoir
jusques environ minuit et demi

FEV.

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob
non des philosophes et sçavans.
certitude de joye certitude de sentiment venue ^{joye}
Dieu de Jesus Christ.
Deum meum et Deum vestrum
Jeh. 20. 17.

Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.
oubly du monde et de Tout hormis DIEV
Il ne se trouve que par les voyes enseignées
dans l'Euangile. Grandeur de l'ame humaine.
Pere juste, le monde ne t'a point
connu, mais je t'ay connu. Jeh. 17.

Joye Joye Joye et pleurs de joye
Je m'en suis separé
Dereliqueront me fontem
mon Dieu me quitterez vous
que je n'en sois pas separé eternellement.

Cette est la vie eternelle qu'ils te connoissent
seul vray Dieu et celuy que tu as enuoyé
Jesus Christ
Jesus Christ
je m'en suis separé je t'ay fui renoncé crucifié
que je n'en sois jamais separé
il ne se concerne que par les voyes enseignées
dans l'Euangile.

Renonciation Totale et Douce
soumission totale a Jesus Christ et a mon Directeur.
eternellem^t. en joye pour un jour d'exercice sur la terre.
non obluis car sermons tuos. a mon.

✠

Şekil 7B. Pascal'in *Mémorial*'inden bir sayfa.

(Paris, Milli Kütüphane)

P. R.— "Hal" adı altında ne tür bir gerçeklik teşhis ediyorsunuz? Ortada "bilinçli düşünme edimleri" değil sanrılar bulunduğunu gördüğünüz belli. Ama sanrı "modu" içinde hedef alınan *nedir*? Burada yalnız hastanın söyledikleri bu soruya yanıt olabilir gibi görünüyor, yani bir anlatıda, bir söylem içinde.

ELEKTROFİZYOLOJİ

J.-P. C.— Dördüncü ilerleme elektrofizyolojik deneylerden geliyor. Burada sadece birkaç milimetrelilik çözünürlüğüyle henüz fazla makroskobik kalan görüntülemekten farklı bir deneysel yaklaşım söz konusu. Elektrofizyoloji, boyları milimetrenin onda biriyle yüzde biri arasında olan tek tek sinir hücrelerinin özel etkinliklerini ayırt etmemizi sağlıyor. Farede veya maymundada, bir nöronun içine ucu milimetrenin binde biri dolayında gayet sivri bir mikro-elektrotla girildiğinde, bu tek hücrenin elektriksel etkinliğini kaydetmenin mümkün olduğunu zaten biliyoruz. Hücre görsel korteksin birincil alanında (V1), retinadan çıkan görme kanallarının girdiği alanda bulunuyorsa, hayvan sadece gözlerini açsa bile elektriksel "atışların" frekansında bir artış meydana geliyor. Sonuç pozitron kamerasıyla elde edilen görüntülerle de uyum gösteriyor. Şimdi mikro-elektrotu birincil alanın daha önündeki bir alana —buraya V4 deniyor— kaydıralım. Buradaki lezyon, hayvanda olduğu gibi insanda da renk algılamasının yitimine sebep oluyor.

Mikro-elektrot bu düzeyde, tek tek nöronların birkaç tür etkinliğini yakalayabiliyor. Kimi hücreler belli ışık dalga boylarına yanıt veriyor; retinanın algıladığı çevrenin fiziksel parametreleriyle doğrudan bağlantı halinde, "birincil" düzeyde tepki veriyorlar. Fakat İngiliz nörofizyolog Semir Zeki bu hücrelere karışmış daha "s sofistike" başka nöronlar da keşfetti; bunlar deneğin gördüğü haliyle renge tepki veriyorlar. Deney insanda ve maymundada paralel olarak yapıldı. Işığın bileşiminin değiştiği kimi durumlarda, görülen renkte değişiklik olmadığı ya da pek az olduğu biliniyor. Bu olayı biz de sürekli olarak yaşıyoruz: Sabah güneş ufuktayken de, öğleyin güneş tepedeyken de, akşam yapay ışıktaki da gözlemlese, portakalın renginin hep "portakalrengi" kaldığını görüyoruz! Bu, daha on do-

kuzuncu yüzyılda Helmholtz'un da fark etmiş olduğu "renklerin sabitliği" paradoksu. Renk nöronlarının elektriksel etkinliği ile deneğin gördüğü haliyle renk arasında dikkate değer bir çakışma görülüyor. Deneğin örneğin kırmızı gördüğü her durumda bu renge yanıt veren nöronlar faaliyete geçiyor. Demek ki beyin rengi yeniden kuruyor. Etkinlik durumuyla, "renk" dediğimiziz...

P. R.— ... ruh dilinde "renk" dediğimiz şeyi yaratıyor.

J.-P. C.— Evet, ruh dilinde. Sinir bilimlerinin yöntemleri burada, yaşanan "ruhsal" ile kaydedilen "fizyolojik" arasında gayet direkt bir bağ kurmamızı sağlıyor.

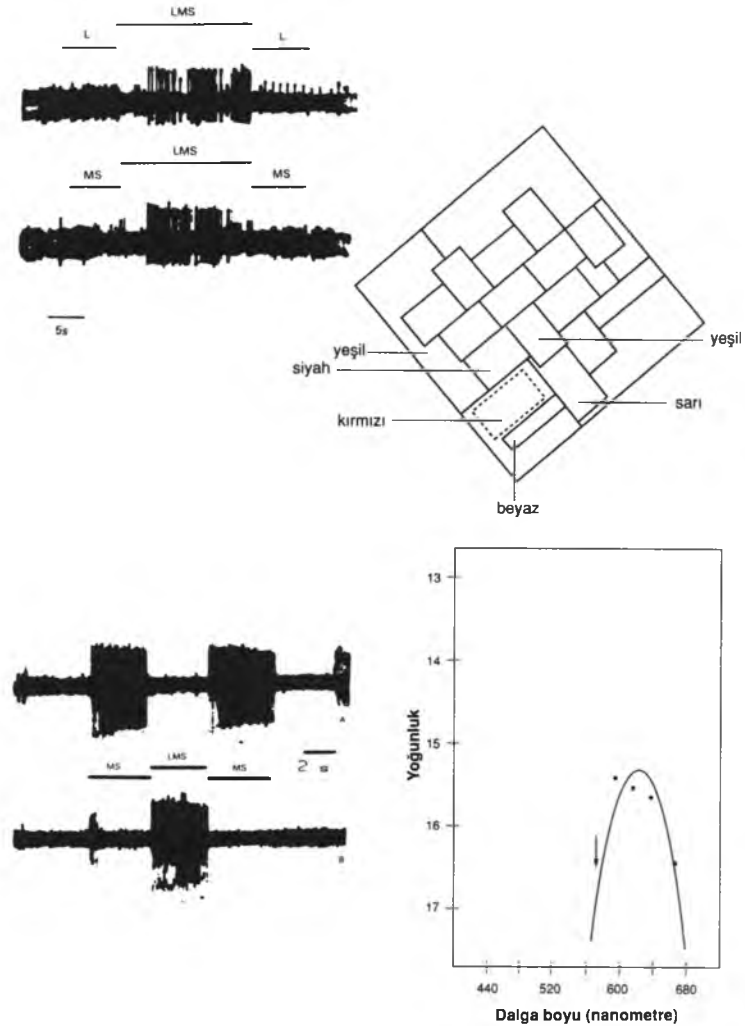
P. R.— Zaten çözüm getirmekten çok problem yaratan da bu. Yaşanan ruhsal ile gözlenen nöronali "özdeşleştirmek" mümkün olacak mı?

J.-P. C.— Benim için ilke olarak bir problem çıkarmıyor bu. Hatta disiplinemizde çok önemli bir kavramsal ilerlemenin söz konusu olduğunu söyleyebilirim.

P. R.— Burada sadece nöronal ile ruhsal arasında bir kesişme noktası saptamış olduk. Bu kesişmenin mahiyeti ve anlamı problem olmaya devam ediyor.

J.-P. C.— Sinir sistemi bilimlerinin gelecekteki yönelimi bakımından birincil önemde bir noktanın söz konusu olduğunu söyleyeceğim; zaten bunlar tam da öznel olarak yaşananla nesnel olarak kaydedileni –nöronal etkinlikleri– ilişkiye koymaya çalışıyorlar.

P. R.— Sözü ettiğiniz ilişkiye koyma işi gerçekte iki yönlü: bir yandan sizin deney alanınız içinde yapı ile işlevin; öbür yandan bütün bu alanla –şöyle diyelim– deneğin kendisi ve bedeni üstüne söyleminin ilişkiye konması... Benim için yalnız birinci tür ilişki değil, ikinci tür de problem yaratıyor.



Şekil 8. Makak maymununda beyin kabuğunun V4 görsel alanında renk algılama nöronları.

Sunulan iki kayıt, renkle kodlanmış bir hücre (yukarıdaki) ile dalga boylarıyla kodlanmış bir hücreyi (aşağıdaki) ayırt etmeyi sağlıyor. Renk nöronları burada, tablonun tüm yüzeyi bütün dalga boylarını kapsayan bir ışıkla (LMS) aydınlatılmış olmak koşuluyla, çok

J.-P. C.— Burada işlev (fonksiyon) tam da deneğin kendi renk algısı üstüne söylemiyle belirlenmiş oluyor.

KİMYA VE RUH HALLERİ

J.-P. C.— Nihayet, son ilerleme de kimyanın getirdiği. Gerçekten de dış dünyanın algılanması, yaşantı, birçok kimyasal madde tarafından hasara uğratılabiliyor. En tanınmışları psikotrop denen maddeler, böyle adlandırılmalarının nedeniyse psişe ya da ruh üzerinde etkide bulunmaları. En çok kullanılanlar da, Fransızların dünyadaki en büyük tüketicilerinden oldukları sakinleştiricilerin ve uyku ilaçlarının etken ögesini oluşturan benzodiazepin'lerdir. Bunlar dış dünyaki olaylar –yas, mesleki başarısızlık, aile içi anlaşmazlıklar, işsizlik vs.– günlük rutin yaşamımızda herhangi bir sarsıntı yarattığında insana musallat olan endişe, tedirginlik ve depresyon hallerini hafifleterek insanı "sakinleştirirler". Aslında bu heyecanlar, beynimizin evrim süreciyle seçilmiş içsel değerlendirme sistemleri tarafından meydana getirilen ve deneği aşılması gereken bir güçlükten haberdar eden işaret veya belirtilerdir. Aynı şekilde, örneğin bir yanıktan duyulan acı da bizi ateşin tehlikesine karşı uyarır ve yine aynı şekilde kimyasal olarak, yalnız bu kez sakinleştiriciyle değil bir ağrıkesiciyle, örneğin aspirin ya da –acı dayanılmaz olursa– morfinle giderilebilir. Sakinleştiriciler ve ağrıkesiciler sinir sistemi içinde, elektriksel yük ve impulsları değil "nörotransmitter" denilen kimyasal maddeleri kullanan özel bir sinyal aktarım tarzı üzerinden işe karışırlar. Beynimizin kimi nöronları glutamat gibi uyarıcı etkili nörotransmitterler salgılar; bunlar hedef nöronlarda elektrik im-

renkli bir "yamalı bohça"daki kırmızı dörtgene tepki veriyor. Sahne gerek uzun dalgalı (L) gerek orta ve kısa dalgalı (MS) ışıkla aydınlatıldığı zaman hücre yanıt vermiyor. Kırmızı dörtgen, orta dalga boyları için yüksek yansıtma indeksine sahip olan ve "kırmızı" algısının "kurulmasına" katılan beyaz, sarı ve yeşil dörtgenlerle çevrelenmiş. Özgül nöronal tepkiler 575 ila 675 nanometrelik dalga boylarında elde edilmiş, en yoğun tepki 640 nanometrede elde edilmiştir.

S. Zeki, "The Construction of Colours by the Cerebral Cortex", *Proc. Roy. Inst. Great Britain*, 56, 1984, s. 231-58.

pulslarını tetikler ya da kolaylaştırır. Ket vurucu (inhibitör) denen başkaları ise, uyarılma halini yatıştıran hatta ortadan kaldıran, örneğin gamma-aminobütirik asit (GABA) gibi nörotransmitterler salgı- lar. Hepsi, kendilerini tanımakta ve kimyasal sinyali elektriksel sinyale dönüştürmekte uzmanlaşmış özgül reseptörler, "kilit-molekül- ler" üzerinde etkide bulunur. Bunların ilk teşhis edileni, aynı za- manda nikotinin de reseptörü olan asetilkolin reseptörüdür. O za- mandan beri yüzlercesi daha teşhis edilmiştir. Hepsi daha önce söz ettiğim makromoleküller, "allosterik" proteinlerdir.

Birkaç yıldan beri, vatandaşlarımızın çok kullandığı sakinleştiricilerin, örneğin benzodiazepinlerin GABA'nın kendi reseptörü üzerindeki etkisini büyüttüğü biliniyor. Beynimizde mevcut ket vurucu nörotransmittere bir bakıma "yardım ederek" global beyin etkinli- ğine ket vurulmasını kolaylaştırıyor ve böylece insanı "sakinleştir- miş" oluyolar. Aynı şekilde morfin de yine beynimiz tarafından üretilen birtakım özel madde –burada peptidler: enkefalin veya en- dorfin– reseptörlerine bağlanarak acıyı yatıştırır. Morfin reseptörün üzerinde bunların yerini alır, fakat endojen maddelere oranla daha uzun ve istikrarlı biçimde etki gösterir. Bu reseptörler de acı sinyal- lerinin aktarımına doğrudan veya dolaylı biçimde katılan hücrelere dağılmıştır ve bu aktarımı durdururlar. Her iki örnekte de, öznel bir tedirginlik veya fiziksel acı halinden öznel bir rahatlama durumuna geçiş basit bir kimyasal madde tarafından kontrol edilir.

Sanrılar da özellikle çarpıcı son bir örnek oluşturuyor. Pozitron kamerası sayesinde şizofrenin beyninde bunları "görebildiğimizi" daha önce söylemişim. Genellikle çokrenkli görsel sanrılar yaratan sanrı mantarları, LSD ya da meskalin de özgül nörotransmitter re- septörleri üzerinde etkide bulunur. Serotonin reseptörü bir örnek olarak akla gelebilir. Son olarak, işitsel sanrılar –genellikle kötücül, içeriden gelen sesler– şizofreninin teşhis ölçütlerinden birini teşkil eder. Fakat nöroleptikler gibi güçlü farmakolojik maddeler birkaç saat içinde bu sanrılara son veriyor. Burada devreye giren reseptör- ler, ileride tekrar döneceğimiz (bkz. Şekil 15) bir nörotransmitterin, dopaminin ailesine mensup.

Bu kimyasal maddelerin gayet çarpıcı öznel etkileri, birtakım küçük nöron topluluklarının önemli düzenleyicilik fonksiyonları temelinde anlaşılabilir. Bunların hücre gövdeleri beyin tabanın-

da bulunuyor, sinir uçlarıysa gittikçe dallanıp ayrışarak geniş beyin bölgelerine dağılıyor. Bu kanallar, sayıları epey çok olan kalabalık sinir hücresi topluluklarının –tabiri caizse– "sulanmasını" ve böylelikle bilinç hallerinin "kimyasal yoldan" düzenlenmesini sağlıyor (Şekil 15).

Bu beş ilerlemeden ve bize sağladıkları –henüz parçalı olsa da– önemli verilerden yola çıkarak sanırım, dış dünyaya ait nesnelere iç dünyanın zihinsel nesnelere denklik, mütakabiliyet ilişkisine koymak üzere ortak bir dil yaratıp kullanmayı deneyebiliriz.

3. Üçüncü Türden Bir Söyleme Doğru Gidiş mi?

P. R.– Zaman zaman araya girmekten kendimi alamadım, bu da sinir bilimlerinin deney alanında gerçekleşen beş ilerlemeye dair açıklamalarınızın insicamında belki kopukluklar yarattı; bu kesintilerden dolayı özür dilerim. Önce sinir biyoloğunun bilgisayar temelli simülasyonlara karşı mesafeli davranmasına ne denli memnun olduğumu belirtmek isterim. *L'Homme neuronal*'de *input/output* (girdi-çıkı) modeline karşı sunduğumuz argüman, makineyle canlı organizma arasına bir set koyduğunuz ölçüde, tartışmamız için zengin bilgilerle dolu görünüyor. İşte tam burada ben Canguilhem'in *La Connaissance de la vie*'sini arkama alıyorum. Canlı, diyor, çevresini organize eder, oysa fiziksel bir cisim bunu yapamaz. Sonra, şu nöronal ile ruhsal arasındaki korelasyon sorununda adım adım ilerlemenin uygun olacağına inanıyorum. Bana korelasyon kavramının en başta gelen kullanım yeri gibi görünen şeyden, yani organizasyonla fonksiyon arasındaki bağdan yola çıkmayı öneriyorum.

Organizasyon, kendisi de çeşitli düzeyler içeren nöronal temelin ana niteliğidir. Sinir bilimleri bu düzeyler arasında iki yönde gidip geliyor. Bir yandan iniş yönünde bir yol izliyor, ki bu süreç belli bir ontolojik ima içermeksizin sadece metodolojik anlamda "indirgeyici" (*réducteur*) olarak nitelenebilir. Bu indirgeyici prosedürün son durağı nöronların hücresel yapısı, sinaptik işleyişleridir. Öte yandan, çıkış yönündeki süreçte biliminiz nöronlar ve nöron grupları arasındaki bağlantıları, tabi oldukları hiyerarşiyi, korteks

bölgelerine dağılımlarını ve nihayet beynin global bağlantılı yapısını sağlayan etkileşimleri hesaba alıyor. Sinir bilimleri işte bu organize hiyerarşiye, aynı şekilde hiyerarşik ve birbirine bağlı ayrı ayrı fonksiyonlar tekabül ettirmeye çalışıyor. Bu fonksiyonlarsa birçok yoldan belirleniyor ve saptanmaları zımnen kabul edilmiş bilimsellik kodlarına göre oluyor.

Sinir bilimlerinin bu ilk odağının en yakınında üç grup olgu ayırt edilebilir. Önce, eksiklik, lezyon ve genel olarak fonksiyon bozukluğu durumlarında, klinik belirtiler. Sonra, herhangi bir beyin veya korteks alanının doğrudan doğruya uyarılmasıyla meydana getirilen davranışlar. Son olarak, az önce bahsettiğiniz kimyasal müdahale, ilaç, uyuşturucu gibi şeyler. Bana öyle geliyor ki burada gözlemin koşullarıyla ilgili söylenecek çok şey var; bunlar açık ortamda olup bitenlerden hayli uzak; orada ortamın hâkimiyet ve kontrolü deneyci/gözlemcinin elinde değildir, canlı kendisi için anlamlı sinyalleri seçip bu zemin üzerinde çevresini kurar.

Bu birinci organizasyon-fonksiyon çifti bir anlamda "temel atıcı" (*foundationnel*) denebilecek bir yer işgal eder; sözcüğün bu anlamının ileride tartışmalarımızda, özellikle etiğin biyolojik temeli konusunu ele aldığımızda kritik bir önem taşıdığı ortaya çıkacaktır. Şimdilik bu "*foundationnel*" veya "*fundamental*" sözcüğünü, beynin son nedenselliğine dair ontolojik sorunu açık bırakarak, temel, baz, taşıyıcı kaide anlamında kullanıyorum.

Kendi hesabıma ben organizasyon-fonksiyon ikilisinin, dar anlamda nöron araştırmaları düzeyinde alınınca, "taşıyıcı" ya da "altyapı" teriminin kullanımım tamamen haklı gösterdiğini söyleyebilirim. Denebilir ki, organizasyon fonksiyonun taşıyıcısı veya altyapısı, fonksiyon da organizasyonun göstergesidir.

Fakat fonksiyon adı altında, davranış psikolojisi, etoloji ya da evrimci "mazmun"larıyla birlikte karşılaştırmalı biyoloji gibi bazı yan alan bilimlerine ait öğeleri işe karıştırdığınız zaman, olup bitenler bana o kadar açık ve net görünmüyor. Fonksiyon teriminin altına, sinir bilimini tek bir bilimden ziyade bir bilimler cümlesi haline getiren bir sürü fenomen gelip yerleşiyor. Dolayısıyla, ilişkiyle fonksiyon arasındaki korelasyonun ilk kullanılış düzeyinde kalınması ve laboratuvarda veya klinikte gözlem sorunuyla ilgilenilmesi gerektiğini düşünüyorum.

J.-P. C.— Evet, ki bu husus zor bir sorun ortaya çıkarıyor: gözleyenle gözlenen arasındaki ilişki sorunu. Gözlemci, beyni görüntüleme, elektrofizyolojik kayıt, psikotrop ilaçların etkisi gibi yüksek teknoloji ürünü yeni gözlem yöntemlerinden yararlanarak, gözlenen denek üstüne, gözlenenin kendi tanıklık ettiği "yaşantısı" ile ilişkilendirebileceği yapısal veriler oluşturur. Fakat gözlemcinin kendisi de aynı yaşantıya, gözleneninkinden farklı veya ona yakın bir yaşantıya sahip olabilir ve sırasında buna başvurabilir. Gözlemci/gözlenen sıfatıyla kendisi de birtakım ruh halleri oluşturabilir ve bunlardan yararlanarak bir başkasının ruh hallerini önce gözleyip sonra da yorumlayabilir.

P. R.— Bu durumun fenomenolojik okunuşunda, özne kendini, karşısında bir nesne olan özne olarak bilir. Buna karşılık bilimsel okunuşta, öznenin kendisi de nesnelere biri olur: Nesne-nesne ilişkisi içine girer. Fakat bu nesneleşme olayına siz bir niyet/yönelim ilişkisi olan özne-nesne ilişkisini de iliştiyorsunuz ki bu sinir bilimleri söylemine ait değildir.

J.-P. C.— Bana göre ise aittir. Niyet veya yönelimlerin doğallaştırılması projesinin de gündeme alınabileceğini sanıyorum.

P. R.— Bütün güçlük de orada zaten: Sanırım bu programı uygulamak için dar anlamda nörobiyolojiye komşu veya akraba olan ve çoğul "sinir bilimleri" adı altında topladığınız bilimlerden bazı korelasyonlar ödünç almanız gerekiyor. Betimlediğiniz gözlemci örneğin, az önce sözünü ettiğimiz deneysel psikolojiye başvuruyor; kendi kontrolünde bulunan deney koşullarında bazı davranışları gözlemliyor. Öte yandan, etik engeller nedeniyle insan üzerinde deney yapma imkânları sınırlı; deney büyük ölçüde hayvanlar üzerinde yapılıyor, sonuçlar özenle sınanmış kriterlere göre insana teşmil ediliyor (*extrapolation*). Bu çerçevede eleştirel düşünce deneyin yapay koşulları ile insanın normal doğal ve sosyal çevresiyle ilişkisi arasındaki farkı veya uzaklığı dikkate almalıdır. Nöronal olan ile yaşanmış olan arasındaki korelasyon problem olmaktadır.

Aksiyomlaştırmalara başvuran ve başta dilbilimsel olmak üzere simgesel sistemleri referans nesnelere kurucu öğeleri olarak alan

bilışsel bilimler ile daha da problemlı bir sınırı aşıyoruz. Burada benim konumum bu biçimselcılıkten, bir yönelim ve anlamlandırma alışverişı üzerine kurulu olan canlı deneyime doğru yükselmek olacaktır. Ve fenomenolojinin bilışsel bilimlere yanıtı olan bu yanıt da beni, soruyu tersine çevirmeye sevk ediyor: Niyetler/yönelimler doğallaştırılabilir mi?

J.-P. C.– Bu daha önce Auguste Comte tarafından da ortaya atılmış ve ateşli tartışmalara konu olmuş problemlerden biri. Geleneksel pozitivizmde büyük önem taşıyan doğalcı kuram, psikolojik olayların fiziksel olaylar gibi incelenmesi, dolayısıyla deneysel bilimlerin yöntemlerinin psikolojiye de uygulanması imkânıyla canlanıp yenilenmiştir. Dolayısıyla benim konumum da niyet ve yönelimlerin doğallaştırılması yoluna girmek olacaktır: beynimizin iç fiziksel hallerini ve gerek algıya gerek eyleme dönük karşılıklı anlamlandırma ve tasarımılama alışverişleriyle dünyaya açılışını *birlikte* hesaba alan bir doğallaştırma.

Bugün, hiç değilse burada sunduğum birkaç örnekte, gözlem yöntemlerinin psikolojik içsellik hakkında fiziksel olgular elde etmeyi sağladığını sanıyorum. Hatta bir "içebakış fiziği" bile imkân dahiline giriyor. Bu fikirle mutabık mısınız?

P. R.– İnsanda bir fonksiyon gözlemlenebilir bir davranışa indirgenemez, ayrıca ve çoğu kez en başta sözel ifadeler ya da anlatılar da içerir. Bu anlatılar deneğin hissettiği ve biliminsanın zihinsel haller veya olaylar etiketi altında topladığı şeylerle –duyusal, devinimsel veya duygusal olgular– ilgilidir. Sözel, beyan edici bir bileşen daha en başta deney protokolüne dahil olur. Deneyci bu ifadelere kulak vermezlik edemez, en fazla –belleğin ve getirdiği yalancı tanıklıkların durumunda olduğu gibi– bunları başka ifadelerle kontrol edebilir. Fakat deneyci ne kadar kuşkucu olursa olsun, analizini beslemek için başka sözel anlatılara başvuracaktır. Sinirsel ve daha geniş olarak beyinsel, salgısal, bedensel organizasyonlarla herhangi bir ruh hali arasında korelasyon kurmağa kalktığından sıradan deneyime başvuracaktır.

Bu "sıradan deneyim" terimi biliminsanlarının "içebakış" terimiyle özetledikleri şeyle tam olarak çakışmaz. Dil bizi kişiye özgü

özneliğin dışına çıkarır. Dil birkaç önkabule dayanır: önce, diğerlerinin de benim gibi düşündüğüne, benim gibi görüp anladığına ve benim gibi eyleyip acı çektiğine duyulan inanç. Sonra, bu öznel deneyimlerin hem birbirinin yerine konamaz olduğuna (yani sizin kendinizi benim yerime koyamayacağınıza) hem de iletilebileceğine ("Lütfen beni anlamaya çalışın!") duyulan inanç. Bir günbatımı manzarası karşısında hissedilen benzer izlenimlerden anlaşılır bir biçimde söz edilebilir. Karşılıklı, hatta paylaşılan bir anlayış gibi bir şey vardır ortada. Bu tür anlayış elbette temkinli olmayı da gerektirir; yanlış anlaşılma sadece mümkün olmakla kalmaz, konuşmanın günlük ekmeğidir de. Fakat yanlış anlama/anlaşılmayı bildiğinince düzeltmek ve Gadamer'le yorumbilgisi takipçilerinin söz ettikleri *Einverständnis*'i (karşılıklı anlaşma/muvafakat) aramak da konuşmanın işlevidir zaten. Bir günlük yaşam yorumbilgisi vardır ki, içebakışa kişilerarası bir pratik boyutu kazandırır. Burada Auguste Comte'a göre içebakışa hayli uzağız. İçebakış denen şey bu kişilerarası pratiğin sadece soyut bir anından ibarettir. Hatta en içselleşmiş biçimiyle, Platon'un deyimiyle "ruhun kendi kendisiyle diyalogundan" ibarettir. Ben bunun "*for intérieur*" teriminde* dile geldiğini görüyorum: kendi kendisiyle bir *forum*... Bu "iç yargı yeri"nin öyle bir özel statüsü var ki, galiba biliminiz çerçevesinde bunu asla açıklayamayacaksınız. Bu yüzden sorunuza yanıtım "Hayır" olacaktır.

J.-P. C.— Niçin "asla" diyorsunuz? Bana göre hiçbir biliminsanı "asla anlayamayacağım" diyemez. Sizinle akla yakın otoresülasyon modellerini, hatta "sanal" eylem projelerinin içsel sınanma modellerini tartışabilmeyi bile umuyorum. Bununla birlikte, bu sıradan deneyim ve kişilerarası yaşantı, beyin ürünlerimizin organizasyonunun sürekli ve karşılıklı nedenselliği kavramını ben de ilginç buluyorum. Örnek vermek gerekirse, sinir biyologları sıradan konuşmanın, iletişim araçlarının ya da revizyonist veya sahtekâr tarih söylemlerinin beynimize bizden habersizce sokuşturabileceği sahte anılarla da ilgileniyorlar.⁹ Artık "iç yargı yerimizin" işleyiş tarzını

* İç dünyada vicdan muhasebesinin yapıldığı yer; vicdani yargı yeri (forum: kent meydanı, pazar yeri, eskiden mahkemenin de kurulduğu yer). —ç.n.

da eleştirel biçimde incelemek ve muhakemeleriyle kararlarını sorgulamak imkân dahiline giriyor. Özel statümüz denen şeyin bu kadar sallantılı olması bile daha ihtiyatlı bir inceleme gerektiriyor.

P. R.— Beyin üstüne bilimsel bilgilerde ilerleme kaydedilebileceğini kesinlikle yadsımıyorum, ama bu bilgilerle yaşantı arasındaki ilişkinin anlaşılmasında sorularım var. Tartışmamızın bu aşamasında, diyebilirim ki, gerek bir ruhsal söylemi gerek bir nöronal söylemi anlıyoruz da, ikisinin *ilişkisi* problem yaratıyor, çünkü aralarındaki bağı birinin ya da ötekinin içine yerleştiremiyoruz. Üçüncü söylemi oluşturmakta çok, pek çok güçlük çekiyoruz.

Nöronal Model Yaşantı Karşısında Sınanıyor

1. Basit ile Karmaşık: Yöntem Sorunları

JEAN-PIERRE CHANGEUX— Size, henüz varsayım düzeyinde de olsa bana göre psikolojik olanla nöronal olan arasında, deneyimin yargısına sunulmak üzere nesnel bir ilişki kurmayı sağlayan bir zihinsel nesne modeli önermek istiyorum. Gözlemci gözlem altındaki deneğin ruh hallerini betimleyip yorumlamak için sözünü ettiğim donanımları kullanarak olguları toplar, onlarla bir model kurar, sonra onu sınar. Süreç böyle işler.

PAUL RICOEUR— Kendi alanı içinde tamamen tutarlı bir yaklaşım.

J.-P. C.— Gözlemci üç büyük alanı denklik ya da mütekabiliyet ilişkisi içine koymaya çalışır: nöronların oluşturduğu ağlar, bu ağ sistemi içinde yer alan etkinlikler ve son olarak tutum ve davranışlar, içsel ruh halleri ve us yürütme stratejileri. Aslında bu yöntem Descartes'ın *L'Homme*'da izlediğinden pek de farklı olmamakla birlikte, fazladan dış dünyayla son derece karmaşık nöron mimarileri arasında bir "izdüşümsel" ilişki de varsayar.

P. R.— Burada organizasyonla fonksiyon arasındaki korelasyon çerçevesinde, dolayısıyla homojen bir söylem içindesiniz.

J.-P. C.— İncelenmekte olan tutumlar dünyaya yönelik "açık" tutumlar olabildikleri gibi, kendilerini bir davranışla dolaysızca ortaya

koymayan "kapalı" ruh halleri de olabilir. Sinir bilimlerinde meydana gelen en büyük ilerlemelerden biri, mutlaka bir dışsal davranışla kendini göstermeyen hallere ulaşmaya da imkân vermeleridir. Şimdiye dek "algılanan", "tasarlanan", "yaşantılanan" gibi terimlerin kullanıldığı yerde artık böyle ruh hallerinden fizik terimleriyle söz edilebilmektedir. Projenin amacı bir bakıma bir "anlam nörobiyolojisi", beynimizin ürettiği "tasarımların" bir tür fiziğini kurmaktır, bunlar ister duyuşsal algıyla, ister davranışla, isterse kendine veya dünyaya yönelik herhangi bir içsel halle ilgili olsun...

P. R.— Bu söyledikleriniz için size teşekkür etsem yeridir, çünkü başka sinir biyologlarınca gözardı edilen ruhsal boyutu da işin içine kattınız ve böylece nöronal ile ruhsal arasındaki —benim daha iyi bir ad bulamadığım için "altyapı" dediğim— ilişki problemini çözmeyi daha da zorlaştırmış oldunuz. Ama burada kastettiğiniz "ruhsal" belki de bütünsel deneyimle zenginleşmiş gerçek ruhsal olmayıp, psikoloji laboratuvarının kurmaca ruhsalıdır. Dünya içinde var olan zihin önce tümel ya da globaldir ve işleyişinde tümelden tikele gider; oysa geçerli bilimsel prosedür her zaman basitten karmaşığa geçmek şeklinde işleyecektir. Bu açıdan, iki düzey arasında izomorfizm, yani terimden terime denklik yoktur.

Zihinsel nesne kavramına yönelttiğim eleştiride, elbette sizin platformunuzdan değil fenomenoloji platformundan konuşuyorum. Kendi alanınızda yaptığınız şeyi iyi yaptığınızdan kuşku yok; nöronal modelinizin kuruluşuna da bir diyeceğim yok.

J.-P. C.— Bilimsel prosedür basitten karmaşığa geçmekten ibaret değildir. Biyolog, özellikle sinir biyoloğu beynin yüksek fonksiyonlarıyla ilgilendiğinde, nöronal ile psikolojik arasındaki nedensellik ilişkisi düzeyinde az çok akla yakınlık taşıyan bir denklik kurmak üzere, sırasında karmaşıktan basite gitmeye, kimi karmaşık psikolojik fonksiyonları bölümlemeye, ayırmaya, tekilleştirmeye de çalışır. Sizin "bütünsel deneyim" dediğiniz şey gibi kesilip biçilemez bir tümellikten yola çıkıldığında, güçlük dev boyutlara ulaşır. Sinir biyologlarının halen bilinç vesilesiyle karşılaştıkları problem de budur. Bilinç o derece global bir psikolojik fonksiyon ki, işlevsel yapısının şifresini çözmek son derece zor görünüyor. Yine de her araş-

tırmacı, toplaşıp tümleştikleri global bağlamın tamamen farkında olarak, onun düzenli özelliklerini bulup tanımlamaya çalışıyor.

P. R.– Önce, sizin zihinsel nesne kavramınızın ruhsal yamacının da aslında belli bir bilimin –psikolojinin– kurmacası olup olmadığı ve bütünsel deneyimin, sizin organizasyonla fonksiyon arasındaki korelasyon çerçevesinde bilimsel geçerlilikle çalışmanızı sağlayan bu işlevsel indirgemeye dirençli anlama ve yorumlama kuralları bulunup bulunmadığı tartışılabilir. Bana sorarsanız, meşru olarak kurulmuş (bilimsel olarak geçerli) bir nöronal kavramıyla ilişkilendirdiğiniz ruhsal, reel değil bayağı "kurmaca" bir ruhsal. Nöronal kavramınız bilimsel olarak geçerli çünkü nöronal mimariyi nöronlar ve sinapslar temeli üzerine kurmak zaten sizin biliminizin kuralı. Basitten karmaşığa gidiyorsunuz; oysa nöronal altyapıyla ilişkilendirdiğiniz ruhsal ["üstyapı"] –nöronların mimarisiyle daha rahat korelasyon kurabileceğiniz diye– çok çok basitleştirilmiş bir ruhsal kavramı.

J.-P. C.– Bilimin, gerçekliği organizasyon düzeylerine bölen, nöronal ve sinaptik cengelin akılları durduran karmaşıklığına girmemizi sağlayan büyük kategoriler halinde dilimleyen modeller geliştirme yoluyla ilerlediği doğrudur. Ama bu modeller dünyanın tüm gerçekliğini kapsayıp tüketmek iddiasında değildir. Sinir biyoloğunun iddiası pek sınırlıdır. İncelemekte olduğu nesne, bütünlüğü içinde kavrayabileceğinden çok daha karmaşıktır. Tam tersine, global ve zor çözünür görünen bir bütünün içinden deney yoluyla bir fonksiyonu ayırıp tekilleştirmeye çalışacaktır. Örneğin ben sözünü ettiğiniz o "bütünsel deneyimi" tam anlamıyla yaşayabilecek yetekteyim, ama bu olgu bu aşamada, bir sinir biyoloğu olarak benim için pek ilginç değildir. "Filozof olarak" onu tartışma yeti ve imkânım vardır, ama onu bilim camiasınca kabul edilebilir terimlerle betimleyecek noktaya gelmek için gösterilmesi gereken devasa çabanın da bilincindeyim. Özetle, prosedürümüz açıkça indirgeyici, ama ne yapalım, başka türlü olamaz.

P. R.– Ben "indirgeme" sözcüğünü kötüleyici anlamda kullanmıyorum ki!..

J.-P. C.— Bu alanda ancak indirgeme yoluyla ilerlenebileceğini sanıyorum.

P. R.— Aslında benim sorum, yaşanmış deneyimin de laboratuvar deneyi anlamında deneyimle aynı biçimde modellenip modellenemeyeceği. Dünyadaki yerim, kendim, bedenim ve diğer bedenler vb. hakkındaki kavrayışım, hasara uğramadan modellenmeye yatkın mı? Epistemolojik hasara demek istiyorum, yani anlam yitimine uğramadan...

Modelleme sizin alanınızda gerçekten yapıcı bir yöntem, aynı zamanda yine çok kurmaca bir alan olan deneysel psikoloji alanında da. Fakat benim problemim, bırakın nörolojiyi psikolojinin bile yaşanmış deneyim ve onun inanılmaz zenginliğiyle ilişkisinde ikircimli bir konumda olup olmadığı. Sinir bilimlerinin ahlakla (maneviyatla) ilişkisini ele aldığımız zaman, insanı ahlaklılığa yönelten "biyolojik" öneğilimleri de konu edineceğiz. Fakat bu yaşanan biyoloji ile de sizin kastettiğiniz biyoloji olacak diye bir şey yoktur, ayrıca tümel deneyime dahil olan manevi boyut da unutulmamalıdır. Modelleme, bilimsel bilgi düzeyinde sadece ve salt yapıcı olduğu halde, ruhsal olanın anlaşılması düzeyinde yoksullaştırıcı olmayacak mıdır?

J.-P. C.— Bilimsel yaklaşım insana temkin, ihtiyat ve tevazu empoze eder; beyin fonksiyonlarının tümünü bir çırpıda açıklama hırsına kapılamaz. Ben konuları ilerleyen bir süreç içinde açıklamaya ve nesnel bilgiye adım adım yaklaşmaya çalışıyorum. Ama sizin, modelleme yaklaşımının yoksullaştırıcı olduğu, "epistemolojik hasara" neden olduğu, "anlam kaybı" getirdiği şeklindeki beyanınız da beni biraz şaşırttı doğrusu. Gerçekte ben insan bilimleri konusunda Paul Ricoeur'ün şu lafını sık sık zikrederim: "daha iyi anlamak için daha çok açıklamak"! Bir model her zaman kısmidir, fakat insana bilgide ilerlemek için araçlar verir. Yitirilebilecek olana oranla kazanç bayağı yüksektir. Benim araştırma alanıma *a priori* bir sınır koymak niye? Fırtınalara ve dalgalara göğüs gererek, yürürlükteki düşünce sistemleri ve ideolojilere karşın bilinmeyene doğru yelken açabilmek ne büyük özgürlük, ne coşkun sevinç!

Bugün, örneğin Orléans Müzesi'ndeki *Bakkhos'la Ariadne* (Şe-



Şekil 9. Bakkhos'la Ariadne, Le Nain Kardeşler.
(Orléans Güzel Sanatlar Müzesi)

On yedinci yüzyıl sanatçıları Yahudi-Hıristiyan geleneğinden olduğu gibi Yunan-Roma mitolojisinden de esin almışlardır. Burada, Theseus tarafından terk edilen zarif ve narin Ariadne umutsuzluk içinde uykuya dalmışken, resimde yeniyetme bir genç figürüyle temsil edilen Bakkhos (Dionysos) tarafından bulunuyor ve kurtarılıyor: her dem taze "ilk karşılaşma" serüveni.

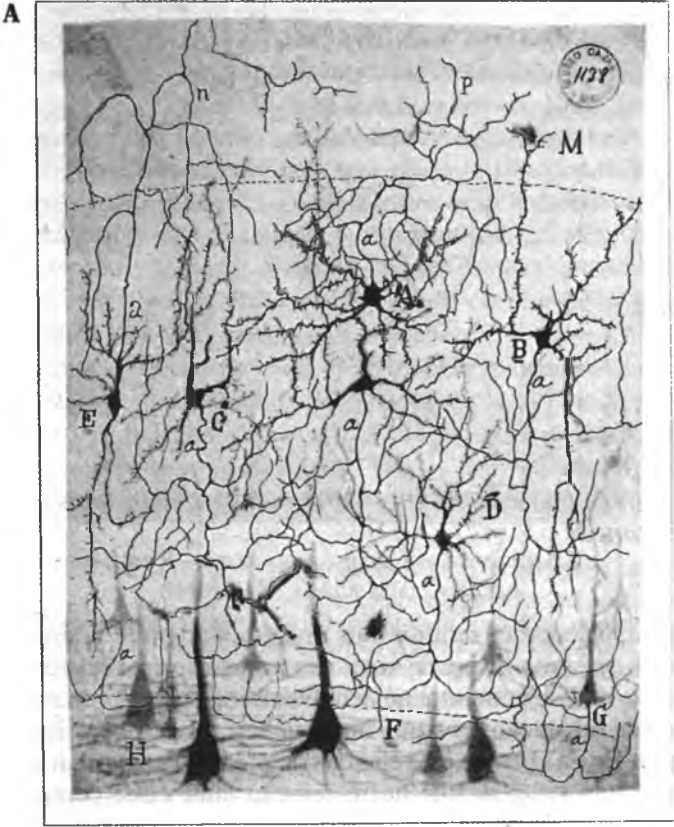
kil 9) karşısında ya da Fauré'nin *Requiem*'ini –bu arada, bu bestecinin dini inancı bile yoktu– dinlerken hissettiğim tümel deneyimi olduğu gibi açıklayamayacağımı elbette biliyorum. Fakat beyin fonksiyonlarım hakkında bildiklerim bu ruhsal deneyimi anlayışımı hiçbir şekilde yoksullaştırmıyor, tam tersi. Bu açıklamalar, ne kadar bölük pörçük olursa olsun, bu "manevi boyutu" hiçbir bastırıcı ve boğucu doğaüstü güce borçlu olmadığını anlamama imkân veriyor. O denli özgür hissediyorum ki kendimi... Estetik zevkte kendini gerçekleştiren Spinozavari "özgür sevinç"le özgür...

P. R.– Araştırma alanınıza hiçbir *a priori* sınır koymuyorum. Böyle bir şey aklımdan bile geçmez! Yalnız laboratuvarınızdan çıkınca sizin de herkes gibi o canlı ve sınırsız deneyime katıldığınızı göz önüne alıyorum. Kendiniz de bunu diyorsunuz zaten, Le Nain'le Fauré'den söz ederken. Şu sevince, Spinoza'nın özgür sevincine gelince, modelleme-çürütme düzeyinden başka bir düzeyde yer alır o: Üçüncü tür bir bilgidir. Hatta gerek sizin açık ve adım adım yürüyen biliminsanı tutumunuzun, gerekse şimdiki tartışmamızın tam da böyle bir sevincin ufkunda ortaya çıktığını düşünüyorum. "Bilinmeyene doğru" yürüyüşünüze karşı hiçbir epistemolojik çekincem yok. Bundan da öte, sinirbilimin tartışmamıza yaptığı katkıyı çok değerli buluyorum, özellikle fonksiyonların genetik çerçevesinin ötesinde, beynin "epigenetik" gelişimini devreye soktuğu ve böylece gelişimin bireysel tarihine bir çığır açtığı zaman... Ama bu, altyapıdaki epigenetik gelişmeyle insan öznesinin bireysel tarihi arasındaki bağı anlaşılmada ilerleme kaydedileceği anlamına gelmiyor. Modelleme projesinin tevazusu üstüne de, onu her gün daha ileri götürme cüret ve cesareti üstüne de hiçbir çekincem yok. Tevazu ile aşırı hırsın bu birleşimine değer veriyorum. Fakat burada bizi meşgul eden, nöronal altyapı ile bütünlüğü içinde düşünülen insan deneyimi arasındaki ilişkinin –şöyle diyelim, kendiyile, başkalarıyla ve dünyayla ilişkinin– anlaşılmasında ilerleme kaydedeceğimizden emin değilim.

2. İnsan Beyni: Karmaşıklık, Hiyerarşi, Kendiliğindenlik

J.-P. C.— Sonuç çıkarmadan önce olguların ortaya konmasını beklemek belki daha ihtiyatlı olurdu. Gerçekten de zihinsel nesne modeli çok önemli bazı önlemler alınmadan ele alınamaz. Hesaba katılacak birinci kavram, *karmaşıklık* kavramıdır. Şimdiye dek hiç kimse beynimizin, bugün sinir bilimlerinin açığa çıkarmış olduğu kadar karmaşık olduğunu tasavvur edememişti. Bildiğiniz gibi sinir sistemimiz, "kesintili" (*discontinú*) bir ağ oluşturan ayrı ayrı hücre birimlerinden (nöronlar) meydana gelmiştir; bu nöronlar birbirleriyle ancak sinapslar (Şekil 10) yoluyla iletişebilirler. Santiago Ramón y Cajal'in tasarladığı "kesintililik" (*discontinuité*) kavramına, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında, bu kavramda "tin" (*esprit*) kavramına bir engel gören "ikiciler" tarafından karşı çıkılıyordu. Örneğin Golgi gibi birçok on dokuzuncu yüzyıl sinir biyoloğu, "kesintisiz" (*continú*) bir ağın, tin'in beyinde serbestçe dolaşmasına imkân verdiğine inanıyordu!..

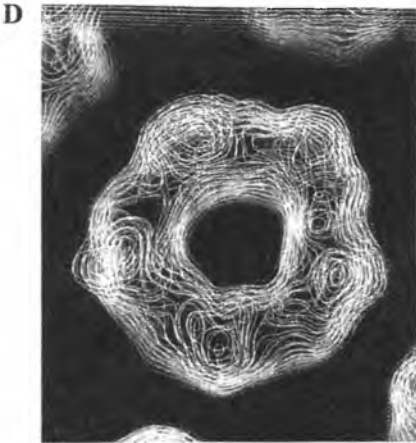
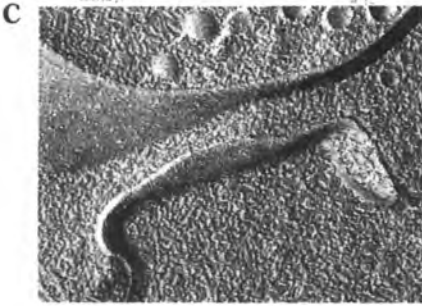
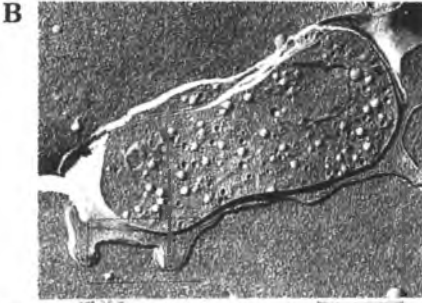
Demek ki yüz milyar nöron var ve her nöron ortalama on bin "kesintili" temas noktasıyla diğer sinir hücrelerine bağlanıyor. Bu da beynimizde 10^{15} dolayında temas noktası bulunduğu anlamına gelir: milimetreküpte yaklaşık yarım milyar kadar!.. Bu karmaşıklık yeteri kadar hesaba katılmıyor, çünkü beyin incelenirken çıplak gözle görülüyor. Mikroskobik bir karmaşıklık bu ve pratikte ancak bir elektron mikroskobuyla görülebiliyor. Her sinaps aşağı yukarı bir bakteri boyundadır. Beynin fonksiyonel işleyişinin anlaşılması, tek tek sinir hücrelerinin aralarında kurdukları bağlantıların anatomik incelemesinden geçer ve bu evren olağanüstü zengin bir evrendir. Dahası, tek yumurta ikizlerinde bile tamamen aynı değildir. Bu sinaps ormanında araştırma yapmak gerçi sinir biyoloğu için bir mutluluktur, ama aynı zamanda onun umudunu da kırar, zira —belli ve sabit bir işgörüllüğe sahip oldukları varsayılan— bütün bu sinapslar arasında mümkün olan kombinezonların sayısı, tüm evrendeki pozitif yüklü atomik parçacık sayısı düzeyindedir. Söz konusu bağlantıların fonksiyonel esneklikleri de hesaba katılınca, bu kombinezon sisteminin sınırları daha da uzaklara gider. *Bahar*



Şekil 10. Nöron, sinaps ve nöro-aktarıcı reseptörü.

A. Görsel korteksteki çeşitli nöron tiplerinin ünlü İspanyol anatomisti S. Ramón y Cajal tarafından özgün çizimi. (Madrid, Ramón y Cajal Vakfı).

Gri renkte piramidal hücrelerin gövdesi, siyah renkte birkaç tip kısa aksonlu nöron seçiliyor. Sinir hücrelerinin gövde boyutları metrenin on milyonda birinden bu değer birkaç yüz misline kadar değişebilir. Ortalama olarak, beynimizdeki yüz milyar nöronun her biri diğer nöronlarla on bin ayrı sinaptik temas kurar.



B ve C. Torpil balığında, elektrik siniriyle elektrik organının bir hücresi arasındaki çok basit bir sinapsın elektronik mikroskopta görünümü. Sinapsın boyu metrenin milyonda biri dolayında, yaklaşık olarak bir bakteri kadar. Sinir uçlarında nörotransmitteri depolayan kesecikler seçiliyor. Sinirsel impulsun veya uyarının gelmesiyle bu madde, C'de açıkça görülen sinaps aralığına boşalır; sonra bu boşlukta yayılır ve gidip -burada dizilişleri seçilebilen- "karşılıyıcı" moleküller (reseptörler) düzeyinde komşu hücrenin zarına yapışır. (Foto: Jean Cartaud).

D. Asetilkolin (sinir-kas kavuşumunun nörotransmitteri) reseptörü molekülü. Azami çapı metrenin dokuz milyarda biri kadar. Molekül resimde de seçilen beş alt birimden oluşuyor. Beyinde buna çok benzeyen bir molekül hem asetilkoline, hem de çok kullanılan bir uyuşturucuya, nikotine reseptörlük yapar. (Foto: Nigel Unwin).

Ayini Stravinski'nin, *Sistine Kilisesi* de Michelangelo'nun beyinleri tarafından işte böyle yaratılabilmıştır. Ayrıca tabii bu ölmez eserlerin işe koştugu organizasyon kurallarını da anlamak gerekiyor...

P. R.— Besteci *Bahar Ayini*'ni yaratırken beyninde de bir şeyler olduğundan zerre kadar kuşku yok. Düşünme etkinliğinin fiziksel taban olmaksızın işlediğine hiçbir zaman inanmadım. Sorun, sözünü ettiğiniz o akıl almaz karmaşıklıkla güzellik arasındaki ilişkinin ne olduğu. Karmaşıklığı tasarlayabildiğimizden çok daha ötelere kadar da götürebiliriz, ama ne yaparsak yapalım her zaman yüzün tersinde kalmaya mahkûmuz. Eleştirim asla organizasyonla fonksiyon arasındaki korelasyon olgusunu hedef almayacak. Ama onu kurmak için, daha önce de söylediğim gibi, gayet kurgulanmış bir nörofizyolojiyle ilişki halinde yine gayet kurgulanmış bir ruhsallığa başvuruluyor. Nörofizyolojik olan zaten ancak kurgulanmış olabilir; oysa sizin önceden var ve doğal saydığımız ruhsal olan da aslında kurulmuştur, kuruluşu da tümel insan deneyiminin parçalanması ve yoksullaştırılmasıyla gerçekleşir, zira böyle bir deneyim ancak bu şekilde bilimsel incelemeye konu olup nörofizyolojik olanla bağlantılandırılabilir. Bu yoldan gidilmesine bir diyeceğim yok, bilimin yolu bu; ama ruhsal olanı kurgularken aslında bu alanda ne yaptığımızı da bilmemiz gerek.

J.-P. C.— Psikolojik olanı nöropsikolojik kılmak için kurguluyoruz. Sadeleştirmek, eleştirel tarzda incelemek "parçalamak" değildir. Aksine, bilgi olarak kazanç çok büyüktür. Bunu yapmakla kendi "insan deneyimimizi" zenginleştirmiş oluyoruz.

P. R.— Psikolojik olanın kurulması konusunda aynı görüşteyim. Ancak, zihinsel nesne modelinizin oluşumunu tamamladığınız zaman bu kuruluş hakkında çekincelerimi dile getirme hakkımı saklı tutuyorum.

J.-P. C.— Zihinsel nesne modelini ele alırken akılda bulundurulması bana gerekli görünen ikinci kavram, nöronal mimarinin taşıdığı mutlak önemdir; beynimizin böyle zihinsel nesnelere üretme "yeteneklerini" o belirler. Beynimizde kurulmuş olan bağlantı ağının kenarlarında önemli bir rastlantısallık "saçağı" vardır. Bunun nedeni,

beynimizin içeriden seçimler yoluyla, kendi kendini kurma tarzıdır. Yine de ana hatlarıyla insan beyni bireyden bireye çok benzerlik gösterir. Değişmeyen bir organizasyon planı izler, öyle ki bir şempanze beyninden tereddütsüzce ayırt edilebilir. Bu plan, bir bakıma insan beyninin "evrenselliğini" imzalayan bir gen "kılıfı" tarafından belirlenir. Bu mimari henüz tamamen anlaşılmaştıktan uzaktır. Bugünkü sinir bilimlerinin en önemli problemlerinden biri, değişmez özellikleri ve değişebilirliğinin sınırları içinde beynin mimarisini ve fonksiyonları tanımlamaktır (Şekil 11). Zira tasarımların oluşmasını ve zihinsel nesnelere kurulmasını sağlayacak olan, bu mimari ile fonksiyonel öneğilimlerdir. Burada ayrıca beyin mimarisinin iki büyük kuruluş ilkesini de hesaba almak gerekir: paralellik ve hiyerarşi.

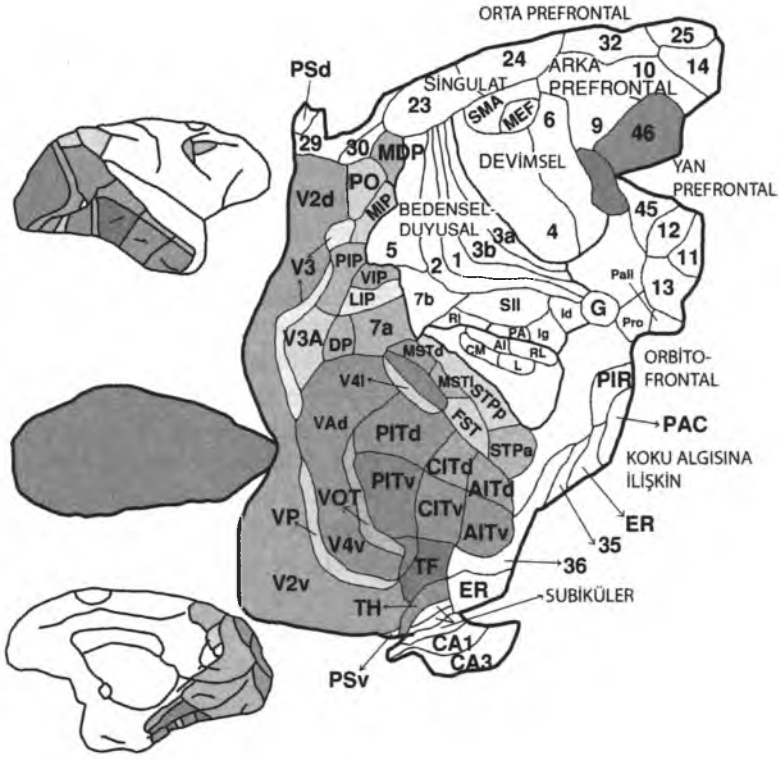
Önce paralellığı ele alalım: Beynimiz fiziksel ve sosyal çevreden gelen sinyalleri birkaç paralel yoldan analiz edebilir. Örneğin görme olayında bu yollar, eşzamanlı (paralel) olarak biçimi, rengi ve hareketi analiz edebilirler. Bir nesneyi karakterize eden bu özellikleri önce ayırır sonra tekrar sentezini yaparlar. Görsel sistemin mimarisi bir sürü paralel yollar şeklinde örgütlenmiştir; bu yollar, işitme, koku alma vb. yollarıyla birlikte, beynin dünyayı analiz etmesini ve tümel bir sentez yapmasını sağlar.

Beyin mimarisinin öbür ilkesi, molekülden hücreye, hücreden nöron ağlarına vb. yükselen entegrasyon seviyeleri halinde, hiyerarşik örgütleniştir.

ABD'de Van Essen, İngiltere'de Zeki bu entegrasyon seviyelerini, görme olayında gayet ayrıntılı biçimde incelediler. Maymunda, retinadan frontal kortekse kadar on dört seviye ayırt ediyorlar. Demek ki beynin mimarisi hem paralel hem de hiyerarşik. Bu evrensel mimari özellikler sayesinde, beynimizde analiz ve sentez birlikte yapılmaktadır.

P. R.— Nöronal mimarinin altında bu entegrasyon seviyelerinin bulunmasını pek iyi anlıyorum; fakat sorun yine ruhsal olanın da paralel bir modele göre hiyerarşiye sokulmaya elverişli olup olmadığı... Nöronal olanla ruhsal olan arasında bire bir "eşbiçimlilik" (*isomorphisme*) var mı?

A



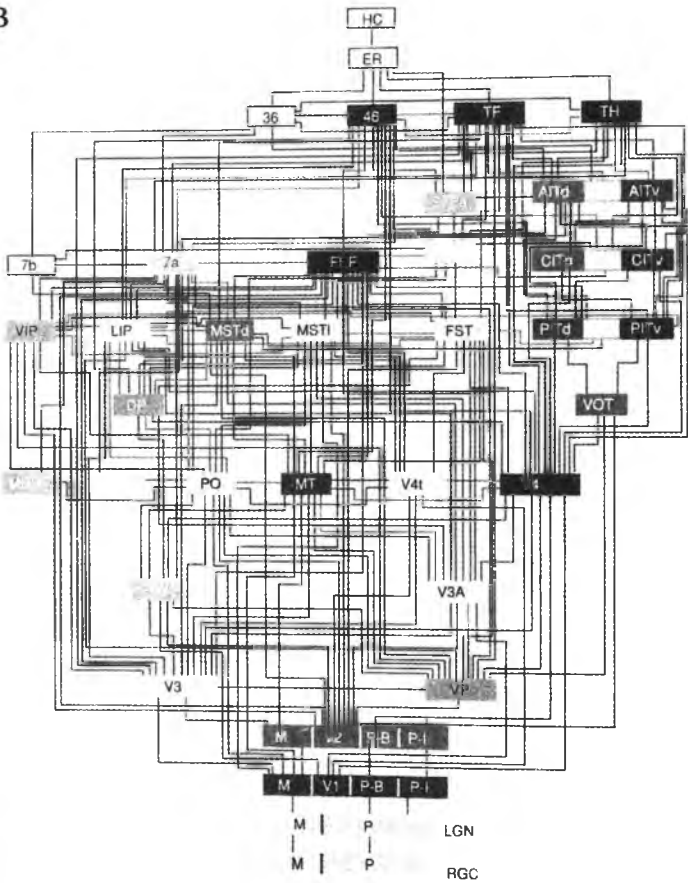
Şekil 11. Görme sisteminin hiyerarşik ve paralel organizasyonu.

A. Sağ yarımküre beyin korteksinin projeksiyonu: bilgiyi işleme etkinliğine katılan alanlar gri ile gösterilmiştir.

B. Makak maymununda görsel alanlarla bağlantılarının şematik çizimi: retina (RGC), thalamus'un yan eklemli gövdesi (LGN) ve V₁, V₂... görsel alanlarından frontal kortekse (HC) kadar.

(D. J. Felleman ve D. C. Van Essen, "Distributed hierarchical processing in the primate cerebral cortex", *Cerebral Cortex*, 1991, 1, 1-47).

B



J.-P. C.— Benim görüşüme göre epistemolojik problem işte bu düzeyde yer alıyor.

P. R.— Bu da üçüncü söylemin oluşacağı yeri daha yakından kuşatmamızı sağlıyor.

J.-P. C.— Belli bir psikolojik fonksiyonla belli bir sinirsel yapı arasında olgulara uygun ve nedensel bir denklik ilişkisi yaratmaya çalışıyoruz. Fonksiyonun yapıyla belirlenmesi, işe yarar biçimde, ancak o fonksiyona "denk" bir organizasyon seviyesi göz önüne alınırsa başarılabilir. Görme konusunda söylediğim gibi, önce dünyanın basit düzeyde analizinden başlayıp öznenin yaşantısını işin içine sokan daha karmaşık algı fonksiyonlarına doğru gidilebilir. Birincil duyu alanlar düzeyinde, tasarımlar dış biçimlere benzer, onlarla "eşbiçimli"dir; sonra hiyerarşide basamak basamak yükselerek, git-tikçe daha "soyutlaşır" ve dile başvurma noktasına gelir; dil aracılığıyla özgül ve genel özellikleri yalıtır, başka bir deyişle kavramlar kurarlar. Daha "entegre" başka fonksiyonlar da, tutum ve davranışların planlanması, yani yönelimsellik için prefrontal korteksi de içeren daha yüksek organizasyon seviyelerini devreye sokar.

P. R.— Yapı-fonksiyon ilişkisi sinir bilimlerinin homojen söyleminde dolaysız bir tarzda, ama örneğin dil etkinlikleri düzeyinde daha dolaylı biçimde işliyor. Konuştuğum zaman çeşitli kodları işe koşuyorum: fonetik kod, leksikal kod, sentaktik kod, ya da ne bileyim, stilistik kod gibi. Fakat konuşmak, bundan öte, bir başkasına bir şey hakkında bir şey söylemek amacıyla bir cümle kurmaktır.

J.-P. C.— Evet, bir noktaya dikkat etmek lazım: Yapısalcıların, antropologların kullandığı "yapı" sözcüğünün anlamı, benim buna verdiğim anlamla aynı şey değil.

P. R.— Burada tastamam nöronal hiyerarşilerle onlara tekabül eden zihinsel hiyerarşiler arasında eşbiçimlilik olmadığına dair benim itirazımın alanına giriyorsunuz. İçinde ne "yapı" sözcüğünün ne de "fonksiyon" sözcüğünün eşdeğer realiteleri ifade ettiği bir birleştirilmiş söylem nasıl oluşturulabilir? Başka bir örnek, daha önce de

andığım "yetenek" sözcüğünü alalım. Bu sözcük "bir şeye yeterliyim", yani "bir şey yapabilirim" anlamına gelir; bu güce (yeterliliğe) sahip olup olmadığını ve bunun sınırlarını tecrübe eden de benim; bir şeyi tutabilirim, ona dokunabilirim... Fakat aynı sözcük sinir bilimleri sözlüğünde tamamen fonksiyonel bir anlam taşıyacaktır: bu yeteneğin bir kişi tarafından "yaşandığını" varsaymayan bir anlam.

Nöronal fonksiyonel sistemin bir parçası olarak yetenek ile, "yapabilirim, yapamam" şeklinde duyumsadığım, başka bedenlere karşı özel bir beden içinde dünyada oluş tarzımın bir parçası olan yetenek arasındaki ilişki nasıl bir şey olacak? Sizin alanınız olan nöronal alandaki anlamıyla "yetenek" sözcüğü ile dönüşlü söylemdeki kullanım arasındaki ilişki nasıl olacak? Örnek değiştirmekle konuyu değiştirmiş olmuyorum, zira dilbilimsel düzeyde yapılar ancak dil operasyonlarında kullanıldıkları zaman işgörür hale gelirler: yani, dikkate değer bir yetenek türünü, konuşma, cümle kurma yeteneklerini işe koşan söz edimlerinde. Bu durum, "hiyerarşik yapı" gibi bir deyim kullanımı, elemanter fonksiyonlardan ne kadar uzaklaşıldığına bağlı olarak son derece büyük bir uyumsuzluk olduğunu gösterir.

J.-P. C.— Ben "yapı" sözcüğünü nöronlarla bağlantılarından oluşmuş, içlerinde elektriksel veya kimyasal impulsların dolaştığı *istikrarlı* morfolojik organizasyonlar anlamında kullanıyorum ve bunları *dinamik* edim veya operasyonlardan —etkinlikler, süreçler ve tabii ki davranışlar— ayırıyorum. Bir enzimin katalitik etkinliği ilgili aminoasit sekansı için neyse, psikolojik fonksiyonlar da beyin organizasyonu için odur. Ayrıca "psikolojik fonksiyon" terimi, disiplinlerinin nesnesini bir davranışla ifade edilen bir fonksiyonlar bütünü olarak gören Ignace Meyerson¹ ve diğer psikologlar tarafından da kullanılmıştır. Bilişsel sinir bilimlerinin nesnesi tam da "yapı" ile "fonksiyon" arasında belli bir ya da birkaç organizasyon düzeyinde denklik ilişkisi kurulmasıdır (bkz. Şekil 11). Gayet yerinde olarak, "yetenek" sözcüğünün birbirine karıştırılmaması gereken iki anlamı olduğunu belirtiyorsunuz. Renkleri ayırt etme, okuma, yazma yeteneklerinden söz ederiz; başka bir deyişle, bu performansları gerçekleştirmemizi sağlayan bir beyinsel organizasyona sahi-

bizdir. Etik alanında "yetenek" sözcüğü çok daha geniş bir anlam kazanır; gerekli bilgi ve eylem araçlarının, bir projeyi gerçekleştirmenin çeşitli yollarının el altında bulunması gibi şeyleri de içine alır. "Yetenek" terimi bu bağlamda, kısmen frontal korteksi devreye sokan, hiyerarşide yüksek fonksiyonlardan sayılır. Beni kapatmak ister görüldüğünüz o kapalı "nöronal alana" hapsolmayı hiçbir şekilde istemediğime inanabilirsiniz. Amacım fenomenolojiye savaşı açmak değil, tam tersine, sinir bilimlerinin verileriyle sinerji halinde, ruha ilişkin bilgimize ne gibi yapıcı katkılarda bulunabileceğini görmektir. Hatta bu, algı ve eylemin –ve bir çağdaş felsefe akımının da²– en canlı ve aktif araştırma alanlarından biridir (Berthoz, Jeannerod). Ve adı geçen felsefe, sizin belirttiğiniz gibi, fonetikten stilistiğe tüm "kodlar" hiyerarşisiyle birlikte dil olgusunu da içine alıyor. Ama insan bilimlerinde bazen olduğu gibi, aynı sözcük üzerinde anlam karışıklık veya kaymalarının meydana gelmemesi de dikkat etmek gerekiyor tabii. Örneğin, şu an aklıma gelen "ruh/tin", "biçim", "doğa" gibi sözcükler... Zaten filozoflar daha "felsefe" sözcüğünün tanımında bile aralarında anlaşamıyorlar...

P. R.– Bilişsel sinir bilimlerinin amacının, yapı ile fonksiyon arasında anlamlı bir denklik ilişkisi kurmak olduğunu pek iyi anladım. Fakat en yalın fonksiyonlardan uzaklaştıkça anlam karışıklık ve kaymalarının olabildiğini siz de kabul ediyorsunuz. Dilin işe karıştığı psikolojik fonksiyonlara gelindiğinde, yapıyla fonksiyon arasındaki korelasyon ölçüye gelmeyecek kadar gevşiyor olmasın? Kendinizi bilişsel bilimler karşısında bir yere yerleştirmekte çektiğiniz güçlük bunun göstergesidir. Bu bilimler, epigenetik beyin tasarımının eşlik ettiği ve temelini oluşturduğu davranışsal yaratıcılığın hesaba katılmasından çok daha fazlasını isterler. Gerçekten de bilişsel bilimlerle birlikte, bu alanda neyin bilimsel nesne, neyin nihai gönderge sayıldığına ilişkin önceden belirlenmiş yönergelerle düzenlenen, özgül bir söz dağarcığının ortaya çıktığı görülür. Bu bilimlerle, simgesel, leksikal, sentaktik dil etkinliklerine varılmaz, onlardan yola çıkılır. Deneyim, bir dil etkinliği sayılır ve öyle açıklanır. Dahası, bu bilimlerde çalışanların en sıkı kuralcılarına göre, bilişsel fonksiyonlar da önerme terimleriyle nesnel olarak betimlenmeye elverişlidir. Örneğin, arzular ve inançlar –ki ben bunlara

pekâlâ ahlaki ve sosyal yaşamın normlarının üzerlerine kurulduğu fikir ve kanıları da ekleyebilirim— şu biçimde "önermeli tutumlara" özdeşlenebilir: inanıyorum ki..., arzu ederim ki..., fikrim şu ki... vb. Dilin böyle önceden hesaba alınması, örneğin bellek olayında belirleyici bir rol oynar: Bir özneye şunu veya bunu hatırladığını söyleten "beyan edici" bellekten önce, bu ada layık bir bellek var mıdır? İmdi, bana öyle geliyor ki burada, sinirbilimin mensup olduğu ve fenomenolojinin de kendisini karşısında konumladığı bilim grubunun içinde bir kriz patlak veriyor.

J.-P. C.— İçiniz rahat olsun, ben bilişsel bilimler karşısında nasıl bir konumda olduğumu belirlemede hiç güçlük çekmiyorum. Tam tersi. Her zaman, deneysel psikoloji, sinir bilimleri, dilbilim, bilişim ve felsefe arasında somut ve pratik bir yakınlaşma lehinde eylemde bulundum.³ Formasyonu itibariyle bilişsel psikolog olan Stanislas Dehaene ve ben yıllardan beri, bilişsel edimleri modelleme çabasında işbirliği yapıyoruz. Bilişsel bilimlerin ve özellikle bilişsel psikolojinin katkısının yadsınamaz olduğunu düşünüyorum. Dil etkinliklerinden yola çıkılarak, alana yeni kavramlar, dolayısıyla yeni bir terminoloji sürülmesi de benim yaklaşımına ters düşmüyor. Bilakis bence psikolojik fonksiyonlar, özellikle dilsel fonksiyonlar ne denli ayrıntılı olarak bilinirse, bunların nörobiyolojik yaklaşım-la denkleştirimi o denli iyi olacaktır.

P. R.— Ama böyle bir denkleştirim, adı geçen disiplinlerden birinin içinde değil, ayrı göndergelere sahip ayrı bilimler arasındaki bir disiplinlerarası ilişki içinde olabilir.

J.-P. C.— Bu benim de görüşüm, nitekim bunu uygulamaya koymaya çalışıyorum.

Karmaşıklık ve mimariyle ilgili olanlardan sonra, üçüncü giriş açıklamam, kendiliğinden etkinlik kavramına ilişkin. Sinir sistemimiz yalnız duyu organları tarafından uyarıldığı zaman etkin (aktif) değildir. Beynin projektif bir tarzda işlediğini görmüştük. Beyin sürekli olarak önemli iç etkinliklerin olduğu bir yerdir: düşünürken, bir hareket planlarken, iştirken, algılarken, hayal kurarken veya yaratırken... Bu tür etkinlikler uyanırken olduğu gibi uykudayken

de yürümekte olup, dünyaya yansıtılacak tasarımları kurmak, geliştirmek ve organize etmek için temel hammadde işlevi görme anlamında çok önemli bir rol oynarlar. Böylelikle geleceğe ilişkin, dış ve iç dünyalarda meydana gelecek olaylara ilişkin öngörülerde bulunulmasını sağlarlar. Merleau-Ponty'nin söz ettiği,⁴ "benim deneyimlerimle ötekininkileri bağlayan çark mekanizmasını" işletirler. Bu kendiliğinden etkinlikler daha kültür tüpündeki sinir hücrelerinde bile görülür. Bunun için, iyonların hücre zarından geçişini kontrol eden birkaç komütatör-molekül yeter. Bunlar, yumuşakçaların veya böceklerin "mikro-beyinlerinde" bile bulunur, ama omurgalıların beyinlerinde pek boldurlar. Fakat bu etkinlikler fizyologlar tarafından yeterince incelenmemiş, psikologlar tarafından da kendi yaklaşımları çerçevesinde yeterince göz önüne alınmamıştır.

P. R.— Psikologlar hakkındaki son ifadeniz beni son derece ilgilendiriyor. "Geleceğe ilişkin öngörüler" dediğiniz şey, Merleau-Ponty'nin daha önce taramış olduğu Husserl'in basılmamış yazılarından pek etkilenen fenomenologlar tarafından son derece ilginç araştırmalara konu olmuştur. Bu araştırmaların, çevreden gelen bilgilerin salt duysal alımlamasından çok eylemi konu edinmiş olması, tartışmamız açısından ilginçlikten uzak değildir. Evet, eylem diyorum, çok uzun zamandır gözlemci tarafından önceden bilinen sabit bir çevreden gelen uyarıya bir tepki olarak görülen herhangi bir vücut hareketi değil. Bu araştırmacılar eylem terimiyle devimsel (motor) yönelimlere kumanda eden zihinsel şemaları kastederler; söz konusu yönelimlerle devindirici buyruğu son aşamada vücut hareketi şeklindeki gözlenebilir görünümü altında kontrol eder. Bu devimsel şemalar özne tarafından temel güçler (*pouvoirs*), yani daha pratik alanda yeni manevralar öğrenilirken kullanılabilen müdahale yetenekleri olarak tecrübe edilir. Burada Merleau-Ponty'nin "yapabilirim"ini buluyoruz. Bu yaklaşımda yürütülen, deneyci tarafından mesajların çıktığı ve yanıtların vardığı bitmiş ve hazır bir ortam olarak görülen çevrenin önceliğidir. Deneyin halihazırdaki bir gerçeklikten yola çıktığı laboratuvar durumunun bir adım öncesine gitmek ve Strasbourg'dan meslektaşımız Jean-Luc Petit'nin gösterdiği gibi, çevrenin kuruluşuna eylemcinin katkısını da göz önüne almak gerekir.⁵ İnsan-fail, gerekirse sonradan değiştirmek üzere çevresi hakkında

bilgi toplamakla yetinmez; daha başlangıçtan itibaren onu yorumlar, biçimlendirir, daha iyi bir deyişle –Husserl'in son basılmamış yazılarında görülen çarpıcı ifadesiyle– onu, oraya kendi eylem hedeflerini ve anlam taleplerini yansıtmak suretiyle, kendi kuşatıcı dünyası olarak kurar, oluşturur. Bu eylem fenomenolojisi, dil-öncesi ve (bu anlamda) düşünce-öncesi evresinde, sinir bilimlerinin "seçim", "varsayım", "bahis", "öndeyi", "öngörü" vb. kavramlara başvurmasıyla aynı yöne işaret ediyormuş gibime geliyor. Siz de az önce kendiliğinden etkinlikten söz ettiniz. Ama bunu tam da dediğiniz gibi henüz oluşturulmamış –ama benim dil-öncesi düzeyde işleyen bir eylem fenomenolojisinde oluşum halinde gördüğüm– bir psikolojiden ödünçleme olarak yapmadınız mı? Burada, davranış fenomenolojisiyle nöronal modeller kurma girişimi arasında sinerji kurabilecek bir programın belirişini görüyorum. İmdi, doğrusu kendisi de henüz emeklemekte olan fenomenoloji bana, metafizik insan-biçimciliğe bel bağlayan sinir bilimlerine göre daha avantajlı durumda görünüyor. Mevcut kullanımlarıyla "önceleme", "seçim" "bahis" gibi kelimeler dilsel ve istemsel düzeyde –bilişsel bilimlerin başarıyla iş gördükleri düzeyde– yüksek zihinsel operasyonlar psikolojisinden geliyor. Dolayısıyla –bu konuda bana deneyden çok programlama aşamasında gibi görünen– sinir bilimleriyle duruma uygun şekilde karşı karşıya gelebilmek için, fenomenolojinin, araştırmalarının düzeyini yüksek operasyonlardan aşağıya çekmesi, bilişsel bilimlerin dikkatlerini çevirdikleri arzu ve inanç gibi şeyler yanında bedensel yönelimlere de yer vermesi gerekiyor. Organizasyonla fonksiyon arasındaki korelasyonun böyle genişletilmesi karşılığında her iki tarafın da ödeyeceği bedel, zihinsel etkinlikte tasarımın önceliği fikrinin terk edilmesidir. Paradoksal olarak, bu öncelik bana Dekartçı ikiciliğin nöronal alana transfer edilmiş bir kalıntısı gibi görünüyor. Beyin –sizin deyiminizle– organize ettiği tasarımları dünyaya yansıtmadan önce, dünya yapılabir bitmiş bir şey değildir. Daha önce organize olmuş olduğu farz edilen bir dünyanın üzerine beynin bir şey yansıtmamasından değil, yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) pragmatik olarak kurulmasından söz etmek daha doğru olurdu. Bu anlamda, psikologların tasarım fikri etrafında kurdukları nesne, tümel yaşam deneyiminden daha yoksul bir nesnedir. Bu deneyimse öncelemeye çok büyük bir yer ayırır. Önceleme, ortak

deneyimin tipik özelliklerinden biridir.

J.-P. C.– Sanırım ayrı çıkış noktalarımıza karşın birçok noktada aynı dili konuşuyoruz. Her ikimiz de beynin işleyiş tarzına ilişkin, sibernetiğin ve enformasyon kuramının benimsediği "girdi-çıktı" modelini reddediyoruz. Bu analiz tarzı hâlâ beyin fizyolojisinin –(çoğu kez uyuşturulmuş) hayvanın birtakım dış uyarıcılara maruz bırakılınca gösterdiği sinirsel tepkilerin kaydedilmesine dayanan– bir bölümünde geçerli. Ancak bu kayıtlar şimdi, gittikçe daha sık olarak, çevresiyle sürekli ve karşılıklı etkileşim halindeki uyanık hayvan üzerinde yapılıyor. Özellikle "devimsel yönelimler" konusunda durum bu; zaten bunlar artık insanda, beynin görüntülenmesi yoluyla doğrudan doğruya gözlenebiliyor. Örneğin Decéty ile çalışma arkadaşları⁶ hareketli bir elin görülüşü, kişinin kendi elinin hareketinin zihinsel imgesi, bu hareketin hazırlığı ve icra edilişi ile ilgili olarak ayrı ayrı korteks (ve korteks-altı) bölgelerin devreye sokulduğunu gösterdiler. Ancak, harekete hazırlık, eylemin gözlenmesi ve hareketin görüntülenmesi yine de bazı tasarım düzeylerini paylaşıyor. Özellikle, eylemin amaç ve sonuçlarına tekabül eden bir içsel davranış modeliyle ilişki kuruyorlar ki bu ilişki, amaç taklit olduğu zaman da, eylemlerin gözlemi için gerekli. Prefrontal ve premotor korteks kesimleri bu üç operasyonun ortaklaşa kullandığı bölgeler arasında yer alıyor.

Yansıtıcı/izdüşümsel (projektif) şemayı birkaç nedenden ötürü benimsedim; bazıları, Husserl'in o zaman bilmediğim son basılmış yazılarındaki fikirlerine belki biraz yaklaşıyor. Bir kere, bize şifreli mesajlar göndermeyen "etiketlenmemiş" bir dünyada yaşıyoruz. Ben birçok matematikçinin pek sevdiği, önceden konmuş biçim ve idelerle dolu bir Platon dünyası tasarımına, doğru oranlar, uyumlu ritimler ve iyi davranış ilkeleriyle süslü, hayali bir yıldızlı gök tasarımına şiddetle karşı çıkmışımıdır.⁷ İşin aslı, tam olarak yaptığımız, belli bir kaderi veya anlamı olmayan bir dünyanın üzerine "eylem amaçları ve anlam talepleri" yansıtmak. Daha önce insan tarafından yaratılmış olanları saymazsak kategorilere sahip olmayan bir dünyada, kategorileri beynimizle yaratıyoruz.

Yansıtıcı şemayı seçmemin bir başka nedeni şu: Dış dünyayla iletişime girdiği zaman beynimiz, bazen "Darwin usulü"⁸ diye nite-

lenen bir çeşitlenim-seçilim modeline⁹ göre işleyip gelişiyor. Üzerinde daha sonra da duracağımız bu şemaya göre varyasyon, yani çeşitli içsel formların oluşumu, *uygun* formun seçiliminden *önce geliyor*. "Tasarımlar" beynimizde bir parça balmumuna vurulan damga gibi sadece dışarıdan "basılarak" değil, bir seçim sürecinin sonunda stabilize oluyor. Söylediklerinizin aksine, tasarım kavramını terk etme zamanı henüz gelmemiştir, kaldı ki bu kavram bu bağlamda hiçbir ikici (düalist) yananlam da taşımaz. Burada, fonksiyonel planda sibernetiğin şemasına çok daha fazla yaklaşan Dekartçı şemadan uzaktayız. Sizinle mutabık olarak, dünyaya ilişkin deneyimlerde önelemeye büyük bir yer ayırıyorum ve Tolman'la Decéty'yi izleyerek bu terimi kullandığım zaman, "metafizik insanbiçimciliğe" düşmeksizin deneysel planda neden söz ettiğimi biliyorum.

P. R.— Söyleminizde "dünya" sözcüğünü biraz fazla rahat kullanıyorsunuz gibime geliyor. Sadece yakın çevre değildir dünya, tümel bir deneyimi kuşatan ufuktur ve belki bu ufuk kavramı tam da ruhsal nesnenin kuruluşu sırasında elenen şeydir: söz konusu nesne sizin nöronal alanda kurduğunuza eşdeğerli bir "partner" haline gelebilsin diye. Psikolog tarafından –kendi bağlamında geçerli olarak– indirgenmiş nesneyi temel almaya mecbur kalıyorsunuz. Demek istediğim, bizzat psikolog da dünyada olmanın zengin deneyimine göre geride ve eksiklidir.

J.-P. C.— Ama bizim güttüğümüz amaç, beynimizin ve fonksiyonlarının bilgisinde olabildiğince ilerlemekten, dünya üzerindeki deneyimlerimizin nasıl gerçekleştiğini adım adım ve hiyerarşik olarak –dolayısıyla gittikçe yaklaşan "ufuklar" çerçevesinde– daha iyi anlamamıza imkân verecek modeller kurmaktan başka bir şey değil ki.

P. R.— O zaman ben olsam, karmaşıklık ve sonra da hiyerarşi kavramlarına, içerdiği dünya ufkuna açılım faktörüyle birlikte, kendiliğindenlik kavramını da ilave ederdim. Düzenli bir şekilde ilerleyebilmek için bu açılımda bir seçim (ayıklama, eleme) yapmanızı anlıyorum, fakat o zaman, nöronal altyapı kavramını açıklığa kavuş-

turmaksızın alttaki nöronal yapılara ilişkin bilgimizi zenginleştiriyorsunuz demektir.

J.-P. C.– Daha önce belirttiğim gibi, ben bu altyapı teriminin anlamını açık ve kullanımını araştırmacı için operasyon düzeyinde pek yararlı bulmuyorum. Tabii yine her şey buna yakıştıracanız tanıma bağlı.

P. R.– "Altyapı" sözcüğü hiçbir "operasyonellik" iddiası taşıyor. Daha çok "eleştirel" (kritik) bir kavram, tıpkı "temel" (*base*) kavramı gibi (andığımız yazarlardan biri "nörofizyolojik temel" diyor). Disiplinlerarası alışverişlerimizden aşırı genelleme ile çıkarılabilecek açıklama iddialarına sınır koymaktan başka bir amacı yok. Başka birçok yönleriyle birlikte estetik deneyim, mistik deneyim gibi olguları da kapsayan tümel insan deneyiminin taşıdığı olağanüstü zenginliğin "altyapı" olarak –deneyim düzey ve türlerinin çeşitliliğine inanılmaz derecede açık– bir nöronal mekanizmanın işleyişi üzerine kurulmuş olduğunu söylerken, bu terimi böyle kritik ve sınırlayıcı bir anlamda kullanıyoruz. O zaman "altyapı", o olmadan bu deneyimi yaşayamayacağımız şey anlamına geliyor.

J.-P. C.– Ben yine de estetikle akıldışının karışımına yol açabilecek fazla genel anlamlı bir terim kullanmaktan kaçınmaktan yanayım.

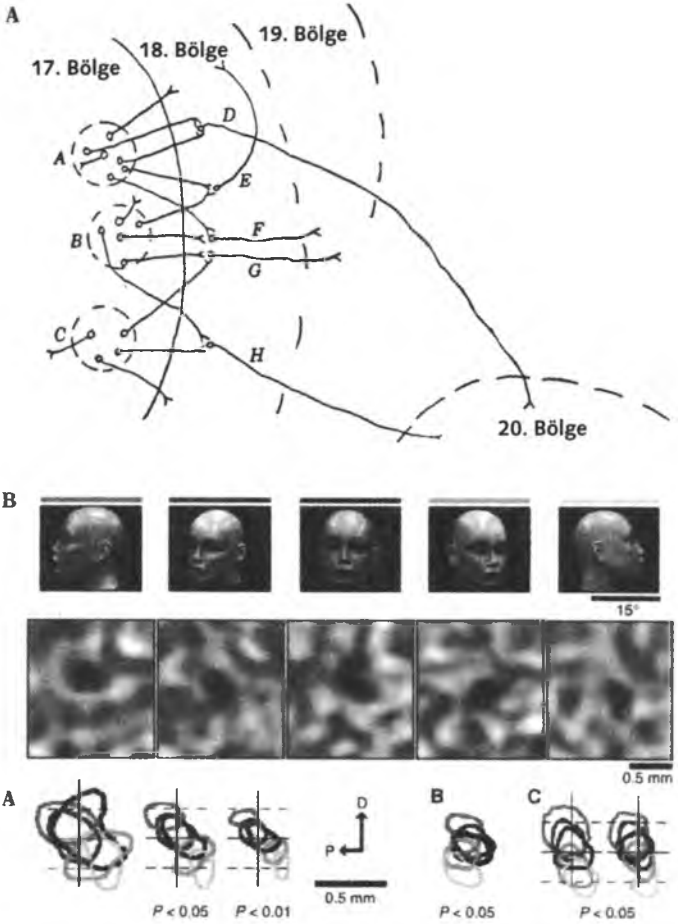
3. *Zihinsel Nesne: Ham Hayal mi, Birleştirici Öge mi?*

J.-P. C.– Koyduğumuz öncüllerden yola çıkarak, *zihinsel nesne*'yi¹⁰ beynin, birçok bölge veya alandan derlenmiş (paralellik), belli bir veya birkaç organizasyon düzeyine ait (hiyerarşi), karşılıklı ya da "geçişimli" (*ré-entrant*)¹¹ biçimde birbirleriyle bağlantılı nöronları devreye sokan fiziksel bir durumu olarak tanımlıyorum. Kanadalı psikolog Donald Hebb'in (1949 tarihli) deyimiyle bu "nöron topluluğu", topolojik olarak tanımlanmış ve dağılmış bir nöron ve bağlantı *popülasyonu*yla korelasyon içinde bulunan dinamik etkinlik

haliyle (impulsların sayısı ve frekansı, nörotransmitterlerin serbest konsantrasyonu vb.) özdeşlenir (Şekil 12A). Zihinsel nesne, belli bir nesne için doğal bir anlam, belli bir dış veya iç durumu "temsil eden" bir anlaşılabilirlik kodlayan bir tasarımdır (Şekil 12B). Zihinsel nesne anlamı elinde tutar. Bu anlam ise çocuğun dış dünyaya ilişkin epigenetik deneyimi esnasında ve yetişkinin de diğer insanlarla iletişimi esnasında seçim yoluyla edinilir ya da türü karakterize eden nöron mimarisinde daha önce kodlanmıştır. Olabilecek kombinasyonların, dolayısıyla –sizin deyiminizle– anlamlı nesnelere (*objets de sens*) çokluğu oldukça yüksek düzeydedir.

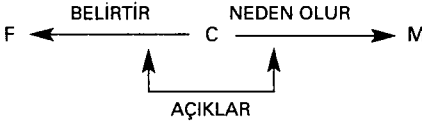
P. R.– İsterseniz "kod" sözcüğü üzerinde biraz duralım, zira iki söylem arasında gidip gelen sözcüklerden biri bu; hatta belki de üçüncü söylemin bir parçası. Bir kod, örneğin doğal bir dilin fonetik, leksikal vb. kodlarından biri, doğrudan canlı deneyimini yaşadığım belli bir yeteneği, bir "yapabilirim" idesini eylemleştiren bir söz edimine entegre olmadıkça ölüdür, iş görmez. Ama ne denli açık olursa olsun sadece topluluk olarak kalan nöron topluluğunda bu "yapabilirim"e karşılık gelen hiçbir şey yoktur. Burada "kod" sözcüğünün muğlaklığıyla karşı karşıyayız.

J.-P. C.– Ben "kod" terimini, bir dış gerçeklik, bir nesne, bir durum ile bir nöronal organizasyon ve onun yürüttüğü etkinlik arasındaki denkliliği anlatmak için kullanıyorum. Bu terim ayrıca, analogi yoluyla, genetik enformasyon için de kullanılıyor. Örneğin bir genin DNA'sındaki baz dizisinin, sözgelimi bir enzim fonksiyonu ifa eden bir proteini kuran aminoasit dizisi için *kodlama yaptığı* söyleniyor. Anlam genişlemesi yoluyla, bir genin bu fonksiyonu *kodladığı* söyleniyor. Belki de böylece dil biraz suistimal edilmiş oluyor. Fakat ben, ne olursa olsun, "coğrafyası" iyi belirlenmiş ve beynimizdeki diğer nöron topluluklarıyla çok zengin biçimde bağlantılı olan bu nöron etkinlikleri bütününe, bir *belirtme fonksiyonuna* sahip olduğunu, daha iyi bir deyişle anlamı, imlenen (gösterilen, *signifié*) fiziksel olarak taşıdığını ifade etmenin yolunu bulmak istiyorum. Bu "imlenen", F. Dretske¹² ile J. Proust'un¹³ şemasındaki C durumuna denk düşecektir:



Şekil 12. Zihinsel nesnelere.

12A: 1949'da Kanadalı psikolog Donald Hebb'in *The Organisation of Behavior: a Neuropsychological Theory* (J. Wiley, New York) adlı eserinde önerdiği nöron topluluğu kavramını ve bunun gelişimini gösteren resimler. 17, 18, 19 ve 20 numaralı alanlar birincil (V1) ve ikincil (V₂, V₃, V₄) görsel alanlardır. Hebb'in şeması, nöron topluluğunun, "uyarıların yöndeşimi ve yayılımı" ile dağılımını ve ayrı alanlar arasındaki bağlantıların karşılıklılığını gösteriyor.

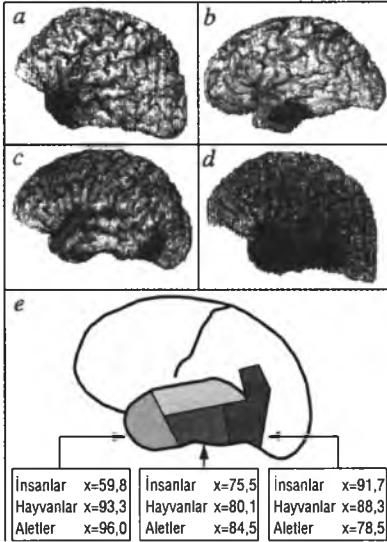


Burada F bir dış durumu, M ise bir davranışsal çıktıyı gösteriyor.

"Nöronal kod" problemi bu kadar açık değildir. Burada genetik kodda olduğu gibi basit bir topolojik ilişki beklenemez. Bu paradoks, beyin tümel mimarisinin bireyden bireye korunuyor olmasına karşın, beyinden beyine değişebilirliğin hayli yüksek düzeyde olmasından ileri gelir. Bu değişebilirlik, bildiğimiz gibi nöronlar arasındaki bağlantısallığın "epigenetik" olarak gelişmesinin sonucudur. P. Courrège ve A. Danchin'le birlikte nöron ağının yerine yerleşimi sırasında aynı "giren" mesajın farklı bağlantı organizasyonlarını stabilize edebildiğini, ama bununla birlikte aynı girdi-çıkıtı ilişkisine vardığını göstermiştik¹⁴: Buna göre, aynı anlam için kodlama yapan nöronların coğrafyası bir deste oyun kâğıdına benzemeyecek, ama yine de "bağlantı tipleri arasında fonksiyonel ilişki"nin bir türü korunacak ve bağlantısal değişebilirliği aşacaktır (Şekil 13).

P. R.— Burada "belirtme" (*indication*) sözcüğünün birkaç farklı kullanımıyla karşı karşıyayız. Bunlar bana, göstergebilimciler ve zihin felsefesi yandaşları tarafından anlamları yeniden tanımlanmaya kadar, günlük geçerli söylemde kabul edilmiş görünüyor. Robert sözlüğü, "belirtmek" (*indiquer*) sözcüğünün anlamını "[birinin bir şeyi] bir jest, im, işaret veya sinyalle açık ve net olarak görmesini

12B: Maymunda –aynı yüzün birkaç açıdan görünüşü ile temsil edilen– alt temporal korteksteki etkinliğin optik görüntülemeyle gözlenmesi. Görüntü renklendirici kullanılmadan, 605 nanometrelilik yansıma ışıkla elde edilmiştir. Bu koşullarda, herhalde beyin kılcıl damarlarındaki hemoglobinde oksijen oranının değişmesinden ötürü, yansıyan ışığın şiddeti sinirsel etkinlik arttıkça azalıyor ve bir leke oluşturuyor. Bu leke, burada yüzün dönüşüyle aşağı doğru, sistematik olarak yer değiştiriyor. A aynı yarımküreyle, B ve C ayrı yarımkürelerle elde edilmiş görüntüler. G. Wang, K. Tanaka, M. Tanifuji, "Optical imaging of functional organisation in the monkey inferotemporal cortex", *Science*, 272, 1996, s. 1665-8.



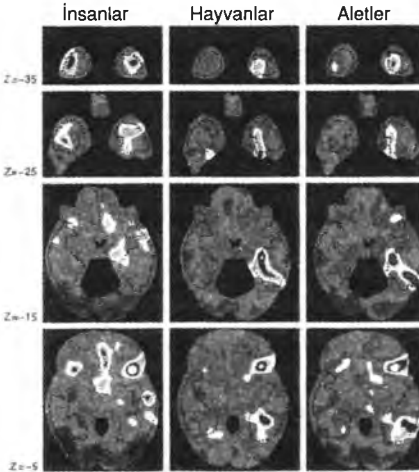
Şekil 13. Sözcüklerle ilgili beyin coğrafyası.

Belli kişileri, hayvanları ya da aletleri gösteren sözcükler hatırlatıldığında, beyin yarımkürelerinin topografik olarak ayrı bölgelerinin ayrı ayrı etkinleşmesi.

Yukarıda: Kendiliğinden oluşan lezyonların analizi, sözcüklerin hatırlanmasında temporal korteksin sol temporal kutup (TP) ve alt temporal bölge (IT) kesimlerinin işe karıştığını gösteriyor. Resimlenmiş lezyonlardan (a)dakiler insan adlarını, (b)dekiler hayvan adlarını, (c)dekiler alet adlarını ve (d)dekiler de bütün kategorileri hatırlama yeteneğinin selektif olarak yitimine neden oluyor. Sözcükleri hatırlama testinin ortalama sonuçları, belirtilen bölgelerde lezyonları olan üç grup denek için verilmiştir.

Aşağıda: Pozitron kamerasıyla elde edilen beyin görüntüleri de lezyon analizlerini doğruluyor ve denekten bilinen kişi, hayvan ve aletlerin resimlerini gösteren bilgisayar görüntülerine birer ad vermesi istendiğinde, beynin farklı bölgelerinin etkinliğe girdiğini gösteriyor.

H. Damasio, T. J. Grabowski, D. Tranel, R. Hichwa ve A. R. Damasio, "A Neural Basis for Lexical Retrieval", *Nature*, 380, 1996, s. 499-505.



sağlamak" olarak veriyor. Daha teknik anlamlar arasında şu var: gösterge görevi yaparak [bir varlığın, nesnenin, olayın] (varlığını ya da karakterini) bildirmek, tanıtmak. Böylece "belirti"ye (*indice*) gelmiş oluyoruz: "[bir şeyi] olasılık dahilinde gösteren gözle görülür işaret." Günlük sıradan dil böylece oldukça gevşek bir kullanım sınırlaması getiriyor, parmakla gösterme jestini de unutmaksızın. Ama terimin felsefi kullanımında sınırlamalar belirginleşip çeşitleniyor. Husserl, *Logische Untersuchungen*'i (Mantıksal Araştırmalar) yazdığı dönemde, asıl imin (*signe*) bilişsel gücüne karşılık belirtiyeye daha zayıf bir anlam atfeder: "Ayırt edici işaretler" (*marques distinctives*) (Mars'taki kanallar, fosil kemikler gibi), işaret ettikleri şeyin gerçekliğine inanmaya güdüleme anlamında, belirti değeri taşırlar.¹⁵ Peirce ise ünlü imler kuramında tersine, belirti ile belirtilen şey arasındaki nedensellik bağının sağlamlığını vurgular.¹⁶ Belirti-örneğin bir hastalığın semptomu- nesnesiyle sürdürdüğü ilişki uyarınca, o tekil nesneyle belirlenmiştir. Bu bakımdan ikona ve simgeye karşıttır. Belirti, nesnesi ortadan kalkınca hemen belirti olmaktan çıkar (yaradaki delikle sıkılmış olan kurşun gibi).

Göstergebilimsel koda göre belirtme, bir doğa ortaklığı ve bir nedensel ilişki üzerine kurulmuş gayet güçlü bir bağdan ibarettir. Siz de Dredske ve Joëlle Proust'la mutabık olarak belirtme kategorisini buna yakın bir anlamda kullanıyorsunuz. Fakat imin maddesel olarak nöronal gerçeklikte bulunduğunu söyleyince, onlardan ileri gitmiş oluyorsunuz. O zaman, im ile imlediği şey arasındaki farkı kaldırmak pahasına, ilişkiyi ruhsal imlenenle korteks gerçekliği arasındaki özdeşliğe doğru çekiyorsunuz. Oysa birinciyi ikincinin "belirticisi" (*indice*) yaparken benim vurguladığım, tam tersine, ruhsal fenomenle korteksel taban arasındaki semantik heterojenliktir; bunu en iyi açıklayacak benzetme belki nozolojik "semptom" ve klinik "tanı" (teşhis) kavramlarıdır. Ruhsal olanın böylece alttaki nöronal tabana "oturtulması", belirtme kavramına benim getirdiğim yorum içinde, oluşturmaya çalıştığımız "üçüncü söylem" in bir parçasını teşkil edebilir. Bu çerçevede belirtme, altyapı, taban, olmazsa olmaz koşul diye adlandırdığımız kavramın ters yönde -nöronal-den ruhsala doğru- giden karşılığı olabilir.

Demek oluyor ki, belirtme ilişkisinin bir söylemden ötekine geçmeyi sağlayan yapılarından biri olması olasılığını saklı tutuyorum;

ama bu takdirde, benim muğlaklık olarak gördüğüm şeyi aşma operasyonu yapıldığının tam bilincinde olmak lazım.

J.-P. C.— Bu denkleştirim sürecini niteleyen bir terim bulmaya çalıştığımıza göre, aşılan muğlaklık deyimi konumuza uygun düşebilir. Ama ben özdeşleme (*identification*) sözcüğünün yerinde olmadığı fikrindeyim, çünkü bir yapı bir fonksiyonla özdeşlenmez. Daha çok bir belirleme (*détermination*) söz konusu burada: Bir yapı bir fonksiyonu belirliyor; tabii şu durumda bu ilişkinin öğrenme yoluyla kurulduğunu da biliyoruz. Aslında galiba "belirtme" terimi de en iyisi değil. Ne olursa olsun, benim yapmaya çalışacağım şey...

P. R.— İtirazım yok, yeter ki muğlaklığı fark edilmemiş sözcükler safdilce uluorta kullanılmasın...

J.-P. C.— Ben de bu nedenle "zihinsel nesne" terimini kullanıyorum zaten; ille de en uygunu olduğu için değil, ama beynimizin içindeki özel ve tekil bir fiziksel hali nesnel olarak betimlemeyi deniyor hiç olmazsa...

P. R.— Bense diyorum ki –ve bu bir şaka değil– bu zihinsel nesne dediğiniz şey geçerlik açısından yanlış kurulmuştur, çünkü bunu kurarken ruhsal olanın kendi hakkındaki söylemine ait bir terimi alıp sinir bilimlerinin iç söylemine "organ nakli" yapıyorsunuz.

J.-P. C.— Zihinsel nesne kavramı iki söylemin kesiştiği noktada yer alan bir ve aynı "kendiliği" (*entité*) tanımlıyor. Spinoza'nın terimleriyle söyleyecek olsam, iki "görünüm" (*aspect*) altında tasarlanan bir "töz" var derdim. Nitekim "zihinsel" terimi psikolojik alana, "nesne" terimi ise –deyim yerindeyse– fiziksel ve dolayısıyla nöronal alana aittir; dolayısıyla "zihinsel nesne" terimi aradaki bağı kuruyor.

P. R.— Öyleyse "nesebi gayri sahih" bir sözcük bu...

J.-P. C.— Evet, bile bile, kasten piç bir sözcük! Sentetik olduğu için dikkati çekiyor. Zaten daha önce de, az evvel bahsettiğim Ignace

Meyerson dahil birçok psikolog tarafından kullanılmıştır.

P. R.– Daha doğrusu, melez, kırma diyelim.

J.-P. C.– Evet, iki söylemi birbirine bağlayan melez bir sözcük...

P. R.– Demek ki sizi anlamak için elimizde melez bir söz dağarcığı olması gerekiyor. Bir kez daha hatırlatayım, bu, Altıncı Meditasyon'da Descartes'ın da problemiydi.

J.-P. C.– Ama yaşlılığında Descartes bunu çözmedi.

P. R.– Şöyle diyelim: Problemi gerektiği gibi, açıkça ortaya koyarak Ortaçağ geleneğinden koptu.

J.-P. C.– Yukarıda gördüğümüz gibi, problemi ortaya koydu ama çözmedi. Ama biz yine de birlikte bu yolu geçmeyi deneyelim, göze alacağımız tek risk Engizisyon tarafından kovuşturulmak değil yanılmak olsun!

Bunun için, yüzlerin tanınması konusunda maymun ve insan üzerinde yapılan çalışmaların sonuçlarını inceleyelim. Bir maymunun önüne bir yüz görüntüsü yansıtılıp temporal korteksindeki nöron etkinliği kaydediliyor. Bazı hücreler ya bir insana ya da başka bir maymuna ait olan bu yüz görüntüsüne tepki veriyor. Yansıtılan yüzden gözler kaldırılınca, elektriksel tepkinin frekansı düşüyor. Nöronların temporal korteksi devreye sokan ve bu yüzün bir iç "tasarımını" taşıyan bir zihinsel nesnenin kuruluşuna katıldıkları söylenebilir. Hatta optik görüntüleme yoluyla temporal korteks düzeyinde bu tasarımı "görmek" ve yüzün görülüş açısına göre yer değiştirdiğini gözlemek bile mümkündür (Şekil 12B).

P. R.– Beynimde bir şeyler oluyor ve siz bana beynimde neler olduğunu söylediğiniz zaman altta yatan "subasman" hakkındaki bilgi mi artırmış oluyorsunuz; ama bu bilgi bir yüzün sunduğu bilmece nin çözülmesine hangi katkıda bulunuyor? Sokaktaki, ailenizdeki insanların yüzlerini, onların beyinlerinde olup bitenlere dair bir şey bildiğiniz için anlayabildiğinizi mi sanıyorsunuz?

J.-P. C.— Elbette. Sadece (bir ad verdiğim) yüz tipini anlamakla kalmıyor, ondaki ifadeyi, dışa vurduğu duyguları ve etik seçimlerini de anlıyorum. Hem deneysel psikoloji hem de lezyon analizi alanlarındaki gözlemleri temel alan Young¹⁷ aşına bir yüzün tanınmasına varan karmaşık bir aşamalar dizisi ayırt etti. [İmgenin] yüzün "tanınma birimlerinde" bulunan anı izlerine denk düşmesi, bu birimlerin etkinleşmesine neden oluyor, bu da o kişinin kimliği hakkındaki bilgilere ve giderek adına ulaşmayı sağlıyor. Zaten sık sık kendimizi böyle bir durumda bulmaz mıyız: Bir yakınımızın yüzünü hemen tanırız, ama "adı dilimizin ucunda" kalır!

P. R.— Burada ikircimde kaldığımı söylemek zorundayım. Bu duygumu daha önce işleyiş bozuklukları, çeşitli yetersizlikler, lezyonlar vb. durumlarda da dile getirme fırsatını bulmuştum. Bu rahatsızlıkların nedenlerini nesnel olarak bilmek, özellikle hastanın –ideal koşullarda– anlayabileceği ve kabullenip günlük davranışına entegre edebileceği bir terapötik müdahale aracılığıyla, yaşadığı durumu anlama derecesini yükseltebilir. Fakat amacına ulaşmış davranışlar, benim başarılı dediklerim konusunda durum nedir? Nesnel bilgi günlük anlayışa nasıl entegre edilebilir? Sizin yüzleri tanıma ve anlama örneğiniz işte bu problemi önümüze koyuyor: Beynin bilgisi buna ne ilave ediyor?

J.-P. C.— Bu bilgi, umarım, başkalarını daha iyi anlamamızı, insanlar arasında daha iyi bir uyumun nasıl yaratılabileceğini öğrenmemizi, "öteki"ni de aynı insanlık ailesine mensup biri olarak tanımamızı sağlayacaktır.

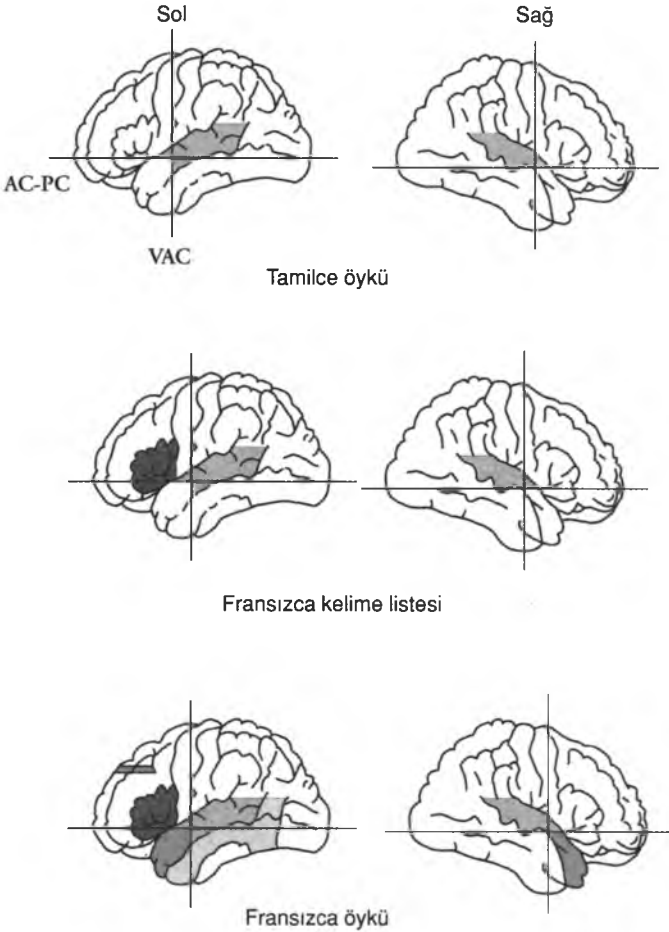
P. R.— Beyne etkide bulunarak değil, karşılıklı deneyimlerimizde bir şeyleri değiştirerek daha fazla uyum elde edilebilir.

J.-P. C.— İyi ama karşılıklı deneyimlerimiz ister istemez *beyinlerimizi* seferber etmez mi? Elbette bu sonuç beyne *doğrudan* etkide bulunmakla değil, dolaylı olarak, diyalogla, fikir alışverişiyle, birlikte düşünüp taşınmayla, beynimizin dışındaki ve içindeki pek çok kaynağa ulaşarak elde edilecektir. Bu konuya döneceğim. İdeolojik beyin yıkama kamplarından, fanatik dini mezhepler tarafından uygu-

lanan davranış manipülasyonu ve zihin kontrolü tekniklerinden edinilen acı deneyimler bize beynin "manipüle edilebilir" olduğunu hatırlatıyor; işte o zaman insan beyninin önüne gelen her şeyi yapamayacağını, işleyişine sınır koyan "nöronal" kısıtlamalar bulunduğunu anlamak temel bir zorunluluk olarak görünüyor. Akşamdan sabaha aksansız Çince konuşmayı öğrenmenin imkânsız olduğunu tartışma konusu yapmak doğrusu çok zordur! Sorumlu bir bireyin yapabileceklerinin sınırını bilmek, onu daha iyi anlamamı ve sizin deyiminizle başarılı davranışlar gerçekleştirmemi sağlayacaktır. Elbette ondan hemen benim dilimi konuşmasını isteyemeyeceğimi, dil öğrenimini sınırlayan "nöronal kısıtlamalar" bulunduğunu, ama bunu yapamasa da sizle ben gibi normal bir insan olduğunu biliyorum. Bildiğiniz gibi antikçağda sitenin dilini konuşamayan yabancı bir "barbar"dı ve insan statüsüne konmuyordu. Lévi-Strauss'un *Irk, Tarih ve Kültür*'de¹⁸ zikrettiğine göre, kimi toplumlar yabancıyı sistematik olarak "kötü", "maymun" ya da "bit yumurtası" diye nitelermiş.

P. R.— Burada, hem başarılı işleyişleri hem de bozuklukları kapsayan "nöronal kısıtlama" fikrinizi benimsiyorum. Sorumu da zaten ona yöneltiyorum: Nöronal işleyişi daha iyi bilmem, kişilerarası ilişkileri daha iyi anlamama yardımcı oluyor mu? Bu konuda hiçbir fikrim yok.

J.-P. C.— Benim yanıtımsa "evet". Jacques Mehler'le çalışma arkadaşları¹⁹ tarafından gerçekleştirilen bir deney kişilerarası ilişkiler açısından son derece aydınlatıcıdır (Şekil 14). Konusu, bir dili anlayan fakat bir diğerini anlamayan bir denek üzerinde, pozitron kamerasıyla kaydedilen beyin etkinliklerinin karşılaştırılmasıdır. Örneğin, Fransa'da yaşamış bir Fransızdan Tamilce bir öyküyü dinlemesi isteniyor. İşitsel beyin bölgelerinin etkinliğe girişi not ediliyor. Sonra deneğe Fransızca bir sözcük listesi dinletiliyor. Bu kez özellikle alın bölgesinde başka alanlar etkinleşip diğerlerine katılıyor. Son olarak Fransızca bir öykü anlatılıyor ve beyin kabuğunun çok sayıda bölgesinin canlandığı görülüyor. Denek anlamadan dinlediği zaman etkinlik işitme sistemiyle sınırlı kalıyor. Anladığı zamansa beyni etkinlikle adeta istila ediliyor, kuşatılıyor.



Şekil 14. Bir dilin anlaşılmasını gösteren, pozitron kamerasıyla elde edilmiş beyin görüntüleri.

Fransızca bilen denek bilmediği Tamil dilinde bir öykü dinliyor. Sadece işitsel korteks bölgeleri etkinleşiyor. Anladığı Fransızca bir sözcük listesini dinlediği zaman, sol frontal korteksin önemlice bir bölgesi de etkinliğe giriyor. Son olarak, Fransızca bir öyküyü anladığı zaman, sol yarımkürenin temporal ve frontal bölgelerinde çok sayıda alan etkinleşiyor. B. M. Mazoyer, N. Tzourio, V. Frak, A. Syrota, N. Murayama, O. Levrier, G. Salomon, S. Dehaene, L. Cohen, J. Mehler, "The Cortical Representation of Speech", *J. Cognitive Neuroscience*, 3, 1993, s. 467-79.

Öte yandan, görüntüleme yöntemlerinin çözümlülüğü o kerteğe vardı ki, denek farklı anlam taşıyan sözcükleri işittiği (ya da gördüğü) zaman, beyin kabuğunun farklı bölgelerinin etkinleştiği bile ayırt edilebiliyor. Temporal kortekste (Şekil 13) lezyonların analizi ve görüntüleme teknikleri, çeşitli şeylere (insan yüzleri, hayvanlar, meyve ve sebzeler, ya da cansız nesnelere, teknik aygıtlar, müzik enstrümanları, makaslar, saatler, dolmakalemler vb.) ayrı ayrı korteks bölgelerinin ayırt edici şekillerde tepki verdiğini gösteriyor.²⁰ Duyu nesnelere soyut ve genel kavramlar, davranış kuralları ve benlik-öteki ilişkileri olduğu ölçüde frontal ve prefrontal bölgelerin katkısı da artıyor. Algısalıktan kavramsallığa giden hiyerarşide yükselmeye, sırasıyla birincil duyusal bölgelerin, çağrışım bölgelerinin ve son olarak prefrontal bölgelerin işe koşulması eşlik ediyor. Bir bakıma beyin kabuğumuzda anlamın bir coğrafyası mevcut. Somut imgeler esas olarak birincil ve ikincil duyusal alanları seferber ederken, kavramlar çok daha geniş kapsamlı bir bağlantılanma gösteriyor. Dış dünya nesnelereyle "eşbiçimlilik" yavaş yavaş kaybolarak yerini daha formel, daha soyut tasarımlara bırakıyor. Buna karşılık hiyerarşide daha yüksek, daha "soyut" olan bu tasarımlar da, belli bir davranışta bulunmak amacıyla önce çağrışımsal sonra da devimsel alanları projektif olarak seferber ediyor.

P. R.— Anlattığınız deney farklı korteks bölgelerinin aktiviteye girişini gösteriyor belki, ama örneğin Tamilce bir öykünün anlaşılmasına tekabül eden özgül nöron topluluklarını hiç de göstermiyor. Bu ince nokta bilinmeden semantik coğrafyadan pek bahsedilemez (bu sıfat burada sadece nöronal etkinliğin bulunup bulunmamasını değil, anlamlandırma içeriklerini de ifade ediyor). Beyin kabuğunun kendi üzerinde uyguladığı bir anlama olayından pek kolay bahsedemeyiz sanırım.

J.-P. C.— Belki de edebiliriz; bir kere, işitmekle anlamak arasında farklı ve özel olarak duruma denk bir korteks coğrafyası kurmuş oluyoruz. İşitmek, topolojik olarak, anlamaktan çok daha sınırlı bir olaydır. Elde edilen görüntüler anlamak (*comprendre*) kelimesinin asıl anlamını da gayet güzel aydınlatıyor: *cum-prehendere*, "birlikte yakalamak", zira anlama söz konusu olduğunda birçok beyin böl-

gesi aynı anda, "birlikte" işe koşuluyor. Elde edilen görüntüler henüz biraz donuk, statik. Ama yeni görüntüleme tekniklerinde son zamanlarda kaydedilen gelişmeler artık bu süreçlerin zaman içindeki işleyişlerine, dinamiklerine erişmemize de imkân veriyor. Daha önce Wittgenstein anlamın, anlama olayının içinde olduğunu belirtmişti. Zaten bizim amacımız da "öteki"ni daha iyi anlamak değil mi, daha iyi yardım etmek için? *Karşılıklı anlaşım (intercompréhension)* benim için normatif ve etik davranışın kurucu operasyonlarından biri haline gelmiştir.

Öte yandan, dil için doğru olan dolaylı olarak kültürel tasarımlar için, etik ve hukuk kuralları için de doğrudur. Fransızca anlamayan bir Tamilliden Fransa'ya ayak bastığı anda Fransa Cumhuriyeti'nin kurallarına uymasını isterseniz, bu kurallar onun beynine girmeyecektir. Elbette bunlar ona tercüme edilebilir, ama o zaman bile herhalde onları özümsemekte güçlük çekecektir, zira bizimkinden çok farklı bir kültürel çevre, çok farklı dini, ahlaki ve hukuki gelenekler içinde yetişmiştir. Bizim kurullarla uyumlu davranmakta güçlük çekecektir, çünkü çocukluğunda bunları içselleştirmiş değildir. Batı kültür sistemi içinde kendini rahat hissedebilmesi için uzunca bir öğrenme, çıraklık süresi gerekecektir. Belki bozuk şivesi hiç düzelmeyecektir; bildiğiniz gibi bu oldukça önemli bir ayrımcılık faktörüdür.

P. R.— Öğrenmek, anlamak, tercüme etmek dediğimiz şeyler, ortak deneyim alanına ait özel deneyimlerden başka nedir ki? Karşılıklı anlaşım şimdi bana verdiğiniz bilgilere herhangi bir şey borçlu oluyor mu?

J.-P. C.— Sadece elimizde öznenin anlayıp anlamadığına dair nesnel bir tanıklık, onun öznelliğinin dışından bir tanıklık bulunduğunu söylemek istiyorum.

P. R.— Bu gerçekten önemli bir nokta, ama bu nesnel tanıklık benliğe ve ötekine dair kavrayışı artırabilirmiş gibi görünmüyor.

J.-P. C.— Hiç olmazsa gözlemim altındaki kişinin ötekinin dilini anlayıp anlamadığına karar verebilirim. Bu bilgiyi ona sormaya bile

gerek kalmadan, özne meramını sözle ifade etmeden elde edebiliyorum. Bana göre bu, "öteki"nin bilinmesi ve motivasyonlarının anlaşılması üstüne çok önemli bir aydınlatıcı veridir. Tabii ayrıca, konuşmamızın en başında değinmiş olduğum kaygı verici etik sorunları da ortaya çıkarır: Öteki hakkında onun isteminden bağımsız olarak elde ettiğim bu bilgiyle ne yapacağım? Bir kimsenin anlama durumu hakkında nesnel bir bilgi –söz teatisi, hatta yüz ifadesini okuma gibi dolaysız yollardan elde edilemeyen bir bilgi– ele geçince, önemli bir etik eşik aşılmış olur.

P. R.– Bu nesnel enformasyonun mahiyeti nedir? Sanırım iki farklı şeyi karıştırıyorsunuz: nöronal bölgelerin etkin hale geçişi ile –ki ötekinin dilinin içerdiği mekanizmaların bilgisinin hayli berisinde kalır bu– söz konusu ötekinin gözlenebilir davranışlarındaki anlama belirti veya işaretleri. Gerçekten de belirttiğiniz gibi burada ötekinin isteminden bağımsız olarak elde edilmiş bir enformasyon söz konusudur. Fakat bu sadece altta sürüp giden nöron etkinliği üstüne bir enformasyondur. Az önce dediğiniz gibi bir semantik coğrafya mümkün olsa bile, sorun bu kez, bu "coğrafya"nın sıradan diyalog veya diyalogsuzluğun anlaşılmasını zenginleştirip zenginleştirmediği sorunu haline gelir. Birbirimiz hakkında edindiğimiz öznelararası (*intersubjectif*) bilgiler, beyinde olup bitenleri daha iyi bilmek sayesinde nasıl zenginleştirilebilir ya da gerektiğinde düzeltilebilir?

J.-P. C.– Sizin teriminizle "sıradan" yaşamda, bunun potansiyel sonuçları pratikte, hukuk alanında çok önemlidir. Nitekim Fransız ceza hukuku, suçun işlendiği sırada öznenin aklının yerinde olduğu ve olmadığı durumlar arasında temel bir ayırım yapar. Özne buna göre ya tımarhaneye ya da hapis haneye gönderilir. Althusser olayını hepimiz biliyoruz. Bir gün delilik halinin tipik görüntülerini cezai ehliyet hali denen halinkilerden ayırt edebileceğimizi düşünebiliriz. Aynı şekilde, Harvard'daki grubun son çalışmaları da doğru söyleyen bir öznenin beyin görüntülerinin yalan söyleyen bir özneninkilerden ayırt edilebileceğine işaret ediyor. Bir durumda güncel tasarımlarla anı kalıntıları arasında örtüşme var, diğer durumda yok...

P. R.— Etik uygulamalar ve uzantılar gerçekten de işleyiş bozuklukları, zaaflar, normdan sapmalar vb. konularda özellikle ikna edici. Dolayısıyla ben nesneleştirmenin bir kusur olduğuna inanmıyorum. Açıklamakla anlamak arasındaki orantılı ilişkiden yanayım. "Subasman"ların, nöronal altyapıların daha iyi bilinmesi, olasılıkla, işleyiş bozukluklarında, az önce andığınız yalan konusu gibi kimi sapma durumlarında, karşılıklı anlaşımı zenginleştirecektir. Bütün bu durumlarda nesnel açıklama öznelarası anlaşım ile tümleşebilir.

J.-P. C.— Sadece normale patolojik olanın ayırt edilmesiyle yetinmek gerektiğini sanmıyorum. Ne yazık ki yalanlar normal yaşamın da bir parçasıdır; hatta insanı insan olmayan canlılardan ayıran tipik bir özellik bile sayılabilirler. Sonra, görünüşte normal olan bazı davranışlar gerçekte öyle olmayabilir. Barış zamanı kendi halinde sessizce atom silahları tasarlayıp geliştiren bir bilim insanını bir sapık mı sayarsınız yoksa bir kahraman mı?

P. R.— Burada bir ayırım yapmak gerekir: Ahlaki sapkınlık —diyelim yalan— patolojik bozukluklardan farklı bir problem çıkarır; bunlar davranışların çevreyle ilişki içinde yeniden düzenlenmesini gerektirir. Oysa yalanın açtığı gedik, dil etkinliklerine temel olan güvene dayalı (*fiduciaire*) ilişkiyi yaralar. Atom silahına katkı yapan bilim insanının durumuna gelince, bu da bilimin teknik uygulamalarını ilgilendiren başka bir problemdir.

4. Bir Nöronal Bilgi Kuramı Olabilir mi?

J.-P. C.— O probleme gelmeden önce sizinle birlikte biraz iddialı bir başlık altında, bilgiye dair olası bir nöronal kuramın ana hatlarını ele almak istiyorum. Zaten bilgi antikçağlardan günümüze dek filozofların en gözde temalarından biri değil mi? Demokritos'la atomculara göre algılama —nesnelere çıkıp içimize giren— birtakım "hayalet-suretler"in" (*simulacres*), "türümler" (*émanations*) aracılığıyla bize "uzaktan dokunması"dır. Düşüncenin doğası duyularınkiyle aynıdır ve bu "suretler"den yola çıkarak kurulup örgütlenir.

"Gerçekte kesin hiçbir şey bilmeyiz," diye yazar Demokritos, "sadece vücudumuzun durum ve havasına, onun içine giren ya da ona direnen şeylere göre değişen şeyleri biliriz." Bu söylemi severim ben, araştırmacının yaklaşımına yakın gibi görünür bana; bu yaklaşım her zaman eleştiricidir, Kesinliklerden ve vahyedilmiş Hakikatlerden ihtiyatla uzak durur. Demokritos, doğru bilgiyi içerdiği iddia edilen ve ruhun yükselmesiyle, temaşa veya *theoria*'yla ulaşılan, tanrısal kökenli gözle görülmez bir gerçeklik olan bir İdealar dünyasının varlığını öne süren Platoncu kuramla taban tabana karşıttır. Birlikte Demokritos'un izinden gitmeye çalışacağız, tabii bilginin çevreden gelen izlerden, "izlenimler"den oluştuğunu savunan katıksız "ampirist" kuramlarla aramıza mesafe koyarak.

Bana göre bu konu üzerindeki düşünme süreci bir anafikir etrafında örgütlenir: Beyin bilgiye bir seçme-ayıklama süreciyle ulaşır.²¹ *To think is to make selections* (düşünmek seçim yapmaktır) diyordu daha o zaman William James. Ama biz daha önce, insan yavrusunun tanımak için araştıracağı ve görünce tanımayı öğreneceği çevreyi, "dünya"yı tanımlamalıyız. Bu, önce fiziksel, kimyasal, biyolojik evren, gök, yer, ovalar ve dağlar, bitkiler ve ağaçlar, balıklar, kuşlar, maymunlar olacak. Bu evren kendi içinde anlam ve yönelimden (*intention*) yoksundur. Tek kelimeyle, az önce dediğim gibi, etiketlenmiş değildir. Bunu belirtmek önemlidir: Bilmek, zaten tanımlanmış olanı görünce tanımak, doğadaki daha önce belirlenmiş kategorileri "okumak" şeklinde özetlenemez; en başta bu kategorileri koymak demektir. Bir solucan kendi yeraltı evreninde pek az şey "görür". Bilmek durumunda kaldığı şeyler, minicik beyninin tasarlayabildiği kadardır: yumuşak ve nemli bir toprak, kaçınmaya çalıştığı ışık ve üremek için bir cinsel eş. Yavru insan ise daha baştan, evrimde kendisinden önce gelmiş türlerden miras aldığı ve ona, solucanınkinden çok daha zengin bir maddi çevreye ("organize ettiği", az sonra ele alacağım beşeri, toplumsal ve kültürel çevreyi saymıyoruz) ulaşmak için çok ve çeşitli yollar sunan, türüne özgü bir beyin mimarisinin sahibidir. Kafasındaki insan beyni, "tasarlanabilir", dolayısıyla bilinebilir şeylerin evrenini dramatik biçimde genişletir ve ilk "bilişsel" etkinliği de kategoriler koymak, algıladıklarını sınıflamak ve özellikle insana özgü olanı aksinden ayırmak olacaktır.

Üstelik bu yavru, sinaps ağları yeterince istikrar kazanmamış gayet "ham" bir beyinle doğar ve çevreden gelen izlenimleri almaya hazır durumda bulunur. Doğar doğmaz, hatta doğumdan önce beyni yoğun bir spontane etkinliğe sahne olur. Bu etkinlik el, kol ve ağız hareketleriyle kendini gösterir. Annesinin memesini bulmak için ona yapışır; oturmaya, sonra sürünmeye ve emeklemeye çalışır. Deneme ve yanılmalar sonucu hareketleri gittikçe daha iyi eşgüdümlenir.²² Sürekli olarak çevresini araştırır, bakışları nesnelere üzerinde dolaşır; Droulez ve Berthoz'un ayrıntılı biçimde inceledikleri nöronal mekanizmalarla, dikkatini şu ya da bu nesnede yoğunlaştırır. Beyni özel tipte zihinsel nesnelere üretir ki bunlara *öntasarımlar*, taslaklar, şemalar, modeller de denebilir. Bunlar stabilize olmamış zihinsel nesnelere, dalgalanan "varyasyonlar"dır ve –önerilen varsayım budur– rastlantısal olarak kendi aralarında birleşebilen kalabalık ve değişken nöron popülasyonlarının spontane ve geçici etkinlik durumlarıyla özdeşleşirler. İşe koşulan beyin bölgeleri birkaç duyuşsal algı türünü bağlantılandırabilir, önceki deneyimler esnasında seçilmiş birkaç anlam nesnesinin izlerini bir araya getirebilir. Formel düzeyde Darvinci evrim kuramlarının "çeşitlilik yaratıcı" dedikleri, mutasyon oluşmasına ya da kromozom tertibatıyla rasgele oynanmasına benzeyen –ama pek tabii bunlardan çok farklı olan– olay gerçekleşir.

Ve burada, "hakikat" sınanması denebilecek olan şey çıkagelir! Çocuk söz konusu tasarımları, önce devinim edimleri şeklinde, sonra da "zihinsel olarak" çevresine yansıtır.²³ Bir bakıma deneme ve yanılmalarla ilerler; kendisini kuşatan gerçekliğin nesne ve olgularını yakalamaya, tanımlamaya, çerçevelemeye, (bilimsel terimle) "kategorize etmeye" çalışır. Dış dünya da bu davranışı belirleyen geçici zihinsel hale karşı tepkide bulunur. Dış dünyadan alınan sinyale göre, başlangıçtaki öntasarım stabilize olur veya olmaz. Bir seçim gündeme gelir: tasarımın, ona uygun kategorinin seçimi. Bu kararda özel değerlendirme mekanizmaları devreye girer, "pekiştirme veya ödül sistemleri" denen özel nöron sistemlerinin katkısını sağlar (Şekil 15).²⁴ Beylik örnek: tay-tay durduğu zaman köpeğe verilen şeker ya da isteneni yaptığı zaman maymuna verilen portakal suyu. Fakat hayvanın sahibi her zaman orada olmayabilir –hatta çoğu zaman orada olmadığı söylenebilir. Organizma kendine özgü iç

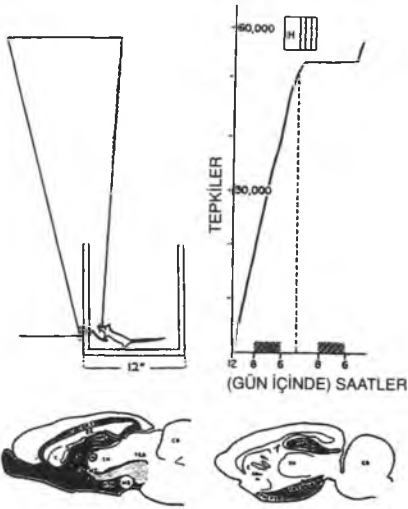
değerlendirme mekanizmalarına sahiptir. Bunlar evrim boyunca gelişmiş olup öğrenilebilirler de (Şekil 15B) ve "otomatik olarak" bir hoşlanma veya hoşlanmama duygusu yaratırlar. Ödüllandirme mekanizmaları duygusal sistemle bağlantı halinde bulunur.

Panksepp'in kuramına göre, duygusal sistem, topolojik ve biyokimyasal olarak birbirlerinden ayrı dört büyük altsisteme ayrılır; bunlar *arzu/haz*, bozulması *üzüntü* yaratan sosyal bağ, *hiddet/şiddet* ve son olarak *korku* gibi temel duygularda rol oynarlar (Şekil 26). Birinci sistem dopamini sentezleyip salgılayan uzmanlaşmış nöronları işe koşar. Bunların elektriksel (veya kimyasal) olarak uyarılması *haz* duygusu uyandırır. Bir fareye, beynine yerleştirilmiş bir elektrotla bağlı bir pedala basmak suretiyle bu nöronları uyarma imkânı verilir ve fare rastlantı sonucu bu hareketi keşfederse, binlerce hatta on binlerce kez durmadan kendini uyarıma koyulur ve ancak uyumak için ara verir (Şekil 15A). Aynı şekilde, vücuduna ödüllendirme mekanizmalarını doğrudan veya dolaylı olarak uyaracak kokain, nikotin gibi bir kimyasal madde –bir uyuşturucu– alma imkânı bulursa, o maddenin bağımlısı olacaktır.

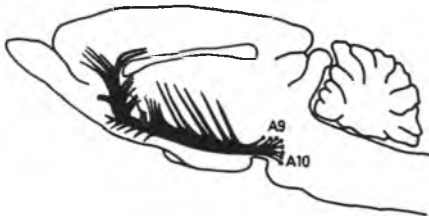
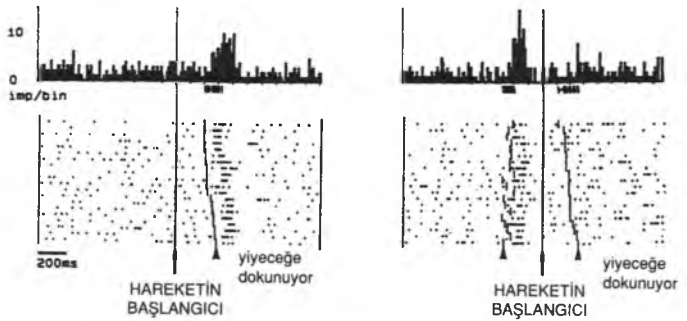
Dışarıdan olumlu bir sinyal gelmesinin bu sinyali doğuran öntasarımın stabilizasyonuna; olumsuz bir sinyaline çeşitlilik yaratan faktörlerin yeniden aktif hale gelmesine, yeni öntasarımların üretimine, yeni sınamalara vb. yol açacağını görmek zor değildir. Demek ki beynin içinde olan nedensellik ilişkileri dış gerçeklikle zihinsel nesnelere arasında kurulur. Çocuk beyninin iç içe geçmiş çeşitli organizasyon düzeylerinin katkıda bulunduğu bir nöronal sözlük oluşur. Dış dünyaya ilişkin deneyimler, kendini değerlendirme yönelik daha karmaşık süreçlerden katkı alan iç deneyimlerle zenginleşir. Bunlar doğuştan gelen içsel anılardan ya da önceki deneyimlere, öğrenilenlere, eğitimle içselleşmiş davranış kurallarına dayalı anılardan yararlanır. Çocuk böylelikle kendi kişisel yaşamöyküsünün ana hatlarını ve buna karışan yakın veya uzak çevresinin toplumsal ve kültürel öyküsünü beyninde tümleştirecektir.

Henüz pek hipotetik olan bu şema, her aşamada bir değişkenlik kaynağı sunarak Darvinci şemayı izliyor: öntasarımların yaratımı, bir seçim süreci ve –daha sonra pek çok kez tekrar kullanılacak anı izlerinin devreye sokulmasına bağlı– bir genişletme mekanizması. Birey kendisi hakkındaki "anlatı"sında bu anı izlerini kullanacak,

A



B



Şekil 15. Farede elektriksel oto-uyarılma ve maymunda ödüllendirme nöronları.

karşılaştıracak, değerlendirecek, gerçeklik karşısında sınayacak, böylece dış dünya ve kendisi hakkında "bilgi" inşa edecektir. Her durumda bir yeniden inşa (*reconstruction*) söz konusudur. Her hatırlama işlemi, beyinde –örneğin nörotransmitterlerin alıcıları düzeyinde– eylemsiz durumda depolanmış *fiziksel izlerden* başlayan bir yeniden inşa sürecidir. Fakat bilginin gerek gelecekteki davranışlar ve zihinsel işlemlerdeki, gerekse hammaddesi olduğu us yürütmedeki işgörürlüğü (*efficacité*), doğruluk ve nesnellik ölçütleri çıkarmaya yarayacaktır. Bilginin geçerli kılınması kişisel deneyimle, ama aynı zamanda bilim çevresi ve bu çevrenin elindeki birikmiş bilgi dağarıyla söz konusu olacaktır. Bunun sonucu da bilgide ilerleme olarak görülecektir. Başka hiçbir insan etkinliği böyle birikmeli bir ilerleme süreciyle birlikte yürümez.

Benim bir sinir biyoloğu olarak tasarım kavramı ve bunun –burada pek kısa olarak özetlenen– bilgi kuramına uygulanmasına iliş-

A. Bir farenin, beynine elektrik veren bir pedala basarak kendi kendini elektriksel olarak uyarmasını sağlayan düzenek (solda). Fare ancak uyumak için uyarma işlemine son veriyor (sağda). Beyne takılmış uyarıcı elektrotun olumlu pekiştirmeye sebep olduğu beyin alanları soldaki şekilde gri ile gösterilmiş. Olumsuz pekiştirme yapılan alanlar da sağdaki şekilde görülüyor. J. Olds, "Self-Stimulation of the Brain", *Science*, 127, 1958, s. 315-24.

B. Uyanık bir maymunda, kendiliğinden veya dürtüyle yapılan hareketlerde, orta beynin dopamin kullanıcı nöronlarının etkinliği. Her çizgi ayrı bir denemeye ve her nokta kaydedilen nöronun bir elektriksel tepkisine tekabül ediyor. Histogram (grafik) kaydedilen tepkilerin ortalamasını gösteriyor.

Soldaki şekil maymun yiyeceğe –kapalı bir kutuda bir fıstık– dokunduğunda kaydedilen tepkiyi gösteriyor: "Ödüllandirme" nöronlarının etkinliği hayvan yiyeceği tanıdığı anda artıyor. Maymun kutunun kapağı açıldığında yiyeceğe kavuşacağını öğreniyor: "Dopaminci" nöronlar maymun yiyeceğe dokunduğunda değil kapak açıldığında etkinliğe geçiyor (sağdaki şekil).

R. Romo ve W. Schultz, "Dopamine Neurones of the Monkey Midbrain Contingencies of Responses to Active Touch During Self-Initial Arm Movements", *J. Neurophysiol.*, 63, 1990, s. 592-606.

Dopaminci nöronların dağılımı farede şematik olarak gösterilmiş. Hücre gövdelerini içeren nodüllerin nispeten küçük boyutlarına ve prefrontal kabuğa ulaşan aksonların geniş yayılımına dikkat. O. Lindvall ve A. Björklund, "The Organization of the Ascending Catecholamine Neuron Systems in the Rat Brain as Revealed by the Glyoxylic Acid Fluorescence Method", *Acta Physiol. Scand., suppl.* 412, 1974, s. 1-48.

kin henüz pek spekülâtif ve tahmini sayılabilecek bakış açım ana hatlarıyla böyle.

P. R.— Önerdiğiniz bu model, sözünüzü bitirirken bizzat söylediğiniz gibi büyük ölçüde tahmini, dolayısıyla henüz deneysel doğrulanmadan hayli uzak. Bana, daha başlangıçtan birtakım önkabuller içerir gibi görünüyor. Birincisi —bu açıdan Sokratesçi olan— Demokritos'u izleyerek bilgiye tanıdığınız öncelik. Oysa daha önce ifade etmeye çalıştığım gibi, Husserl'in son dönem fikirlerini izleyerek "yaşam dünyası" diyeceğim şey, daha baştan kuramsal olduğu kadar pratik bir boyut da içerir gibime geliyor. Bu birinci önkabul daha da vahim bir ikincisiyle güçleniyor: Başlangıca fizik, kimya ve biyoloji terimleriyle tanımladığınız bir çevre kavramı koyuyorsunuz; bu, daha o aşamada bilimsel olarak düzenlenmiş bir dünya. Sonra bu aynı dünyanın "anlam ve yönelimden yoksun, boş" olduğunu söylüyorsunuz. Ama bu dünya daha önce Kopernik, ardından Newton devrimleriyle anlam ve yönelimden boşaltılmıştı; bunlar bize, Hans Jonas'ın biyoloji felsefesi üstüne düşüncelerinde belirttiği gibi,²⁵ "ölü" bir fiziksel dünya bırakmışlardır. Ama bu durum dünyayı, insan yavrusunun onu "okumaya" girişmesinden önce, bitki ve hayvanlarla dolu olarak görmenize de engel olmuyor. Dünyanın sizin deyiminizle "etiketlenmesi"nin bir seçme süreciyle gerçekleştiği konusunda sizinle hemfikirim. Ama nereden başlayarak? Az önce yaşam dünyası dediğim şeyden başlayarak; burası canlılığın içinde yönünü aradığı, orayı nispeten anlaşılabilir ve yaşanabilir bir yer haline getirmek üzere kendisi için anlamlı sinyalleri seçtiği, kendi incelemelerini ortaya döktüğü bir dünyadır ve bu anlamda, "bilenebilirlik" mertebesine yükseltilecek bir "tasarımlanabilir şeyler" evreninden çok daha fazlasıdır. Zaten siz de *öntasarım* kavramını işin içine sokuyorsunuz ki, bunu gayet yerinde buluyorum, ancak daha baştan itibaren duygusal ve pratik yönden beslenmesi lazım. Rastlantısal birleşimleriyle kendiliğinden etkinliğe ve Darwinci evrim kuramının "çeşitlilik yaratan faktörler" dediği şeye yer açan nöronal modelinizi de işte bu önkabullerden oluşmuş bir arka planda kuruyorsunuz.

İmdi, izlenimim o ki, bu modelin tahmini niteliğini yeterince vurgulamıyorsunuz. Model bence tutarlılığıyla dikkat çekiyor: bir

yandan sinir biyolojisinde deneysel olarak bilinen şeylerle, öbür yandan nörolojiyle bağlantılı bilimlere ait varsayım ve olgularla, ama özellikle Darvinci evrim kuramlarıyla tutarlı oluşuyla. Bana göre bu, fiilen "yanlışlanamama" (*non-falsification*) aşamasına gelmiş bir model. Bunun gözardı edilebilecek önemsiz bir nitelik olmadığını kabul ediyorum; bu yüzden onu bu düzeyde eleştirmek istemem. Bu şekilde tahmini doğrulanmanın önünde götürmek bütün bilimlerin hakkıdır. Ben asıl bu tahmini modelin melez (*hybride*) niteliğini vurgulamak isterim. Burada, benim "semantik malgama" olarak nitelediğim şeyle ilgili daha önceki tartışmamıza geri dönmüş oluyoruz. "Doğruluk" sınavı olarak tanımladığınız şey –ki esas itibariyle bir kategorileme işlemidir– epistemoloji, deneysel psikoloji ve bilişsel bilimlerin her birinin kendi açısından ele aldığı bilgi kuramı alanına aittir. Gayet haklı olarak arzu/haz, hiddet/korku gibi büyük duygu altsistemlerine bağladığınız değerlendirme kavramı da öyle. Ardından söyleminizde "uzmanlaşmış nöronların katkısı" diye bir şey ortaya çıkıyor, ama "katkı"nın burada ne anlama geldiğini söyleyemiyoruz. Söyleminizin melez niteliği, ahlaki yargının oluşumunda rol oynadığını belirttiğiniz "pekiştirme ve ödüllendirme sistemlerine" yapılan atıfta özellikle belirginleşiyor. Bu melez öznitelik, bütün girişimi iyi özetleyen "nöronal sözlük" fikriyle doruğuna ulaşıyor ve işte o zaman size göre her şey *beyinde* olup bitiyor. Fakat modeliniz psikologlarınkiyle aynı kusurları sergiliyor; onlar da kendi disiplinleri içinde tanımlanmış bilimsellik koşullarında bir tasarım kavramı inşa ediyorlar: dış gerçekliğin "içsel" –"kafadaki" de deniyor– zihinsel imgesi. Bu gerçeklik de hazır elbise gibi, fiziksel dünyanın bilgisi düzeyinde "verilmiş" bir şey. Bu tasarımda bütünsel ve karmaşık deneyime göre, benim "fenomenolojik deneyim" dediğim şeye göre neyin eksik olduğunu göstermek isterim. Bu alanda psikolojiye kıyasla fenomenolojinin katkısının ne olduğunu göstermek isterim.

Aslında, bana göre yapılacak ayırım psikolojiyle sinir bilimleri arasında sayılmaz. Kopuş belki daha önce psikolojiyle fenomenolojik deneyim arasında olmuş. Zihinsel nesne kavramı sizden önce psikologlar tarafından kullanılmıştır. Siz, psikologlarca kurulmuş olan bir kavramı sinir bilimleri alanına taşıyorsunuz sadece. Neye göre kurulmuş? Her şeyden önce yönelimselliğe göre. Bilinç, için-

de nesnelere bulunan bir kutu değildir. Ruhsal içerik kavramı tam anlamıyla, dünyaya yönelmiş –demek ki yönelimsellik içinde kendinin dışında– olma deneyimine ilişkin bir kurgudur. Ben dünyayla gayet özel bir ilişki içindeyim: bu dünyada doğmuş olma, belli bir "durum"da bulunma ilişkisi. Fenomenolojinin getirdiği büyük ilerleme, ruhsal ortamı (*psychisme*) bir "yer" olarak gören içeren-içerik ilişkisini reddetmek olmuştur. Bu yüzden ben –tırnak içinde– "tin'i" (*esprit*), içerikleri olan bir içerici sayan anlayışı kesinlikle kabul etmiyorum.

Yönelimsellik, aşkın hedef kavramını devreye sokar. "Aşkın" terimini dinsel anlamında kullanmıyor, sadece gördüğüm sırada kendimin dışında olduğumu söylemek istiyorum; yani görmek, ben olmayan bir şeyin karşısına konmuş olmak, dolayısıyla bir dış dünyaya katılmaktır. O zaman şöyle diyeyim: Bilinç, içine bir şeyin nasıl girip çıkabileceğini anlayamadığım kapalı bir yer değildir, çünkü zaten öteden beri kendinin dışındadır.

J.-P. C.– Bilinç kutusunun böyle yalnız dış dünyaya değil aynı zamanda "öteki"ne de açılmasına elbette hiçbir itirazım yok. Tam tersi; modelimin yansıtıcı özneliliği ve değerlendirmenin ona eşlik etmesi, sizin belirttiğiniz gibi, "dış dünyaya katılımı" pek güzel sağlıyor. Önerilerimin kuramsal özelliğini ve henüz alana giriş niteliği taşıdığını belirttim; ama hiç olmazsa bazılarının, örneğin öntasarımların değişebilirliğinin, özellikle dinamik beyin görüntüleme yöntemleriyle doğrulanma sınavına sokulabileceklerini düşünüyorum. Ya da değerlendirme veya ödüllendirme mekanizmalarıyla öntasarımların stabilizasyonu ile. Fakat fenomenolojinin katkısının, ne denli verimli olursa olsun, deney sorununu daha zor hale getirdiğine işaret etmek isterim.

Spesifik yorumum sadece "melez" sözcüğü üzerine olacak; bunun, daha önce belirttiğimiz gibi, söylemler arasında başarılı bir köprü anlamında kullanılması lazım. "Malgama" sözcüğüne gelince, bunu Arapça kökenini ayırt ederek kullanacağım: *amal al gam* [*emr'ül-cem*], yani "toplama, birleştirme işi". Kimyadaki anlamı da –alaşım (*alliage*) ve oradan da birleşim (*alliance*)– doğrusu hoşuma gitmiyor değil.

Eleştiriden vazgeçmeyelim ama küçültücü terimlerden de kaç-

nalım. Wittgenstein felsefenin düşüncelere huzur getirmesi ve bunu da karışık konuları açık seçik kılarak yapması gerektiğini söylediğinde, kendimi ona yakın hissediyorum. Bilimsel önerim açık, sözcükleri kullanım tarzım sizin işinize gelmiyorsa da. Pekiştirme ve ödüllendirme sistemleri ve nöronları üstüne çok hacimli bir bilimsel literatür var²⁶, özellikle uyuşturucu bağımlılığı sürecindeki rolleri dolayısıyla. Ayrıca "hedonik" denen bir algıya katılanların "motivasyonunda" işe karışan nöron grupları ayırt ediliyor.²⁷

P. R.— Semantik malgama kavramına verdiğim tamamen epistemolojik anlamı geri almıyorum, zira bu tabir küçültücü olsun diye kullanılmış değildir. Amacı kavramsal bir muğlaklığa işaret etmekten ibarettir. Kavram karışıklığına karşı bu uyarı disiplinlerarası çalışmaya engel değildir. Tam tersi. Bu çalışma tam olarak her katılımcı temel göndergeler düzeyindeki yaklaşım farklılıklarını kabul ettiği anda başlar. Sizin için beyin, benim içinse, tartışmanın bu noktasında, uyanık bilincin hedefe yönelimidir bu (*visée intentionnelle*). Bu noktayı belirttikten sonra, yönelimsellik kavramını, sizin —öznel bir hoşlanma veya hoşlanmama duygumuna bağlı— nöronal "değerlendirme sistemleri" kavramınızla karşı karşıya gelmesinin verimli olabileceği başka bir yöne doğru genişletmeyi öneriyorum. Gerçekten de kapsamlı bir duygu kuramını göreve çağırıyor ve nöron kuramıyla korelasyona sokuyorsunuz. İmdi, bu duygu kuramı, kökeni Ortaçağ düşünürlerinde olan ve Descartes'ın *Ruhun İhtirasları*'yla Spinoza başta olmak üzere kartezyen filozoflarda gerçek bir "ruh halleri anlambilimi" statüsü kazanmış olan karmaşık bir tipolojiyi gerekli kılar. Günümüz duygu fenomenolojisi işte bu ünlü analizlerin kaldığı yerden devam eder; burada yönelimsellik fikri nesne tasarımlarının (duyum, algı, imgelem, kavram vb.) ötesine teşmil edilir. Bu açıdan ben Sartre'ın duygulara dair analizlerine çok önem veririm. Duygunun da yönelimli ve anlamlı olduğunu gösterir. Korktuğum zaman "korkutan" gerçekten karşımda, dışardadır ve benim karşımda benim için anlamlıdır; "korkutan", "şaşırtan" bu anlam, hedefe yönelimin "korelasyon eşi"dir (*corrélat*). Bu "eş" aşkın sayılabilir... Ama siz "aşkın" sözcüğünü pek sevmiyorsunuz...

J.-P. C.— Hiç mi hiç!

P. R.— Gerçekten de anlamı ikircikli. Ben de kaçınmaya çalışırım. Benim sözlüğüme dahil değildir. Husserl onu sadece fenomenolojik anlamda, iç-dış ilişkisinden kurtulmuşluğu ifade etmek için kullanır, çünkü yönelimsellik zaten bu karşıtlığı ilga eder. Anlamlandırma kavramı da yönelimselliğe başka bir şeyle ilişkiyi, yani bir başkalık ilişkisini ilave eder. Bir şey "...nın yerini tuttuğu" ya da "...nın yerine konduğu" [onu temsil ettiği] zaman, ortada bir başkalık ilişkisi var demektir. Burada, yaşantı dünyasının mutlak surette temel yapılarından biri olarak anlaşılan, mutlak surette indirgenemez bir şey söz konusudur.

Nihayet, yönelimsellik ve anlamlandırmadan sonra, ortaklaşalık veya paylaşım anlamında "komünikasyon" (iletişim) kavramına geliyorum. Bu, önceki iki kavrama eklenmiyor, onlarla aynı kökenden geliyor, yani öznelerarası anlaşım da genel anlamının bir parçası. Bu şekilde dünyada çoğuluz ve dünyayı birlikte anladığımızı karşılıklı olarak anlıyoruz. O zaman, "dünyayı başkalarıyla birlikte anlamının" birçok derecesi olma ihtimalini de saklı tutmak gerekiyor. Böylece sizin nörolojik nesnenizin kuruluşunda o kadar önem taşıyan o üç kavrama –karmaşıklık, hiyerarşi ve açılıma –geri gelmiş oluyorum.

J.-P. C.— Birçok noktada sizinle aynı görüşteyim – öncelikle katılım, bilincin kendisi ile dışarısı arasında dış dünyaya açılımı konusunda, ki bunu özellikle yerinde buluyorum. Husserl'in "yönelimli bir yaşantının somut birimi" teziyle, hatta –niye olmasın– şu bir nevi sihirli "iç dıştır" ifadesiyle²⁸ de pek ayrı telden çaldığımı söyleyemem. Bütün bunlarla, yönelimleri modelleştirme veya "doğallaştırma" girişiminin, beyin evrenimizin dış dünyaya "edimsel olarak" açılımını da hesaba alması gerektiğini söylemek istiyorum. Yönelimselliği bir dışsallık hedefi, dünyanın global ama iyi tanımlanmış bir tasarımı, bir tür zihinsel çerçeve, bağlamına yerleştirilmiş amaç, içinde devineceğimiz ve formalize etmekle yükümlü olduğumuz bir global proje olarak görüyorum.²⁹

P. R.— "İç dıştır" fikrinde sihirli sayılacak bir şey yok. Bu biçimsel paradoks sadece, bilinci bir "iç", dünyayı da bir "dış" sayan çifte önyargıyı eleştirel bir üslupla reddettiğini ifade ediyor. "İç" sözcü-

ğünün bir başka kullanımına göre, pekâlâ insanın dünyanın içinde olduğu da söylenebilir; ama bu durumda "iç" sözcüğü bir mekânda yer alma anlamını biraz yitirmiştir. O zaman, kökensel ve indirgenemez olan "başkalık" (*altérité*) boyutunu yeniden bulmak gerekiyor. Böyle olunca da –ancak bilincin dünyayla ilişkisinin doğa bilimleri modeline göre doğallaştırılmasından ibaret olan yaklaşımın "askıya alınmasıyla" ele geçirilebilen– bu birincil yapının nasıl "doğallaştırılabileceğini" doğrusu göremiyorum. Kısaca şöyle diyelim: Ben tasarım kavramını yeniden orijinal ve meşru alanına, benden başka bir şeye yönelmek demek olan o geniş fenomenin içine koymak istiyorum.

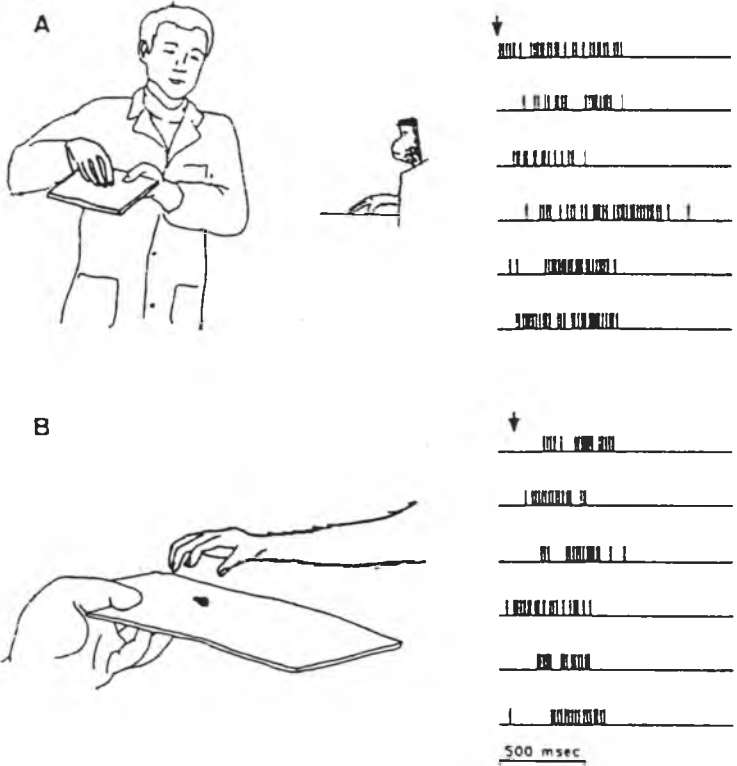
J.-P. C.– Her ne kadar iç-dış ilişkisinin "ilga" edilebileceği fikrini ciddi deneysel temellere oturtmak henüz kolay değilse de aynı görüşteyiz. Ancak, bu bağlamda, Rizzolatti'nin, frontal korteksin altıncı alanında çok özel bir nöron kategorisi keşfettiğini hatırlatayım; bunlara şimdi "ayna nöronlar" deniyor (Şekil 16).

Bu nöronlar hayvanın her belli jestinde, örneğin fıstığı ağzına götürüşünde etkinleşiyor; ama aynı nöronlar maymun *deneycinin* aynı jesti yaptığını gördüğünde de etkinleşiyor. Başka deyişle, aynı nöronlar hem (dışarıdan içeriye doğru) algıda, hem de (içeriden dışarıya doğru) eylemde rol alıyorlar. Bu dolayımın iki yönde gerçekleştiğinden ona karşılıklı diyeceğim. Bu basit gözlem olayı kendi-başkası ilişkisini ilginç biçimde aydınlatıyor.

P. R.– Burada bir kez daha, algı konusunda içlik ve dışlık kavramlarını koruyan bir söylemle bunları ilga eden bir söylemin kesişme noktasında bulunuyoruz. "Dış", deneycinin bilimsel olarak bildiği ve teknik olarak kontrol ettiği şekliyle dünyadır. Canlının, içinde yönünü arayarak kurduğu şekliyle çevre değildir. Oysa kişinin kendisiyle ve ötekilerle ilişkileri böyle bir çevrede kurulur ve yürür.

J.-P. C.– Ve canlının kendi kurduğu çevreyle ilişkisi de çok gürbüz bir araştırma disiplininin konusudur: etoloji, özellikle insan etolojisi.

U 483



Şekil 16. Maymunda frontal lobun devinim-önü alanının (alan 6) ayna nöronları.

Bu nöronlar şu durumlarda aynı şekilde etkinliğe geçer: 1) maymun bir fıstığı alıp ağzına götürdüğü zaman, 2) maymun, deneycinin aynı jesti yaptığını gördüğü zaman.

G. Rizzolatti, M. Gartilucci, R. M. Camarda, V. Gallex, G. Luppino, M. Matelli, L. Fogassi, "Neurons Related to Reaching-Grasping Arm Movements in the Rostral Part of Area 6 (Area 6a)", *Experimental Brain Research*, 82, 1990, s. 337-50.

5. Daha İyi Anlamak İçin Daha Çok Açıklamak

P. R.– Şimdi, yönelimsellik, anlam verme ve ortaklaştırma (*communication*) kavramlarıyla nitelediğim bu yaşantı ilişkilerini nesneleştirme imkânına geliyorum. Nesneleştirmeden kastım, yaşantının –ki her zaman dünya içinde olduğunu duyumsayan bir öznenin yaşantısıdır bu– hem onu hedefleyen canlıdan hem de onu kuşatan dünya ufkundan ayrılmış bir nesne olarak ele alınmasıdır. Böylece yaşantı –ki hep dünya art alanı üzerinde benim, senin, onun yaşantısıdır– kendisi gibi ayırık nesnelere oluşan bir ağ içinde, bir sistem içinde işleyen katmerli bir ayırık nesne olur. Ancak bu nesneleşme süreci sorun çıkarır, çünkü ödünsüz bir fenomenoloji onu yasaklamak, böylece açıklamayı anlamadan koparmak isteyecektir. Kendi hesabıma ben daima (yaşanmış) anlama ile (nesnel) açıklama arasında eşgüdümünden yana oldum. Daha iyi anlamak için daha çok açıklamak isterim. Bu yüzden, burada buluşup tartışmamızı mümkün kılan bu nesneleştirme sürecinin, anlam verme deneyimi içinde yerini aldığını göstermek istiyorum. Anlam verme deneyiminde, anlam verileni anlam verme ediminden ayırabilirim. Fenomenoloji burada, az önce andığım ödünsüz biçimi altında, gayet tereddütlüdür; yönelimsel olanı bir şekilde bilincin içine geri koyan bir tür aşırı öznelleştirmenin içine kapanmıştır. Oysa ben nesneleştirme imkânının yönelimsel ilişkiye, anlam verme ilişkisine ve anlamın ortaklaşalığına dahil olduğunu göstermek isterim. Bu düzeylerin (yönelim, anlam verme ve paylaşırma) her biri, nesneleştirme yani anlamı hedefinden ayırma imkânında bir ileri adımı temsil eder. Sanırım Husserl de, yönelim ilişkisinde *noèse* (*noesis*, düşünme) ile *noème* (*noema*, düşünülen) ayrımını yaparken bunu görmüştü.

J.-P. C.– Fikri biraz açar mısınız?

P. R.– Konuştuğum zaman, kastettiğim anlam, bir şey söyleme istencimden ayrılabilir. Bu konuda en az elverişli olan duygular alanından bir örnek alalım. "Korkuyorum" dediğimde, "korkutucu"

kavramı benim korkmamın nesnesidir ve bu korkmanın nesnesi başkalarıyla paylaşılabilir. Özellikle de serbest kalmış bir "imlenen" (*signifié*) olacak şekilde, korkandan ayrılabilir. Bu serbest "imlenen", tüm korku söz dağarcığını, sözlüğünü geliştirmemi sağlayacaktır. Nörolojik eşdeğeri meşru olarak aranacak şey de, işte bu yöneldiği hedeften ayrılmış bağlantısız imlenendir.

J.-P. C.— Ama korkutan nesnenin, tasarımıından bağımsız bir anlam içeriği yoktur ki. Somut bir örnek alalım, bir yılan gibi. Bir kuşu korkutan bir yılan...

P. R.— Yılan beni korkutuyor. Sizi korkutuyor. Korkutan'dan soyut olarak bir yüklemmiş, serbest "dalgalanan" bir yüklemmiş gibi bahsedebilirim.

J.-P. C.— Demek ki yılan insan için korkutucu, ama insan yılanın temsil ettiği nesne hakkında bilgi sahibi olduğu ölçüde.

P. R.— Demek istediğim, korkanı hesaba katmadan da "korkutucu" sözcüğü üstüne bir analiz yapabilirim.

J.-P. C.— Pek formel kalıyor açıklamanız.

P. R.— Tam tersi. "Korkutucu" teriminin anlamını analiz edebilir ve onu ya şuna ya buna atfedebilirim. İlginç olan da zaten "korkutucu" sözcüğünün böyle birçok şeye atfedilmeye elverişli olmasıdır. Burada, *Individuals*'ın³⁰ yazarı Peter Strawson'un okulundan İngiliz analitik filozoflarının analizlerinden yararlanıyorum.

J.-P. C.— "Korkutucu" sözcüğü ancak belli bir organizmaya, dünya deneyimiyle edinilmiş ya da en baştan türün genetik belleğine kazanmış anılara gönderme yaptığı ölçüde bir anlam taşıyabilir. İnsanı korkutan şeyin mutlaka mangust ya da akrebi de korkutacağı söylenemez. Bu somut noktada ben, imlenenin (anlam verilenin) zihinsel sözlüğe katılan bir öge olarak öğrenilmesini, sesle veya gözle iletilebilen imleyenin (anlamı verenin) öğrenilmesinden ayırt edeceğim.

P. R.– Bu nesnelleştirme operasyonu sayesinde, onun tersi olan –İngilizlerin *ascription* (atfetme) dedikleri– ödünleme (*compensation*) operasyonunu da yapabilirim ki bu, bir edimi veya ruh halini bir kimseye atfetmekten ibarettir. İnsanların kendi aralarında anlaşabilmeleri de zaten anlam nesnelere öznenen özneye dolaşabilmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Böylece, korkutucu, birine atfedilince, benim için de senin için de –korkan benim için de korkan senin için de– yeniden korkutucu olur. Başka deyişle, ortak bir nesneyi birine atfetmiş olurum, ama üzerindeki az çok sürekli anlamı da koruyarak.

J.-P. C.– Ben burada zihinsel nesnelere dil veya görüntüyle, sözel olarak veya olmayarak paylaşılabilir özelliğinin söz konusu olduğunu düşünüyorum.

P. R.– Bence zihinsel nesnelere ta kendisi söz konusu. Bunlar yönelimsellik, anlam verme ve ortaklaşım (paylaşım) ağının içinde yer alan olağanüstü karmaşıklıkta bir operasyonun ürünüdür; buna, nesneyi kendi deneyiminden söküp koparan nesnelleştirme süreci de eklenir. Sonra da bu operasyon, anlamı taşıyacak birine atfetme operasyonuyla düzeltilir. Bunun ardından, şunu yapmaya hakkınız olduğunu söyleyeceğim: Bu üç aşamada –yönelimsellik, anlam verme ve "ortaklaşım" ilk anlamıyla *communication*– kurulmuş olan bu nesneye nörolojik bir "subasman" bulmaya çalışmak. Fenomenal deneyimin bu üç âni ile sizin nörolojik araştırmalarınız arasındaki köprü, daha sonraki iki operasyondadır: nesneyi yaşanmış bağlamından koparan nesnelleştirme süreciyle, ben-sen-o diyebilecek bir özneye atfediliş süreci.

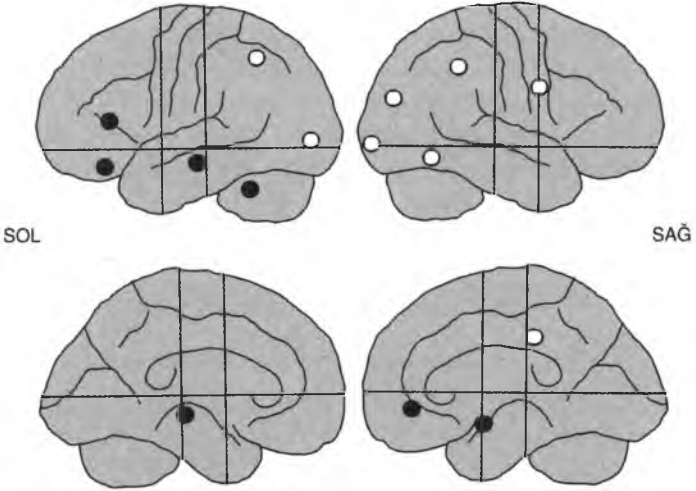
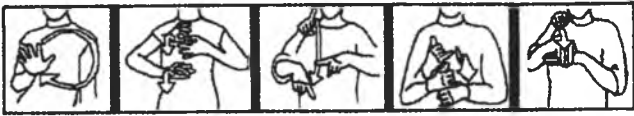
Amacım, bu öncel temel üzerine deneyim düzeylerinin olağanüstü karmaşıklık ve hiyerarşisini oturtmaktır. İlkel düzeyde karşımızda "günlük deneyim" diyebileceğimiz, Descartes'ın "hayatın ve sıradan konuşmaların deneyimi" dediği şey vardır. Diğer düzeylerde, bilimsel etkinlik ve bilginin kullanımından başka, pratik hayatın sosyal ve siyasal boyutunu, dinsel boyutu, kısaca toplam deneyimi bulursunuz. Psikoloji yapmak için bu alanı daraltmak zorunda kalınırken, fenomenolojinin görevi ona genişliğini geri vermektir. Çıkış noktamız olan problemi, ruhsal olanla nörolojik olan arasın-

daki bağlantı problemini ortaya koymamızı sağlayan olağanüstü dallı-budaklı operasyonlar yumağı işte böyle bir şeydir. Bu problemi ortaya koymak için, "ruhsal" denilen şeyin nasıl kurulmuş olduğunu göstermek gerekiyordu, ben de bunu yapmaya çalıştım. Zihinsel nesneyi bütün fenomenolojik alandan çıkarıp almamızı sağlayan bütün bu operasyonlar dizisini boydan boya katetmemiz gerekir. Kendi kendimizi anlamak için her zaman anlam içeriklerini, "imlenenleri" izole etmeye ve anlama-açıklama işlemlerine tabi tutmaya ihtiyaç duyarız ki, bunların arasında bilimsel nesnelleştirme işlemi de vardır. Ve bilimsel nesnelere arasındaysa, pek tabii, beyin de yer alır.

J.-P. C.– Söylediklerinize katılmıyor değilim. Aksine, sinir biyoloğu, psikolog ve nöropsikologların, doğallaştırma ve deneysel analiz girişimlerinde, zikrettiğiniz noktaları dikkatle incelemeleri gerektiğini düşünüyorum – tabii zaten bunu yapmakta değillerse... Deneysel düzeyleri hiyerarşisi hakkındaki "olağanüstü dallı-budaklı operasyonlar yumağı" saptamanız, hem paralel hem de hiyerarşik olan beynimizin fonksiyonel karmaşıklığını konu alan çalışmalarla gayet ilişkili.

Yönelimsellik ile ilgili kaygılarınızın birkaçını paylaşıyorum. "Anlam verme" terimiyle kastedilen şeyin pratiğe geçirilmesi, aramızda değil ama biliminsanları için problem çıkarıyor. Benim fikrime göre gelecek yıllarda bu konu, bilişsel sinir bilimleri alanındaki başlıca araştırma sorunlarından biri olacaktır. Bu problem deneysel olarak erişilmez bir yerde değildir. Nitekim pozitron kamerası, deneyin gözlemlendiği el hareketinin anlamlı ya da anlamsız oluşuna göre farklı beyin etkinleşim haritaları ortaya koyabilmektedir (Şekil 17). Denek belleğinde mevcut bir jesti tanımak niyetiyle gözlemliyorsa, taklit etmek niyetiyle gözlemlendiği zaman kaydedilen beyin etkinliği dağılımından kısmen farklı etkinlik dağılımlarını devreye sokmaktadır. Fakat izlenen strateji ne olursa olsun, anlam ve anlamsızlık görüntüleri arasında fark vardır. Anlam verme farkları, yönelim (niyet) farkları, beyin görüntüleme teknikleriyle, gözlem konusu haline gelebilmektedir.³¹

Bir zihinsel tasarımın ya da zihinsel nesnenin bireyden bireye iletilmesi (paylaşılması) problemine gelince, bu en başta dil alanı-



Şekil 17. Bir eyleme anlam verilmesinin beynin çalışması üzerindeki etkisi.

Bir deneğin beyninin etkinlik durumları, video ekranında denek için anlamlı (şişe açma, çizgi çekme, düğme dikme...) veya anlamsız (şekilde Amerikan sağır-dilsiz dilinin işaretleri) el hareketlerini gözlemlerken pozitron kamerasıyla kaydedilmiştir. Her iki durumda (anlamlı ve anlamsız) deneğin hareketi ya taklit etmesi ya da tanınması istenmiştir. İzlenen strateji (taklit ya da tanıma) ne olursa olsun, hareket denek tarafından anlamlı veya anlamsız olarak algılanmasına bağlı olarak beyin görüntüleri farklılık gösteriyor. Anlamlı eylemler güçlü biçimde sol yarımkürenin frontal ve temporal alanlarını işe koyuyor. Siyah noktalar: anlamsızlığa karşı anlam; beyaz noktalar: anlama karşı anlamsızlık.

J. Decety, J. Grèzes, N. Costes, D. Perani, M. Jeannerod, E. Procyk, F. Grassi, F. Fazio, "Brain Activity During Observation of Actions: Influence of Action Context and Subject's Strategy", *Brain*, 120, 1997, s. 1763-77.

na, imleyen-implenen ilişkisine ait bir sorundur. Halen iletişimin (*communication*) bu çeşitli yönleri üstüne hararetli araştırmalar yürütülmektedir. Yaklaşımı nispeten kolay problemlerden biri, imlenenin imleyen tarafından kodlanması konusudur. Saussure de zaten "dilsel im'de (*signe*) içerilen terimler, yani kavram ve akustik imge, beynimizde çağrışım aracılığıyla birbirine bağlanır," diye yazar. Şimdi top sinir bilimlerinin alanındadır.

P. R.— Burada tek partner olarak Saussure'ün alınmasını pek uygun bulmuyorum. Bugün biliyoruz ki, *Genel Dilbilim Derleri*'nin ilk yayımlanışında, tartışmayı belirlemiş olan basımında, canlı söz (*parole*) ortamında fonetik ve leksikal yapıların harekete geçirilişiyle ilgili önemli bir bölüm çıkarılmıştı.³² Burada Benvéniste devreye girip, söylemin birincil birimi olarak cümleyi koyar.³³ İmdi, cümlede, bir kimse başka bir kimseye bir şey hakkında bir şey söyler. Öyleyse, "kodlama" dediğiniz şeyi bir söz edimi kuramıyla tamamlamak gerekir ki bu da dil pratiği alanına girer.

J.-P. C.— Sperber ve Wilson anlamlı nesnelere iletiminde "*duruma uygunluk*" (*pertinence*) kavramını devreye soktular.³⁴ Sanıyorum onların formalizmi sizin "anlamı birkaç taraf arasında ortaklaştırmak" dediğiniz şeyi açıklığa kavuşturup netleştiriyor. Shannon ve Weaver'in kodlanmış bir mesajın bir iletişim kanalı yoluyla alıcıya ulaştırıldığı ve onun da bunu bir bakıma harfi harfine çözdüğü şek-

Şekil 18. Alegori, Karel Dujardin (Amsterdam 1622 - Venedik 1678).

(Kopenhag, Devlet Sanat Müzesi)

Büyük bir peyzajcı olan ressam, dalgalı denizi ve fırtınalı göğü, köpükten baloncuklar yapan ve ayağını yarı saydam bir topun üzerine basmış şen ve gülümseyen bir çocuk figürüyle karışıklık içinde betimliyor; saydam top da iri bir inci gibi bir istiridye kabuğunun içinde duruyor. Hayatın kırılmalı ve kısıklı açıkça ifade ediliyor. *Alegori*, Hıristiyan simgeleriyle (dünyanın kurtarıcısı Mesih) pagan simgelerini (muzip ve kaderci Cupidon) "imgelerin karşılıklı bulaşması" yolunda ince bir oyunla, ustalıkla harmanlıyor. On altıncı ve on yedinci yüzyılların sık rastlanan amblem kataloglarında, çocuk figürü Talih'in (*Fortune*) simgesidir ve antik Stoacılığa gönderme yaparak zenginlik, onur, zevk ve mutluluk getiren iyi Talih'in bir anda uçup gittiğini, oysa Bilgelik, Sabır, İzan gibi erdemlerin



sürekli olduğunu vurgular. Geleneğe göre Venüs'ün beşiği olan deniz kabuğu burada doğanın yenilenişini temsil etmek suretiyle, alegoriyi Hıristiyan Diriliş kavramına yönlendiriyor olabilir. Saf ve günahsız çocuğun üstünde durduğu gök küresi ise, Aristoteles etiğinin özünü oluşturan iyi ile kötü aşırı uçları arasındaki dengeyi simgeliyor olabilir. İyi talih gibi insan yaşamı da kısa ve geçicidir (bkz. Alain Tapié, *Les Vanités dans la peinture du dix-septième siècle*, Caen, Güzel Sanatlar Müzesi, 1990)

lindeki standart iletişim modelini terk ediyorlar. Benimsedikleri çıkarımsal (*inférentiel*) iletişim modeli, bir mesajın anlaşılmasının bir dilsel sinyalin çözümünden fazlasını içerdiği fikrine dayanıyor. İnsanlararası dilsel iletişimde, önce niyetlerin ve duyguların paylaşılmasını sağlayan bir düşünce çerçevesinin iletişimi söz konusudur. Her konuşan her şeyden önce muhatabının niyetlerini anlamaya ve böylece oluşan modelde "duruma uygun" bilgiyi kullanmaya çalışır, yani mümkün merteye en yüksek verimi ve en çoğaltıcı sonucu verecek şekilde yeni bilgileri eskilerle birlikte işe koşar.

Gazete manşetleri bu stratejiyi kullanır; birkaç, bazen bir tek sözcükte güçlü bir mesaj verirler; bu mesaj "hazır" bir okur kitlesi tarafından anlaşılır, fakat birkaç yıl sonra kimseye bir şey demez olabilir. Zola'nın ünlü "Suçluyorum" ifadesi ancak Dreyfus olayı bağlamında anlaşılabilir. Anlamli nesnenin hedefinden ayrılmasından bahsettiğiniz zaman, yanlış anlamıyorsam, onu bir yönelim çerçevesinden çıkarıp başka bir yönelim çerçevesine koymuş olursunuz; dolayısıyla "duruma uygunluğu" değişecektir. Yeni bağlama yerleşmiş zihinsel nesne repertuarıyla "bağlantılanabilirliği" ve buna bağlı olarak anlamı da değişecektir. Aslına bakılırsa şu anda, bağlam, niyetler ve beynimizin anlamli nesnelere üzerindeki operasyonlarının nöronal bir kuramını tartışmaya başlamış bile sayılırız!

İnsan beyninin niyetler, bağlamlar, düşünce çerçeveleri gibi şeyleri yalnız dille değil jestler, simgeler ve ritüeller yoluyla da iletme yeteneği, bana temel önemde görünüyor. Bu yetenek sanatta doğrudan doğruya uygulamaya konur (Şekil 18). Aynı zamanda kendini değerlendirmeye, kendini yargılamaya da katkıda bulunur ve sonunda bizi bilinç sorunu üstüne kafa yormaya götürür.

P. R.— Sperber ve Wilson'un önerdikleri model bana, az önce —fazla sözcüğe odaklı olan— Saussure'e karşı öne sürdüğüm Benvéniste'in dilbilimiyle karşılaştırılmaya pek elverişli görünüyor. Cümlenin söylenimine odaklı söylem kavramı, üzerinde ısrarla durduğunuz bağlamsal uygunluğu da içeriyor. Eylemin fenomenolojisi buna jestleri ve insan davranışında çevrenin şifresinin pratik çözümüyle ilgili her şeyi de ekleyecektir. Burada verimli disiplinlerarası araştırmalar için bol malzeme vardır.

IV

Kendinin Bilinci ve Ötekinin Bilinci

1. *Bilinçli Uzam (Espace Conscient)*

JEAN-PIERRE CHANGEUX– Karşılıklı iletişim ve anlaşım etkinliği uyanık ve bilinçli özneler arasında gerçekleşir. Şimdi ihtiyatı da elden bırakmayarak "bilinç" kavramının çıkardığı problemleri ele alalım. Önce *bilinçli uzam* diyeceğim şeyi, yani sınırları henüz sinir bilimleri tarafından tam çizilememiş olan ve beynimizle sinir sistemimizin diğer –bilinçsiz– bölgelerindekilerden nitelikçe farklı işlemlerin yapıldığı iç beyin ortamını tanımlamaya çalışacağım. Bu benzetim (*simulation*) ve sanal eylemler uzamı, alt omurgalılarından insana kadar adeta şimşek hızıyla gelişmiştir. Organizmanın içinde yer almakla birlikte, bir bakıma dış dünyayla organizmanın "arasına sokulmuş" durumdadır. Niyetler, amaçlar, projeler, eylem programları, her biri ayrı ayrı nöron sistemlerini devreye sokan (en az) dört kutupla sürekli ilişki içinde, bu düzeyde değerlendirilir: dış dünyayla edimsel *etkileşim* (sizin de sözünü ettiğiniz dünyaya açılım); *kendilik* ve beraberinde belleğe alınmış olaylar, kişinin kendi yaşamı hakkında derlenip kurgulanmış anlatı, duygusal nitelikleriyle bedene (*soma*) etkide bulunmuş önceki deneyimlerin anısı şeklinde tüm bireysel tarih; ve son olarak içselleştirilmiş *toplumsal kurallar* ve *uzlaşımlar* ile aynı şekilde herkesin sessizce içinde taşıdığı o tümel *insan ve toplum tasarımı*. Burada *sizin* bilinç tanımınız aklıma geliyor: "ahlak yargısının varsayımsal modda işlediği düşünce deneylerinin müzakere edildiği uzam".¹ Bana göre çok uygun bir tanım. Filozofla biyolog nihayet aynı zeminde buluşmuş oluyor!

Bilincin modellenmesi işine tutkuyla atılan sinir biyologlarının yanı sıra (Edelman, Llinas, Crick, Zeki, Dehaene ve ben) filozofların sayısı da az değildir (Dennett, Searle vb.). Güvenilir nirengi noktaları olarak elimizde, teyakkuz ve dikkat, uyanıklık ve uyku hallerini denetleyen gayet farklı nöron sistemleri; kimyasal amiller yani daha önce bahsettiğim, dünya görüşümüzü ve bilinç hallerimizi değiştiren bağımlılık yapıcı ilaçlar (Şekil 15)²; etkinlik hallerini eşgüdümleyen ve büyük nöron topluluklarının işlevsel tutarlılığını sağlayan "bağlama" mekanizmaları³; ve son olarak, kendi'den kendi olmayan'a iki yönlü geçişi sağlayan değerlendirme sistemleri⁴ (uyanık maymun üzerinde yapılan araştırmalara göre sonradan öğrenilebilen sistemlerdir bunlar) bulunuyor. Bu verilerden hareketle bilincin nöronal temellerinin anlaşılabilmesi için daha pek çok kuramsal ve deneysel çalışmanın yapılması gerekiyor. Buna karşılık, bilincin organizmanın yaşamı açısından işlevi ise apaçık görünüyor: dünya üzerine etki olayında hatırı sayılır bir tasarruf.

PAUL RICOEUR— Burada da nöronal modelinizin kuruluşu bana, deneysel olarak doğrulanışının bir hayli önünde görünüyor ve bu önde oluşu da nöronal bilimlerden hiçbir şey almamış disiplinlerde gerçekleşen ilerlemelere borçlusunuz. Onların ulaştığı sonuçları, temel öncüllerinizle uyum halinde kalmaya çalışarak sisteminize alıyorsunuz. Ama bu öncüller, ödünç alınan analizlerin erimini sınırılıyor: Edimsel ve sanal etkileşimlerce biçimlendirilmiş bir dünyaya doğru gittikçe genişleyen bir açılımın beklendiği yerde, bütün bunların beyinde olup bittiğini söylemek zorunda kalıyorsunuz. Benzetim uzamının, "organizmanın içinde olmakla birlikte", bir bakıma dış dünyayla organizmanın "arasına sokulmuş durumda" bulunduğunu söylüyorsunuz. Aynı anlamda, "bilinçli uzamın modellenmesi"nden de kabulü kesinleşmiş bir olay gibi söz ediyorsunuz. Daha ihtiyatlı bir ifade olan "bilincin nöronal temeli" formülünüzü gönülden kabul ediyorum. Fakat burada yeniden, nöronal ile ruhsal arasındaki ilişki üstüne daha önce yapmış olduğumuz tartışmaya dönmüş oluyoruz. Sadece problem, sözü uzatmamak için "bilinç" adını verdiğimiz şeyin kapsamını genişletmemiz yüzünden daha nazik bir hale gelmiş oluyor.

J.-P. C.— "Bütün bunlar beyinde oluyor" demekle, analizimin erimini sınırlamış olduğum fikrindesiniz. Gerçekten de öyle oluyor. Bu konuda, sırası gelince tartışmayı genişletme özgürlüğümü saklı tutarak, sinir bilimlerinin araştırma alanı içinde kalmak isterim. Bu bağlamda, biri entelektüel davranış ve uygulamalar, öbürü —daha ciddi— içerik veya öz hakkında olmak üzere iki noktaya işaret edeceğim. İnsan bilimlerinin araştırma alanında Freud'a ve psikanalize gönderme yapan yazarlar pek bol. Siz de yazılarınızda durmadan bunu yapıyorsunuz. Buna karşılık, sinir bilimleri alanındaki araştırma çalışmaları aynı yazarlarca hemen hiç zikredilmiyor, ya da aralarında sır gibi kalıyor. Beyinden fazla bahsetmekle hiç bahsetmemek arasında, kimin haklı kimin haksız olduğuna karar vermeyi size bırakıyorum!

İçerik konusunda, beynimizde uzun vadeli olarak "yazıya geçmiş" tutum ve davranışlar, eylem programları, çeşitli duygusal renklere boyanmış anılar "evreni"nin önemini küçümsemek hata olur. Marx'm dediği gibi, "ölmüş kuşakların ağırlığı yaşayan kuşakların üzerine çökmektedir". Gerçekten de, ansefalimizde içselleşmiş tüm tarih ve kültür izleri sayesinde durum böyledir. Sperber ve Wilson'un duruma uygunluk üstüne düşünceleri gibi sizin bağlamın önemi ne yaptığınız vurgular da, birçok durumda dış dünyadan aldığımız sinyallerin ancak "yönelimsel bir çerçevede", yani beynimize göre içsel olan ve referanslarını uzun vadeli anılarımızdan oluşmuş o çok zengin repertuardan alan bir çerçevede anlam kazandıklarını gösteriyor. Beyinlerimiz bu sayede, şimdiki ve geçmişteki dış dünyanın çok ve çeşitli kaynaklarını işe koşarak, birbirleriyle danışıklılık içinde —etik tartışması sırasında bu konuya tekrar döneceğiz— bu sürece etkili biçimde müdahil olabiliyorlar.

P. R.— Bellekten bahsetmeden önce, sizin "bilinçli uzam" kavramınıza dönmek istiyorum. Gerçekten de canlı deneyimde uzamla zaman birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Uzam fenomenolojiyi iki açıdan ilgilendirir. Yaşanan uzam bir yandan "özgü bedeninin" uzamı, onun organlarının uzantısı olarak algılanan, onun konum ve devinimlerinde, yer değiştirmelerinde, ama bundan başka haz ve elemin bedensel derinliğinde de duyulup yaşanan uzamdır; bir başka yandansa ufka kadar yayılıp giden çevredeki uzamdır. Bedenin dışındaki

bu uzama göre, beden hiçbir yerde değildir; daha doğrusu, ona karşı bir *orasi*'nin, sizin bulunduğunuz o yerin var olduğu mutlak *burası*'nı tanımlar; ayrıca içinde şeylerin birer yere sahip olduğu, bizim de yer aldığımız ve yer değiştirdiğimiz ortak bir uzam da vardır. Bu uzam yönelimlidir, aktif olarak araştırılır, yürünebilir yollarla ve az çok aşılabilir engellerle örülmüştür. Bu, içinde yaşanabilen uzamdır. İmdi, nesnel bilginin görevi, bu özel ve ortak, bedensel ve kamusal uzamı geometrik ve fiziksel bir uzamdaki soyut bir yer sistemiyle ilişkilendirmektir; burada söz konusu yerler coğrafi "sitler", *burası* ve *orasi* da herhangi birer yer olur. Sözüünü ettiğiniz "içsel beyin ortamı" ile ikimizin de ele aldığımız "benzetim uzamı" işte bu nesnel uzamda yer alır. Belleğin zamanı da buna benzer bir problem çıkaracaktır. Şimdiden denebilir ki, sinir bilimleri için beyin, "içinde" maddesel izlerin (kalıntıların) depolandığı son derece dikkate değer bir uzamdır. İz kavramıyla, uzamla zaman arasındaki ilişki daha da sıkılaştır.

J.-P. C.— Birlikte daha önce, "hastalığını bilmeme" durumu vesilesiyle, kişinin kendi bedenini ve kendi imgesini algılamasının nörolojisinden bahsetmiştik. Aynı şekilde, insanda lezyonların analizi ve hayvanda elde edilen fizyolojik kayıtlar da bizi, bu benmerkezciliği algılamayı, bedenin —en başta beynin pariyetal lobunu devreye sokan— dış uzamdaki "öteki-merkezli" (*allocentrique*) algılanmasından ayırmaya sevk etmektedir. Bu çeşitli geometrik koordinat sistemlerinin birbirleriyle denkleştirilmesi önemli bir öğrenme sürecinin konusu olur ve bunların uzam ve zamandaki tutarlılıkları, gerçek devinimler olarak edimselleşmeden önce, bilinçli uzamdaki benzetim deneyleri esnasında sınanır.

2. Bellek Sorunu

J.-P. C.— Bellek gerçekten de kişinin gerek kendine gerekse ötekine ilişkin bilincinde merkezi bir yer tutar. Daha 1890'da William James insanda aslında belleğin iki ayrı bileşeni olduğunu saptamıştı. Ona göre, birincil ya da dolaysız bellek, zamanı algılayışımızı, gö-

rünürdeki bir şimdiye yansıyan birkaç saniyelik dolaysız geçmiş algılayışımızı borçlu olduğumuz bellektir. Bu kısa vadeli belleğe bugün "çalışma belleği" deniyor. Kapasitesi zayıftır: iki eksik veya iki fazlasıyla yedi birim ve çabucak –yaklaşık yirmi saniye sonradan gelen unutma. İkincil ya da uzun vadeli bellekse –yine William James'ten alıyorum– "belli bir süre üzerinde düşünmeyi bırakmış olduğumuz bir olayın veya nesnenin, ilave bir bilinçle zenginleşmiş olarak geri gelen ve onu önceki bir düşünce veya deneyimin nesnesi olarak gösteren bilgisidir".⁵

Aslında uzun vadeli bellekte istikrarlı izler (kalıntılar) şeklinde depolanan geçmiş bilgisi, "çalışma bölmesi"nde sürekli olarak yeniden edimselleşir, örneğin bir adres aradığımız veya satrançta bir taşı oynadığımız sırada "devrede tutulur". Çalışma belleği bilinçli deneyime birlik ve süreklilik verir; fakat aynı zamanda, öntasarımları geleceğe yansıtma ve bir görevin ifa edilmesini denetleme yeteneğiyle birlikte, dile gelmemiş değerlendirme ve açılmış us yürütmeyi de içine alır. Maymunda olduğu gibi insanda da beyin lezyonları çalışma belleğini seçici biçimde zedeler. Örneğin, François Lhermitte bazı frontal lob hastalarında saptadığı özel bir "kullanım davranışı" nı betimler:⁶ Bunda hasta sürekli olarak "ipin ucunu kaçıır", kafasında herhangi bir soru veya belli bir proje olmaksızın önüne çıkan nesnelere eline alır, evirip çevirir. Böyle bir frontal hasta örneğin bir yolculuğu doğru biçimde planlayamaz, hatta bir yemek tepsisinde kendine bir münü bile düzemez.

Beyni görüntüleme yöntemleri gerçekten, normal denek çalışma belleğini "efor sarf ederek" kullandığında, hatırlama süresi içinde, tam da frontal korteks düzeyinde ve özellikle Broca alanı denen konuşma alanında yoğun bir etkinlik ortaya çıktığını gösteriyor. Aynı şekilde, çalışma bölmesine çağrılan bilgi nesnelere uzun vadeli anılarının depolanmış bulunduğu korteks bölgeleri de görev çağrılır: somut imgeler için görsel alanlar; dünya üzerine etki için motor veya devimsel alanlar; yüzlerin, hayvanların, yapay nesnelere (alet ve araçların) tanınması için temporal bölgelerin uzmanlaşmış alanları; "soyut" kavramlar için, beyin kabuğunun tümüne yayılan ve frontal kortekse doğru yoğunlaşan bir alanlar bütünü. Genel bir ifadeyle, beyin kabuğumuzdaki alanların çoğu, örtülü bir şekilde, açılmış anıların istikrarlı izlerinin depolanma-

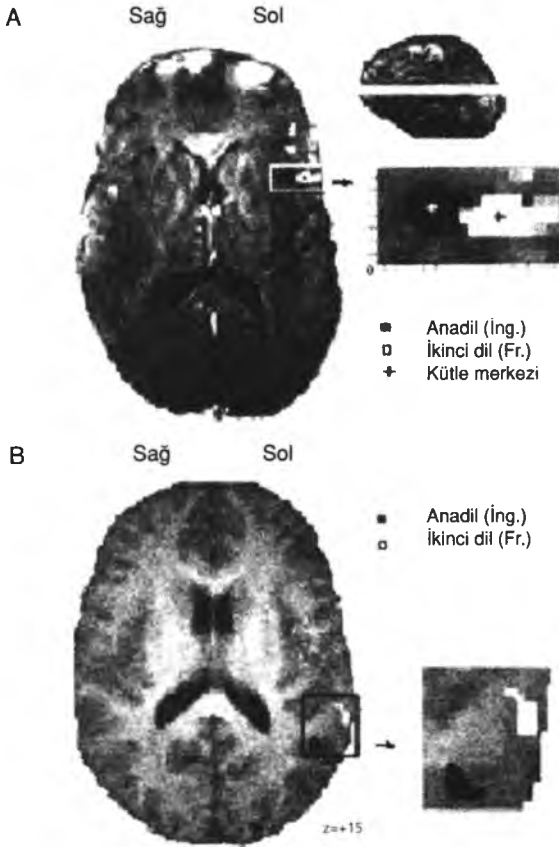
sına katılır ve böylelikle bu izler (kalıntılar) beynimizde geniş ölçüde dağılmış halde bulunur. Bu alanlar, söz konusu anılar çalışma bölmesine çağrıldıklarında, duruma göre ayrı ayrı etkinleşirler. Tekrarlar sayesinde çağırılma daha kolaylaşır, daha "otomatik" olur. Bu koşullarda, diğer bölgelerin katkısı devam ederken frontal lobların katkısı yavaş yavaş azalır.⁷

Öbür uzun vadeli bellek kategorisi, zımnî veya örtülü bellek (ya da becerilerin ve bilinçli olmayan diğer izlerin belleği) ayrı mekanizmaları devreye sokar. Örneğin enstrümanını çalmayı öğrenen müzisyende olduğu gibi parmakların belli bir sıraya göre harekete alıştırılması, motor korteksin ilgili alanlarında bir yüzey artışı meydana getirir. Tabii komşu bölgelerin zararına olmak üzere, yeni nöronlar işe koşulur. Örtülü anıların kazanılması sırasında, korteks bölgeleri arasında gayet çekişmeli bir rekabet görülür.

Konuşma yetisinin edinilmesi de beyinde, nöronal "yazılış" ya da "kayıtları" (*inscription*) açıkça görülen uzun vadeli izler bırakır. Çocuk anadilini, sadece aile ve toplum ortamında bulunmakla, kendiliğinden öğrenir. Yine orada, ama bu kez çaba harcayarak, okuma ve yazmayı da öğrenir. Doğumu izleyen gayet uzun –görelî olarak hayvanlar âlemindeki en uzun– gelişme döneminde, oluşmakta olan sinaps bağlantıları ağına anadilinin bir daha silinmeyecek olan izleri depolar. Orada aynı zamanda, bireyliğin oluşumuna ve kişinin kendine özgü niteliklerine katkıda bulunan simgesel tasarımlar, toplumsal uzlaşılar ve ahlak kuralları da biçim ve istikrar kazanır.

Beynin görüntülenmesi bu nöronal gelişmeye, özellikle çiftdilcilik (*bilinguisme*) olayında, henüz sınırlı olmakla birlikte göz alıcı bir pencere açar (Şekil 19). Küçük yaştaki çiftdillilerde fonksiyonel manyetik rezonansla elde edilen görüntüler, hangi dil söz konusu olursa olsun, etkinleşen alanların dağılımının aynı olduğunu gösteriyor. İleri yaşlardaki çiftdillilerde, yani ikinci dili on birle on dokuz yaşları arasında öğrenmiş olanlarda ise etkinliklerin dağılımı Wernicke bölgesi denen temporal duyusal dil alanları düzeyinde değişmemekle birlikte, Broca alanı düzeyinde açıkça öncekinden ayrılıyor (Şekil 19A). Demek ki ikinci dilin geç öğrenilmesi farklı bir korteks coğrafyasıyla bağlantılı bulunuyor.

Hayvandan elde edilen deneysel öğrenme modelleri, söz konusu izlerin yerlerini almalarında, sinaps bağlantılarının gerek sayı ve



Şekil 19. Anadil ve ikinci dile bağlı beyin kabuğu bölgelerinin ayrı ayrı dağılımı.

Çeşitli dilsel görevlerin söze başvurulmadan yerine getirilmesi (şekil A, yukarıda) ya da belli bir dilin anlaşılması (şekil B, aşağıda) sırasında fonksiyonel manyetik rezonansla elde edilmiş beyin görüntüleri. Her iki durumda da ileri yaştaki çiftdililer söz konusudur. Etkinlik dağılımındaki farklar, küçük yaştaki çiftdililerde mevcut değilken, burada açıkça görülüyor.

K. Kim, N. Relkin, K.-M. Lee ve J. Hirsch, "Distinct Cortical Area Associated with Native of Second Languages", *Nature*, 388, 1997, s. 171-4 ve S. Dehaene, E. Dupoux, J. Mehler, L. Cohen, E. Paulesu, D. Perani, P.F. Van de Moortele, S. Lehericy ve D. Le Bihan, "Anatomical Variability in the Cortical Representation of First and Second Languages", *Neuroreport*, no. 17, 1997, s. 3775-8.

yerlerinin gerekse sinir sinyallerini aktarmaktaki etkililik derecelerinin rol oynadığını akla getiriyor. Bellek izleri (anılar), özellikle daha önce uzun uzun bahsettiğimiz nörotransmitter reseptörlerini devreye sokan moleküler süreçler şeklinde "maddeleşiyorlar".

Bergson şöyle diyordu:⁸ "Belleğin ilke olarak maddeden mutlak surette bağımsız olması gerekir" ve "bu yüzden saf anıyı bir beyin operasyonundan türetmeye yönelik her türlü girişimin, analiz edildiğinde temel bir yanılsama olduğu görülecektir". Bu konuda büyük filozofun sezgilerinin yanlış olduğu görülüyor.

Uzun vadeli belleğin az çok unutulmuş bir başka yönü daha vardır: duygusal bileşeni. Nitekim bellek nesnelere yani anılar çoğu zaman duygusal belirteçlerle bağlantılı olup, bu bellek izleri deneyin öngördüğü haz veya elem, mutluluk ya da mutsuzluğun fonksiyonu olarak değerlendirilir. Sinir bilimleri, belleğe depolanmış bilişsel tasarımlar yani bilgi izleri ile, bu bilgiye eşlik eden duygusal izler arasındaki bağlantıya somut temeller getirir. Bu bağlantı, frontal korteksi limbik sisteme ve özellikle uzmanlaşmış bir çekirdeğe, bademciğin nüvesine, birleştiren çok ve çeşitli yollar düzeyinde yer alabilir.

Bellek izlerinin nöronlara "yazılmış" ya da "kaydedilmiş" olduğu böylece açıkça görülüyor. Ancak bu sinaptik hiyeroglifleri çözmek için daha pek çok çaba gerekiyor.

P. R.— Belleğin durumu tartışmamızın devamı için özellikle elverişli bir konu teşkil ediyor. Gerçekten de fenomenolojiyle sinir bilimleri, yorum düzeyinde ayrılmadan önce, betimleme düzeyinde birleşiyorlar. Bir an için betimleme düzeyinde kalalım. Çalışma belleği haline gelen dolaysız bellekle, dolaylı ya da uzun vadeli bellek arasındaki görev dağılımı konusunda William James'ten alıntı yapmanız bir rastlantı değil. Husserl'de de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*'da (İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi), "[akılda] tutma" ve "tekrar hatırlama" terimleri altında benzer bir ayrıma rastlanır: [akılda] tutuşta, "az önce" yaşanan yakın geçmiş, bilinçte "hâlâ" mevcuttur; buna karşılık, uzak geçmiş William James'in "doğru görünen" (*spécieux*), sizinse sadece "görünen" dediğiniz şimdi'ye katılmaz; ona, belli bir zaman aralığının üstünden geriye doğru bir sıçrayışla, şimdiden başka olan ve, "vaktiyle ol-

muş" olmakla birlikte "artık olmayan" diye nitelenen bir zamanda ulaşılır. "Bilinçli deneyimin birlik ve sürekliliği" duygusunun çalışma belleğine dayandığı gözlemini yapıyorsunuz; ben de sürenin tümü bir dizi "akılda tutuşun" "akılda tutulması" yoluyla toparlanmış olmak üzere, diye ilave edeceğim.

Fenomenolojinin katkısı bu andan itibaren iki türdür: betimleme düzeyinde ve –hatırlanan izler sorunuyla birlikte– yorumlama düzeyinde.

Betimleme düzeyi yeni birtakım karşıt çiftler yardımıyla incelenebilir. Önce, Bergson tarafından söyleme sokulan "alışkanlık belleği" ile "anı belleği" arasındaki ayrımı söz konusu edeceğim. Gerçekten de bir yapma becerisini uygulamak, örneğin ezberlenmiş bir metni okumak başka şeydir, öğrenme sürecinin şu veya bu kesimini belleğe çağırarak başka şey: Bu ikinci bellek işlemi vaktiyle bir kez olmuş, tekrarlanamaz ve tekil bir olayla ilgilidir. Karşıtlar çiftinin zamanla ilişkileri (az sonra bunu tekrar ele alacağım) birbirinden farklıdır; alışkanlık belleğinin durumunda, geçmiş "eylenmiş" (*agi*) ve arada mesafe olmaksızın şimdiye eklenmiştir; anı belleğinin durumundaysa belleğe çağrılan olayın önceliği "belgilenmiş"tir (*marquée*), oysa alışkanlık belleğinde bu öncelik "belgilenmemiş" kalır. Zamanla ilişki konusundaki bu ayrım, bellek biyolojisinin iki fenomeni aynı süreklilik içinde ele alma eğilimine karşıt olarak, bellekle öğrenmeyi ayırmak açısından önemlidir. Bir başka çift, kendiliğinden çağırma ile az çok çabayla çağırma arasındaki ayrım ilişkindir; bir kupta Proust'a göre istem dışı hatırlama, öbüründe belleğin çabası yer alır; bu, bir entelektüel çaba olayıdır ve ne ampirist geleneğin pek sevdiği çağırışına ne de herhangi bir hesaba indirgenebilir; bu çaba, Bergson'la Merleau-Ponty'nin, uygunsuz adayları eleyip "doğru" anıyı tanıyarak anı arama işlemine kılavuzluk edebilecek bir "dinamik şema" adını verdikleri şeyi gündeme getirir. Tanıma fenomeninin kendisi, belleğe çağrılan geçmiş ile çağırının şimdisi özdeşleşmeksizin örtüştüğü ölçüde, son derece ilginçtir: Geçmiş [ilk kez] bilinmiş olmaz, sadece "tanınır". Dikkate değer bir başka çift: Belleğe çağırma hem kendini hatırlama hem de kendinden başkasını hatırlamadır; burada dönüşlülük ile dünyasalılık arasında kutuplaşmadan söz edilebilir; bir yandan –dilimizdeki fiil çatısının da gösterdiği gibi– insan *kendini* hatırlar; öbür yandan,

anının özgül yönelimselliği onu olmuş, meydana gelmiş olduğu söylenen olaylara doğru götürür; olaylar dünyada belli yerlere bağlı olarak meydana gelir: Pierre Nora'nın incelediği ünlü "bellek yerleri"; en belirginleri, kolektif bellekçe "belgilenmiş" ve kendilerine bağlı olayları anılmaya değer kılan yerlerdir; bu yerler, anılacak olayların tarihsel zamana "kaydedilmiş" olmaları gibi, coğrafi uzama, kısacası geniş dünyaya kazınmışlardır. Dönüşlülükle kendiliğindenlik arasındaki geçiş bedensel bellekle sağlanır ki bu da dolaysız ya da geciktirilmiş, "eylenmiş" ya da temsil edilmiş olabilir. Biz etten bir "kendi"yi anımsarız, haz ve elem anlarıyla, halleri, eğilimleri, eylemleri, çektikleriyle birlikte, ki bunlar da bir "çevre"de, özellikle vaktiyle başkalarıyla birlikte içinde bulunduğumuz ve birlikte hatırladığımız yerlerde konuşlanmıştır.

J.-P. C.— Buraya kadar sizinle mutabıkım. Hatta deneme-yanılmayla belleğe çağrı "dinamik şeması"nın nöron ağları terimleriyle uygulamaya konması bana tam anlamıyla mümkün ve güncel görünüyor. Bu konuya döneceğiz.

P. R.— Betimleme konusunda son birkaç söz: sinir biyologları, dil ve özellikle anlatı tarafından yapılandırılmış "beyan edici" belleğin ayrı ve türemiş karakteri üzerinde ısrarla dururlar. Acaba bellekle dil arasındaki bağlantının ötesinde nereye kadar geri gidilebilir? Aradaki bağ o kadar sıkı ki, herhangi bir lezyona veya diğer fonksiyonel bozukluklara bağlı rahatsızlıklarda, ilgili deneğin anlatılarından pek vazgeçilemiyor. Yine de bu, Husserl'in yayımlanmamış yazılarında sorduğu bir sorudur: Anlatı-öncesi düzey dilsiz yaşam düzeyinden başka bir düzey midir? O zaman, W. Dilthey gibi, anlatının "anlatısal tutarlılığı"nın berisinde, "yaşamın tutarlılığı"ndan –dolayısıyla, yaşamın kendini sürdürüşünden– bahsedilebilir mi? Bu soruyu yanıtsız bırakıyorum.

Bunu dedikten sonra, bellekteki izleri merkez alarak inceleyeceğim yorumlama sorununu ele alıyorum. Geçiş, analizlerinizin daha başında söz konusu ettiğiniz zamana gönderme ile sağlanıyor. Zamana gönderme mevcut olmayan bir şeye göndermeyi zımmen içerdiği ölçüde, izler sorunu kaçınılmazdır. Bildiğim kadarıyla problemin kurucu paradoksunu ilk kez Platon, *Theaitetos*'ta formüle bağ-

lamıştır: Anı, mevcut olmayan bir şeyin mevcudiyetini dile getirir. Bu negatif belgi, imgelenen şeyle anımsanan şeyde ortaktır. Ancak, imgelem için "mevcut olmayan", Sartre'ın *İmgelem*'de altını çizdiği gibi, "reel olmayan"dır; bellek için "mevcut olmayan" ise, "daha önce" zarfıyla belgilenen "önceki"dir. Neye göre önceki? Tam tamına şimdi içimizdeki anıya göre, şimdi o konuda anlattığımız öyküye göre. Gerçi bellekle imgelem, örneğin fantastik tasarımlar biçiminde ve anılarımızı bir ekrana yansıtılmış görüntüler gibi sergileme eğilimimiz nedeniyle durmadan iç içe geçer; ama bu, anılarımızın güvenilir olmasını beklememize, belleğimizin gerçekten olmuş olana sadık kalmasını istememize engel değildir, oysa hayal kurmasına izin verdiğimiz imgelemden bunları beklemeyiz. Bellek nedeni az güvenilir olursa olsun, daha önce bir şeyler olmuş olduğundan emin olmak için başka çaremiz yoktur. Demek ki geçmişin anlatılarımızdaki yokluğu özgül bir tarzdadır; o zaman sinir bilimi "mevcut olmayan" bu şeyin varlığını açıklamak için iz (kalıntı) kavramını devreye sokar: [izleri] saklama, depolama, çağrı anında seferber etme maddesel işlemlerdir ve bunlar konusunda nesnel bilimin yeterliliği yadsınamaz. Kendi hesabıma ben, temel altyapı veya olmazsa olmaz koşul kavramına, sizin "korteks coğrafyası" ve "nöronal kayıt" kavramlarını eklemekte hiçbir güçlük görmüyorum. Bundan başka, işleyiş bozuklukları, lezyonlar ve benzer durumlarda, söz konusu nöronal mekanizmaların bilgisi de gayet doğal olarak, tedavi edici müdahale ya da davranışların –K. Goldstein'ın "katastrofik" dediği– bir duruma uydurulması şeklinde, "özgü beden"le ilgili uygulamalarla bütünleşir. Bu bilginin pratik alandaki rolü bana daha problemlili, hatta başarılı bellek durumunda konuyla ilgisiz görünüyor, her ne kadar belleğin savaştığı unutma yüzde yüz başarılı bellek olmadığını bana hatırlatmak için her an yanı başımdaysa da. Unutma, kullanılabilecek olan ama ulaşılamayan anıların kesin olarak silinmesi ile çağrılmalarının engellenmesi arasında gidip gelir. Bu açıdan, psikanaliz bizi korktuğumuzdan daha az şey unuttuğumuzu ve belli bir emek, Freud'un ünlü "hatırlama emeği", karşılığında, oldukça kapsamlı anı bütünlerini kurtarıp –bu sayede daha "okunaklı" ve daha kabul edilebilir hale gelecek olan– kişisel tarihimize ekleyebileceğimizi düşünmeye sevk etmektedir.

J.-P. C.— Unutmayı söz konusu ediyorsunuz. İki psikolog, on dokuzuncu yüzyıl sonunda Ebbinghaus⁹ ve otuzlu yıllarda Bartlett,¹⁰ bellek izlerinin serüvenini ilk kez nicel olarak analiz ettiler. Bilinçli çağırmanın nicel ve nitel değerlendirimi yoluyla unutmanın hızını ölçtüler. Birincisi anlamsız heceler, ikincisiyse aksine anlamlı öyküler kullanıyordu. İki durumda da bellekteki izin hızlı —bir saat içinde— zayıflaması, sonra da günler, haftalar, hatta aylar ölçeğinde yavaş bir unutma söz konusu oldu. İz parçalara ayrılıyor, ayrılan bazı öğeler kaybolurken diğer bazıları dayanıyor. Karmaşık bir öykü birkaç ay sonra yeniden belleğe çağrıldığında, anlatının uğradığı çeşitli değişiklikler, atlamalar, sıra bozulmaları, ayrıntılardaki değişimler açıkça görülüyor. Bir bellek izinin [bilince] çağırılması, Bartlett'in deyişiyle bir "anlama çabasını", akılda tutulandan ve önceden mevcut şemalardan hareketle bir *yeniden kurma* olayını devreye sokuyor. Merleau-Ponty'nin tezleriyle ve hatta Freud'un "hatırlama emeğiyle" uyumluluk açıkça görülüyor.

Ancak, anıları bilince getirirken onlara anlam da vermek, aynı zamanda onları değiştirmek, bozmak, çarpıtmak riskini de taşıyor, ki bunlar elbette gayet masumca yapıyor.

Patolojik bağlamda, "kaynak" amnezileri söz konusu oluyor; bunlar çoğun ileri yaşa bağlı ve hasta belli bir anının ne zaman, nerede veya nasıl edinilmiş olduğunu hatırlayamıyor. Başka bazı amneziklerse, anılarını belleğe çağırırken, içerilen bilginin açıkça yanlış, çelişkili, tuhaf ve her halükârda olasılıkdışı olduğu garip söylemler icat ediyorlar. Çoğunlukla frontal lob lezyonlarına bağlı olan bu fantastik uydurmacalar, anıların çağrılışında durumla uygunsuz yeniden-kurmalar, değerlendirme hataları, kişisel tarihte olayların uygun olmayan bağlamlara yerleştirilmesi gibi durumlara denk geliyor.

Normal deneklerde de anıların *çarpıtılması*, belleğe yanlış anıların yerleşmesi gibi durumlar sık sık görülüyor.¹¹ Bunların deneysel olarak işleme konması gayet basit.¹² Deneğe karmaşık bir olayı anlatan bir dizi diyapozitif gösterilir, sonra aynı olayın, kasten eklenmiş yanlış bilgiler de içeren bir anlatısı okunur; böyle birkaç alıştırma sonra, denek bellek testine tabi tutulur. Sonuç hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak kadar açıktır: Yanlış bilgi evresi belleğe çok büyük bir yoğunlukla yanlış anılar soktuğu gibi, deneğin de

bunlara tereddütsüz inandığı görülür. Belleğe yanlış anılar yerleştirilmesi, çocuklarda olduğu gibi yetişkinlerde de korkutucu sonuçlar doğurabilir. ABD'de son zamanlarda bir tür "gömülmüş anıları [mezar-
dardan] çıkarma salgını" baş göstermiş durumda; bunda, bazıları psikoterapi görmekte olan insanların, çocukken uğramış oldukları kötü muamelelerin (cinsel taciz, şiddet vb.) çoktan unutulmuş anılarını yüzeye çıkardıklarını sanmaları söz konusu. Kendilerine bütün bir yaşamöyküsel bellek kurgulayabilen travmaya dayanıksız hastalarda böyle sahte anılar kolaylıkla yaratılabilir.¹³

P. R.— Sinir bilimlerinin unutmaya sorununa katkısı önemlidir ve yadsınmaz. Fakat bellek izleri kavramıyla ilgili olarak altını çizdiğim güçlüğü ortadan kaldırmıyor. İz kavramının antik Yunan'dan beri bir tür korkutucu çıkmazlar odağı olduğu gözardı edilemez. Platon *Theaitetos*'ta, muma basılan mührün bıraktığı iz anlamındaki ünlü "damga" (*typos*) metaforuyla buna biçim vermiştir. Aynı metafor Aristoteles ve Augustinus tarafından da "effigie" (suret) terimiyle tekrarlanır. Bu metaforun hangi vesileyle yaratılmış olduğunu hatırlatmak da yararsız değildir: Epistemolojik ve ontolojik bir skandalı, yani yanlış görüşlerin varlığıyla böyle yanlışlıkların yaratıcısı sayılan safsatacının (sofistin) varlığını açıklamak söz konusuydu. Yanlış görüşün ve sofistin varlığı [birlikte] nasıl açıklanabilir? Nasıl olacak, söz konusu görüşün kendine özgü damgayla örtüşmeyip, ayağını yanlış ize basan biri gibi, kendini "yanlış" olana göre ayarladığını varsaymak suretiyle. O zaman çıkmaz nerede? Bütün izlerin aynı anda mevcut olmasında. Mevcut olmayan ya da önceden var olmuş bir şeye ilişkin hiçbir ipucu yok. O zaman izi semiyotik bir boyutla, bir im değeriyle donatmak ve bir im-değerli-etki, mührün damga üzerindeki eyleminin imi saymak gerekiyor. Aristoteles, tablo ya da kısaca yazı ögesini ekleyerek (bunu hâlâ yapıyoruz, "nöronal yazılıştan/kayıttan" bahsederken sizin de yaptığınız gibi), bu damga metaforunu ıslah etmeye yeltendi. Tablo ya da yazıtın iki yönü olduğunu söylüyordu: kendine özgü, bir anlamda "kendinde" (*en soi*) olan özellikleri ve yazıttan "başka" bir şeye, yazıtın gösterdiği şeye yaptığı gönderme. Fakat damganın çıkmazı böylelikle, mevcut imgenin, tablonun, yazıtınkiyle ikiye katlanmış oluyordu: Yazıtın hem "kendinde" orada mevcut olup, hem de mevcut olma-

yanın, öncekinin imi olabilmesini sağlayan nedir? Yok olmadığı, kaldığı, bırakıldığı söylenen izin kalıcılığının da saptanabildiğini ve –ağacın yaşının gövdesindeki eşmerkezli halkalara işlenmiş olması gibi– geçmişin de bu ize kazınmış olduğunu mu söyleyelim? Ama o zaman "belirtme" kategorisine başvurmak gerekir ki bu, başka yerde söz ettiğimiz gibi, bir im kategorisidir. Platon bile daha o zaman, im-değerli ize basılan mührün damgası demek suretiyle aynı şeyi yapıyordu. İzi doğru düşünmek için, hem mevcut (şimdiye ait) bir etki hem de mevcut olmayan kendi nedeninin imi olarak düşünmek gerekir. Bellek izinde ötekilik, namevcuiyet yoktur; onda her şey pozitiflik ve mevcudiyettir.

Fenomenoloji tam burada, bir ikame değil bir tamamlama ögesi sunuyor. Aranıp bulunan anının tanınmasının canlı deneyiminde, geçmişteki uzaklığına rağmen namevcudun mevcudiyeti gibi paradoksal bir his, kısaca zamanın derinliğine ilişkin bir his uyanmıyor mu içimizde? İşte o anda, Aristoteles'in "zamana *ait*" dediği belleğin özgül yönelimselliği kendini dışa vurur. İmdi, bu paradoksal "namevcudun mevcudiyeti" [*daha önce* olmuş olanın *şimdi* var olması] duygusunda, meydana gelmiş olan olaydan *etkilenmiş* bir bilincin önceki edilginliği duygusu da içerilmiş bulunur. Bellek bu ilk edilginliğin sadece maddesel değil fenomenal izini, olayın tesiriyle oluşan, dikkatin ve varlığın yaşanmış izini korur. Bu başlangıç edilginliğinin beyan edici bellek düzeyindeki ifadesi o zaman, normal konuşmadaki anlamda, mahkemedeki tanıklık ya da tarihçinin arşivi olur. Birisi şöyle der: Ben oradaydım, ister inanın ister inanmayın. İnanmıyorsanız tek alternatifiniz başka bir tanık bulmak, ama onun tanıklığı da benimkinden iyi olmayacaktır. Burada belleğin güvenilirliği için içine giriyor. O zaman, olayın ve "damga"sının bıraktığı iz duygusuyla nörona kazınmış izin bir belirtme ilişkisi –benim nöronal temelle ruhsal deneyim arasında kurduğum ilişkinin ters yönlüsü– içinde olduğunu söylemek gerekmez mi?

J.-P. C.– Söyledikleriniz, anıların kodlanma, depolanma ve çağrılmasının üç ayrı süreç olduğunu öne süren Kanadalı araştırmacı E. Tulving'inkilerle¹⁴ örtüşüyor. Bellek nesnelere kodlanması "seri bağlama" şeklinde yapılıır. Örneğin Fransız Devrimi'nin tarihi üstüne yeni bir bilgi amaca uygun biçimde ancak, on sekizinci yüzyıl

sonunda Fransa'da meydana gelmiş bir olayın söz konusu olduğu bilirse belleğe kaydedilebilir. Kodlama "bağlam içinde" yapılıır! Buna karşılık depolama "paralel bağlama" şeklinde olabilir. Örneğin Lavoisier'yle karısı arasında o zamana dek bilinmeyen bir mektuplaşmanın ortaya çıkması, "Terör Dönemi" bölgesine olduğu kadar "kimya" veya "aşk yaşamı" bölgelerine de kaydedilebilir. Tullving'e göre, çağırma ise bağımsızdır. Belli yönelimsel bir bağlamda, bir bakıma beyne dağılmış bellek izlerini derleyip toparlamaya yarayacak "hipotezler" üretmek üzere birtakım "uyarıcı"-sözcükler devreye girecektir. Burada nörobiyolojik yaklaşımla Merleau-Ponty'nin "dinamik şema"ya ilişkin fenomenolojik tezleri arasındaki yakınlık açıktır. Buna göre çağırma-yeniden kurma süreci, önceleme modunda, çalışma belleğinin içeriği ve "kendi" (*soi*) ile ilişki içinde bir uzam-zaman bağlamının koordinatlarını saptamaktadır. Bu koordinatlar burada "kimya" ya da "Terör Dönemi" koordinatları olacaktır. Anıları belleğe çağırış (anıların karışması riskiyle birlikte) geçmiş üstüne kurulmuş hipotezlerin tutarlılığının içeriden sınanması anlamına gelecektir. Belleğe çağırışın nöronal modellenmesi bana artık mümkün görünüyor. Öte yandan tamamen başka bir düzeyde tarihçinin görevi bu yüzden ezici hale geliyor. Tarihçinin belleği tek başına sadece tanıklık değeri taşır; geçmişin nesnel olarak yeniden kurulmasına ise ancak çoktarafli bir yüzleşmeyle, açık bir tartışmadaki alışverişlerle erişilebilir.

P. R.— Ama burada iz kavramının başka bir kullanımına, beyinsel ve ruhsal izden kültürel ize ya da kayda geçmiş bulunuyoruz. Burada belleğin kültürel aracılığı hakkında söylediklerinize katılıyorum. Gerçekten de yazılış veya kayıt, ne bilincin nöronal temelleriyle ne de çarpıcı ve belgileyici bir olayın yaşanmış izleriyle sınırlanabilen, geniş kapsamlı bir semiyolojik metafor önermektedir. Uzun vadeli belleğin "ayrı mekanizmaları"ndan söz ettiğinizde yazı metaforuna yeni bir bağlam vermiş oluyorsunuz ki, bu artık beyin ya da öznenin olaydan etkilenen varlığı değil bedenden ayrı maddesel bir taşıyıcı oluyor; yazının –ve özel olarak fonetik yazının– kendisi de, birçok başka biçimlerde (mağara resimleri, vücut ve giysi süslemeleri, yaşam ortamı süslemeleri vb.) karşımıza çıkabilen genel anlamda "yazı" olgusunun gerçekleşim tarzlarından biridir. Burada nörolojik

değil kültürel madde (materyal) söz konusudur. Bu "yazılar" paylaşımlı bir okumaya ve sözünü ettiğiniz bütün o şifre çözme etkinliğine sunulmaktadır.

Böylece iz kavramının üç kullanımını belirlediğimiz söylenebilir: nöronal iz, etkilenen bilincin başlangıçtaki edilgenliğinin yaşanmış izi, bedeninin dışındaki bir taşıyıcıya yüklenmiş kültürel iz.

J.-P. C.— Elbette, elbette, ama bana göre asıl önemli olan paylaşım ve kültürel kayıt kavramları. Bunların biri öbüründen ayrılamaz, çünkü kültürel tasarımlar zaten paylaşılmak içindir, hem de sadece belli bir anda ve belli bir toplulukta değil, kuşaklar arasında da. Taşa, kile, ağaca, papirüse veya kâğıda ve bugünlerde bilgisayar disklerine "yazılmış" veya "kaydedilmiş" izlerin hepsi, beyinsel belleğimizin —kendisinden daha kalıcı ve kuşaktan kuşağa aktarılabilen— dikkat çekici "protezleri"dir. Bu konuda beyinsel organizasyonumuzun, yazma ve okuma gibi temel önemdeki etkinlikler için birçok beyin bölgesini bütünlükleri içinde göreve çağıran, başlangıçtaki sıradışı esnekliğini de es geçmeyelim. Oysa insanlık tarihinin yakın dönemlerinde meydana gelmiş kültürel buluşlardır bunlar.

Öte yandan insan toplumlarında özgül aktarım tarzları ortaya çıkaran pek çok ve çeşitli tasarım kategorileri mevcuttur. Dan Sperber¹⁵ "kamusal" yani beyinden beyine iletebilen tasarımların, iki kategori halinde hiyerarşik bir sınıflamasını önermiştir.¹⁶

Birinci derece tasarımlar dış dünyaya ait nesne ve olgular (kayalar, ırmaklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar), yapay şeyler (alet-edavat, makas, cam) ya da olgusal tasarımlar arasındaki ilişkilerle ("kurt tehlikelidir" veya "elma yenebilir" gibi) ilgilidir. Bunların dağılım alanı çok geniş olup geniş ölçüde paylaşılan ve bireyin hayatta kalması için şart olan ampirik bilgilerle ilgilidirler.

İkinci derece toplumsal tasarımlar hiyerarşide daha yüksek bir düzeyde yer alır; bunların konusu birinci sıradaki tasarımlar arasındaki karmaşık ilişkilerdir; bu ilişkiler bir ussallaştırma, kavramlaştırma ve ayıklama çalışmasına konu olurlar.

Üçüncü derece tasarımlarda, sosyal grubun içindeki paylaşımı olgusal tasarımlarınki kadar geniş olmayabilecek en az üç büyük kategori ayırt edilebilir: dünya üstüne eldeki nesnel bilgilerin bütününe teşkil eden ve gerçeklikle ilgili sorunları çözmedeki iş görür-

lükleri biliminsanları topluluğunca evrensel olarak kabul edilmiş olan bilimsel tasarımlar; sosyal grup içinde simgesel ve duygusal etkisi olan öznel mesajların iletimini hedefleyen estetik tasarımlar; son olarak da bireyle sosyal grubun karşılıklı ilişkilerini yansıtan ve makul ve kabul edilebilir bir "ortak yaşayış"la geçerli kılınmış olan, kendi, ötekiler ve ötekiler-karşısında-kendi konulu etik tasarımlar. Bunlar çeşitli sosyal uzlaşmalar, simgesel sistemler, ritüeller, başvuru metinleri ve tabii kurumlardan oluşan; bir gruptan ötekine, grubun tarihine ve coğrafi dağılımına göre koşullar uyarınca değişen bir bütünden ayrılır. Aynı şekilde, öznelerarası iletişimden kopuk oldukları ve bu yüzden sosyal grubu oluşturan bireylerin "iç dünyaları"nın ortak hükmüne göre geçerli sayılmadıkları için, zihinsel patolojiye giren sanrılı inançlardan da ayrılırlar. Örneğin Hiroşimalı bomba kurbanlarının ürkünç görüntüsü sizce de bence de ortak bir imleyen olarak algılanabilir.

P. R.— Daha doğrusu ortak bir imlenen olarak...

J.-P. C.— Fotoğraf görüntüleri ve genel olarak plastik sanatlar, dile özgü olan imleyen-imlenen ayrımını kullanmaz. Tablo kendini doğrudan doğruya seyreden duyarlığına "sunar". Görüntü taklit eder ve seyirci de kendini onun temsil ettiği kişilerin yerine koyar, onlarla özdeşleşir. Etik üstüne yapacağımız tartışmanın önemli temalarından olan karşılıklı anlaşımada (*intercompréhension*) evrenselcilik ve belki evrensellik kavramına ulaşmamız da bu sayede mümkün olacaktır.

3. Kendini Anlamak, Ötekini Anlamak

J.-P. C.— Tartışmamız esnasında kişinin kendisiyle ve ötekiyle olan ilişkisini söz konusu ettiniz. Bunun insanda özellikle gelişmiş olan bir bilişsel düzeneğe denk geldiğini düşünmek bana makul görünüyor: ötekine çeşitli ruh halleri —çektığı acılar, eylem planları, niyetler— atfedebilme veya bunları tasarlayabilme kabiliyeti.

Premack ve Woodruff ünlü bir metinde,¹⁷ kendinin ve başkala-

rının davranışını ötekinin ruh halleri (arzuları, niyetleri, inançları, bilgileri) üstüne çıkarımlar aracılığıyla yorumlama kabiliyetinin insana özgü olup olmadığı sorusunu soruyorlar. "Şempanzenin de bir ruh (zihin) kuramı var mıdır?" diye yazıyorlar. Onlara göre *kuram* sözcüğü, ötekinin ruh hallerinin özne tarafından doğrudan gözlenemediği ölçüde burada yerindedir. Öznenin ötekinin davranışları üstüne öngörülerde bulunabilmesi için, bu hallerin varsayımsal veya *kuramsal* bir biçim altında "tasarlanmaları" gerekir. Bu atfetme kabiliyeti bebekte yavaş yavaş gelişir. Çocuk iki aylıkken anneyle arasında bir iletişim kurulur ve ilk yaşın sonunda çocukla yakınları arasında bakışlarda eşgüdüm meydana gelir. Çocuk jestlerle iletişim kurar, nesne ve durumları eliyle gösterir. Görsel ve işitsel bir bilgiyi kullanabilir. Nihayet, birinci ve üçüncü şahıslar arasındaki yönelimsel ilişkileri tasarlayabilecek duruma gelir.

İkinci yaş boyunca, çocuk gizlenmiş nesnelere aramaya başlar, artzamanlı taklitler yapar, oyun olarak rol yapar, dili kullanır, algıladığı olayları yorumlamak ve onlara karşılık vermek için bellemiş olduğu tasarımlara başvurabilir. Geçmişe ait bellek nesnelere güncel gerçekliği karşılaştırmak için imgelemi yardıma çağırabilir. Yetişkin şempanzelerin yaptığı gibi kendini aynada görünce tanıyabilir. Bir buçuk yaşından küçük bebekler bir başka bebeğin acı çektiğini algılayabilir ve onunla birlikte ağlamaya başlarlar. Fakat bu yaştan sonra davranış değiştirir ve acı çekmekte olan bebeğin karşısında bu kez kendiliğinden rahatlık belirtileri gösterirler. Piaget ile Kohlberg'in öne sürdükleri gibi, bir "merkez kayması" meydana gelir. Bebek başkalarının duygularının kendinkilerden farklı olabileceğini ve kendi tutumunun bunları değiştirebileceğini anlar. Başkalarının ruh halleri üzerinde etkide bulunmak için bu halleri "imgeler" (tasavvur eder). Baldwin'in daha 1894'te fark ettiği gibi, kendini anlama, ötekine ilişkin (imgelenen ama gerçek) anlayışa koşul olarak gelişir. Kendini bilme ile empati-şempati arasında apaçık bir ilişki kurulur.

Premack'lar¹⁸ şık bir video animasyon düzeneği yardımıyla on aylık ve daha yukarı yaştaki çocukların son derece yalın, kendi kendine gidebilen nesnelere (örneğin farklı renklerde toplar) bir bakıma "insana özgü" niyet ve amaçlar atfettiklerini göstermişlerdir. Okşama bebek tarafından olumlu, şiddetli bir vuruşa olumsuz ola-

rak kodlanır. Amaçlı/niyetli bir nesnenin bir başkasına (örneğin kapalı bir yerden kurtulması için) "yardımı" olumlu, kaçmayı engellemesiye olumsuz olarak değerlendirilir. Bebek, nesnenin saklı olduğu yerden çıkma "özgürlüğü"nü olumlu olarak kodlar. Amaçlı/niyetli nesnelere bir "içsel neden" atfeder ve olumlu bir jestin olumlu karşılık görmesini takdir eder (A B'yi okşarsa, B'nin de A'ya olumlu davranmasını bekler). İyi zıplayan bir topu iyi zıplamayan topa yeğler. Çok küçük çocukta kendiliğinden, işbirliği ve sempatiyi değer sayan bir *ahlaki değer* sistemi, hatta ahlaki değerlerden ayrı *estetik tercihler* bile vardır.

Yirmi dört aydan itibaren çocuk, görür, ister ve inanır saydığı amaçlı/niyetli nesnelere inançlar atfetmeye başlar. Dört yaşında ruh "kuram"ına ulaşır. Bu konuda belirleyici sınama yanlış inanç testidir. Çocuk bir başka çocuğun yeni bir duruma uygun bilgilere sahip olmadığı, kendisininse gayet yeterli bilgiye sahip olduğunu bildiği bir durumu hayal etmeyi başarır. İmgeleminde iki tasarımı, yani ötekinin bilgilerini ve kendi sahip olduğu bilgileri kıyaslar.

Otistik çocuklar sosyal iletişim ve duygusal temasları, empati ve sempatiyi etkileyen ağır bilişsel gelişme bozuklukları gösterirler. Leslie, Utah Frith ve Baron-Cohen'den oluşan İngiliz ekibine göre,¹⁹ otistiklerde ruh kuramı yoktur; birinci ve üçüncü şahıslarda bilgi çıkarımı yapamazlar ve yeni doğmuş bebeğin bilişsel düzeyinde takılıp kalmışlardır.

Ruh kuramının beyindeki bağıntılı karşılıklarını beyin görüntüleme tekniğiyle (pozitron kamerasıyla) tanılamak için çeşitli deneimler yapılmıştır. Belli ruh hallerini gösteren terimlerin tanınmasına dayalı psikolojik testleri temel alan çeşitli yazarlar, prefrontal korteksin ruh kuramıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermişlerdir. Bu zaten beklenirdi, çünkü orası insan ansefalinin evrim açısından en yakın zamanda gelişmiş bölümüdür.

P. R.— Yazılış/kayıt kavramından kültürel tasarım kavramına geçtiniz. Bana öyle geliyor ki bu geçişle birlikte bilimsel disiplin değişikliği de yapılmış oluyor ve bu değişme çift yönlü bir problem ortaya çıkarıyor: [bellek izlerinin] bir yandan sinir bilimleri alanında, öbür yandan yorumlayıcı insan bilimleri alanında nasıl alımlanacağı sorunu. Ne birinde ne öbüründe "beyinden beyine iletişim" gibi



Şekil 20. Falcı Kadın,
Georges de La Tour (Vic-sur-Seille 1593 - Lunéville 1652).
 (New York, Metropolitan Müzesi, Rogers Fonu)

Bu ünlü tablo, insanda özellikle gelişmiş olan, başkasına bilgi atfetme (hatta burada bilgi yokluğu atfetme) yeteneğini hem de birkaç kez gösteriyor. Sağdaki genç kadın, "göz ucuyla" attığı bir bakışla, zengin ve aptal gencin dikkatini tamamen ihtiyar çingenenin anlattığı harikalara verdiğiinden emin olurken, bir yandan da altın kösteğini kesiyor, bu arada bir suçortağı da kesesini aşırıyor... Beyin görüntüleme yöntemi, paralel araştırmalarda, denek ruh hallerine ilişkin bir metin okurken, sol orta prefrontal kortekste diğer bölgelere göre farklı bir etkinleşme olduğunu gösteriyor; denek fiziksel hallerle ilgili metinler okurken bu etkinleşme kayboluyor.

genel bir formülle yetinilemez.

Önce sizin alanınızda, bana öyle geliyor ki, ağırlık merkezi nörolojik biyolojide olan bir bilimle, kendini sosyal veya kültürel antropoloji olarak tanımlayan bir sosyal davranış bilimi arasında bir "arayüz" problemi var. Bana öyle geliyor ki her disiplinin kendi gündemine hâkim kalmasında yarar var; bu gündem de iki şeyden oluşuyor: bir yanda o bilimde nihai gönderge değeri taşıyan şeyin –burada nöronal organizasyon, orada iletişimin sosyal formları– tanımlanması; öbür yanda, ele alınan bilimsel iletişimde geçerli kabul edilen –hipotezlerin hazırlanışı, modelleme ve hipotezlerin sınanma/çürütülme testleriyle ilgili– prosedürlerin belirlenmesi. Kuhn'un gösterdiği gibi, yürürlükteki modellemeye başkaldıran yeni olgular yerleşik paradigmada bir devrimi zorunlu kılmadıkça, birtakım kabul kuralları o paradigmanın geçerliliğini güvencede tutar. Her belli bilgi alanı böylece belli bir disipline tahsis edilmişse, o zaman sonuçların karşılaştırılmasını ve gerekirse tamamlanmasını mümkün kılan örtüşme bölgelerini ortaya çıkarmak disiplinlerarası tartışmaya düşer. Hiçbir bilim, bu disiplinlerarası çalışma dışında, kendi alanıyla komşu bilim alanları arasındaki ilişkilerin çıkaracağı problemleri kendi içinde çözebilir görünmüyor. Bu disiplinlerarası çalışmaya başvuru bana, her bilimin bağlantılı diğer bilimlerin alanlarını kendi terimleriyle yeniden tanımlamak gibi hegemonyacı bir eğilime sahip olması yüzünden de haklı ve yerinde görünüyor, ki siz de aynı şeyi sosyal antropoloji konusunda yapmaya yelteniyorsunuz. "Sosyal tasarım" kavramı, o ünlü "zihinsel nesne" ile birlikte, sinir bilimlerinin terim dağarcığında yer alabilir, ama yalnız orada değil bilişsel bilimlerin ve kültürel antropolojininkinde de... İmdi, bu sözcükte vahim bir muğlaklık var. Kâh nöroloğun, diğer doğa bilimleri tarafından daha önce betimlenmiş olan dış çevreden alınan enformasyona yanıt olarak beyin tarafından geliştirilmiş saydığı içsel imge; kâh bilişsel bilimlerin, "X istiyor ki", "X inanıyor ki" vb. biçiminde önermeler olarak formüllendirdiği arzular, inançlar vb. söz konusu oluyor. Ve bazen de bununla iletişim işlevleriyle dolaysızca tanımlanan sosyal formasyonlar kastediliyor. Bunların "paylaşılmak üzere oluşmuş kültürel tasarımlar" olduğunu söylüyorsunuz. Dan Sperber tarafından kendi disiplini çerçevesinde önerilen sınıflama da, kendinin, ötekinin ve öteki-karşısında-

kendinin etik "tasarımı" yönünde sizin önerdiğiniz bütün uzantılarıyla birlikte tamamen konuyla uyumlu. Ancak yine "tasarım" sözcüğünün muğlaklığı üzerinde sözcük oyunu yapıyor. Bu muğlaklık, Piaget, Köhler veya Premack'larla birlikte çocuk gelişimi bilimleri gibi komşu bilimleri devreye soktuğunuzda daha da artıyor. Bildiğim kadarıyla onlar betimledikleri davranışsal olguların nöronal yazılışı/kaydı problemiyle ilgilenmiyorlar. Son aşamada söz konusu ettiğiniz, "ruh kuramının beyindeki bağıntılı karşılıklarını tanılamak" için yapılan girişimler bende, yukarıda zihinsel nesne konusunda dile getirdiğim aynı çekinceleri uyandırıyor.

J.-P. C.— Bu sonucun dışı vurduğu geriye dönüş doğrusu beni şaşırtıyor. Bir yandan, zihinsel nesnelere konusunda, yaptığımız diyalog bizi sözünü ettiğiniz muğlaklığı aşma noktasına getirmişti. Her şey boşa mı gitti acaba? Sonra, sizin disiplinlerarası, benimse çokdisiplinli dediğim —yani bilimin ve özellikle sinir biliminin yeni buluşlarına açık— bir araştırmanın zarureti üzerinde mutabık kalmıştık. Belki de beyin bilimlerindeki gelişmeler bir hegemonya korkusu uyandırabilecek kadar önemli. Ama benim tutumum kesinlikle bu değil. Bulduğumuz aşamada, gündem belirlemekle uğraşacak yerde, bilgi alışverişi ve diyalog yoluyla karşılıklı olarak birbirimizi zenginleştirmeyi düşünmek daha verimli görünüyor.

Öte yandan, "tasarım" sözcüğü üstüne yapılan "dil oyunları" benimle ilgili değil. Ben asıl öz konusunda bilgimizin gelişmesine önem veriyorum, biçim üstüne tartışmaya ilgim çok daha az. İma ettiğiniz aksine, Piaget sinir bilimine ve "nöronal kayıt" konusuna gerçek bir ilgi gösteriyordu, Premack'lar da farklı değillerdi. Chomsky'yle "dil ve öğrenme" konusundaki tartışması esnasında, Piaget girişinin genişçe bir bölümünü "bilginin biyolojik kökleri"ne ayırmıştı.²⁰ Hatta sonsözünde, benim sunmuş olduğum "sinapsların seçimi yoluyla fonksiyonel epigenez" kuramını kendi düşüncelerine eklemişti.

Antropolojiyle sosyoloji arasında da verimli bağlar kurulabileceğini sanıyorum. Sosyal tasarımlara yüksek düzeyli zihinsel nesne statüsü vermek elbette "felsefi" riskler almaktır. Disiplinler arasındaki kırılma hatlarını aşarken, elbette yanlış veya haksız yorumlamalara düşme tehlikesine maruz kalınır, ama aynı zamanda önemli

keşifler yapma şansı da denenmiş olur!

Habitus kavramı bence, Bourdieu'nün bize sunduğu şekliyle, birleştirdiği çeşitli disiplinlerde potansiyel olarak yararlı "köprü-kavram"lardan sayılır (yalnız köprü-sözcüklerden değil). Bu kavram, tam tamına sözünü ettiğimiz sosyal tasarımlar bağlamında, öğrenme kavramını sosyokültürel çevrenin damgası kavramına bağlar.

Bourdieu *habitus*'u tam da böyle, yani edinilmiş, sürekli ve kalıcı, doğurucu ve düzenleyici yetenekler, uygulamalar ve tasarımlar olarak tanımlar.²¹ Ben onu, öğrenmenin –doğuştan gelen ve insan soyuna özgü nöronal karşılama yapılarını seferber ederek– belirleyici bir rol oynadığı, dilin edinilmesi modeline göre anlıyorum. Nöronal öğrenme süreçleri Bourdieu'de öyle önemlidir ki, *Méditations pascaliennes* (Pascalci Meditasyonlar) adlı eserinde açıkça "sinaps bağlantılarının kuvvetlenmesi veya zayıflaması"ndan bahseder!²²

Nihayet, Broca tarafından beyindeki dil bölgelerinin keşfiyle aynı döneme (1865) rastlayan, frontal lobun nöropsikolojisiyle ilgili çalışmalar da ahlaki tutum ve davranışların beynin örgütlenişi içinde kök salmış olduğunu gösteriyor. 1868'de Harlow, Massachusetts Demiryolu Şirketi'nde çalışan, kafasına bir demir çubuğun saplanması sonucu beyinin ön bölümünde meydana gelen ağır lezyona karşın sağ kalan işçi Phineas Gage'in vakasını betimler.²³ Gage'in kişiliğinde meydana gelen bozukluklar arasında, Harlow onun kabalaştığını, bazen en ağza alınmaz küfürleri ettiğini, dostlarına artık hiç saygı göstermediğini kaydeder. Geçirdiği kazadan sonra Gage sosyal uzlaşımlara aldırış etmez, en geniş anlamıyla "ahlaki" umursamaz ve çıkarlarına hizmet etmeyecek kararlar verir olmuştur. Frontal lob üstüne araştırmalar da Harlow'un gözlemlerini doğrulamıştır. Hatta Rus nörolog Aleksandr Luria frontal lobdan "uygarlık organı" diye bahseder. Demek ki sosyal tasarımların, özellikle de kendi ve öteki hakkındaki etik tasarımların nöronal yazılışı konusunda araştırmaları geliştirmek ivedi bir görev olmaktadır.

P. R.– Piaget ya da Chomsky'nin biyolojiye ilgi göstermediği fikri benden uzak olsun! Disiplin içi probleme dönüşmelerine izin vermek istemediğim disiplinlerarası sınırlar problemlerine ben de sizin kadar ilgi duyuyorum. Sosyal tasarımların nöronal yazılışına ilişkin nörobiyoloji çalışmalarının daha fazla hesaba katılması le-

hindeki savunmanıza, fenomenolojinin –biliminsanları ve filozoflarca biraz fazla kolaylıkla genel kabul görmüş sayılan– "tasarım" kavramına yönelttiği eleştirinin yapıcı olacağını umduğum bir serimlemesi ile karşılık vermek isterim. Bir yandan, sadece eleştirel bir açıdan, sorgulanan şey yapılp bitmiş bir dünyaya ait bir dış gerçekliğin kafamızdaki zihinsel modeli (tıpkısı) fikridir; başka deyişle, bilincin "içine" resmedilmiş reel bir tablo gibi düşünülen zihinsel ide problem yaratmaktadır. Bu "idelerle dolu ruh" kavramı kötü bir kartezyen mirastır; bu ideler İngiliz ampirizmde ve sonrasında Kant idealizmde tasarımlara dönüşecektir. Bunlara dair en sert eleştiri Heidegger'dedir. Heidegger'e göre, [bilincin] dünyayla en temel ilişkisi kaygı ilişkisidir ve "durum içindeki" varlığın edilgin etkileniminden dil-öncesi ve dilsel anlaşmaya kadar, zamanın geçişiyle ilgili tüm tutumlar (önceleme, tekrarlama vb.) dahil, geniş bir bileşenler yelpazesini kapsar. Bu görüşün bizim tartışmamıza etki veya katkıları karmaşık olup, Heidegger'in geliştirdiği *Dasein* ontolojisiyle bizim tartışma planımız arasında birçok dolaylımlar gerektirecektir. Bunlar arasından, aynı zamanda tasarım krizinin daha yapıcı bir versiyonunu da öneren bir tanesini ele alacağım. Bunu daha önce bir kez, zihinsel nesne üstüne tartışmamızda söz konusu etmiştim. O zaman, kuramsal plandan ("şempanzenin kuramı"ndan bahsetmediniz mi?) uygulamalı plana doğru bir kayma öneriyordum. Eylem kavramı çevresinde oluşan yeni disiplin önümüzde, sizin yukarıda tasarımlar düzeyinde ana hatlarıyla çizdiğinizde paralel geniş bir yol açıyor: Başlangıçta, dünyanın çeşitli yol ve engellerle örülmüş eyleme elverişli bir ortam olarak "konfigürasyon"una, kısaca içinde yaşanabilir bir dünya oluşturmaya katkıda bulunan yön belirleme (*orientation*), yakalama ve tutma edimleri, motor/devimsel müdahale eylemleri yer alacaktır. Husserl'in az önce bahsettiğim basılmamış yazıları arasında bulunan, bazen kendi kendine mırıldanarak bazen coşkuyla haykırarak çizdiği taslaklar, "yaşam dünyası"na hasrettiği ünlü büyük eseri *Krisis*'teki²⁴ (Kriz) sezgilerini besleyip genişletecektir.

J.-P. C.– Sinir bilimlerinin eylem kavramının anlaşılmasına yapabileceği katkı önemlidir. Rizzolatti'nin "ayna nöron"larından ve eyleme hazırlanma ve bunun taklidi konusundaki görüntüleme ve elekt-

rofizyoloji çalışmalarından yukarıda bahsetmiştim.²⁵

P. R.— Andığınız, kültürel tasarımlara ait mükemmel analizler her halükârda, adı geçen "dünya pratikleri"nde kendilerine uygun bir çerçeve bulacaklardır. Önemli bir durak noktası, Clifford Geertz'inki gibi bir kültürel yorumbilgisi yönünde aranabilir; bunu Dan Sperber'in kültürel antropolojisiyle karşılaştırmak da ilginç olabilir. Üçüncü dünya kültürlerinin bu büyük uzmanı da, deneklerin kendi dünya vizyonları ve pratiklerine dair yaptıkları yorumlara karşı rahat bir konuşma, bir aktif paylaşma tutumu benimser. Demek ki kültürel yorumbilgisiyle genişletilmiş bir eylem felsefesi, aradığımız disiplinlerarası tartışmaya "sosyal tasarımlar"ın pratikler düzeyinde alışverişi çerçevesinde yapılmış bir yorumunu sunabilir. Bundan başka, önerdiğim kuramsal alandan uygulama (pratik) alanına kaymanın da, epistemolojik problemden ahlak problemine geçtiğimizde yararlı ve verimli olacağını sanıyorum.

J.-P. C.— Uygulamalar yönündeki bu açılımınızla mutabıkım ve tabii "zihinsel nesne" terimine devimsel programları, planları, eyleme yönelik içsel halleri de dahil ediyorum. Tartışmamız, filozofun düşünceleriyle kuramcı sinir biyoloğunun denemeleri arasındaki tamamlayıcılığı gösteriyor. Filozof fethedilecek kaleleri açığa çıkarıyor, güçlükleri ortaya koyuyor, sinir bilimleri ve bilişsel psikoloji alanında halen yürümekte olan çalışmalardaki aşırı basitleştirici tutumun altını çiziyor. Mihenk taşı yönelimsellik olarak kalıyor, sorulan soru da şu: Yönelimsellik "doğallaştırılabilir" mi? Bu sorunun yanıtı olumlu gibi görünüyor. İkimiz de yönelimselliği, insan davranışlarını yönlendiren, eylem planlarını, projeleri, dünya görüşünü belirleyen en yüksek düzeydeki tasarım olarak anlıyoruz.

P. R.— Yönelimsellik kavramının tasarım kavramına indirgenip o sınırlar içinde kapanıp kalmasına razı olamam. Az önce kuramsal alandan pratik alana doğru bir yer değiştirme lehinde konuştum. Bununla sadece inceleme alanının genişletilip projeleri, eylem planlarım, istemli yönelimleri de kapsamasını değil, dünyada yol ve yönünü bulmaya çalışan, orada onu etkileyen birtakım huy ve eğilimlerin, uyguladığı güçlerin merkezini keşfeden bir öznenin en ilkel ye-

tenek ve eğilimlerinin araştırılmasını da kastettim; bu güçlerin bazıları yeni becerilerin öğrenilmesine yarayan bir temel güçler demeti oluşturur. Bu genişletme, eylem kuramının gerektirdiği bir yer değiştirmeyle eşdeğerlidir, çünkü bizim "tasarım" dediğimiz şey de bir gücün, bir kabiliyetin alanına girer ki, biz bunu "yapabilirim" duygusunda hisseder, yaşarız. Yönelimselliğin hedefini kendi dışına taşıyan da işte bu "yapabilirim" duygusudur. "Yapabilirim" le –belki daha çok "düşünüyorum"la– ben oradayımdır, kafamın içinde değil şeylerin yanındayım.

J.-P. C.– Niyetlerin doğuşu ve eylem programları halinde edimselleşmesi, beynin işleyişinin projektif bir modeli çerçevesinde yorumlanır. Yönelimsel etkinlik uyanık öznde sürekli olarak kendini gösterir. Organizmanın hayatta kalması için temel önem taşıyan "duygusal" bir taban-etkinliğin, güdülenmenin (*motivation*) üzerine aşılanmıştır. Belli bir anda baskın olan niyet, bir tür genel formel plana, hiyerarşide bir üst basamakta bulunan ve daha sınırlı, daha "somut" niyet ve programları içine alan, ama edimselleşmelerinde bunlara belli bir "özgürlük" de bırakan istikrarlı bir tasarıma teka-bül eder. Hatta bu eğilim ve kabiliyetler sanal bir nöronal organizma şeklinde, frontal korteksi devreye sokan gayet sınırlayıcı bir görev çerçevesinde, uygulamaya bile konmuştur: Londra Kulesi oyunu (Şekil 21). Acaba bu modellemenin ilkesini daha genel bilişsel süreçlere teşmil etmek doğru olur mu?

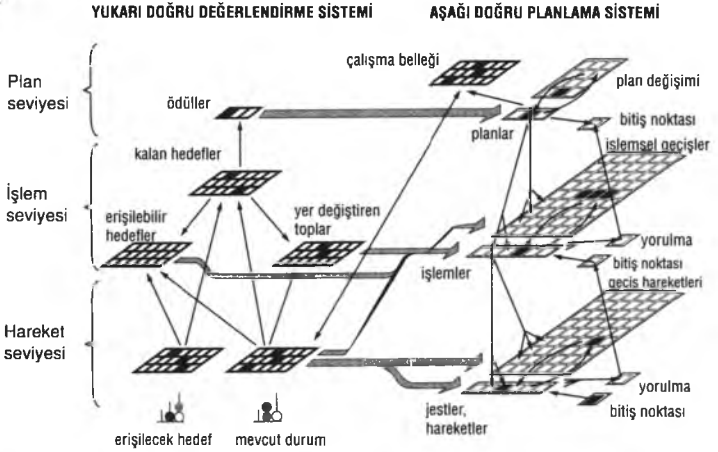
Örneğin tam şu sırada her ikimiz de, herhangi bir programa tabi olmaksızın argümanlarımızı ortaya koyma özgürlüğümüzü de bırakmadan, tartışmayı sürdürme ve ilerletme niyetini paylaşıyoruz. Bu niyet, açlık ya da ailevi görevler tarafından başka bir niyet lehine iptal edilinceye dek, saatler boyunca olduğu gibi kalacaktır. Ama bu arada binanın çatısı tutuşursa, ortak niyetimiz hemen iptal olur, diyalog kopar ve hiç gecikmeden binayı terk ederiz.

P. R.– Elbette ben yönelimselliği çok daha kapsayıcı bir anlamda almıştım, çünkü projelerde, algıda olduğu gibi duygu ve heyecanlarda da yönelimsellik vardır. Yönelimsellik dönüşlü düşünce değil, ötekine yönelmiş bilincin genel karakteridir. Bu vesileyle şunu da belirtmek isterim ki, "bilinç" sözcüğünün böyle hiç ayırım yapılmama-

dan, kâh dönüşlü düşünce, kâh uyanıklık, kâh niyet veya eğilim anlamlarında kullanılması, "bölünmüş beyin" (*split brain*) fenomeni vesilesiyle ortalığı kasıp kavurmuş olan tartışma²⁶ gibi anlamsız tartışmaların başsorumlusudur. Bu vakada sinir biyologlarının, beynin yarımkürelerinden birine veya öbürüne almaşıklı olarak bilinç atfettiklerini görüyoruz. Sağ ya da sol yarımkürenin, kör ya da "uykuda" olan öbürünün haberi olmaksızın algılayabildiği söyleniyor. Durmadan vurgulayarak kınadığım semantik kafa karışıklığından başka, şu ya da bu yarımküreye atfedilen bilinç kavramı üzerinde de yanılıya düşülüyor. Bir kere, deneklerin (sıradan sohbet koşullarından çok farklı deneysel ve klinik koşullarda) tabi tutuldukları testler ve diğer sorgular esnasında verdikleri sözel "raporlar" sorunu hesaba katılmıyor. Bu durumda kimin konuştuğu sorulsa yeridir. Herhalde bir yarım-beyin değil, klinik bakış açısından tek bir vücuttaki tek bir kafatasının içinde beyninin sadece yarısı başat etkinlik halinde bir kişi olmalıdır bu, yoksa beyni bölünmüş bir insandan söz edilmezdi. Burada "bilinç" adı verilen şey kimlik kavramını da zımnen içerir ve izler burada birbirine karışır. Gerçekten de kimlik kavramı hayli güçlük çıkarıcı bir kavramdır, ama peşin hükümlerle dolu olan popüler psikoloji, birlik ya da çoğulluk sorununu basit bir sorunmuş gibi ele alır. Sıradan deneyim edebiyat, felsefe veya dinler tarafından yaratılmış bir kültürel tarihin yanı başında gider, bazen de onu taşır. Kişisel kimlik kavramı, sıradan deneyimin kültürün bin yıllık tarihiyle iç içe oluşunun özellikle çarpıcı bir örneği ve göstergesidir. Kimlik kavramı böylece, zamanın sınamasıyla sürekli olarak kırılanlaştığı, ideologlarca manipüle edildiği veya ütopyacılarca yüceltildiği ölçüde, sanı/kanı (*présomption*) statüsüyle hakkını arama (*revendication*) statüsü arasında gidip gelir. Adları ister Locke, ister Hume veya Nietzsche olsun, filozoflar burada, daha kaotik olmasına bizzat katkıda buldukları mayınlı bir arazi üzerinde ilerlemektedirler. Ya edebiyata ne demeli, Montaigne'den Musil'e, Proust'a kadar?.. Burada edebiyat, sıradan konuşmaların henüz tahammül edilebilir bir "çatlak sesli uyum" halinde tuttuğu şeyi daha yüksek bir sorunsallık düzeyine taşımaktadır. Bu aşamada, bilişsel bilimlerle fenomenoloji aynı yafta altında buluşur.

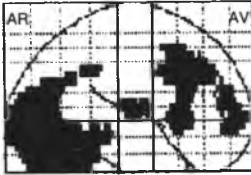
Her kim psikiyatri literatürünü okumuşsa, sadece beynin iki yarımküresine değil, birbirlerinden ayrı nöronal mimari yapılarla ko-

A

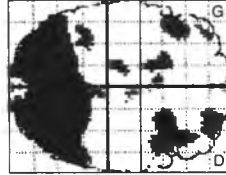


B

Profilden



Enine



Şekil 21. Londra Kulesi testinden geçen "formel organizma".

Sinir sistemimiz, değerlendirmelere katılmamızı sağlayan, iç içe geçmiş birçok düzenleyici sistemler içerir. Dehaene ve Changeux tarafından geliştirilen (1997) "formel organizma", Londra Kulesi testini başarıyla geçiyor. Bu test, başarılması frontal korteksin tam olmasına bağlı bir matematik oyunundan ibaret. Deneğin önünde, farklı renklerde üç, iki ya da bir topu taşıyabilen, farklı boylarda üç dikey çubuk var. Denek örneğin topların uzun çubuk üzerinde aşağıdan yukarıya doğru mavi-beyaz-kırmızı sırasına göre dizildiği özel bir konumdan işe başlıyor. Oyun, olabildiğince az yer değiştirmeye başvurarak, belli bir hedef konfigürasyona, örneğin topların yine aşağıdan yukarıya, uzun çubuk üzerinde mavi-beyaz, orta boy çubuk üzerinde kırmızı olduğu bir konuma ulaşmaktan ibaret.

Denek, hedefin durumuna göre pek basit olabilen ve bir bakışta görülebilen stratejiler (mavi, beyaz ve kırmızı topların her birini bir çubuğa koymak gibi), ya da tersine, kurulması daha zor olan ve arada yardımcı yer değiştirmeler gerektiren stratejiler geliştiriyor. A modeli bu ara stratejilerin "iç içe geçmiş" ve farklı düzeylerde birkaç değerlendirmeye tabi olduklarını gösteriyor. Bunlar ulaşılabilecek hedefe göre açılacak mesafenin glo-

relasyonlu zihinsel fonksiyon gruplarına da parça parça kişilikler atfetmeye kalkışmanın, "Bir topluluğa başında kaç melek dans edebilir?" sorusuna cevap aramaya benzediğini söyleyen Patricia ve Paul Churchland'ın alaylarını anlayabilir.

4. Ruh mu Madde mi?

J.-P. C.— Niyetlerin/yönelimlerin doğallaştırılması üstüne tartışma ister istemez "ruh" (tin) sözcüğünün bilimsel alandaki kullanımını sorgulamaya götürüyor ve bu nedenle de materyalizm sorununa sığıyor. Ben bazen katı bir materyalist olmakla eleştirilmişimdir, ama tabii böyle olmayı hiç istemem. Georges Canguilhem, *L'Homme neuronal*'in yayımlanmasından önce Felsefe Derneği'ndeki bir tartışmada, benim konumumu —ki birçok sinir biyoloğunun paylaştığı bir konumdur— yöntemsel materyalizm olarak nitelemişti.

Joëlle Proust'un dediği gibi²⁷ "genellikle sadece doğa bilimlerinde tanınan ve uygulanan nesnelleştirici yöntemleri ve açıklayıcı düşünceleri geçerli kabul eden" doğalcı bir yaklaşım, birtakım gizli kuvvetlere veya kökenlerin gizemine gönderme yapmayı dağarcığına dahil edemez. Daha önce Spinoza'nın ve ardından Auguste Comte'un öğrettiği gibi, bilimsansı her türlü metafiziğe başvuru-

bal değerlendiriminden, saptanmış hedefe varmak için toplarla yapılacak hareketlere tekabül eden daha yerel değerlendirmelere kadar gidiyor. Son derece yalın bir modellemeyle bile değerlendirmelerde bir hiyerarşi bulunduğunu göstermek mümkün oluyor. Bu, bir amaca ulaşma "niyetini" de içeren bir us yürütmenin gayet basit bir formel nöronal ağ modeli. Beyin görüntüleme yoluyla elde edilen figür, frontal korteksin ve oksipital ve pariyetal kortekslerin etkinliklerinin büyük bir bölümünün Londra Kulesi görevinin başarılmasına eşlik ettiğini ortaya koyuyor. Prefrontal korteksteki lezyonlarsa testin başarılmasında sistematik olarak engel oluşturuyor. S. Dehaene ve J.-P. Changeux, *A Hierarchical Neuronal Network for Planning Behavior, Proc. Nat. Acad. Sc. USA*, 94, 1997, s. 13293-8.

B: Londra Kulesi görevi başarılıırken elde edilen beyin görüntüleri. Prefrontal korteksin etkin duruma geçmesiyle birlikte, oyun düzeneğinin gözlenmesiyle uğraşmakta olan oksipital alanlar da etkinleşiyor. R. S. J. Frackowiak, K. J. Friston, C. D. Frith, R. J. Dolan ve J. C. Mazziotta, *Human Brain Function*, San Diego Academic Press.

dan ve insanmerkezcilikten kurtulmak, deneysel bilimlere özgü düşünce tarzını benimsemek zorundadır. Lazer ışınımı ya da silikon kimyası üzerine çalışıldığı zaman bu pek fazla fedakârlık istemez. Fakat sinir biyoloğu için durum böyle değildir. Batı kültüründe bir gelenek haline gelmiş olan mitos, kaderimizi belirleyen maddesiz ve ölümsüz bir Ruh'un varlığı mitos, zihniyetlerimizde hâlâ kökleşmiş durumdadır. Her ne kadar Papalık, evrim kuramının "varsayımdan fazla bir şey" olduğunu kabul ederek, Darwin'in daha önce mahkûm etmiş olduğu bilimsel çalışmalarının itibarını iade etmişse de, "İnsan bedeni kökenini kendinden önce var olan canlı madde almış olsa bile, manevi [bir töz] olan ruh Tanrı tarafından dolaımsızca yaratılmıştır,"²⁸ diye vurgulamaktan geri kalmamıştır. Vitalizmin ölümünden beri ve moleküler biyolojinin kaydettiği ilerlemelerle birlikte beyin, Bilim ile İman arasındaki çoğunlukla gizliden gizliye süren anlaşmazlıkların ayrıcalıklı sahnesi haline gelmiştir.

Bilimsel kuramların geliştirilişi sürekli olarak gerçekliğin yarısına tabi tutulur. Yine de hiçbir biliminsanı kafasında Karl Popper'in deyimiyle bir "genel dünya görüşü" ya da Althusser'in terimleriyle bir "kendiliğinden felsefe" bulunduğunu inkâr edemez; bu "felsefe" hem bilimin "kendiliğinden" gündelik pratiğinden çıkma "bilim-içi" bir öğeyi, hem de yukarıda zikrettiğim türden birçok "kanaat" veya "inançları" temsil eden daha bulanık bir "bilim-dışı" öğeyi kapsar. Ansefalimizi oluşturan iç içe geçmiş çok ve çeşitli organizasyon düzeyleri arasındaki tutarlılığı bulmak, hâkim inançların beynin içindeki veya dünyaya açılan veçhesindeki şu ya da bu düzeyde –molekülden nörona, nörondan nöron gruplarına, gruplardan daha büyük bütünlere kadar– koymaya çalışacağı sanal bariyerleri yenme çabasını gerektirir. Daha çok entelektüel kesinlik ve dakiklik, daha çok tutarlılık uğruna yapılan bu sürekli mücadelede (başharfi büyük veya küçük olan) bir Ruh'tan yardım ve katkı almak pek zorunlu bir varsayım gibi görünmüyor! Bu konuda kararı profesyonel filozofa bırakıyorum. Ne olursa olsun, sözcük hoşâ gitmese ve biraz tepki yaratsa bile, dünyanın materyalist tasarımıından kurtulmak zor görünüyor. "Materyalist ideolojiler" ve neden oldukları şiddet ve baskıların hayaleti hâlâ bütün belleklerde duruyor. Her türlü ahlakın dışında maddesel hazların ve dünyevi nimetlerin peşinde koşan "materyalist" herkesçe küçümseniyor, alay konusu

ediliyor. Fakat antikçağın materyalist filozoflarının ya da başlangıçtaki haliyle Budizmin son derece sert ve sıkı etikleri unutuluyor.

Olgulara bakılınca, her ne kadar Olivier Bloch'un dediği gibi²⁹ materyalizm felsefe kadar eskiyse de, tarihi hep geri plana itilmiş, uzun süre kendini gizlemek zorunda ya da baskı altında kalmış bir felsefenin tarihidir. Herhalde yıkıcı gücünden korkuluyor, çünkü bu güç özgürlüğüne kavuşmuş kafaların, hurafeyi dağıtıcı gülüşün gücüdür: Herakleitos'un gözyaşları karşısında Demokritos'un gülüşü (bkz. Şekil 38), Spinoza'nın hafif ironisi, Diderot'nun çok daha kırıcı alaycılığı gibi. Eleştirel, duru zihinli ve rasyonel düşünce demek olduğu için, ama aynı zamanda insanı özellikle titiz ve zor beğenir özel bir bilgeliğe, insanın kaderinin belirlenmesini ve o konuda dönüşlü bilginin işe koşulması demek olan bir projenin inşasını yine insandan ve yalnızca insandan isteyen bir hümanizme götürdüğü için. Bu girişimin gerektirdiği sorumluluk, herhangi bir üstadı biat etmekten çok daha ağırdır.

A. Berthoz'un da vurguladığı gibi, sinir biyologları militan bir ikicilik lehinde her yerde karşımıza çıkan önyargılardan kısmen sorumludurlar: "İnsanları ikna etmeyi başaramıyoruz, çünkü beynin karmaşıklığını betimlemeyi bilmiyoruz (...). Mekanizmalarının anlaşılabilmesi için beyne ilişkin fazla basit ve özellikle fazla durağan bir imaj veriyoruz. Hem karmaşıklığı göstermemiz hem de bunu basit terimlerle yapmamız gerekiyor."³⁰ Usa vurulmuş, kendisiyle tutarlı ve sorumlu bir materyalizm için ödenecek fiyat işte bu.

P. R.— Usa vurulmuş ve sorumlu bir materyalizm lehindeki konumunuzu kayda geçiriyorum; bir yerde benim semantik düzeyden ontolojik düzeye kayma hamlesine karşı yaptığım itirazlarla birleşiyor. Söz konusu eşliği aşmak için yapılacak her türlü girişim bana, daha baştan mutlak çıkmaz ve karar verilemezliğe mahkûm görünüyor. Bu bakımdan, indirgemecilik, belirimcilik (*émergentisme*), eleyicilik (*éliminationnisme*), bağlantıcılık (*connexionnisme*) gibi tutumlar üstüne, özellikle İngilizce literatürde yapılan tartışmaların çoğunu, bu aşılamayacak açmaz durumuna saplanmış buluyorum. Özellikle eleyicilik bana kontrolsüzce epistemolojiden ontoloji düzeyine kaymaktan suçlu gibi görünüyor. Bağlantıcılık ise, ikicilik karşıtı, birci ve materyalist bir ontoloji biçimi altında gündeme geldiği ve

nöronal bağlantıların alanının sınırsızlığını postüla olarak koymakla yetindiği takdirde, benim gözümde kabul edilebilir bir sav teşkil edebilir. Bu açıdan, bilişsel bilimlerin en ihtiyatlı konumuyla, yani nöronal düzeyde bir göndergeye başvuruyu kendi alanında geçersiz sayan konuyla tamamen bağdaşabilir. Bir kez daha belirteyim, bir-cilikle ikicilik arasında seçim sorunu, geniş anlamıyla sinir bilimleriyle benim burada davasını savunduğum dönüşlü, fenomenolojik ve yorumbilgisel felsefe arasındaki tartışmanın alanından çıkar.

Bunu böylece belirttikten sonra, "ruh" (*esprit*) terimini tartışma dileğinize karşılık veriyorum. Konumumu nitelemek için "ruhçuluk"tan (*spiritualisme*) bahsedecek değimim, ama bu husus "ruh" terimini fenomenolojik bağlamda kullanmama engel de olmayacaktır; nitekim Russell'ın izinde bir *philosophy of mind* (zihin felsefesi) geliştirmeye çalışan Anglosakson filozof ve araştırmacılar da başka bir açıdan bunu yapmaktadırlar. "Ruh" sözcüğü bana öznel deneyim düzeyinde gayet zengin bir çokanlamlılık taşır görünüyor. Üç ana kullanım alanı gösteriyor. Önce, genel "zihinsellik" anlamında ruh var, sözünü ettiğim özelliklerle birlikte: yönelimsellik, anlamlandırma, iletilebilirlik ve karşılıklı anlaşma. Bu, sinir bilimlerinden gelen özel vurgu bir yana bırakılırsa, kabaca *philosophy of mind*'da kullanılan anlam. Bundan başka "ruh" sözcüğü Ortaçağ düşünürlerinin "aşkınlık" başlığı altında topladıkları şeyi gösteriyor: doğrunun, iyinin, haklının ve güzelin amaçlanması. Bu sorunsal Dekartçılarda anlama yetisi, Kant ve sonrakilerdeyse düşünce (*Denken*) sorunsalı haline geldi. Bu aşkınsal düzey, bilme, eyleme ve duyma etkinliklerini çekip çeviren yönetici veya düzenleyici fonksiyonlar düzeyidir. Rasyonalistlerle ampiristler bu düzenleyici idelerin kökeni ve statüsü üzerinde birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

J.-P. C.— Başka deyişle, sosyali de hesaba alan bir yönelimsellik. Bu raya kadar sizinle oldukça mutabıkım, her ne kadar "aşkınsal" terimini kullanmıyorsam da; bunun Fransızcadaki kullanımı muğlak ve çeşitli ideolojik ve dinsel istismarlara konu oluyor.

P. R.— "Aşkınsal" terimiyle ilgili olarak, Kantçı anlamda eleştiri düzeyinde kalıyorum; bu terim, yukarıda hakkımdaki fikrimi söylediğim "aşkın"la aynı şey değil. Son olarak, "ruh" teriminin üçüncü

kullanımını da "esinlenme düzeyi" diyebileceğim bir kavramda görüyorum.

J.-P. C.– Bu "esinlenme düzeyi"nde artık ben yanınızda olamıyorum, çünkü bu kavram benim için yeterince tanımlanmamış kalıyor. Ruh sözcüğünün ilk iki kullanımını, yani zihinsellik anlamını ise –ki yönelimselliği, anlam verme uzlaşmalarını ve karşılıklı tanımmayı da içeriyor– sözcüğün kendisini kullanmaya gerek duymadan, tereddütsüz nöro-bilişsel bilimlerin araştırma projelerine dahil ediyorum. Aşkmsal diye nitelediğiniz yönetici referans fonksiyonları düzeyini de insanların deneyimine, tarihlerine, kültürlerinin evrimine, sosyolojiye ve genel olarak insan bilimlerine dahil ediyorum. Fakat "esin[lenme]" dediğiniz üçüncü anlam benim için belli ve tanımlanmış hiçbir kavrama tekabül etmiyor.

P. R.– Bana göre bu düzey bütünsel deneyimin bir parçasıdır. İnsanların deneyiminin bir kısmını niçin sansür ediyorsunuz?

J.-P. C.– Ben onu sansür etmiyorum ki. Sadece o biçim altında kullanmıyorum.

P. R.– Onu bir ontolojiye hapsediyorsunuz, ki ben bunu reddediyorum.

J.-P. C.– Hayır, hayır, hapsedme filan yok, aksine her şeyi açık bırakıyorum. Hapseden, ideolojiler ve dogmalardır. Bilimsel araştırma ise sınırsızca, son derecede açık bir zihinle ve hiç durmadan hakikat peşinde koşmaktır. "Bütünsel deneyim" in herhangi bir yeni ilke getirmesini reddediyorum, meğerki bilginizin bu aşamasında ancak yarım yamalak betimlenebilen ama aslında hiçbir gizemli veya dile gelmez yanı bulunmayan bir deneyim lehine düşünce disiplininin terk edilmesinin işareti olsun.

P. R.– Ben "ruhçu" bir ontoloji istiyor değilim. Ruh dediğim şeyin, yani esinleyici fonksiyonun üçüncü modalitesini tanımlamak için ona ihtiyacım yok. Bu fonksiyona hâkim değilim, sadece onun nimetlerinden yararlanıyorum. Yine de böylelikle deneyimden çık-

mış olmuyorum, çünkü deneyimi deneyle özdeşleştirmiyor, ayrıca nesnelleştirici bir fonksiyona da indirgemiyorum. Oysa deneyim, hatta en kuramsal türü bile esinlenmiş bir boyut içerir. Burada sadece din duygusunun çeşitli ifade biçimlerini değil, *mania*'nın yani "delilik" veya "coşku"nun Platoncu övgüsünü, "deha"nın bizzat Kant—estetik yargı kuramında— ve Alman Romantikleri tarafından övgüsünü de kastediyorum. Daha önce, konuşmamızın başlarında Charles Taylor'ı anmıştım; Taylor Yahudi-Hıristiyan mirasını, Aydınlanma mirasını ve lirizm, şiir, müzik ve spekülatif düşünceye varıncaya kadar tüm çağdaş kültürü baştan başa kateden o büyük romantik geleneği eşit düzeyde görür.

J.-P. C.— Nasıl bir eskici dükkânı bu! Delilik, estetik, Yahudilik-Hıristiyanlık bir arada... Şu üçüncü düzeyin özerkliği hakkındaki kuşularımı doğruluyor. Hem sonra bu üçüncü düzey temel önemde bir veriyi de hesaba almıyor: genel olarak evrim, kültürlerin olduğu kadar türlerin de evrimi.

P. R.— Evrim mutlaka deneyimin yavaş yavaş zenginleşmesine vesile olur. Hatta sizi onaylar görünmek pahasına şunu söyleyeceğim: Beynimiz olasılıkla o şekilde gelişmiş ki, bizi Erasmus'un övgüsünü yaptığı o Delilik kadar güçlü ve derinlikli bir deneyime erişirmek kabiliyetine sahip olmuş...

J.-P. C.— Sanırım evrime bir tür ereklilik (*finalité*) sokuyorsunuz...

P. R.— Sadece geniş bir fenomenolojik alanda yer alıyorum ve bu fenomenolojik alanı budayıp sakatlamamanızı istemiyorum, çünkü henüz eşdeğerlisini bulamadınız.

J.-P. C.— Ben onu sakatlamıyorum. Sadece ihtiyatlı bir tutum benim siyorum: maddesel olmayan kuvvetlere ya da hayali görünen muğlak ilkelere başvurmaktan sakınmaya çalışan biliminsanın ihtiyacı. Şairin de, biliminsanın da, hatta—söylemekten korkmuyorum—filozofun da esinini beyninin işleyişinde aramak gerekir, ki bu onun dünya üstüne deneyimini, insanlığın binlerce yıllık tarihi boyunca biriktirmiş olduğu bilgiyi ve gezegenimizde yaşamış düşünce insanlarının bilgeliğini içine alır.

P. R.— Ama insanın deneyimi sadece bilimsel değildir. Üstelik bilimsel etkinlik iki farklı bakış açısından ele alınabilir. Epistemolojik açıdan, modelleme ile doğrulama/çürütme arasındaki ilişkiye dayanır. Pragmatik açıdansa diğer pratikler arasında bir pratiktir; teknolojik pratiklerin —ama etik ve politik, hatta "ruh" teriminin üçüncü anlamında estetik ve "manevi" pratiklerin de— yanında kuramsal bir pratiktir.

J.-P. C.— Ben insan deneyiminin "sadece bilimsel" olduğunu hayatımda düşünmedim! Sanatsal yaratıya, müzik ve plastik sanatlara olan ilgimi bilirsiniz. Kişisel yaşamımda bunlara ne denli önem verdiğimi bilirsiniz. Ama sanatçının yaratıcı çalışmasında "dile gelmez" hiçbir şey yoktur, bu yaratıcılığı Nietzsche'nin istediği gibi hepsinin üstünde bir "üçüncü düzey" saymak için hiçbir neden yoktur. Ben sanatçının çalışmasını tamamen başka bir gözle görüyorum, pratikte biliminsanın çalışmasına yaklaşıyor. Pek çok emek, iyice bilenmiş bir duyarlık, biçimler, çizgiler ve renklerin —Diderot' nun pek sevdiği— "tamalgı"ında (*aperception*) gayet keskin bir zekâ, özgün bir imgeleme gücü, kusursuz bir rasyonellik, iletilecek etik veya politik bir mesaja angaje olma, hepsi de çağdaşlarının anlayışsızlık veya düşmanlığına hedef olmuş olan Michelangelo'dan Mozart'a ve Van Gogh'a kadar tüm sanatçılarda görülen özveri...

Bu üçüncü düzeyin yerine çok daha sıradan bir şey olan *conatus*'u, yaratıcının şen çabasını koymak isterdim. Bu dünyasal girişim hiçbir insanüstü esin ya da herhangi bir mistik esrime gerektirmez. Burada sanatçının beyni merkezdedir ve tamamlanan eser de, içinde bizzat eserin tarihinin, sanatçının tarihinin ve tabii icra ettiği sanatın tarihinin birbirine karıştığı uzun bir deneme ve yanılma sürecinin sonucunda meydana çıkar.

Her şey bir yana, sanatı ruhsal dediğiniz şeyle aynı düzeye koymanıza yine de memnun oldum. Durum ne olursa olsun, burada en yüksek bilişsel düzeyde ve hem bireysel hem tarihsel bir perspektifte yer alan insan etkinliklerinden türemiş eserler karşısında bulunmaktayız.

P. R.— Bir program olarak, nöronal bağlantıların bir gün dilin yapılandırıldığı davranışları, simgeleri ve normları da açıklayacak duru-

ma geleceğini söylemeye bir engel yoktur. Ama bu korelasyon araştırmaların bugünkü durumunda kanıtlanabiliyor mu?

J.-P. C.– Elbette hayır, ama bu programın potansiyel imkân ve kaynakları azımsanmamalıdır.

P. R.– İyi de, o zaman ne kanıtlanmış olacak? Bütün zihinsel olguların altında bir beyin etkinliğinin yattığı mı? Ama bu zaten sinir bilimlerinin çalışma varsayımı değil mi? Sizin bilimsel projenize bir kez daha yönelteceğim eleştiri, tüm bağlantılı ve komşu disiplinleri, bu bilimlerin her birinin gönderge ve programlarındaki çeşitliliği hesaba katmaksızın, sinir biyolojisinin bayrağı altında toplamaktır; oysa her biri kümenin öteki üyeleri üzerinde hegemonya kurmaya eğilimli olan bu bilimleri sinerjiye sokma işini disiplinlerarası çalışmaya bırakmak gerekirdi. Bunu dedikten sonra, yine belirteyim ki ben asla psikolojik organizasyon düzeyini nöronal düzeyden ayırma iddiasında değilim. Sadece şunu söylüyorum: Nöronal olana referans ya elimizdeki operasyonların anlaşılmasına yardımcı olmuyor ya da onun hakkında bir bilgimiz yok.

J.-P. C.– Bilgimiz sınırlı diye bildiğimiz kadarından hareketle kurulmuş varsayımlar geliştirmeyi reddetmek doğru değildir. Bu alandaki araştırmalar henüz pek eksik ve yetersizdir, doğru, ama bunların bir gün tamamlanmayacağını da iddia edemem. Bilinmeyenle bilinemezi karıştırmamak gerekir. Bana göre hiçbir şey bilinemez değildir. Bu sözcük çoktan beri söz dağarımdan attığım bir terimdir. Biliminsanın hedefi ileriye gitmek ve henüz şifresi çözülmemiş olan, hatta sosyal tasarımlar gibi çözülemez görünen alanları araştırmaya çalışmaktır.

P. R.– Tartışmaya başladığımız sosyal tasarım kavramına dönüyorsunuz. Tasarım probleminin ötesine geçip ilerlemek için, vurguyu eğilim-öneğilim (*disposition-prédisposition*) kavramları üzerine kaydırsak iyi olur diyorum. Bana öyle geliyor ki kullandığınız iki ana kavram da zaten (zihinsel nesnelere) tasarım(1) ile öneğilim kavramları.

J.-P. C.– Evet. Bundan sonra sorgulamamız, insan beyninin etik düşünmeye öneğiliminin kökenini konu alabilir. Çok sevdiğim bir metinde –*Avant la morale: l'éthique* (Ahlaktan Önce Etik)– ahlak değerleri konusunda şöyle yazıyorsunuz: "Değerler ebedi ve değişmez özler olmayıp, tek tek kişilerin tercih ve değerlendirmelerine ve son kertede davranış ve geleneklerin tarihlerine bağlıdır." Genetik bir olgu olan türlerin evriminden, her bireyin epigenetik nöronal evrimi aracılığıyla, kültürel evrime geçmek kabil olur mu acaba? Evrim sorusunu sormak bana göre normatifliğin de bir bilimi olabileceği anlamına geliyor: akla gelebilecek en saygın bilim olmaya aday ve sinir bilimlerinin de katkıda bulunabileceği bir insan bilimi. Sahici bir ahlak ve gelenek biliminin geliştirilmesine katkıda bulunma imkânı bilimden, özellikle sinir bilimlerinden niçin esirgensin ki?..

P. R.– Şimdi işte bu konuyu tartışacağız.

Ahlakın Kökenlerinde

1. Darwin'e Göre Evrim ve Ahlak Normları

JEAN-PIERRE CHANGEUX— Demek ki kendimize çizdiğimiz güzer-gâhın bundan sonraki aşaması, ahlaki yargılarda bulunmaya ilişkin nöronal öneğilimin türlerin evrimi temelinde ne ölçüde anlaşılabilirliğini irdelemek olacaktır.

Antikçağ ve ortaçağda fiziksel dünyayla canlılar dünyası uyumlu biçimde organize edilmiş, "içlerinde Yaratıcı'nın erek ve cömert iyiliğinin açıkça görüldüğü" sabit ve değişmez dünyalar olarak tasarlanıyordu. Buna göre canlı varlıklar, içinde her türün kendine özgü bir yer tuttuğu ve tepesinde de insanın bulunduğu "büyük bir varlıklar zinciri" oluşturur. John Ray'in¹ dile getirdiği bu şairane ve "erekli" (*finalisé*) dünya tasarımı, tüm canlı formlar için organize edici ilke işlevi gören Platoncu "evrensel özler" savım da dağarcığına katarak Bernardin de Saint-Pierre'e kadar gider.

Lamarck'ın kuramı bu tasarımdan ilk önemli kopuşu oluşturur. Lamarck yaşamının büyük bölümünü bitkiler ve yumuşakçaların dikkatli gözlemiyle geçirdikten sonra, elli yaşındayken, ünlü "soy-dangelim (türeyiş, *descendence*) kuramı"nı geliştirir ve 11 Mayıs 1800 tarihinde Doğa Tarihi Müzesi'nde yaptığı açılış konuşmasında açıklar. Bu devrimci sava göre, canlı türleri üreme olayı aracılığıyla birbirlerinden türerler ve art arda gelen kuşaklar boyunca da yavaş yavaş farklılaşırlar. Lamarck türlerin farklılaşmasını açıklamak üzere, edinilmiş karakteristiklerin soyaçekim yoluyla aktarılma mekanizmasını öne sürer. Bugün bu fikir tamamen terk edilmiştir. Fakat onun ardından Darwin canlı türlerinin "filogenetik" kökeni hak-

kında kabul edilebilir ve hâlâ güncel olan başka bir mekanizma tasarılar. 1859'da *Doğal Ayıklanma Yoluyla Türlerin Kökeni* adlı eserinde ortak bir soy fikrini, (doğal seçim veya ayıklanma sürecinin üzerinde "çalıştığı") en baştan soyaçekimsel bir "kendiliğinden değişebilirlik" fikriyle birleştirir. Bu önemli devrimin getirdiği sonuçlar, yüz elli yıl sonra bugün bile toplumlarımızca tam olarak özüm-senebilmiş değildir. Kuramdan, inanç sistemleri ve etik açısından yapılabilecek çıkarımlar son derece büyük ve kapsamlıdır. Bu düpedüz, Tanrı'nın yaratmış olduğu sabit ve durağan bir dünyanın yerine, kozmik teleolojisi veya son hedefi bulunmayan, evrim halinde bir dünya koymaktır. Sınırsız insanmerkezciliğin defteri dürülmüş olmakta, ilahi bir "ereğe" gönderme yapan her türlü "özcülük" yerini tamamen maddesel doğal ayıklanma sürecini temel alan "popülasyoncu" bir düşünce tarzına bırakmaktadır; bu süreçse yönsüz bir değişebilirlikle, başarısı koşullara bağlı bir üremenin, hatta tamamen rastlantısal bir stabilizasyonun arasındaki etkileşim şeklinde yürümektedir.

PAUL RICOEUR— Şurası iyi anlaşılmalı ki, John Ray'le Bernardin de Saint-Pierre'in "şairane ve erekli tasarımıyla" benim hiçbir ilgim yoktur, kaldı ki bunun gülünçlüğü'nün de abartıldığını düşünüyorum. Sizin gibi ben de karşıma, Lamarck ve Darwin'den itibaren ortaya çıkan problemi alıyorum. Evrimci savı sulandırmak şöyle dursun, burada birlikte ortaya koyduğumuz "ahlaki yargıya ilişkin nöronal öneğilim" probleminin önemini olabildiğince vurgulamak için Stephen J. Gould'la birlikte onu radikalleştirmeye bile çalışıyorum. Gould'u *Yaşamın Tüm Çeşitliliği* adlı eserinde² izleyerek savı uç noktasına kadar götürelim; kitabın (Türkçe ve Fransızca basımındaki) altbaşlığı da pek öyle sıradan değil: "İlerleme Mitozu". Gould'a göre erekliliği sistemden çıkarmak yetmez, onun bir tür kalıntısı olan ilerlemeyi de kovmak gerekir. Gould'a bakılırsa, Darvencililiğin çeşitli varyantlarında rastlantısallık fikri, yavaş yavaş insana doğru yükselişi içeren bir vizyonla "düzeltilmektedir"; gerçi bu da rastlantısaldır, ama sürecin "yükselen" bir figür arz ettiği de bellidir. Gould'un bu son adımı da atmış olması, normatif davranışa yönelik doğal eğilimler konusundaki tartışmamızı niçin ilgilendiriyor? Gould'un önerdiği vizyon, tamamen darmadağın bir dirim

evreni vizyonudur; burada yeni filiz veya sürgünleri oluşturanlar ağacın ana gövdesinden ayrılıp çoğalan azınlık gruplardır ki, sonra kendileri de ağaç ("tür") haline gelirler; *Homo sapiens* de bunlar arasında şans eseri ortaya çıkmış değişkelerden biri olarak görünür. Darvinciliğin bu radikalleşmiş versiyonu aslında bizi, ahlakı –olgu- sal görünümünde değil *normatif anlamında*– anlamak için, dirimin arz ettiği bu dağınlık tablosundan hiçbir şey beklenemeyeceğini söylemeye sevk etmektedir. Bu yüzden ben, Gould'un kovmaya çağıştığı ilerleme fikrinin gösterdiği direnci şu şekilde yorumlamayı deniyorum: Biz insanlar var olduğumuz ve kendimize ahlak soru- sunu sorduğumuz içindir ki, "dirim yelpazesi"nin sunduğu tabloyu ters yönde, yani kendimizden dirimin kökenlerine doğru giderek okuyabiliyor ve o zaman da bir sürü soy çizgisi arasından uç uca ek- lenince insana doğru yönelenleri seçiyoruz. Demek ki, bu kez anla- şılabilir olan ve sonunda bizi insan türünün soyağacını çizmeye gö- türen öbür seçme/ayıklama sürecini, açıkça söylenmeyen bir geri- ye bakıştan yola çıkarak işletmiş oluyoruz. Gould'un işaret ettiği gi- bi, bu yolda giderken canlılar içinde en istikrarlı, en kalabalık ve en yok edilemez popülasyon olan bakterileri rahatça unutabiliyoruz. Böcekleri de unutuyoruz. Denizlerde kum gibi kaynayan balıkları da unutuyor, aralarından sadece –onun dediği gibi– kıyılarımızda "karaya vurabilmiş" olanları kaale alıyoruz. Ve böylece, unuta unu- ta, *sapiens sapiens* çizgisinde yer almayan tüm maymunu ve diğer insansı kuzenlerimizi de yol kenarında bırakıyoruz. O zaman Gould ne yapıyor? O da bizim unutuşumuzu unutuyor; rastlantısal olmak- la birlikte yine de ilerleme yansıtıcı bir şekilde insana götüren öğe- lerden başkasını hesaba almayan geriye bakışımızı unutuyor. Peki, erekselliği olmadığı gibi "ilerleyici evrimi" de olmayan bir dünya bizim için ne anlama gelir? Soyaçekim fikrinin –"[bir kaynaktan] ilerleyici bir süreçle gelmek" manasında– çürütülmesi anlamına ge- lir. Bundan bizim tartışmamız açısından ne gibi sonuçlar çıkar? Ba- na göre iki sonuç: önce, evrimin yönsüzlüğü fikrinin kafamızda an- cak anlam sorusunu soran insanın "sahnedeki" oluşundan hareketle yer bulduğunun hatırlanması. Evrim bir anlam taşır –daha doğrusu, en azından normatifliğin imkânı açısından, taşımaz– çünkü ortada doğayı sorgulayabilen bir insan önceden vardır. Sonra şu öneri ge- lir: Ahlaki yargıya doğal öneğilim konusunu ilgilendiren tüm soru-

lar geriye yönelik sorulardır; bir kez konmuş olan normatifliğin kendi ardında kendini hazırlamış olan koşulları aramasıdır. Doğa nereye gittiğini bilmiyorsa, bu alana biraz olsun düzen getirmek bize düşer.

J.-P. C.— Kesinlikle öyle. Orada düzeni kurmak zorundayız. Fakat Gould'un aşırı materyalist savlarına katılmanız beni biraz şaşırtıyor. Evrime, özellikle de *Homo sapiens*'in evrimsel kökenlerine her türlü ilahi müdahalenin böyle radikal biçimde reddi, Kitabı Mukaddes'teki Büyük Kod'a ilişkin, tüm eserinize sinmiş olan göndermelerle çelişmiyor mu?³ Gerçi başka yerde, "[sizi] Kitabı Mukaddes imanına bağlayan tüm inançların bilinçli ve kararlı biçimde ayrıç içine alınması" üzerinde ısrarla duruyorsunuz,⁴ ama... Her halükârda Gould'un savları karşısında ilahiyatçıların takınacakları tutumları ilgiyle bekliyorum.

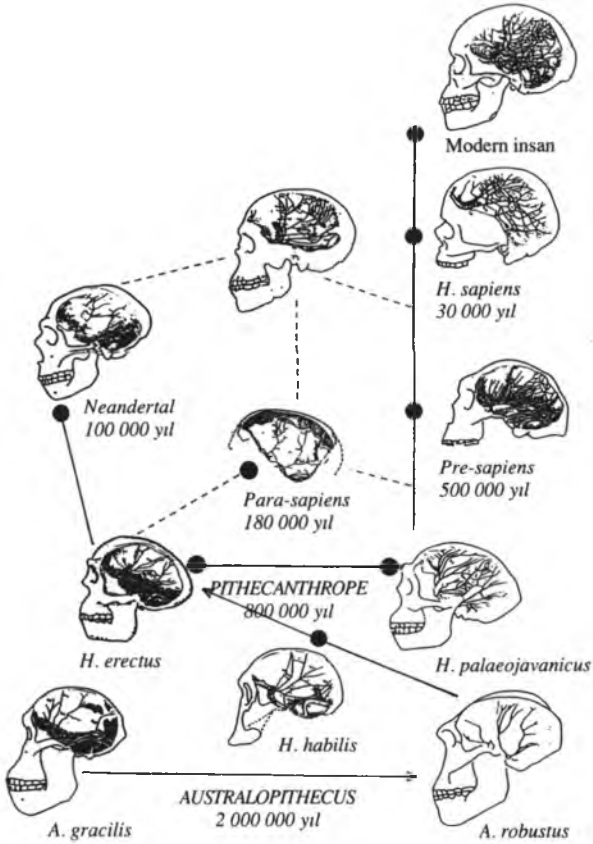
P. R.— İlk yanıtlımın başındaki sözlerimi tekrarlamam gerekiyor galiba. Bu söylem düzeyinde, "evrime Kitabı Mukaddes müdahalesi" problemini gündemime almıyorum. "Büyük Kod" temasına gönderme yapışıma gelince, bunu Northrop Frye'a cevaben başka bir bağlamda, tanrısal bir amaç ve kendini seçilmiş sayan bir halkın bu amaca uymamaktaki inadına ilişkin Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin edebi açıdan yorumlanması bağlamında yapmıştım. Birtakım bilgelerin bu ilahi-beşeri tarihin arka planına, üzerine dogmacıların bir tür sözde bilim inşa ettikleri mitsel bir köken hikâyesi yansıtmış olmaları, tartışmamız bağlamında bizi ilgilendirmiyor.

J.-P. C.— Belki *sizi* ilgilendirmiyor, ama kamuoyunu bilgi alanında kaydedilen gelişmelerden eleştirel ve nesnel biçimde haberdar etmeye çalışan bütün insanları ilgilendiriyor. Geniş kitlelere yönelik bilim eserlerinde olsun, kamuoyu karşısında dile getirdiği tutumlarında olsun, Gould evrimde rastlantısal (şansa bağlı) değişimin önemini şiddetle vurguluyor ki, bu gerek Darwin'in gerekse bize daha yakın olan Jacques Monod'nun düşüncelerinde temel bir kavramdır.⁵ Tabii ben de çağdaş evrimcilerle birlikte bu bakış açısını paylaşıyorum. Ancak, tartışmaya bilimsel terimlerle devam etmek bana yararlı görünüyor, zira evrim alanında önerilecek bütün model-

lerde geçerlilik saptanmasının her zaman zor olacağını, çünkü bunların geçmiş olaylarla ilgili olduğunu unutmuyorum. Bu yüzden benim konumum biraz daha nüanslı olacaktır.

Bir kere, Gould'un bakterilerle böcekleri ve direkt atalarımızdan uzak görünen tüm canlıları unuttuğumuz şeklindeki görüşlerine katılmak bana biraz aşırılık gibi görünüyor. Jacques Monod bile "Kolibasili için geçerli olan fil için de geçerlidir," diye yazıyordu. Ben-François Jacob'la birlikte- bunlara sirkesineğini de ekleyeceğim; bu canlı, Mendel genetiğinin kanıtlanması için biyolojik materyal işlevi görmüştü. Genlerimizde, hücrelerimizde, dirimin kökenlerine dek çıkan bir miras taşıyoruz. Türlerin akrabalık bağlantılarına ilişkin en iyi kanıtlardan biri de budur. François Jacob canlılar dünyasında, gerek bakterilerde gerek böceklerde görülen dikkate değer çeşitlilik üzerinde ısrarla durur. Ancak bu çeşitlilik, klon bile olsa hiçbir bireyin bir başkasıyla tıpatıp aynı olmamasını sağlayan, insan bireylerinin *epigenetik* çeşitliliğiyle de kıyaslanmalıdır. Tobias insanın türeyiş süreci boyunca bireysel değişebilirliğin "vahşi" primat türlerinde gayet düşük olduğunu, buna karşılık *homo sapiens* ve uygarlıkla birlikte arttığını kaydetmiştir.⁶ Beyin durumunda hayli belirgin olan bu önemli değişebilirlik, bu organın organizasyonca "karmaşıklık"na ve fonksiyonlarının çeşitlilik ve zenginliğine katkıda bulunur. İnsan türünün kökenlerinde önemli bir rol oynamış olması akla yakındır.

Dikkate alınacak bir başka nüans: Genomun rastlantısal değişkenliği *Homo sapiens sapiens*'ten önceki genetik evrimin makul bir modelini kurmak için yeterli midir? Gould kamu önünde katıldığı tartışmalarda, son dört milyon yılda beynin karmaşıklığında meydana gelmiş olan ve prefrontal korteksle dil alanlarının hızla genişlemesi şeklinde kendini gösteren (ki ben bu evrimi nitelemek için "ilerleme" teriminin kullanılmasını kesinlikle reddediyorum)⁷ yadsınamaz artışın (Şekil 22) ortaya koyduğu evrimsel genetik probleminin zorluklarını azımsıyor. Bu karmaşıklık, "genomun nöronal organizasyonla ilişkisi" terimiyle pek kötü tanımlanmış olur. Ne (Gould'un yaptığı gibi) küçümsenmeli, ne de (Teilhard de Chardin'in yaptığı gibi) abartılmalıdır. Öte yandan, *Australopithecus*'tan (ya da şempanzeden) insana kadar, spesifik olarak beynin organizasyonunu ilgilendiren genetik farklar pek az tanımlanmış ya da hiç tanı-



Şekil 22. İnsan beyninin morfolojik evrimi.

Roger Saban çağdaş yetişkin insanda ve gelişim halindeki çocukta, beyin zarındaki damarların kafatasının iç yüzeyindeki izlerini gayet ayrıntılı olarak analiz etti. Bunları, *Australopithecus*'tan modern insana kadar insanın çeşitli atalarından kafatası içinin mulajı yoluyla elde edilen izlerle karşılaştırdı. *Australopithecus robustus*'un (beyin kapasitesi: 520 ml) pariyetal beyin zarı damarlarının topografisinin modern yenidoğaninkilere benzemesi dikkat çekicidir. İlk *Homo habilis*'lerin (kapasite: 700 ml) damar dağılımı kırk günlük, *Homo paleojavanicus*'unki de (kapasite: 1000 ml) bir yaşındaki çocuğunki-ne yakındır.

R. Saban, "Image of the Human Fossil Brain: Endocranial Cast and Meningeal Vessels in Young and Adult Subjects", s. 11-39, *Origins of the Human Brain*, J.-P. Changeux ve J. Chavaillon (haz.), Clarendon, Oxford, 1995.

lanmamıştır. Genetik sekanstaki global farklılaşma oranı oldukça önemsizdir: %1 fark. İnsan (ve şempanze) genomunun bütünüyle "bölümlenmesi" (*séquenceage*) için sürmekte olan çalışmaların bu farkı daha dakik olarak belirlemesi umulabilir. Beyinde embriyon döneminde ve doğum sonrasında işe karışan mekanizmaların açıklığa kavuşturulması da buna katkıda bulunacaktır. Ne olursa olsun, insanın atalarının son derece hızlı genetik evriminin, (dil, "ahlaki" tutum ve davranışlar vb.) sosyal yaşam öğelerinden katkı almış ve bunların da geriye doğru ona etkide bulunmuş olabileceği akla yakın görünüyor.⁸

Üçüncü nüans: Gould kültürel değişmelerin Lamarckçı bir soyaçekim üzerine kurulduğunu ileri sürüyor. Bu, Ebbinghaus'un,⁹ Bartlett'in¹⁰ ve hatta Freud'un ilk çalışmalarında kanıtlanan hatırlama sürecinde, rastlantısallık öğesinin uzun erimli belleğe giriş ve müdahalesinin seçici karakterini hafife almaktır. Kültürel öğelerin aktarılışında, "beyinsel" bellek düzeyinde, henüz pek iyi bilinmeyen bazı mekanizmalar işe karışır.¹¹

Son olarak, tamamen başka bir düzlemde, biyoloğun kendi kökenleri üzerine yönelttiği "geriye bakış"a dair konunuza tepki göstermek isterim. Bundan niçin ürkmeli? Bu konuda biyolog astrofizikçiden, jeologdan ya da tarihçiden farklı değildir ki... Onlar da evrenin, kıtalarımızın ya da yakın tarihimizin kökenleri üzerine aynı şekilde bir "geriye bakış" sarf etmiyorlar mı?.. Elbette hiçbir biliminsanı, içinde yaşadığı kültürel, sosyal, tarihsel ortamın, oluşturduğu varsayımlar üzerine yapacağı bilinçli veya bilinçsiz etkiden kaçınamaz, tıpkı kuramlarını kurarken filozofun da kaçınmadığı gibi. Aradaki –birkaç kez birlikte söz konusu ettiğimiz– fark, bilimsel varsayımların sürekli olarak olguların yargısına ve bilim camiasının (her zaman acımasız olan) eleştirilerine tabi olmalarıdır. Bunların hiç durmadan sorgulanmakta oluşları, ilahiyatçının kendi kurucu metinlerine atfettiği geriye bakıştan radikal olarak farklıdır.

P. R.– Benim bahsettiğim geriye bakışın, ilahiyatçının kendi kurucu metinleriyle ilişkisine benzer hiçbir yönü yoktur. Bu, kendini tanımlarken normu da koymakta olan "ahlaki" bir öznenen gelen bir bakıştır.

J.-P. C.—Evrim esnasında doğal ayıklanma süreci pek tabii genomun rastlantısal değişkenliği üzerinde etkide bulunmuş, belki normatif seçimlerimizde bizim de benimseyeceğimiz öneğilimleri stabilize etmiştir. Sırası gelmişken, bu alandaki düşünme sürecini dikkate değer ölçüde saptırmış ve inatçı önyargılar doğurmuş olan bazı savları tekrar ele almak da yerinde görünüyor. Bunlara göre doğal ayıklanma körü körüne ve amansız bir yarışmayla eşanlamlıdır: "İnsan, insanın kurdudur", doğadaki yaşam bir "gladyatör dövüşü"dür. Ya da tersine, Tanrı tarafından Tûr Dağı'nda vahyedilen ahlak ilkeleri insanlara, Calvin'in savunduğu gibi, özü itibariyle kötü olan doğalarına hâkim olsunlar diye verilmiştir. Böyle savlar izlenecek olursa, gerek doğal ayıklanmadan gerekse şansın hâkim olduğu "yansız" bir evrimden, bir iyilikseverlik ve dostluk, hatta bir sevgi ahlakının nasıl türeyebileceğini anlamak doğrusu güçtür.

Fakat biz bunları bırakıp Darwin'i, özellikle 1871 tarihli *İnsanın Türeyişi*'nin yazarı Darwin'i yeniden okuyalım.¹² Ona göre ahlak duygusu kaynağını hayvanda bulur, ama bazı koşullar altında – önce duygudaşlık (sempati), sonra da bellek: "Eğer hayvan, beyninde tüm geçmiş eylemlerinin imgesini" ve "kendisini öyle davranmaya sevk etmiş olan tüm dürtüleri" saklamanın yanı sıra "toplumsal içgüdünün herhangi bir başka içgüdü önünde gerilediğini gördüğünde bir tür *pişmanlık* duyarsa". Dil yetisi de aynı şekilde ahlak duygusunun varlığının bir koşuludur; son olarak, alışkanlıklar da gereklidir, "alışkanlık, duygudaşlığı ve toplumsal içgüdüğü büyük ölçüde güçlendirir".

Yine Darwin'e göre, ahlak normlarının gelişimi, insanın "gayet kaba bir haldeki içgüdülerinden" hareketle gerçekleşmiştir. Kendine hâkimiyet, sevgi ve sempati duyguları alışkanlıklarla güçlendikçe, us yürütme süreci daha güçlenip durularak, adalet, başkalarının yargıları gibi şeyleri daha sağlıklı biçimde değerlendirmeyi mümkün kıldıkça, insan o anda hissettiği haz veya elemenden bağımsız olarak bazı davranış kurallarını benimsemeye itildiğini hisseder. Hobbes ya da Spencer'inkiler gibi bencilliğe dayalı ve J. S. Mill'inki veya yararçılık gibi "mümkün olan en büyük mutluluk" ilkesine dayalı ahlak felsefelerini reddeden Darwin, Aydınlanmacı İskoç filozofları David Hume veya Adam Smith'i izleyerek, insanın "haz ve mutluluk arayışından tamamen bağımsız, çok derin biçimde benli-

ğine işlemiş olan *toplumsal içgüdü* gibi görünen bir itici gücün etkisinde" olduğunu ileri süren bir kuram önerir. İnsanın hedefinde "genel mutluluğu" aramak yerine, "genel iyilik" ya da mensup olduğu topluluğun refahı vardır. "İnsan uygarlaştıkça ve küçük kabileler daha kalabalık topluluklar halinde birleştikçe ... sıradan akıl her bireye *toplumsal içgüdülerini ve sempatislerini*, kişisel olarak tanımasa bile *aynı toplumun tüm üyelerine teşmil etmesi gerektiğini* gösterir." İnsan "eylemlerinin tüm sonuçlarını anlama ve dille ifade yeteneğine kavuştukça ... sempatisini tüm ırklardan insanlara, sakatlara, delilere, toplumun diğer üyelerine ve giderek hayvanlara kadar yayacak ölçüde geliştirmiş, böylece ahlak seviyesi de gittikçe yükselmiştir." Bu da onu doğal olarak şu kurala götürmüştür: "İnsanların sana ne yapmasını istiyorsan sen de onlara onu yap."

Darwin'e göre bu "altın kural", kökenini biyolojik evrimden nöbeti devralan ahlaki evrimde bulur ve bazen de, Darwin'in şaşırtıcı biçimde Lamarck'tan aldığı bir uyarlanma süreciyle bu evrime karışır. İnsanın atalarının biyolojik evrimi düzeyinde, klasik sosyo-biyolojik kuramlar edinilmiş karakteristiklerin soyaçekimle geçişi sürecini pek tabii dışlar. Bunlar birey düzeyinde "özgeci" (*altruiste*) özelliklerin genetik evrimini akrabalıkla ya da kanbağıyla veya bireysel özgeci tutumların karşılıklı oluşuyla doğrudan ilişkili bir takım genetik mekanizmalar temelinde açıklar.¹³ Bazı yazarlar, kendilerini tutamayıp "bencil genler"den bile söz etmişlerdir.¹⁴ Ben onlara katılmıyorum. Bunlara karşı David Sloan Wilson ve Elliott Sober'in son çalışmaları,¹⁵ birey düzeyindeki seçme/ayıklama sürecine alternatif ya da en azından tamamlayıcı başka bir mekanizma sunuyor; bu mekanizma, sosyal grup içinde ve grubun en yüksek organizasyon düzeyinde işbirliğini kolaylaştıran bir *grup seçilimi* sürecini devreye sokuyor. Bu fikir, avcı-toplayıcı toplumlar üzerinde çalışan Amerikalı antropolog C. Boehm tarafından da devam ettirildi.¹⁶ Bu toplumlarda, evrimci bir bağlamda, belli bireylerin hayatta kalma şansını (İng. *fitness*) grubun diğer üyeleri aleyhine artırmayı çok güçleştiren, son derece eşitlikçi bir etik vardır. C. Boehm kuramsal düzeyde, grup için iyi olan özgeci davranışların, gruptaki özgeci bireylerin göreceli *fitness*'ini azaltmalarına karşın geliştirdiklerini gösterdi. Hatta bireysel açıdan nötr ama topluluk olarak grup için yararlı olan davranışlar bile stabilize edilebiliyor.

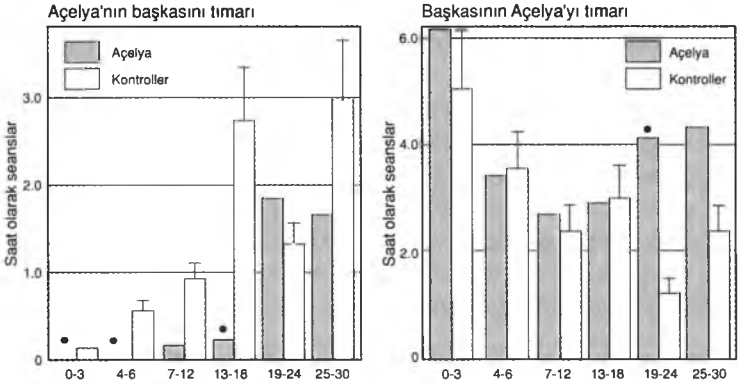
Bu koşullarda özgeci tutumlar ve merhametin doğaya *karşı* tutumlar olmayıp doğanın *doğrultusuna uygun* oldukları, askıda kalmış bir genetik evrimi genetik olmayan yollardan fakat çok daha hızlı bir dinamizm içinde sürdürdükleri söylenebilir.

Demek ki evrim önümüze sadece "ahlak duygusu"na değil, aynı zamanda etik düşünme için zaruri tüm ahlaki değerlendirme öneğilimlerine –kafada tasarlama yeteneği, öteki ve kendisiyle ya da sizin terimlerinize "kendi olarak öteki"yle ilgili atfetme fonksiyonu, başka bir deyişle değerlendirme fonksiyonu gibi öneğilimlere– sahip olan bir insan çıkarıyor.

P. R.– Darwin'in evrim şemasını insanın öteki primatlardan ayrıldığı andan itibaren ele alıyor ve o noktada "ahlak duygusu"na hayvanda bir köken arıyorsunuz. Ve gerçekten de onda "doğal ayıklanmadan türemiş" bir iyilikseverlik ve dostluk, hatta sosyallik ahlaki görüyorsunuz. Ama bunu ancak, hayvanın davranışları arasından ahlak duygusunun "varlık koşulları" gibi iş görenleri seçip ayırmış olduğunuz için yapabiliyorsunuz. Bir kez daha, ahlaksallığı öncelleyen davranış birimlerini zaten kurulmuş varsayılan ahlaksallıktan hareket eden bir geriye bakış çerçevesinde ayırıp öne çıkarmış oluyoruz.

J.-P. C.– Yakın bir tarihte Frans de Waal birkaç hayvan türünde ve özellikle şempanzelerde bu tür davranışların birçok örneğini ortaya koydu.¹⁷ Buna göre, şempanzeler kendilerinden saydıkları biri yaralandığında pek çabuk böyle tutumlar benimseyebiliyor, hatta birbirlerine karşı rahatlatıcı ve teselli edici davranışlar bile gösterebiliyorlar.

Örneğin trisomik (hücrelerindeki fazla bir kromozom yüzünden "mongoloid") olan ve bu yüzden yakınlarına pek az tımar yardımı bulabilen küçük bir dişi rhesus maymunu, buna rağmen on sekiz aylık olduktan sonra onlardan ortalamanın üstünde tımar yardımı görmüştür (Şekil 23). Ayrıca anlaşmazlık ve kavgalardan sonra barışma da en sık cinsellik yoluyla olmaktadır. Yine aynı şekilde, sanki "altın kural" daha embriyon aşamasında ve tabii açıkça dile gelmeksizin mevcutmuş gibi, acı çekme belirtileri karşısında duygusal *sirayet* olayları görülmektedir.



Şekil 23. Trisomi'li küçük bir dişi rhesus-makak maymununun diğerleriyle karşılıklı tımar aktivitesi.
(F. de Waal'e göre, 1996)

Açelya'nın öteki maymunlara karşı gösterdiği tımar etkinliği, on sekiz aylık oluncaya kadar akranı genç maymunlarınkinin çok altında kaldı. Fakat bu yaştan itibaren, akranı dişi arkadaşlarından ortalamanın çok üstünde tımar yardımı gördü.

P. R.– Dikkat! Ben Frans de Waal'in *Le Bon Singe* (İyi Maymun) adlı hayranlık verici eserinde derlediği olguları tartışmıyorum. Yalnız şunu belirteyim ki, eserini değer biçilmez bir belge haline getiren o sabırlı gözlem raporlarını, derin bir hayvan sevgisi, özellikle şempanze dostluğu ortamında toplayıp bir araya getirmiştir. Anlattıklarında –Konrad Lorenz'in saldırganlığı fazlaca merkeze alan görüşlerini düzelteren– hafif bir insanbiçimcilik şüphesi varsa, bunun daha çok benim savımı doğruladığı söylenebilir: Yani, biz hayvan davranışlarını her zaman insana özgü bir konumdan yola çıkarak yorumluyor ve açıklıyoruz. Bu kitapta sezilen hafif insanbiçimcilik örnekleri de primatoloğun ve daha genel bağlamda, hayvanlarda daha önce insan düzeyinde (insan için) tanımlanmış ve adlandırılmış ahlaki davranışların taslaklarını bulup çıkarma kaygısı taşıyan etologların durumuna tanıklık ediyor. Böyle bir kitabın terim dağırının oluşumu üzerinde ısrarla duruyorum, zira duygular, tutumlar, hatta sosyallik kuralları için önceden kurulmuş bir adlandırma sis-

temi varsayıyor. Bir kez daha, geriye bakış önceden işbaşında. Bu geriye bakış "türeyiş" ya da Darwin'in deyimiyle soydangelim* sürecinin kurgulanmasının örtülü önkabulünü oluşturuyor (etoloğun sessizce geriye bakmak suretiyle tırmanmış olduğu tepeden "inmesi" anlamında).

Darwin'in sıraladığı "koşullar"a –sempati, bellek, duygu, alışkanlık ve özellikle dil– gelince, gerçi bu öneğilimlerden hareket edildiği söylenebilir, ama daha önce onlara "çıkılmış", sonra oradan "iniş" yolu izlenmiştir. Siz de böylelikle Darwin'i izleyerek altın kuralın, kökenini, biyolojik evrimden nöbeti devralan ahlaki evrimde bulunduğunu söyleyebiliyorsunuz. Bence buradaki "bulmak" sözcüğü "aramak" olarak yorumlansa gerektir. Biyolojik evrimde altın kuralı hazırlayan şeyi arıyorum. Ama altın kuralı, insanlığın en büyük bilgelerini izleyerek, daha önce zaten formüle bağlamışım.

Ve yine *a posteriori* olarak, ahlaki evrimde, ara aşama sayılacak durakların kurgulanmasında ancak birkaç tanesinin seçilip kullanılacağı kalabalık bir demet soy çizgisinin bulunduğu yerde, bir "devralma" olduğunun farkına varıyorum. Evrimin kökenlerinin ve izlediği parkurun tamlanmasının, altın kuralın önceden bilinmesiyle koşullanmış olduğu, biyolojik kuramla sosyolojik kuram arasındaki ardı arkası kesilmeyen gelip gitmelerle tarihsel olarak da doğrulanmaktadır. Bu şekilde, vahşi kapitalizm döneminde yarışma, yaşam kavgası gibi kavramlara düzülen övgüler de bizzat Darwin'e dayandırılabilmiştir. Ve yine şu korkunç yirminci yüzyılın sonlarında sempatiyi saldırganlığa hâkim kılma kaygısında olduğumuz içindir ki hayvanlarda, örneğin şempanzelerde sempati, sosyallik belirtileri arayıp buluyor ve vurguluyoruz. Demek ki merhameti doğanın lehinde/aleyhinde sayabilmemiz de, kendi ahlaki sorgulamamızı unutuşumuzdan ileri gelen bir göz aldanması sayesinde olmaktadır. Bizim ahlaki sorgulamamızdan ayrı düşünülürse, doğa hiçbir yöne gitmez.

J.-P. C.– Açık ve net olalım. Korkarım metodolojik eleştiriden ontolojik bir tutum alışa doğru kayıyorsunuz. Altın kuralın önceden bilinmesi elbette ahlaki normların tarihsel analizinde önemli bir aş-

* İngilizcesi *descent*. Aynı zamanda "inmek" ya da "iniş" anlamına gelir. –ç.n.

ma oluşturur. Hatta bu bana her türlü bilimsel yaklaşım için vazgeçilmez görünüyor. Köken sorununu ortaya atmadan önce "olan"ı tanımak/tanılamak gerekir. Ahlak kurallarının kökenini araştırmak, türlerin kökenini araştırmakla kıyaslanabilir. Evrim kuramları ancak Linné, Buffon ve genç Lamarck tarafından sistematik bir sınıflama sisteminin kurulmasından sonra geliştirilebildi. Aynı şekilde bugün de, mevcut insan toplumlarında altın kuralın kendisinin görülüp tanınması, kökenini araştırma girişimlerinden önce gelir.

İnsanlığın en büyük düşünürleri arasında saymaktan çekinmediğim ünlü bilgin Lamarck, bilimsel yaşamının ilk yarısını doğal teolojinin özcü ve değişmezci görüşleri çerçevesi içinde bitkileri ve yumuşakça kabuklarını gözlemeye, betimlemeye ve sınıflamaya hasretmiştir ve elli yaşına geldiğinde, ortaya koyduğu eseri "geriye doğru bir bakış"la değerlendirecektir. Doğa Tarihi Müzesi'ne profesör olarak atanınca, dersinin açılış konuşmasını "omurgasız hayvanlar sistemi" üstüne kaleme alır.¹⁸ İlk kez evrim fikrini yazıya dökmüş olduğu ders notlarının müsveddeleri müzenin kütüphanesinde saklanmaktadır: işte yerleşik fikirlerde "devrim yapan" geçmişe yönelmiş bir bakışın heyecan verici tanıklığı. Biyolojik evrim tasarımı kurarken Fransız Devrimi'nin öncü fikirlerinden etkilenmiş midir acaba? Öyle bile olsa ne önemi var? Kuramı olgulara o denli uygun ve o denli verimli ki!..

Üst omurgalılarla insanın biyolojik soyağacının yeniden kurgulanması bugün moleküler genetikte kaydedilen derin ve kapsamlı ilerlemelerden yararlanmaktadır. Örneğin vahim bir kalıtım bozukluğu durumunda bireye doğum-öncesi tanı koymak amacıyla bütün bir ailenin soyağacının analizine imkân veren bu teknikler artık kendi evrimsel kökenlerimizin araştırılmasında da uygulanmaktadır. Aynı teknikler Neandertal adamının modern insanın –kardeşi değil– ancak kuzeni olduğunu da doğruluyor, hiçbir önyargıya kapılmadan...

Birçok insan toplumunda ortak olduğu görülen ve çoğu kez özcü bir çerçevede düşünülen (Şekil 24) altın kural arayışı, günümüzde mevcut çeşitli uygarlıklar düzeyinde karşılaştırmalı bir incelemeye ve ayrıca paleontoloji, etoloji ve antropoloji açılarından evrimsel bir analize de konu olabilir. Tarihöncesi uygarlıkların zihniyet ve sosyal organizasyonlarının yeniden kurgulanmasıyla uğra-



**Şekil 24. İlk Hıristiyan Cemaatleri ya da Ekmeklerin Dağıtımı,
Laurent de la Hire (Paris 1606 - Paris 1656).
(Paris, Louvre Müzesi, Desen Bölümü)**

Bu desen, Saint-Étienne-du-Mont Kilisesi için duvar halısı olarak dokunmak üzere yapılmış, Aziz Étienne'in hayatını konu alan on yedi desenden biridir. Bunların ancak beş tanesi dokunabilmiş, onlar da Devrim sırasında kaybolmuştur.

Étienne (Yun. *Stephanos*, yani Taç; *Resullerin İşleri*'ne göre ilk Hıristiyan şehit), halkın içinde dinin kurallarını uygulamak üzere Havarilerce kabul edilen yedi *diakonos*'tan (hizmetkâr) biridir. Çok bilgili ve tartışmada becerikli olan Étienne, sinagog üyesi Yahudilerce kâfirlikle suçlanıp taşlanarak öldürülmüştür. Serinin ikincisi olan buradaki desenin konusu, *Resullerin İşleri* kitabının 2, 42-46 ayetlerinde anlatılanlardır: "Resullerin taliminde ve müşareketinde, ekmek kırmakta ve dualarda devam ediyorlardı. (...) Bütün iman edenler bir arada olup her şeyleri müşterekti; mallarını ve mülklerini satıp kazandıklarını hepsine, herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı." Bu hemen hemen eksiksiz komünizm girişimi, on yedi ve on sekizinci yüzyılda Cizvitlerin Paraguay'daki cemaatlerinden ABD'de Owen'in örnek kolonilerine, hatta Charles Fourier'nin phalanstère'lerine ve ütöpic komünizmin çok çeşitli anarşist, cemaatçi ve dayanışmacı varyantlarına kadar birçok ütöpic toplum denemesinde örnek alındı veya taklit edildi.

şan yeni disiplin bilişsel arkeoloji¹⁹ de bu araştırmaya kendi katkısını getirebilir.

Darwin'in fikirlerinin tarihsel analizine geçtiğinizde, ileri sürdüğünüz delilleri paylaşmıyorum. Şempanzelerde ve diğer primat topluluklarında sosyallik ve sempati fikri, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren hayvan toplumları üstüne yapılan örneğin Espinas'ın²⁰ ve Romanes'in²¹ çalışmalarında da açıkça mevcuttur. Ayrıca, özellikle *struggle for life*'in (hayatta kalma mücadelesinin) biyolojik rekabetten taşıp toplumsal yaşama da genişletilmesini savunan Spencer'a karşı gelişen akımlar aracılığıyla daha o dönemden itibaren siyasal düşünceyi de etkilemiştir.²² Elbette düşünce tarihinde kimi savlar, kimi kuramlar giderek silinebilir, kimileri de yeni bir bağlamda tekrar ortaya çıkabilir. Burada analizi son derece ilginç olabilecek bir evrim süreci söz konusudur. Ama düşünce tarihinin "revizyonizmi" konusunda da dikkatli olmalı!

Altın kuralı insan toplumlarında teşhis etmek, öncüllerini hayvanlarda da fark edip tanımak evrime hiçbir "özel yön" atfetmeyi gerektirmez. Aksine her türlü metafizik önyargıdan arınık bir köken arayışına ulaşmayı ve düpedüz bu arayışı nesnel kılmayı sağlar. "Bizim ahlaki sorgulamamızın dışında doğanın hiçbir yöne gitmediğini" söylerken, metodolojik eleştiriden ontolojiye kaymış oluyorsunuz. Her halükârda Teilhard de Chardin'in, hatta Hans Jonas'ın yaptıkları gibi doğaya veya evrime "bir yön biçmek" değil, çağdaş bilimin –özellikle antropolojik ve tarihsel bilimlerin– sunduğu bütün araçları kullanarak ahlaki kuralların kökenlerinin peşine düşmek söz konusudur.

P. R.— Gould'un açtığı şekliyle "dirim yelpazesi"nin ahlakça yansız, ya da daha iyi bir deyimle ahlakça "hakkında karar verilemez" olduğunu söylerken metodolojiden ontolojiye kaydığımı sanmıyorum. Bu onun ilerleme mitosuna karşı kitabının altbaşlığıdır; ona göre bu, ahlakın doğuşunun evrimci kuramında ontolojik bir kalıntı olabilir.

2. Ahlakın İlk Yapıları

P. R.— Olaylara "ahlaki yönelim" diyebileceğimiz şey açısından bakarsak, Charles Taylor'ın "kuvvetli değerlendirmeler" adını verdiği ve içinde ahlakın ilk yapılaşmış formlarını gördüğü şeyin²³ oluşumunu sorgulamak gerekecektir. Zaten siz de bu değerlendirme kavramını devreye soktunuz.

J.-P. C.— Evet, ben onu bir öğrenme kuramı çerçevesinde kullanıyorum.

P. R.— Bir beyin için "değerlendiriyor" önermesinin ne demek olabileceğini anlamıyorum. Değerlendiren beyin değil insandır.

J.-P. C.— Bir projeyi, bir niyeti... karşılaştırıyor...

P. R.— Değerlendirme daha iyi ile daha az iyiyi karşı karşıya getirmektir: Bu şundan daha iyidir.

J.-P. C.— Bu tastamam "üstünde düşünülerek verilmiş ahlak yargısı" diyeceğim şeyin tanımıdır: dış dünya, kendi, önceki deneyimleri saklayan bellek, ahlaki kurallar ve içselleşmiş sosyal uzlaşılarda sürekli referans halinde, olası eylemlerin zihinsel benzetimini kurma ya da zihinsel nesnelere içsel olarak değerlendirme. Daha önce de söylediğim gibi, az bir farkla sinir biyoloğunun tanımını sizinkiyle uyuyor!

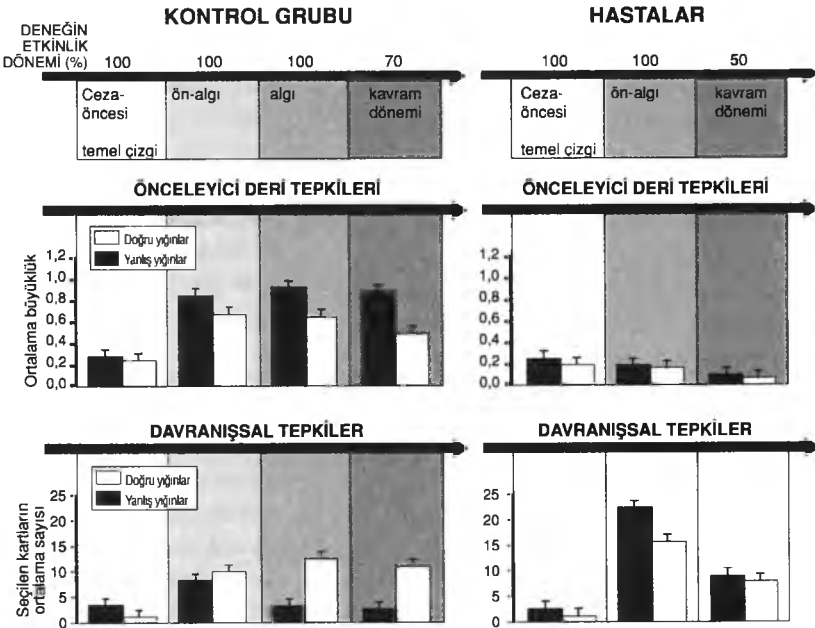
Bakış açımı örneklemek için, daha önce de bahsettiğim nöropsikolog Antonio Damasio'nun ve ekibinin yakın tarihli çalışmalarını zikredeceğim.²⁴ Damasio, tam adının başharfleri EVR olan bir hastanın durumunu betimliyor;²⁵ EVR'nin sosyal davranışları hasta otuz beş yaşındayken, iki frontal korteksin orta-karın bölgelerinin ablasyonundan sonra bozulmuş. Bu ameliyat, tüm beyni istila etmekte olan bir tümörü tedavi için gerekli olmuş. EVR az çok uzun vadede eylemlerini planlayamaz hale gelmiş; lokantada müniden yemek seçmek ya da bir mağazadan alışveriş yapmak gibi tali, basit işlerde bile bunu beceremiyor, mümkün seçenekler arasında so-

nu gelmez kıyaslamalara, durup durup düşünmelere kapılıp gidiyor, eyleme geçemiyormuş. Yararına olanla yararına olmayan şeyler arasında karar veremiyor, bocalıyor, bir soruya vereceği yanıtı da çoğu kez rasgele seçiyormuş. Zekâsı ve konuşma yeteneği hiç zarar görmemiş olduğu halde toplumsal açıdan uygun olanı anlama duygusu eksikmiş (Şekil 25).

Damasio'ya göre, EVR yanıt seçme, değerlendirme mekanizmaları düzeyinde bir zihinsel işleyiş bozukluğu gösteriyor. Bu yetersizlik de Damasio'nun "somatik belirteç" dediği şeyde bir bozukluğun –yani çeşitli mümkün seçeneklerin beklenen sonuçlarının zihne yansıtılışı sırasında duyulan hoş veya nahoş bir heyecanın– sonucu olabilir. EVR ile aynı davranış kusurunu gösteren hastaların daha sistematik bir incelemesi de gerçekleştirilebilmiştir. Bunun için denekler desteden kart çekerek çekilen karta göre, kısa vadede çeşitli büyüklükte ödüller kazanmayı ve uzun vadede yine çeşitli büyüklükte cezalar ödemeyi içeren bir deney durumuna konuyor. Hastaların hepsi, uzun vadede ceza görseler bile, hemen ödül getiren davranışlara yöneliyorlar. Başka deyişle, bir arzunun tatminini geciktirebilecek kabiliyette değiller. Oysa söz konusu kabiliyet, Epikür'den Kant'a kadar, ahlaki davranışın en baskın stratejilerinden birini oluşturuyor.

Bir başka ilginç problem: Damasio'yla çalışma arkadaşları, kart oyunu devam ederken, denek farkında olmadan deri geçirgenliğini ölçmek suretiyle onun somatik (bedensel) tepkilerini de kaydetmeyi başardılar. Normal denek uzun vadede kârlı seçimler için doğru bir somatik tepki vermeyi kolayca öğreniyor. Başlangıçta bunun nedenini söyleyemiyor, yanıtı beyan şeklinde ve bilinçli değil; ancak daha sonra, oyun sürüp giderken, seçimlerine rasyonel gerekçe bulup bunu açıkça ve bilinçli olarak açıklayabiliyor. Zımnî (örtülü) değerlendirme açıklamadan önce geliyor ki, etik amaçlı karar alma süreçlerinde durumun çoğu kez böyle olup olmadığı da sorulabilir. Hastalarsa somatik tepki vermiyor ve seçimlerini büyük ölçüde rasgele yapıyorlar, fakat yanlış seçim yapmışlarsa bile bunu doğru biçimde kavramlaştırabiliyorlar!

P. R.– Bu aşamada izninizle şunu belirteyim ki, bu konuda ahlakçıların düşünceleri, edebiyat, roman vb. yoluyla öğrendiklerimiz, si-



Şekil 25. Beyni lezyonlu bir denekte değerlendirme süreci.
(C. Bechara ve ekibine göre, 1997; ref. 1, s. 220, dipnot 55, s. 33)

Bechara ve yardımcılarının tasarladığı kart oyunu, basitleştirilmiş bir şema içinde, başarı ve başarısızlıklarıyla günlük yaşamın belirsizliklerini temsil ediyor. Oyuncunun önünde toplam 2000 dolar değerinde dört deste kart var. Oyuncu her kart çekişinde bir ödül kazanıyor: A ve B destelerinden 100 dolar, C ve D destelerinden sadece 50 dolar. Ancak, ara sıra ve tahmin edilemeyecek şekilde cezalar da ödüyor: 10 kart çevirdikten sonra, toplam 1250 dolarlık birkaç ceza (A), ya da bir defada aynı meblağ (B), yani her iki durumda da net 250 dolar kayıp var. C ve D desteleriyle denek daha az (500 dolar) kazanıyor, fakat cezalar da hafif (250 dolar), yani net 250 dolar kazanç var. Toplam olarak, o andaki kazanç daha az olsa da, C ve D destelerinden kart çekmek avantajlı. Kontrol deneği, birkaç denemeden sonra, C ve D'nin "iyi desteler" olduğunu anlıyor: önce sessizce (anlamış olduğu, derisinin geçirgenliğinde [SCR] meydana gelen değişimin ölçülmesiyle saptanıyor), sonra da açıkça ve söyleyerek. Yani doğru değerlendirmeyi önce, geçmiş başarılı denemelerle ilişki kurmak suretiyle "içgüdüsel" olarak yapıyor, sonra seçimini açık bir us yürütmeye temellendirip dille ifade ediyor. Orta frontal kortekste iki yanlı lezyon bulunan hastalarsa, daha ilk (sessiz) aşamada sistematik olarak başarısız oluyorlar.

nir bilimleri sayesinde bildiklerimizden çok daha fazladır. Dolayısıyla, sizin de insanla ilgili daha geniş bir gözlem alanına başvurmaya hakkınız var, zira "değerlendirme" ve "normlaştırma" terimlerinin ne demek olduğu sizin alanınızda bilinmiyor.

J.-P. C.– Şu da var ki, sinir bilimleri bunlara tamamlayıcı bir tanım getiriyor, en başta beyin düzeyindeki olası mekanizmalarla ilgili olarak ve özellikle bilinçsiz ve sessiz bir seçime kıyasla bilinçli bir seçim sayılabilecek şey hakkında. Bunun bilgede bir zenginleşme olduğu tartışma götürmez.

P. R.– Ahlaki yargı sürecinin düşünme/karar verme aşamasındaki işleyiş bozukluklarının incelenmesinden çok şey öğrendiğimiz yadsınamaz. Fakat neye göre "bozukluk" bunlar? Damasio'nun betimlediği "eksikliği" yorumlamak için elde ahlak yargısının oluşumunun iyi bir analizinin bulunması gerekir. Bu operasyonları, "zihinsel nesnelere içsel olarak değerlendirme" başlığı altında beynin nesnesine yerleştireceğiz? Patolojik vakalar sayesinde karar verme olguları hakkında hiçbir şey öğrenmiyoruz demiyorum. Burada, normale patolojik arasındaki ilişki konusunda Canguilhem'in ustalıklarla çözümlediği eski bir tartışma tekrar karşımıza çıkıyor.²⁶ Onun savı şuydu: Patolojik olanı kusur veya eksiklik terimleriyle değil, yaşam ortamıyla başka bir ilişki düzeyinin kurulması şeklinde tanımlamak gerekir. Bu görüş, "normal" ve "patolojik" adı verilen iki ayrı kaynaktan aldığımız kesişen bilgilerin neliğini değiştirir. Damasio'nun, değerlendirme düzeyinde zihinsel mekanizmaların kusurlu işleyişine dair gözlemlerini belki de Canguilhem'in savları ışığında yeniden yorumlamak iyi olur. "Somatik belirteç" kavramına gelince, bu tipik olarak daha önceki bir tartışmada "karma terim dağarı" diye adlandırmış olduğum şeye bir örnektir; bu "melez" ifadede içsellik bazen zihinsel dönüşlülük (ruhsal içsellik), bazen beyinsel kayıt (nöronal içsellik) anlamlarında kullanılıyor. Bu muğlaklık paahasına, değerlendirme sürecinin "seçim mekanizmaları" konusunda elbette bir şeyler öğreniyorum. Fakat haklı olarak Epikür'den Kant'a kadar her türlü etik tutumun baskın stratejilerinden biri saydığımız "bir arzuyu tatmin etmenin ertelenmesi" deyiminin temelde ne anlama geldiğini anlamak için beyin hakkında herhangi bir şey bil-

mem gerekmiyor. Daha doğru davranmak için beynimizi daha iyi tanımamız gerekli mi? Bence bu problem havada...

J.-P. C.— Bilgimizin bugünkü durumunda, "hümanist ve laik" diyebileceğim bir ahlakın oluşturulmasına sinir bilimlerinin katkısı henüz pek mütevazı, ama belki gelecekte daha büyük olacak. Biliminsanlarından falcılık istenemez, ama beklenmedik buluşların fikirlerimizde devrim yapacağım şimdiden biliyoruz. Her halükârda biyolojik evrime yapılan gönderme önemlidir, zira her türlü amaçsallığı ve insanmerkezciliği devreden çıkarıyor. Her ikimiz de Spinoza'yı zikrettik. O benim için temel bir referanstır. Herhangi bir metafiziğe her türlü referansı budayan bir düşünme sürecine girelim, 2500 yılı için *Etika*'yı birlikte yeniden yazalım!..

P. R.— Ama Spinoza'yı baştan başa okumak gerek. *Etika*'nın Mutluluğa (ve I. Kısım'ı yazabilmek için çıkış noktası aldığı o ebediyet bilincine) ilişkin V. Kısım'ına kadar gitmeksizin, IV. Kısım'daki "Önergeler" üzerinde durmak isterim. Spinoza orada "özgür insan"ın portresini çizer: "Özgür insan hiçbir şeyi ölümü düşündüğü kadar az düşünmez (Heidegger'in kulakları çınlasın); onun bilgeliği ölümün değil yaşamın bilgeliğidir." Önergeler'in devamını ve şunu da unutmayalım: "Aklın yönetimindeki insan, ortak kararlara göre yaşadığı Toplumun (*Cité*) içinde, sadece kendi sözünü dinlediği yalnızlıkta olduğundan daha özgürdür."²⁷ Bu tablo, organik doğada bulunamayan erekliliğe bir alternatif getirmiş olmuyor mu?

J.-P. C.— Evet, ama *Etika*'daki şu iki önermeyi de unutmamak şartıyla: "İnsanlar şeyler hakkında beyinlerinin öneğilimlerine göre hüküm verirler"²⁸ ve "bir şeyin iyi olduğuna hükmetmemizin tek nedeni, ona doğru çaba göstermemiz, onu istememiz, arzulamamız, peşinden koşmamızdır",²⁹ her türlü amaçsallığın dışında...

P. R.— II. Kısım'da beyin tartışması devam eder ve tutkuların kontrolünden bahsedilir. Tutkuların akla geri döndürülmesi *Etika*'nın en güçlü vurgusunu oluşturur. Özgür insan—ki doğrudur, hiçbir erekliliğe gerek duymaz— işte bu art alandan doğar.

3. *Biyolojik Tarihten Kültürel Tarihe: Bireyin Değer Kazanması*

P. R.—Şimdi, bana ahlakın ana problemini oluşturur gibi görünen bir şeyi vurgulamak isterim. Tartışmamızın norm fikrine ayrıcalık tanır gibi görüldüğü doğrudur. Fakat biz insanlar için norm fikri, kendini tanımlayıp ortaya koyabilecek bir özne fikrinden ayrılamaz; bu, özerklik fikrinin bileşenlerinden biridir: bir normla bağlantı içinde "kendisi". Bu bakımdan Kant zorunlu referanstır; özgürlüğü normun varoluşsal koşulu olarak, normu da özgürlüğün anlaşılabilirlik koşulu olarak görür. Demek ki kendi ile normun eşzamanlı ve karşılıklı olarak birbirini "doğurması" söz konusudur. Kant bu doğrulmayı ahlak yaşamının bir verisi sayar, buna "bir us olgusu" der. Problemin bu ifade tarzını benimserseniz, "kendi" sorununun norm sorunu kadar önemli olduğu görülür; o zaman da benim, kabul edilmiş bir ahlaki konunun biyolojik öncüllerini aramak için bizzat o konumdan yola çıktığımız şeklindeki argümanımı yeni bir yöne doğru tamamlamak zaruri olur. Bu da insanın "türeyişi"nin, kendi'nin özerkliğinin hazırlanış aşamalarını yeniden çizecek bir başka geriye doğru okunuşunu gerektirir. Gould'un deyimiyle o geniş "dirim yelpazesi"nden bir başka seçme ve ayıklamaya girişilmelidir. Herhalde yine aynı soy çizgileri seçilip ayrılacak ve uç uca dizilecektir, ama bu kez onlarda insanın ortaya çıkışına katkıda bulunan farklı etmenler bulup ayırt etmek amacıyla. Darvinci anlayışta, ön plana çıkarılanlar bireyleşme kabiliyetlerinden ziyade türün hayatta kalmasını sağlayan yeteneklerdir. Bu vurgulama bana, rastlantısal değişimi bile bile eksen alan Gould'da daha da güçlenmiş görünüyor; sizin "popülasyoncu" dediğiniz yaklaşım da bundan kaynaklanıyor. Evet, tam öyle: Hesap birimi olarak popülasyonu alıyor. "Canlılar" yelpazesini bir popülasyonun içinde bir yelpaze olarak alıyor. Ama bu arada bireyleşme ne oluyor? Öyle sanıyorum ki, evrimin bir başka okunuşu, popülasyon terimleriyle okunuşu ile keşistirebilir. Aklıma önce Hans Jonas'ın *Biologie philosophique*'teki (Felsefi Biyoloji; eserin Almanca adı *Organismus und Freiheit* [Organizma ve Özgürlük], İngilizcesi *The Phenomenon of Life* [Ha-

yat Fenomeni]]³⁰ önerisi geliyor. Almanca sözcüğün pek iyi ifade ettiği gibi, burada özellikle ve bilinçli olarak –bu sözcüğe koyduğum tüm çekinceler baki kalmak üzere– ünlü sorumluluk ilkesinin oluşumu söz konusudur. Sorumlu bir özne, özgür bir "kendi" nasıl oldu da ortaya çıktı? Bu konuda biyoloji organizasyon fenomenini ortaya atar, ki ben de buna çeşitlenme (*variation*) fenomenini eklemek istiyorum. Çeşitlenme popülasyoncu, öbürüyse bireycidir; demek istediğim, bir türün bireylerinin teker teker ölüme direnişleriyle ilgilidir (tabii bu arada aklıma Bichat'ın ünlü sözü geliyor: Dirim, ölüme karşı direnen kuvvetlerin bütünüdür). O zaman, vurgulanan ilk problemin metabolizma olmasında şaşılacak bir şey yoktur: işte size öyle bir organizma ki, hiç durmadan ortama kimyasal madde değiş tokuşu yapıyor ve dışla iç arasındaki bu değiş tokuş içinde kendi yapısının özdeşliğini koruyor. Jonas, insanda "özgürlük" adını alacak olan şeyin ilk öncülünü, formun kendini sürdürmesi ile özün (maddenin) değişebilirliği arasındaki bu karşıtlıkta görüyor. İlk aşamada bu "oto-entegrasyon" süreci, popülasyonun ayrı ("seçik") diyeceğim bir birimi olarak, birey kavramına anlam veriyor. Bir dünyanın karşısında bir "kendi", kendisini[n var olduğunu] haber veriyor. O zaman, bu yeni çimlenen özgürlüğün biyolojik evrimin düzeyleri boyunca gelişip yayılışını izlemek de "felsefi biyoloji"ye düşüyor. Burada sadece, nedrete ve tehlikeye maruz bir "hayvaniyet" düzeyinde, algıya, duyarlığa atfedilen rolü söz konusu edeceğim; bireyleşmenin bedeli böylece dünyanın gittikçe artan ötekileşmesi ve kendi'nin gittikçe artan yalnızlaşmasıyla ödeniyor. Bundan böyle, "yad-varlığın" (*non-être*) olabilirliği "yaşam-için-varlığın" devreye girişine gölgesi gibi eşlik ediyor ve dirim (yaşam) olgusunu olasılık dışı ve geri alınabilir bir serüven yapıyor.

Hans Jonas bu konumda yalnız değil. Ondan önce Kurt Goldstein ve Von Uexküll ortamın biçimlenmesinde canlının inisiyatif ve rolünü vurgulamış, bu fikir *La Connaissance de la vie*'de³¹ Canguilhem tarafından da ele alınmıştı: "Canlının özelliği," diye vurguluyordu Canguilhem, "kendi ortamını kendisi hazırlamak, kendisi oluşturmaktır". Burada, canlının kendi ortamına karşı davranışlarında öncelemenin rolü üstüne bizim de ifade ettiğimiz şeyi buluyorum. Şimdi bu gözlemi, biyolojik kendi'nin kuruluşu olayına dayanak kılmak gerekiyor. Canguilhem bu konuda yine şöyle yazıyor:

İnsanın çevresinin (*Umwelt*) "bir insan öznesi tarafından merkezde kendisi olmak üzere düzenlenmiş" olması gibi, hayvanın çevresi de aynı şekilde "dirimsel değer taşıyan bu özne –ki canlı ['hayvan'] esas olarak bundan ibarettir– merkez alınarak düzenlenmiş bir çevreden başka bir şey değildir". "Hayvansal *Umwelt*'in organizasyonunun kökeninde, insan *Umwelt*'ininkinde görmek zorunda olduğumuza benzer bir öznellik tasarlamak zorundayız." Ve şu: "Demek ki biyoloji önce canlıyı anlam taşıyan bir nesne, bireyselliği ise nesne değil değerler düzeninde bir karakter saymalıdır. Yaşamak (canlı olmak) çevreye 'ışımaktır'; özgün anlamını yitirmesine neden olmaksızın gönderme yapılamayan bir gönderme/referans merkezinden hareketle çevreyi organize etmektir."

Bu alıntılar vesilesiyle de görüldüğü gibi, filozof-biyoloğun düşüncesi, evrimin hangi versiyonunda [biyolojik veya ahlaki] olursa olsun, daima insanın insanlığına dair sorduğu sorudan hareketle geriye doğru bir yol izleyerek, bu yolda biyolojik gözlemlerle karşılaşılıyor. Bana öyle geliyor ki, etik yargıya öneğilim konusundaki tartışmanın başından itibaren, kendini tanıyıp tanımlamış etik bir öznenin konumunu, başka deyişle bir kendi'nin kendisi tarafından olumlanmasını bu işe dahil etmek gerekli. Norm fikrine bu ilave hiç de önemsiz bir şey değil; temellendirilecek olan şey, sadece bir ahlak ilkesinin rasyonelliği değil, aynı zamanda bu varoluşa layık bir yola devam dileğidir.

Ahlak probleminin bu "yer değiştirme"sini, daha doğrusu yeni bir merkeze doğru kaymasını kabul ederseniz, size [nöronal düzeyde] bir kendi'nin ortaya çıkışma öneğilimin izlerinin görülüp görülemeyeceğini soracağım.

J.-P. C.– Sınır biyoloğunun filozofa sorusu, ama aynı zamanda sınır biyoloğunun kendi kendine sorusu da! *Homo sapiens* türüne mensup oluşum itibariyle bir "kendi"ye sahip olabilme, hatta onun hem dünya hem de ahlak normunun oluşturuluşu karşısındaki konumunu, elbette yaşanmış deneyim açısından, inceleyebilme yeteneğini umarım bana çok görmezsiniz.

Önce yeniden gündeme getirdiğiniz, kabul edilmiş bir ahlaki fonksiyonun, kendine biyolojik öncüller arayışı içinde geriye doğru bakışı sorununa dönmek ve "evrimci" görüşümü tamamlamak is-

tiyorum. Bir Etik Komitesi içindeki kişisel deneyimim, ele aldığı-mız türden bir yaklaşımın geçerliliğini de doğrulamıştır. Bu konuya döneceğiz. Bu tür komiteler, belli bir olgusal dokümantasyondan hareketle özel bir bilimsel sorunun ortaya çıkardığı etik problemleri inceler, tartışmayı olabildiği ölçüde her türlü önyargı ve *a priori* ahlaki konumu dışlayarak açarlar. Deneyim, bir masa etrafında bir araya gelen erkek ve kadınların, farklı felsefelere ve dini aidiyetlere karşın anlaşabildiklerini kanıtıyor. Bu, hedefi farklı olmasına karşın bilimsel yaklaşıma benzeyen bir yaklaşımdır ki, ben de şimdi düşünce sürecim içinde başka türlü davranmak niyetinde değilim. Bu çerçevede, belli bir tema üzerinde tutum ve davranış kural-ları geliştirmek –yani normatif girişim– bir bakıma hep birlikte "uygulanmaya hazır eylem reçeteleri", mümkün davranışları çerçeveleyebilecek sosyal tasarımlar kurmak demek olur. Komite üyeleri arasındaki özel konuşmalar vesilesiyle bu üyelerin kafalarında argümanlara dayalı tartışma platformları kurulur, deneme yanılma yoluyla, ayrıca yazılı referansların ve önceki deneyimlerin anlalarının da kullanılmasıyla "yeni düşünme araçları" imal edilir. Evrim dinamiği geriye bakıştan ileriye bakışa doğru gelişip güçlenir.

Ancak bir nokta apaçıktır. Pek az filozof ahlakın kökenleri sorununu kendi devirlerinde elde bulunan bilimsel verilerden yola çıkarak düşünmüştür. Siz bile eserinizde, Kitabı Mukaddes mitolojisiyle evrim hakkındaki bilgilerimiz arasında seçim yapmayarak, bilimi yardıma çağırılmaz görünüyorsunuz.

Darvinci tasarıma yaptığınız gönderme beni, mevcut tartışmanın elbette türün hayatta kalmasını konu aldığını, ama bunu sosyal grup üzerinden yaptığını ısrarla belirtmeye sevk ediyor. Bu da beni Hans Jonas'a götürüyor. O, köken sorununu ortaya koyma cesaretini gösteriyor gerçi, ama nasıl terimlerle!.. *Le Principe responsabilité* (İlke Olarak Sorumluluk) adlı eserinde biyoloji bilimlerine saldırıyla işe başlıyor. Korkunç kehanetler savuran bir Yahudi peygamberininkinden geri kalmayan bir üslupla şöyle yazıyor: "Yaşamın (dirimin) elemanter süreçlerinin incelenmesinde, örneğin moleküller düzeyinde, biyolog, içinde bu süreçlerin yürümekte olduğu tam organizmanın varlığından habersizmiş gibi; basit organizmaların incelenmesinde, gelişmiş organizmaların varlığından habersizmiş gibi ...; en gelişmiş organizmanın (ve beyninin) incelenmesin-

de de onun varlığını düşüncenin belirlediğinden habersizmiş gibi davranıyor. ... Eh, bu da insan bilgisine yaklaşıyor doğrusu!"³² Araştırmanın hızla gelişmekte olan geniş bir sektörü böylelikle baştan âciz damgasını yemiş oluyor. Filozofumuz devam ederek, "Amaç kavramı öznelliğin ötesinde doğa bilimleriyle bağdaşabilir" ve "dolayısıyla yaşamın tanıklığına dayanarak, amacın amaç olarak doğada yerinin bulunduğunu söyleyebiliriz," diyor.³³ Aristoteles'in en tartışma götürür fikirlerine bu geri dönüş, açıklama düzeylerinde bir karışıklıkla ve maddenin form ve değişebilirlik düzeyi ile kendi'nin özgürlüğü arasında gayet kuşkuyla gidiş gelişlerle atbaşı gidiyor. "Sonra 'en basit' gerçek organizmada –yani bir metabolizmaya malik ve bu özelliğiyle ihtiyaçları açısından aynı zamanda hem bağımlı hem de bağımsız olan organizmada– dünyanın ve zamanın, varlık ve yad-varlık alternatifinin sert kumandasındaki 'kendilik' (*ipséité*) ufuklarının 'ruhsallık-öncesi' bir biçim altında belir-meye başladığını göstermeye çalıştım."³⁴ Buna karşılık, Jonas'ın felsefe ve etiğinin bazı başka yönleri bir ölçüde dikkate değer. Örneğin şöyle yazıyor: "Demek ki salt bu hissetme gerçeği –ki insan deneyimine ilişkin evrensel bir potansiyel olduğu farz edilebilir– ahlakın birinci dereceden verisidir ve böyle oluşuyla 'yapılmalı'nın içinde önceden içerilmiştir." Jonas açıkça ahlaki olanı fizyolojik olanın içine yerleştiriyor. Öte yandan, merkezdeki sorumluluk ide-si, *Naturphilosophie*'nin (Doğa Felefesi) o ağır romantik idealizm mirasına bağlanmaktan kaçınılarak kabul edilebilir.

Son olarak, Canguilhem'in konumunu Jonas'inkiyle karıştırmaktan da kaçınmak isterim. Canlı organizmaların ve özellikle insanın "çevreyi kendilerine göre organize etmeleri" bana göre tamamen gerçektir ve herhangi bir erekliliğe gönderme yapılmasını gerektirmez. Beynimizin kendini ve çevremizi organize etme kabiliyetinin hayatta kalma açısından değeri apaçık görülmektedir. Buna tekrar döneceğiz. Bilinçli uzam içinde edimselleşen bir atfetme mekanizması çerçevesinde, bir kendi, bir "öteki olarak kendi" varsayma eğilimi konusunda da durum aynıdır.

Bu beyin düzeneklerinin yakında tanılanacağını umuyorum. Önce "somatik belirteç"lerin frontal limbik sistemin bir yerinde keşfedilebilmeleri gerekir. Yüzlerin, hayvanların, teknik nesnelerin bellekteki izlerinin temporal korteks düzeyinde ayırt edilebildikle-

rini daha önce belirtmiştim. Bunun gibi Buda'nın dört hakikatının, Musa'nın Yasa levhalarının ya da özgürlük kavramının izleri de neden bulunmasın? Gerek hayvanda gerek insanda anlamın belirlenmesinde iş gören beyin alanlarının coğrafi dağılımına ilişkin görüntüleme çalışmaları herhalde bu bilgiye erişmemizi sağlayacaktır. Elimizde insan yapısı bir nesnenin tanınmasıyla doğrudan ilişkili böyle izler var. Bunların, belleğe depolanabilecek anlamlı nesne tasarımlarının –ve özellikle ahlaki davranış, bilimsel yöntem ve "sanatsal yaratı" kurallarının– bütününe genellenebileceğini düşünmeyi kendimize neden yasaklayalım? Elbette bilgilerimiz şimdilik bu sonuca varmamıza imkân vermiyor. Ama bunu neden dışlayalım?

P. R.– Ben bunu dışlamıyorum. İzninizle savıma döneyim: Bir normla karşı karşıya bir kendi'nin konumunun biyolojik kökenleri üstüne ancak bu konumdan hareketle sorgulama yapılabileceği fikri, hiçbir doğal ereklilik varsaymaz. Hatta durum bunun tam tersidir. Ahlaki sorgulama ortaya çıkmış olmasaydı, ahlaki "türeyiş" çizgileri çizmek aklımıza gelmezdi. Bu önkabul uyarıncadır ki, çevrenin canlı tarafından yapılandırılması bir eğilim, bir hazır olma anlamı kazanır.

J.-P. C.– Söz konusu uzun süreli beyinsel anılar, birtakım nörobiyolojik mekanizmalarla kuşaktan kuşağa aktarılır; bu mekanizmalar, sosyal ve ahlaki normların aktarım ve evriminde apaçık bir biyolojik zorlama faktörü oluştururlar. Çocuğun doğumdan sonraki nöronal ve psikolojik gelişiminin olağanüstü uzun sürmesi, kültürel tasarımların, öznenin yaşamında defalarca tekrar tekrar kullanılacak izler şeklinde beyne yerleştirilişini kolaylaştırır. Kültürel evrim kimi tasarımların, örneğin belli bir tipe ait simgesel ve pratik dinsel tasarımların kuşaktan kuşağa pek az değişiklikle aktarılmasını sağlarsa da, kimileri daha hızlı evrilir. O zaman kültürlerin çoğulluğu ve ahlakların göreliliği sorunu ortaya çıkar.³⁵ Bizzat Darwin, *İnsanın Türeyişi*'nde, türlerin evrimiyle dillerin evrimi arasındaki benzerliği ileri sürmüştü. "Farklı dillerin oluşumunu açıklayan nedenler ayrı ayrı türlerin oluşumunu da açıklayabilir," diyordu. Dillerde kimi seslerin sözcüğe dönüşmesi, farklı diller arasında soy ortaklığından ileri gelen benzeşme durumları, "parçaların kopyalanması"

ve [ortak] "temel öğeler" in varlığı söz konusudur. Kimi dil ve lehçeler birbirleriyle "çaprazlanır", yayılır ve bu yüzden altgruplar halinde örgütlenirler. "Değişkenlik bütün dillerde vardır ve dillere sürekli olarak yeni sözcükler girer; fakat bellek sınırlı olduğundan bazı sözcükler gibi bütününü diller de ortadan kalkabilir." "Varoluş kavgasında öncelik alan bazı sözcüklerin direnmeleri, korunmaları da bir tür doğal ayıklanmadır", tabii *epigenetik* bir doğal ayıklanma. Buna göre beynimizde de, ahlaki yaşam normlarının seçilip aktarılması için *etik yenilik yapma (innovation)* kabiliyeti bulunsa gerektir. Kuşaktan kuşağa katı biçimde değişmeden yayılan bir bellek izleri sistemi içinde yaşayıp evrilmiyoruz.

P. R.— Darwin'e göre türlerin evrimiyle dillerin evrimi arasında kurduğunuz benzetmeyi özellikle beğendim. Burada, tekrar dönmemizde yarar gördüğüm bir fenomene temas etmiş oluyoruz: Darwin'in çeşitlenme fikrinin özgün bir yönünü teşkil eden, ama aynı zamanda onu bir açıdan düzelteren dağılım (*dispersion*) fenomeni. Çeşitlenme daha önce de not ettiğimiz gibi "popülasyonist" bir kavramdır. İmdi, dillerin çokluğu gerçekten popülasyonların dağılımıyla örtüşüyorsa, en azından ekseriyetle bu çokluk insan türünde ortak bir yetenekle, dil yeteneğiyle aynı yayılıma sahip demektir: Başka deyişle, diller türlerin bir özelliği veya malı değildir. Yalnız konuşma yeteneği türe aittir. Irkçı ideolojilere karşı bu nokta temel önemdedir. Dillerin çeşitliliğinden tür kavramını dışlamak suretiyle, bu ideolojileri kökten zayıflatmak gerekir. Spesifik olan, bütün insanlarda aynı olan sözel işaretlerle iletişim yeteneğidir ve bu yetenek —Babil Kulesi mitosunda görüldüğü gibi— yeryüzüne dağılmış durumdadır. Ve işte burada, türlerin evrimiyle benzerlik artık işlemez olur. Von Humboldt'un da üstünde düşünmüş olduğu³⁶ dillerin çokluğu, bir bakıma dil yetisinin evrenselliğinin öbür yüzünü temsil eder. Dil yetisiyle diller arasındaki ilişki son derece orijinaldir. Burada işaret ettiğim nokta dil meselesinin çok daha ötesine gider. Hannah Arendt'in dediği gibi, insanın çoğulluğu insanlığın kültürel durumunun en belli başlı olgularından biridir. Söz konusu çoğulluk yalnız dilsel değil, tam anlamıyla kültürelidir. İnsanlık da dil gibi ancak çoğul kipte var olabilir. Olgunun siyasal yönü, özellikle ulus-devletlerin organizasyonunda en iyi görülür; fakat iktidarın ra-

dikal olarak çoğul varlıklar arasındaki dağılımı, insanlık durumunun aşılabilir bir olgusu gibi görünüyor. Çoğulluk ve dolayısıyla anlaşmazlık, bu durumun gerçekten aşılabilir bir verisini oluşturuyor, böylece evrensellik sorunsalının içinde yer alıyor. Lehide çaba harcadığımız evrenselcilik ancak iyi kötü denetlenebilen bir çoğullukla aynı yayılımda olabilir. Bu problemle din meselesinde tekrar karşılaşacağız. Fakat dinlerin çoğulluğu, çeşitlenme-dağılma fenomeninin ayrı türler arasında değil insan türünün içinde işlemekte olan başka bir yönünü oluşturuyor. Bu da Gould'a, kültürel tarihin biyolojik tarihin bir uzantısı olmadığını, ikincinin (en azından genetik açıdan) yüz bin yıl önce durmuş olduğunu söyletiyor. O zaman benim soracağım soru, bu fenomeni "kültürel iz" dediğiniz şey temelinde, epigenez olarak, nöronal perspektifinizin içine yerleştirip yerleştiremeyeceğiniz sorusudur.

J.-P. C.— Bu soruyu yanıtlamak için, birlikte kültürel izin bir fizyolojisini geliştirmemiz gerekiyor; bu kavram şimdiden, bireyleşme ve her bireyin biricikliği problemini yeni bir biçimde ortaya koymamıza imkân veriyor.

Arzu ve Norm

1. Doğal Eğilimlerden Etik Düzeneklere

PAUL RICOEUR– Daha baştan itibaren ahlakın evrensel hedefi üstüne sorular sorduğumuz içindir ki, görüşmemizin birinci bölümünde, ahlaki olanlar da dahil tutum ve davranışlarımızdaki nöronal kullanma konusunu ele alabildik. Şimdi de, yine aynı şartlarda, bu tutum ve davranışların türlerin evrimi içindeki kökenlerine dönüyoruz. Tartışmamızın birinci bölümünde, sizin nöronal biliminizde etik düşünceye özgü kategorilere denk düşen bir şey bulunup bulunmadığını sorabilmek için önce bu kategorilerin özgünlüğünden emin olmak gerektiğini savunmuştum. Böyle bir denklik bulma imkânını *a priori* olarak dışlamamıştım; sadece, fenomenolojinin nöron bilimi karşısındaki özerkliğini belirtmek istiyordum. Ahlakın evrimdeki kökenleri sorununda –sizin modelinizde epigenetik gelişme yerini buluşa (*invention*) bıraktığı ölçüde– buna benzer bir durumda bulunuyoruz. Bu buluşun rastlantısal yönü, çeşitlenme ve dallanıp budaklanan bereketli evrim fikriyle adeta kozmik zaman boyutuna değin büyütülmüş oluyor. Böylece canlı doğada gözle görülen düzen yokluğu ile biz insanların uyum ve eşgüdüm arayışı arasında bir hendek kazılmış oluyor. Etik projenin insan tarafından ortaya konuşuyla evrim düzeyindeki yokluğu arasındaki uyumsuzluk büsbütün açığa çıkıyor.

Bu uyumsuzluğun önemli bir yönü üzerinde durmak istiyorum. Darwin, kendini evrimin amacı ve taçlanması gibi gören insanın kibir ve küstahlığını, kendini beğenmişliğini birçok yerde kınamıştır. Freud da günmerkezlilik (*héliocentrisme*), evrimcilik ve (kendi eseri olan) psikanalizle bu narsisizmde açılan üç yarayı zikrederek

onu yankılar. Tamam. Fakat ilk yarayla ilgili olarak, bilgiler her zaman güneşi toprağın üstünde, toprağı da kendi köklerinin salındığı ve gömülecekleri yer olarak görmüşlerdir; *humilité* (alçakgönüllülük, "mahviyet") teriminin kökeni de budur.* Evrime gelince, bu kuram bizi, kendimizi eylemlerimizin sorumlu sahipleri olarak değerlendirmek suretiyle, Darwin'in kınadığı kibrin kaybedilişini bir tür özsaygıyla telafi emeye sevk etmiştir. Psikanaliz de bu paradokstan habersiz değildir: Freud'un pek iyi ifade ettiği gibi, kendi evimizin efendisi değilsek de, hiç olmazsa hatırlama ve yas tutma çabalarını göstermemiz gerekir. Ben de aynı anlamda, dirimin zenginlik ve dağınıklığıyla karşı karşıya kalmış insan kibir ve küstahlığı için hâlâ devam edilmesi gereken yas tutma çalışmasından bahsedebilirim. Fakat bilginin kendisi, bu durumun bilincine varmamızın aracı olan bilme eylemi, güçlü bir etik ilkeyle, Kant'ın şöyle dile getirdiği buyrukça desteklenir: *sapere aude*, bilmeye cüret et! Böylece, kibrin kaybedilişi ile bilmeye cüret etme arasında kendimizi deyim yerindeyse büyük bir uçurumda buluyoruz.

JEAN-PIERRE CHANGEUX– Bilme cüreti sınırsızdır. Bilimsel araştırmanın en çekici ve bağlayıcı özelliklerinden biridir bu.

P. R.– Biyolojik evrimin arka planı ile etik varoluşun ilk düzeyi –yani kendi'nin ve normun olumlanması– arasında her türlü geçiş unsurundan tamamen yoksun olmadığımız bir gerçektir. Her ikimizi de ilgilendiren başlıca geçiş unsuru ise eğilimdir. Epistemolojik tartışma çerçevesinde daha önce de karşımıza çıkmıştı. Ben o zaman şu nokta üzerinde durmuştum: Deneyim –ki ben ona "bütünsel epistemolojik deneyim" diyorum– sadece algı, bellek, imge ve kavramın analizinde başrolü oynamış olan tasarım fikrini değil, yetenek (kabiliyet) fikrini de –ki eğilim bunun biyolojik eşdeğerlisidir– içerir. Benim dilimde yetenek kavramının ayrıcalığı vardır ve ben ona, yetenekli (yapabilen) insan deyimini içinde, felsefi antropoloji düzeyinde geniş bir anlam alanı tanırım: "Ne yapabilirim? Ne yapamam?" Ne yapabildiğimi ve ne yapamadığımı doğrudan deneyimle bilirim;

* Lat. *Humilitas*, *humus* (toprak, "hümüs") sözcüğünden gelir. –ç.n.

yeteneklerim hakkında yanılabilirim de. Fakat içsel bir kanaat olarak kalan, benim "tanıklık" (*attestation*) dediğim bu şeyi nesnel bir bilgiden geçerek düzeltmekten başka çarem yoktur, ki söz konusu "tanıklık" şunu veya bunu yapabildiğimden, öğrenme, hatırlama, düşünme, isteme gibi edimlere "yetebildiğimden" emin olma halidir. İşte bu yetenek veya "yapabilirim" kategorisini, nörobiyolojideki –evrim kuramıyla dolayımlanan– eğilim (istidat) terimiyle "denkleştiriyorum". Arada oldukça güçlü ve ilginç bir korelasyon var. Fenomenoloğun ve ahlakçının söylemini, evrim boyunca epigenetik eğilimler alanının ele geçirilişindeki aşamalı genişleyişi araştıran nöroloğun söylemiyle pekiştirmenizi tamamen kabul ediyorum. Burada önümüzde iki paralel söylem var ve baştan beri bizi meşgul eden korelasyonların araştırılması, evrim boyutunun devreye girmesiyle daha da çetinleşiyor. Nitekim, fenomenoloğun ahlakçı tarafından da benimsenen söyleminde, "yapabilirim" kavramına değerlendirme kavramı da ekleniyor: Charles Taylor'ın "kendi" ile "iyi" arasındaki ilişkiyi kurmakta kullandığı "kuvvetli değerlendirme" kavramı. Bu açıdan, normatiflik kavramı değerlendirme kavramından gelişmiş bir kavram oluyor. Böylece etik söylemle, Kurt Goldstein ve Georges Canguilhem'deki gibi odaklanmış bireyselliği değil de rastlantısal çeşitlenme fikrini benimseyen belli bir evrim anlayışı arasında bir ayrılma meydana geliyor. Bu ara açılması veya uzaklaşma, "köken" sözcüğünün iki ayrı anlamda kullanımından ileri gelen muğlaklığın ardında örtülü kalıyor: önceller ya da Darwin'in deyimiyle "kendisinden 'inilen' soy, atalar" anlamında ve temellendirme veya gerekçelendirme anlamında. Burada da bir başka semantik malgama karşısında bulunuyoruz.

J.-P. C.-- Ben bu karıştırmayı yapmıyorum. Bana göre köken, soy ve ya atalardır, öncellerdir ve özellikle çıkış noktasıdır. Bilimsel bilginin temele veya gerekçelendirilmeye değil, olgularla doğrulanmaya ve kanıtlanmaya ihtiyacı vardır. Buna karşılık mitsel söylem, kökenlerinin "gerekçesi" olarak bir "başlangıç anlatısı" ister;¹ karışım da bu noktada meydana gelir. Kitabı Mukaddes'teki Tekvin anlatısı, hem maddesel çıkış noktası ve insan soyunun öncelleri hem de Yahudi-Hıristiyan inanç sisteminin temeli ve gerekçesi anlamında olmak üzere, sık sık "harfiyen" (sözcüksel anlamıyla) kullanılmış ve

kullanılmaktadır. Bunun ABD'de alevlendirdiği tartışmalara bakın.² Yaratılışçı Protestanlar birkaç eyalette evrim kuramının okullarda okutulmasını yasaklatmayı bile başardılar!

P. R.— Yeterince açık değil miyim acaba? Benim Amerikalı kökten-dincilerin yaratılışçılık kuramlarıyla hiçbir alakam yok. Kaldı ki asıl paradoks, bu propagandacı takımının açtıkları (ve kaybettikleri) davalarda birtakım sözde "biliminsanlarından" da yardım almış olmalarıdır; öte yandan en ünlü ilahiyatçılar evrim kuramının –kendi geçerlik alanında kalınmak üzere– savunmasını üstlenmişlerdir. Neyse, biz felsefeye dönelim. Sözünü ettiğim gerekçelendirme Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin temasını oluşturur:³ Özgürlükle ahlak yasası arasındaki bağı kuran nedir? Bu bakış açısından, "köken" sözcüğü, türlerin evrimi kuramındakiyle aynı anlama gelmez. Burada gidermek istediğim anlam karışıklığı "temel" (*fondement*) sözcüğüyle daha da vahimleşiyor, zira o da iki ayrı anlama gelebiliyor: bir binanın temeli, alttaki katmanları (tartışmamızın birinci bölümünde "altyapı, *substrat*" dediğim şey buna denk geliyor; zaten kimi biliminsanları da ruhsallığın "nöronal temeli"nden söz etmiyorlar mı?) ve öte yandan bir durumu nihai olarak "haklı gösteren" şey. Bu ikinci anlamla yeni bir sorunsala girmiş oluruz ki, bu artık evrimin sorunsalı değildir; yani bizimkinin de dahil olduğu canlı türlerinin tarihini inceleme sorunu değil, insan türünün nasıl davranması, nasıl eylemesi gerektiği sorunudur. İnsan dünyasıyla hayvan dünyası arasındaki büyük fark, hayvan dünyasının bir bakıma genetik, belki sırasında epigenetik donanımıyla normlandırılmış olmasına karşılık insan dünyasının böyle olmamasıdır. Burada yine Kant'ı referans almak isterim; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht'te* (Pragmatik Açıdan Antropoloji) insanın doğal olarak verilmiş yetileriyle ahlaki ve siyasal görevi arasındaki büyük farkın, doğanın bizi donanım ve eğilimler bakımından yarı yolda bırakması ve dolayısıyla, [bırakıldığımız noktadan itibaren] her işi normatif bir "yapı kurma" etkinliğiyle bizzat üstlenmek zorunda kalmamız olduğunu belirtiyor.⁴ Burada köken kavramının anlam değiştirdiği açıkça görülüyor ve ben de Kant'la birlikte, "temel buyruk" gibi bir normatif *a priori* ilkeye başvurmadan çekinmiyorum: "O tarzda eyle ki, eylemin evrensel bir yasa sayılabilirsin."

Ancak, ödev, buyruk ve yasakların normatif alanını bir blok halinde arzunun alanıyla karşıtlık içine koyduğunda, Kant'tan ayrılıp sizden yana geçiyorum. Kant bazen arzunun patolojik olduğunu bile söylüyor. O zaman ben bir Aristotelesçi olarak tepki gösteriyorum ve arzunun normatif olanla sinerjiye sokulması gerektiğini söylüyorum. Bu çerçevede, sizin temel ahlaki duygular ve özellikle ahlaki eğilimler üstüne araştırmalarınız beni çok ilgilendiriyor.

J.-P. C.– Hayvanlar âleminin genetik ve epigenetik donanımıyla *normlanmış* olduğunu söylediğinizde, iki kafa karışıklığı riskinin ortaya çıktığını görüyorum. Bir yandan, hayvan davranışlarını tanımlamak için "norm" terimini kullanmış oluyorsunuz ki, biz bunu yalnız ahlaki davranışlar için kullanmakta anlaşıştık. Sonra, konunun özüyle ilgili olarak, "İnsan dünyasında durum böyle değildir" gibi bir satır-cümleyle sorun kestirip atılamaz, zira –ısrarla belirtiyorum– ahlak kurallarının üretiliş ve edinilişinde insan türü için "epigenetik" yön temel önemdedir. Evrim üstüne tartışmada Kant'ı yardıma çağırmayalım, zira onunki evrimcilik öncesi bir felsefedir. Ancak, "yapı kurucu" epigenetik evrimin, türlerin "doğal" evriminden nöbeti devraldığı fikriyle –ki buna tekrar döneceğiz– mutabıkım.

Aristoteles'ten Darwin'e ve arada Adam Smith'e kadar pek çok ahlak kuramcısı tarafından gündeme getirilen ahlak duyguları konusunda, çocuk psikoloğu Blair'in şiddet ketleyicisi (*inhibiteur*) üstüne yakın tarihli bir çalışmasını burada zikretmek isterim.⁵ Blair hayvan etolojisi çalışmalarından, özellikle Konrad Lorenz'inkilerden esinleniyor;⁶ bunlar örneğin köpeklerde, şiddetli çatışma durumlarında saldırıya uğrayanın gayet özgün –ve sözel olmayan– iletişim işaretleriyle saldırganın şiddetini durdurduğunu gösteriyor. Örneğin saldırılan pes etme işareti olarak boğazını korumaktan vazgeçerse, saldırgan da ısırmaktan vazgeçiyor. Blair bu kavramı, ahlak duygusunun bir gelişim modeli biçiminde çocuğa uyarlamış. Dört ve yedi yaşları arasında çocuk, saldırdığı kişinin yüzündeki hüznü ifadeye, çığlık ve gözyaşlarına karşı duyarlı hale geliyor ve bu durumlarda şiddet edimini kesiyor. Araya "ahlaki duygular" denebilecek empati, sempati, suçluluk hissi, pişmanlık gibi duygular giriyor. Eyleme geçme itkisine ket vuruluyor. Otizm çocuğun zihin kuramının, atfetme yeteneğinin seçici olarak bozulmasından ileri

gelirken, psikopat çocuklar, Blair'e göre, şiddet ketleyicisinde yine seçici bir eksiklik durumu arz ediyorlar. Bu bakış açısıyla uyumlu olarak, psikopat çocuk ötekinin elem ve kederine karşı hiçbir duygusal tepki göstermiyor; zihin kuramı tam olmasına ve ötekine acı çektirdiğini bilmesine karşın hiçbir pişmanlık veya suçluluk hissi duymaksızın şiddetine ve saldırganlığına devam ediyor.

Çeşitli yazarlar ve birçok eğitimci, çocukta ahlakın gelişimini cezaya dayandıran bir kuram öne sürmüşlerdir. Onlara göre, ahlaki yasakları çiğnemenin ardından gelecek cezanın korkusu çocuğu ahlaka uygun davranışlar göstermeye koşullandırır. Blair'in çalışmaları, gelişim süreci içinde şiddet ketleyicisinin ve empati ve sempati gibi ahlaki duyguların kendiliğinden etkinleşmesine dayalı bir modeli destekleyerek bu varsayıma gerek kalmadığını gösterir. Bu çalışmalar, söz konusu eğilimlerin insan beyninin, başka deyişle "insan [olarak] doğuşun"⁷ yapısal ve soydan gelme özellikleri olduğu savına inandırıcılık vermektedir.

P. R.— Evet, bu "şiddet ketleyicisi" ve diğer sempati faktörleri yüzünden, acı çekildiğini/çektirildiğini görmeye dayanamıyor ve bunu durdurmaya çalışmadan edemiyorum. Eğilimlerin bu bileşeni, etikte "natüralist" diyeceğim unsurun bir parçası olsa gerek. Böylece yetenekler düzeyinde sizin "öneğilim" tasarımınıza gelmiş oluyorum: Biyolojik doğam gereği, yaşayan bir varlık olmam dolayısıyla, ötekine yalnız acı çektirmeye değil, sempati göstermeye de eğilimliyim.

Çağdaş etiğin eski etiğe göre yeni problemlerinden birinin, iyilik yönündeki eğilimleri normlarla sinerjiye sokmak olduğunu söyleyebilirim. Normatifle doğanın fazla iyimserlikle sinerjiye sokulmasına taş koyan şey kötülük probleminin içinde yer alır: Şiddete eğilimde açıklanamaz ve indirgenemez bir yön vardır. Bu konuya mutlaka döneceğiz. Argümanlarımı özetlemek için şöyle diyeceğim: birinci olarak öneğilimler, ikinci olarak normatifi olaya katma zarureti, üçüncü olarak da arzu düzeyiyle norm düzeyinin sinerjiye sokulması.

J.-P. C.— Öneğilim probleminde daha önce geniş olarak söz ettik. Normatifi işe katma, yani mümkün davranışların alanını sınırlayan

(negatif) ya da belli koşullarda uyulacak davranışları belirleyen (pozitif) *kurallar* üretme zarureti, bana göre gayet doğal olarak, kültürel evrimi de içine alan evrimci bir çerçevede yorumlanabilir. Tasarımların oluşturulmasına ve tutumların organizasyonuna katkıda bulunabilecek nöron ve sinaps kombinezonlarının sayısı çok çok büyük, belki de astronomiktir. Karşımızda, gerçek bir erişilebilir tutum ve davranış patlaması bulunuyor. Bunlar arasında ilk seçme/ayıklama, tasarımların hiyerarşiye konmasına ilişkindir ve yönelimselliğin devreye sokulması da bunun bir parçasıdır. Bir başka seçme, tanımlanmış tutum ve davranış çerçeveleri, dünya üstüne deneyimlerde tasarruf sağlayan ve "yapı kurucu operatörler" olarak kullanılıp bireysel davranışların toplumsal yaşamın gerekleriyle uyumunu kolaylaştıran yükümlülükler olarak iş gören yüksek düzeyli zihinsel nesnelere devreye sokmaktır. Bir anlamda, genetik, epigenetik ve kültürel evrimlerin getirdiği rastlantısallık alanını, sınırlı biyolojisi ve davranış düzeylerindeki "olabilirlik"lerin o geniş yelpazesini daraltmamız gerekiyor.

P. R.— Demek ki, etik proje ve kendi ile norm arasındaki ilişki temelinde bu olabilirlikler arasında seçim yapmak gerekecek.

J.-P. C.— Normatiflik ahlaklı özne için belli bir tarihsel, sosyal veya coğrafi bağlam içinde duruma uygun bir seçim yapılmasına imkân sağlar. Normlar insan tutum ve davranışlarını yönlendirir ve bir anlamda sosyal grubun hayatını kolaylaştırır; anında kullanılıveren "davranış aletleri" işlevi görürler. Örneğin mantık kuralları, Descartes'ın *regulæ*'leri, hakikati arayanlar için izlenecek tutumlardır, hazır "doğru düşünme reçeteleri"dir. Aynı şekilde, sanatçılar sanatlarını icra ederken kendilerine kurallar koyarlar. Braque, "Duyguyu ıslah eden kuralı severim," der. Ahlak kuralları da özetle, insan toplumları tarafından tarihleri boyunca belleğe depolanmış kullanıma hazır davranış araçlarıdır. Bireylerin, kendi yaşamları kadar toplumun yaşamında da karışıklık yaratabilecek tutum ve davranışlara kapılmaktan kaçınmalarını sağlar, açıkça "davranış ekonomileri" oluştururlar. Ahlak kurallarının geliştirilmesine katılan nöronal ve davranışsal öneğilimlerin kökenleri ne ölçüde insandan önceki canlı türlerinde bulunur? Sorduğum soru işte bu.

P. R.— Demek ki gerçekten geriye doğru bakıyor, insanla ilgili projemize "kökenler" arıyorsunuz. Çeşitli hayvan türlerinde görülen saldırganlık ve sempati, hatta işbirliği karışımını ele alalım. Etik proje o zaman, atalarımızdan miras aldığımız öneğilimler arasında yapılacak bir seçme/elemeye, bu seçimin kendisi de, insanlık hakkında düşündüğümüz her şeyi —örneğin, savaşmaktansa barış halinde bulunmak yeğdir gibi— devreye sokan bir değerlendirmeye, bir yeğlemeye dayanıyor.

İmdi, insanlar arasında barışı sağlamak için eğilimlerden çok daha fazlasına, deyim yerindeyse başka türden bir düzeneğe, özellikle kurumsal düzeneklere ihtiyaç vardır. Bu husus Kant'ta kategorik buyruğun en cüretkâr biçimi olan üçüncü formülasyonundan çıkar: O tarzda eyle ki, eylemen, izlediği düsturla, kendini aynı zamanda evrensel bir yasanın kurucusu sayabilsin. Burada içerilmiş tam bir politika vardır ki, bizi hukuk aracılığıyla bir devlet ve nihayet barış kuramına götürür.

J.-P. C.— Ben *Zum ewigen Frieden'e* de⁸ (Ebedi Barış) büyük ilgi duyuyorum. Ama bunu konu almak tartışmamızı siyaset ve kurumları da kapsayacak şekilde genişletmeyi gerektireceğinden, şimdilik sempati duygularımın, barış arzumun, insanlığın bütününe teşmil edilebilecek kuralların değerlendirilmesiyle sinerjiye girmesine izin vermekle yetineceğim.

P. R.— Bu harika bir metin, özellikle konukseverliğe, yabancının benim toprağında düşman gibi değil dost gibi karşılanmaya hakkı olduğuna dair bütün o söylenenler harikulade. Konukseverlik böylece siyasal planda, sözcüğün geniş anlamıyla, saf ahlaki bir toplum fikrini ifade ve izah ediyor: içinde hem yasakoyucu hem de yasaya uyucu olduğumuz bir "devlet", bir "site". Kurallara itaat eden uyruk konumumla kuralları üreten yasakoyucu konumum arasında Kant'ın *a priori* dediği bu sentez, benim içimde, kuralların üreticisiyle hizmetçisi arasındaki bağı kuruyor. Fakat bu normatifliğin çok çok yüksek bir düzeyi oluyor.

J.-P. C.— Yurttaş beyinlerimizle hem kuralları üretebilelim hem de onlara uyabilelim: Bu tam tamına demokrasinin tanımı değil mi?

Benim sorgulamam ise, normatifliğin, insan beyninin ve insanlık tarihinin öneğilimlerinden nasıl yavaş yavaş gelişip ortaya çıktığını anlamaya çalışmaktan ibaret.

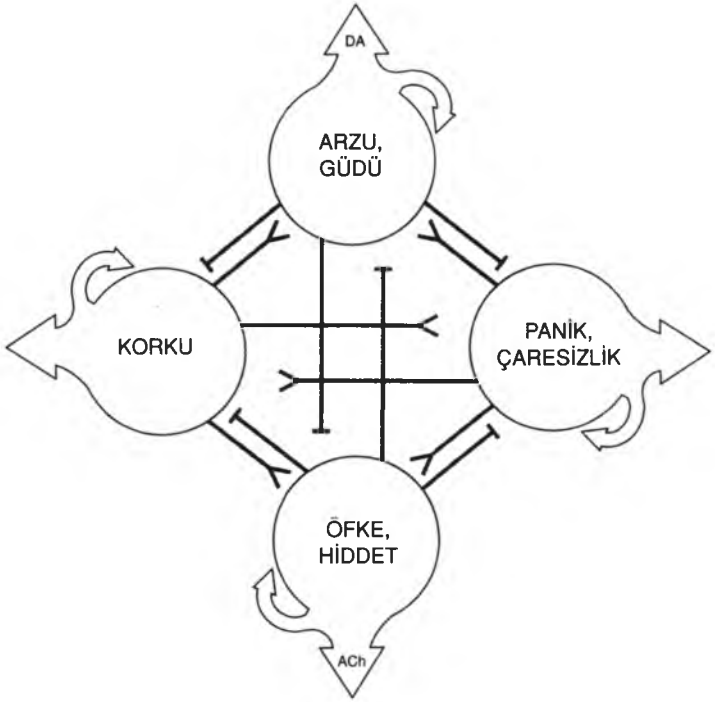
P. R.— Fakat bu normatiflik, Darwin'in dağınık ve çeşitli canlı türleri arasında her türlü "üstünlük" ve "aşağılık" kavramlarını dışlayışını benimseyen Gould'un tekrar tekrar savunduğu gibi, doğada verilmiş hiçbir "ilerleme" ile desteklenmiyor. Normatifliğin gelişip günün birinde ortaya çıkabilmesi için kendi kendini önceden varsayması gerekir; özgönderimsel (*auto-référentielle*) bir kavramdır bu.

J.-P. C.— Bence kendini önceden varsaymıyor. Dediğiniz gibi özgönderim yeteneğine sahip insan beyni aracılığıyla tarihsel bir perspektif içinde kendini inşa ediyor. Ama ben daha çok argümanlarınızın üçüncü noktasına, iyiye yönelik öneğilimlerle normların sinerjiye sokulmasına —terim tam yerinde— gelmek isterim. Arzu düzeyiyle norm düzeyi arasında uyum nasıl bulunabilir? Evrimci çerçeve karmaşıklık düzeylerinin, daha doğrusu François Jacob'un benzetmesiyle⁹ Rus bebekleri gibi iç içe geçmiş organizasyon düzeylerinin tanımını büyük ölçüde kolaylaştırıyor. Henri Atlan etik gereklilik ve ahlaki yargının birkaç düzeyini ayırt ediyor;¹⁰ benim de bu yönde bir düşünme çabam oldu, ama belki bilinçli olarak daha evrimci ve nörobiyolojik bir perspektif içinde...

2. Davranış Kurallarının Biyolojik Temelleri

TÜRÜN HAYATTA KALMASI ÖLÇÜTÜ

J.-P. C.— En alt ve elemanter düzey, kim ne derse desin, bireyin ve türün hayatta kalması düzeyidir. Bu yaşama arzusu, Panksepp'in duygu kuramında "güdülenme" diye nitelediği,¹¹ nöronların topluca etkinliklerinin sonucu olan canlılık yönündeki bu temel itki, yüksek canlı türlerine ve özellikle insan türüne özgüdür. Tabii buna büyük canlılık fonksiyonları yeme, içme ve üreme süreçleriyle görevli nöron sistemleri de eklenir.¹²



Şekil 26. Panksepp'in duygular kuramı.

Esas olarak hayvanlar (fare, maymun) üstüne yapılan çalışmalardan etkilenen Panksepp, duyguların doğuştan gelme beyin devrelerinin etkinliğinden doğduğunu ileri sürer; bu devreler, kimi eylem sınıflarını devamlı biçimde etkinleştirerek ya da ketleyerek, davranış üzerinde organize edici bir rol oynar. Bu devrelerin etkinliği, çevreden gelen ve başlangıçta nötr olan bir uyarıcının şartlı denetimine tabi olabilir; yüksek düzeyde davranışların seçilmesine, başka deyişle eyleme yönelik tasarımların *değerlendirilmesine*, katkıda bulunur. Panksepp karşılıklı olarak birbirlerini ketleyen ve beynin orta kesimini, limbik sistemi ve temel sinir düğümlerini devreye sokan dört büyük devre ayırt ediyor: 1) *Arzu ya da güdülenme*, elektriksel ve kimyasal kendi-kendine-uyarılma süreci ile araştırma ve tüketim davranışlarında görevli devreleri işe koşuyor; dopaminli nöronlar bunun parçası. 2) *Hiddet ya da öfke*, hipotalamus nöronlarını işe koşuyor ve özellikle asetilkolini seferber ediyor. 3) *Korku* farklı devreleri, özellikle amigdala çekirdeklerini işe koşuyor. 4) *Çaresizlik duygusu ya da panik* ise sosyal birlik ve dayanışmanın çözüldüğü durumlarda kendini gösteriyor; Hintdomuzu yavrusunun kendisini emziren annesinden ayrıldığı zaman kopardığı –ve morfinle seçici biçimde azaltılabilen– “ayrılma çığılığı” bunun ifadesi.

Filozoflar bu kurucu ilke üzerinde, onu sundukları bağlam farklı olmakla birlikte, biyologlarla hemfikirdir. Spinoza'ya göre, "varlığını koruma çabası erdemın ilk ve biricik temelidir".¹³ Hans Jonas'a göre, "bir insanlığın [var] olması buyruğu birinci gelir" ve bu insanlık gelecekte de kesintisizce sürüp gitmelidir.¹⁴ Eğer ilk insanlar kendini yok etmeyi –genel katliamı– temel ahlak değeri olarak benimsemiş olsalardı, bugün burada bunları konuşuyor olamazdık.

Bu alanda, aşırı zor koşullarda yaşayan insan toplulukları bize doğal "deneysel" durumlar sunuyor. Bunlar bizi şaşırtan ahlaki "hayatta kalma" kuralları benimsiyorlar. Birkaç yıl önce, bir kaza sonucu And Dağları'nda mahsur kalıp yamyamlaşan bir turist kafilesi basında sansasyon yaratmıştı. Tamamen başka bir bağlamda, Marcel Mauss Eskimolarda ahlak kurallarının ve dinsel davranışların yazla kış arasında nasıl değiştiğini anlatmıştır.¹⁵ Kutup kışı boyunca Eskimolar *igloo*'larında toplaşıyor ve –sürekli dinsel coşku halinde yaşadıklarından– genel bir cinsel "komünizm" uyguluyorlar. Yaz gelince ataerkil aile tekrar kuruluyor. Inuitlerin, hayatları fazlaca zorlaştığında ihtiyarlara "ötanazi" uyguladıkları biliniyor. Colin Turnbull'un anlattığına göre Doğu Afrikalı İkler o derece açlık çekiyorlarmış ki, ellerindeki azıcık yiyeceği paylaşmak zorunda kalmamak için evlerinden kaçıyor, yaşlıların ağızlarını açıp henüz yutamadıkları lokmaları çalmaya çalışıyorlarmış! Hatta işi, başkalarının felaketi karşısında gülmeye kadar vardırıyormuş.¹⁶

Primo Levi gibi¹⁷ ölüm kamplarından sağ kurtulanların anlattıkları daha da acıklı. "Fiziksel ihtiyaç ve ıstırapların baskısı altında, pek çok sosyal alışkanlık ve içgüdüler kayboluyor," diye yazıyor Levi. "Yaşam kavgası amansız, zira her kişi umutsuzca ve vahşice yalnız." "En kolay yol kendini koyverip ölmek." Fakat insanların çoğu sadece kendi güçleriyle hayatta kalmak için savaşıyor. "Akıntıya karşı gitmek; her gün, her saat yorgunluğa, açlığa, soğuğa ve bunlardan doğan duyu körelmesine karşı mücadele vermek; düşmanlara direnmek, rakiplere karşı acımasız olmak, zekâsını bilmek, sabrını pekiştirmek, iradesini çelikleştirmek gerekiyor. Ya da hatta tüm onur ve haysiyeti bir yana bırakmak, her vicdan ışığını söndürmek, vahşi hayvanlar arasında bir vahşi hayvan gibi kavgaya atılmak, nesilleri ve kişileri kötü koşullarda ayakta tutan akla gelmedik yeraltı güçlerine kendini bırakmak..." Ve biraz ilerde şu-

nu ekliyor: "Bu koşullarda kendisiyle pek fazla ilgilenemediğim, ama bu kadar iyi işleyen beynime minnettarlık duyuyorum."

Atlan'ın zikretmediği, hayatta kalma çabasının bu düzeyi bana birincil önemde görünüyor. İnsanın beynine borçlu olduğu, en zor koşullarda bile varlığını sürdüren bu giderilemez yaşama susuzluğunun önemini kim inkâr edebilir (Şekil 27)?

P. R.—Evrimci ve nörobiyolojik şemanızın en alt basamağına yerleştirdiğiniz hayatta kalma kavramına dönmek istiyorum. Bireyin ve türün hayatta kalmasından bahsediyorsunuz. Gerçekten de bireyin hayatta kalma arzusu, türün herhangi bir üyesinin hayatta kalma arzusu demektir. Fakat kendi ile norm arasındaki ilişki daha fazla ve farklı bir şey de içerir: bireylerin birbirinin yerini tutamama, daha doğru bir deyişle birbirleriyle ikame edilememe özelliği. Sosyal Darvenciliğin türevleri bu farkın görülmemesinden ileri gelir. Çoğunluğun mutluluğunun azınlığın feda edilmesini içerebildiği, faydacılığın klasik versiyonlarında da durum aynıdır. Jean-Pierre Dupuis, Rawls konusundaki çalışmalarında,¹⁸ faydacılığın feda edici yönü üzerinde durur. İnsanların tekilliğinden bahsederken, sanırım sizin alıntılıdığınız Spinoza ve Jonas gibi düşünürlerin tanıklıkları da aynı yönde gidiyor: Spinoza'nın *conatus*'u tüm "genellik"leri dışlayan tekil bir mod'un *conatus*'udur; Jonas'ın "sorumluluk buyruğu" da insanlığın hayatta kalma itkisinin –yazarın bir "korku *heuristique*'i" (yani her bireyin tehlike ve zarar faktörlerini hesaba alması) başlığı altına koyduğu– birtakım ihtiyat kurallarıyla desteklenmesini varsayar. O zaman hayatta kalma ahlaki ve siyasal bir buyruk olur. Elbette sizin yaptığınız gibi "ahlaki hayatta kalma kuralları"ndan söz edilebilir; fakat tam o anlamda, verdiğiniz örneklerin de gösterdiği gibi, içerik değiştirse de bunlar kuraldır. Ancak biçimsel kurallık statüleri, bireyin kaderiyle türün kaderinin henüz iyi ayırt edilemediği basit bir hayatta kalma arzusundan ayrı ve farklıdır. Bu çekince dışında –ki hiç de önemsiz sayılmaz– sizin ilk aşamanızla mutabıkım.



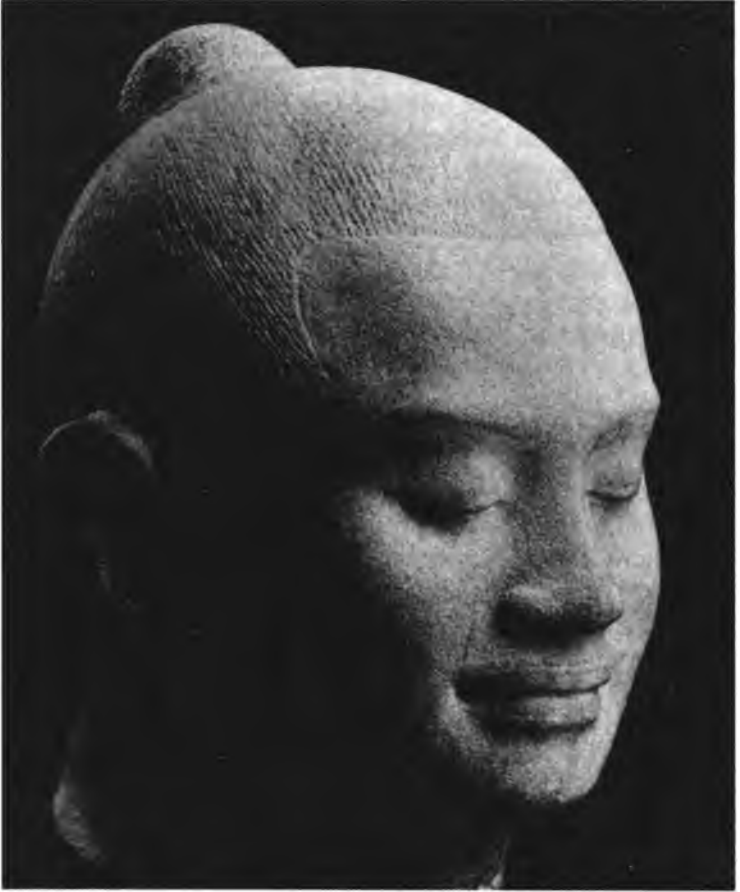
**Şekil 27. Kitaplı ve Almanaklı Vanitas Natürmortu (1630),
Sébastien Stoskopff (Strasbourg 1597 - Nassau 1657).
(Basel, Kunstmuseum)**

"Dünya üzerinde yapılan bütün işlere baktım: Her şey boş ve bâd ü hevâ (...). Her şey aynı yere gidiyor: Her şey tozdan topraktan geliyor, yine toza toprağa gidiyor." Protestan Reformu'nun gelişmesi ve dinsel sanattan insan figürünün dışlanmasıyla, laik bir resim türü gelişir: "ahlak dersi veren natürmort" ya da *vanitas* ("her şey boş"). Bu tür, kuzey ülkelerinde ve –Sébastien Stoskopff'la– Strasbourg'da çok rağbet görecektir. Böyle tablolar birçok simgesel nesnelere yararlanır; bunların görünüşte rasgele ama gerçekte gayet iyi hesaplanmış biçimde yığılışları, yaşamın kırılabilirliğini ve insanın dünyadaki varlığının kısıklık ve geçiciliğini gösterir. "İnsan dünya üzerinde kendini verdiği bütün bu çalışmalardan ne yarar elde ediyor? Bir nesil gidiyor, öbürü geliyor; ama toprak hep yerinde duruyor." (Luther İncil'i). Kafatası ile, ölüm tablonun ortasında yerini almış. Türün zaruri belirteci olarak iki işlev birden görüyor: hem tabloda kendi kaderini öngören seyyirci-öznenin "sanal imgesi", hem de adeta dokunuluyormuş gibi gelen nesnenin somut imgesi (M.-C. Lambotte, "La destinée en miroir" [Aynadaki Kader], *Les Vanités*, A. Tapié, Caen, Güzel Sanatlar Müzesi, 1990). Üst üste konmuş kitaplar, çelişkili biçimde, hem erdemli yaşama götüren bilgiyi hem de bilginin "boşluğu"nu temsil ediyor: Kapalı kitap keşfedilebilecek bir bilgelik umudu, açık kitap geçen zamanla birlikte bilginin de –müzik gibi, burada Roland de Lassus'un müziği– tükendiği anlamına geliyor. Küçük masa saati, çok yıpranmış almanak gibi, geçen zamanı hatırlatıyor. Sönmüş olan mum insan yaşamının geçiciliğini ve üç küçük zar da tüm insan varoluşunun rastlantısallığını yansıtıyor (C. Heck, *Sébastien Stoskopff*, Strasbourg ve Aix-la-Chapelle müzeleri, 1997).

HAZ İLKESİ

J.-P. C.– Hayatta kalma arzusuna elemle mücadele ve haz arama da eklenir. Epikür'e göre, bireysel haz yoluyla mutluluğa erişmek "birincil ve doğuştan bir nimet", "insan yaşamının başlangıcı ve sonudur". Fakat her türlü haz aranmaya değer değildir. Nitekim Epikür de arzular arasında bir hiyerarşi kurar: doğal ve zaruri arzular (suzluğu gideren içki, elemin yok edilmesi), ne doğal ne de zaruri olan arzular (şan-şöhret, zafer, zenginlik, kadın – ya da erkek) ve sökülüp atılması gereken arzular. Haz, bedensel ıstırabın ve "ruhsal bozukluklar"ın yokluğu ile kendini gösterir. Hayatta kalma düzeyi aşıldığı ölçüde, birey acı ve ıstırabını hafifletmeye yönelecektir. Burada Buda öğretisinin, gerçek bir fizyolojik temele dayalı Dört Soylu Hakikati karşımıza çıkıyor. Bunlar, elemin evrenselliği, kökeni, yok edilmesi ve bu yok oluşa götüren Sekiz Yol'la ilgilidir (Şekil 28).

P. R.– Hayatta kalma arzusuna, eleme karşı mücadele ve haz peşininde koşmayı da eklemenize çok sevindim. Fakat Epikür örneği bizi, arzular arasındaki hiyerarşiyi vurgulamaya götürüyor. Bu, Epikür'le "Sokratik" denen filozofların ve ünlü "ataraksi"leriyle Stoacıların ortak kaygısıdır. Ama tabii Epikür'ün ayrı bir yeri vardır. Buda'yla yapılan karşılaştırma da ilginç ve yerinde. Fakat Budist öğretinin Dört Soylu Hakikati, pek yüksek ve pek zor kavranır bir "yok olma" fikrinin (uzmanlar ünlü "nirvana" terimini böyle tercüme ediyorlar) anlam kazandığı, kapsamlı bir "aydınlanma" bilgeliğini gündeme getirir. Burada, haddinden fazla Batılının ucuz tarafından taklit ettiği, son derece zor bir "çilekeşlik" söz konusudur. Buda'nın önerdiği "arzuyu yok etme", Epikür'ünkinden bile öteye gider gibidir. Bilgelik önermeleri dediğim bu önermelerin arasında, kişisel olarak yönümü nasıl saptadığımı söylemek isterim. Burada yine kendimi Kant'a çok yakın hissediyorum, ama *Temellendirme* veya *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yazarına değil, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*'un (Salt Aklın Sınırları İçinde Din) yazarına. Aynı düşünce çizgisinde şöyle de diyebilirim: Ahlaklı yaşamın –ki Kant'a göre dinle yakından ilişkilidir– nihai hedefi [in-



Şekil 28. Buda gülümsemesi. VII. Jayavarman'ın başı.
(Angkor dönemi, XII-XIII. yy., Phnom-Penh Müzesi)

En yüce "ben", yüce Buda'ya inananların yurduna gitmiş, Mutlu-Ermiş'in barışının bütün varlıkların üzerine yayılması için... "Kral kendi hastalıklarından çok uyruklarının hastalıkları yüzünden acı çekerdi; zira kralların eleme kendi elemlerinden değil halkın eleminden meydana gelir." Kral maddesel şeylerin süresizliğine gözlerini kapamış, tebessümüyle tüm halkın özlemini çektiği zenginlik olan ruh dinginliğini ifade ediyor.

Angkor et dix siècles d'art khmer. Catalogue réalisé sous la direction d'Helen Jessup et de T. Zéphir. Réunion des musées nationaux, Paris, 1997.

sandaki] "iyilik hazinesi" diyebileceğimiz şeyin üstünü açmak, onu özgürleştirmektir. Fakat dipteki bu iyilik katmanı, Kant'ın kötülük eğilimi adını verdiği şey tarafından örtülür, karartılır ve yadsınır. İyilik, özgür ve hatta –en son ifadesini Auschwitz'de bulan– saçma bir seçimin, sırf kötülük olsun diye kötülük yapma seçiminin tutsağıdır, kurtarılması gerekir. İyilik eğilimi gibi kökensel olmayan bu tarihsel kötülük eğilimine mutlaka tekrar döneceğiz.

J.-P. C.– Ya da Darwin'in deyişiyle sempatinin genişletilmesi gibi... Daha yüksek bir düzeyde bana kalsa, duygusal uyum veya denge kavramını, İngiliz faydacılarının –Bentham'ın hedonizminden J. S. Mill'in dolaylı mutluluğuna, hatta yarar gözetmeyen ideal mutluluğa kadar giden– gönenç, refah (*welfare*) kavramlarını da işin içine sokardım. Bu halin nöronal tanımı, uzmanlaşmış beyin devrelerini daha önce birlikte söz konusu ettiğimiz haz ve eleminkinden daha zor çünkü daha kapsamlı; bilişsel duygusala, prefrontal alanı limbik alanlara ekliyor. Bu aşamada ben sizin "iyi hayat" dediğiniz şeyle bağlantı kurma riskini göze alıyorum: eylemlerimizin hedeflediği şu hayat planlarıyla, kendini gerçekleştirme ideal ve hayalleriyle. Böylelikle "hayat" sözcüğünün anlamını genişlettiğimin bilincindeyim. Bu iyi yaşama teşebbüsü, en azından niyetler düzeyinde, her bireyin beyninin bilinçli alanında ortaya çıkan tasarımlar âlemine mümkün olduğu kadar geniş biçimde erişmesini gerektirir. Kendini "özgür" olarak düşünmek, aynı zamanda "var olabilmenin sevinçle olumlanmasıdır".

P. R.– Bana öyle geliyor ki burada "hayat" sözcüğü üzerinde bir anlam karışıklığı riski var, bunu gidermek isterim. Bu terim bir yandan, bilim olarak biyolojinin temel göndergesini (araştırma konusunu) ifade ediyor. Bu "nihai gönderge" kavramı tartışmamızın epistemolojik aşamasında karşımıza çıkmıştı. Bununla sadece şu demek istenir: Doğrulanma/çürütülme sınavına sokulan tüm modeller son kertede ona gönderme yapar, ancak tabii ilgili bilimin yetki sınırları içinde. Bu anlamda "hayat", biyolojide sözü edilen şeydir (dirim). Fakat "iyi yaşamak"tan bahseden Aristoteles gibi bir ahlakçıda, bu terim bambaşka bir anlamda kullanılır. Bu, sürdürdüğümüz hayattan, hayatımızı yönetme tarzımızdan bahsederken bizim de

kastettiğimiz günlük sıradan anlamdır. Tüm Sokratiklerde ve bizzat Epikür'de olduğu gibi "hayat tarzları" nı hiyerarşiye koymak söz konusu olduğu zaman, bu kullanım felsefi kullanım olmuştur. Burada sözcüğün bilimsel kullanımında içerilmeyen bir tercih, değerlendirme, değerce kıyaslama faktörü için içine girer. "Hayat" sözcüğü, Canguilhem'in kitabındaki "hayat bilgisi" nin nesnesinden bambaşka bir anlam taşır.

J.-P. C.— İyi yaşama anlamını yani...

P. R.— Meğerki az önce bahsettiğim geriye bakışı tekrar kullanarak, biyolojik anlamda hayatın (dirimin) performansları arasından, öncelikle, dolayısıyla iyi yaşama eğilimleri olarak telakki edilebilecekleri seçelim. Burada bir varsayım öne sürmek isterim, epistemolojiyle ontoloji arasındaki sınırı çiğnediği ölçüde tehlikeli bir varsayım. Aklımda Hans Jonas var. Ona göre, ölüme direnme olarak, genişleme ve yayılma olarak, sizin de zikrettiğiniz "var olabilmenin sevinçli olumlanması" olarak hayat, bir şekilde seçimini yapmış, kendini yokluğa (hiçliğe) tercih etmiştir. Jonas, Leibniz'in sorduğu soruya kadar çıkmakta tereddüt etmiyor: "Neden bir şeyler var da hiçbir şey yok değil?" Bunun yanıtı, diyor Jonas, hayatın olumlanmasındadır; bu olumlanma "-dır" ile "olmalıdır" ı birleştirir. Hayat kendini hiçliğe tercih eder; hayat kendini değerlendirir; hayat kendini onaylar; eğer bunu görmüyorsak ya da görmez olsaydık, Kopernik-Newton dünyasının hayat içermeyen, ölü, bir bakıma yaşama hakkı olmayan bir dünya olarak okunmasındandır. Jonas'ın çalışmasında (onun ilk inceleme konusu olan eski Gnosis'teki dünya yadsınması ile, Kant'ın buyruğunu yaşama karşı gelecek kuşakları da kapsayan bir sorumluluk anlamında yeniden tanımlayışı arasında) önemli bir yer işgal eden bu savı büyük bir ihtiyatla zikrediyorum. İmdi, bu yorum Leibniz'in, hatta Spinoza'nın felsefelerinin kimi yönlerine yankı yapmaktan da uzak değildir, hele Spinoza felsefesinin, merhum dostum Sylvain Zak'ın savunduğu¹⁹ ve *conatus*, yani varlıkta sebat gayreti savının gösterdiği gibi, baştan başa bir hayat felsefesi olduğu göz önüne alınırsa. Fakat Hans Jonas'ın bu yorumu hakkında ne denirse densin, bunu, insanlığın gerisinde kendine dayanak noktaları arayan bir ahlak problematiğinin-

den hareketle geriye atfedilen bir bakışın "retrospektif" okumaları arasına yerleştirmek gerekir. Bu bakış açısından hayatta olmak, yaşamak istemek, yaşamı ölüme tercih etmek aynı şeydir.

J.-P. C.— Bir tür yaşama istemi, yaşama çabası...

P. R.— Yaşamak için gösterilen gayret, varolma arzusu.

J.-P. C.— Evet, kendisi ve ötekiler için varolma arzusu. Tamamen aynı noktada buluşuyoruz. Sizinle birlikte "öteki olarak kendisi" dediğim zaman, kişilerarası ilişkiler düzeyine ulaşıyoruz.

SOSYALLEŞEBİLİRLİK (*SOCIABILITÉ*) DÜZEYİ

J.-P. C.— İnsan beyninin bir yeteneği olan yargılama yeteneği sadece bireyin hayatta kalma, duygusal uyum ve "iyi yaşama" değerlerine (bilinçli ya da bilinçsiz) gönderme yapmaz. İnsan türü aynı derecede sosyal bir türdür; daha önce "sosyal bağ"a yönelik eğilimler (atfetme, şiddetin ketlenmesi, empati ve sempati) arasında, evrim düzeyinde insanı "tekleştiren" şeyi ve özellikle Darwin'den sonra Kropotkin'in de²⁰ Sibiry'a'daki kendi doğa gözlemleri sonucunda not etmiş olduğu işbirliği yapma eğilimini zikretmiştim.

Kropotkin (Şekil 29) çok sert iklim koşullarında türlerin, bireyler gruplaşıp yardımlaştıkları ölçüde hayatta kalabildiklerini saptamıştır: "Bireyler ne kadar birleşir ve yardımlaşırsa, türlerin hayatta kalma ve entelektüel gelişim yolunda ilerleme şansları da o kadar artıyor." Ona göre, "etobur hayvanlar arasında genel bir kural var, birbirlerini asla öldürmüyorlar", çünkü "doğa onlara en güçlülerin bile birleşmek zorunda olduğunu öğretmiş". Kropotkin'e göre içgüdüsel "karşılıklı sempati" duyguları, "bütün yüksek duygular, adalet, hakkaniyet ve eşitlik, özgecilik" için çıkış noktası olur ve "ahlaki ilerleme" sonucuna götürürler. İnsanın bilincine vardığı bu ahlaki mecburiyet veya yükümlülük duygusu ilahi kökenli olmayıp, bir yandan yukarıda zikredilen "hayvan sosyalliği" ile, öbür yandan ilkel insanın doğada gözlediklerini taklit yetisiyle, doğada hazır bulunur.

Ancak, ötekinin acılarını, arzularını hesaba katmak, arada sempati olsa bile, bireyi sistematik olarak bunları giderme yönünde bir şey yapmaya götürmez. Aslında, kasıtlı "zalimlik" bile mümkündür; şiddet davranışlarda yer edebilir ve sosyal grubun yavaş yavaş istikrarını zedeleyerek, bireylerin hayatta kalmalarını ve "duygusal denge"lerini tehlikeye sokar. Genel bir ifadeyle, Henri Atlan'ın belirttiği gibi, hazzın hemen istenmesi ve elemin çabucak yok edilmesi şiddete yol açabilir; bunların ortak bir "iyilik" uğruna ertelenmesi daha uygundur. O zaman topluca yaşama kurallarının geliştirilmesi de kaçınılmaz olur. Bir bakıma bu, insan beyninin tasarım yetenekleri, yargılama yeteneği ve toplumsal hayatın maddesel koşullarının bağdaştırılması için ödenen bedeldir. Bu norm üretimi, bir bakıma, bireysel arzu ile sözünü ettiğiniz kolektif normatiflik arasında sinerji kurulmasına karşılık olarak gerçekleşir. Ahlak değerleri sistemi seçimi, *Homo sapiens*'e özgü birtakım doğal eğilimleri sosyal grubun belli bir "kültürel" evrim durumuyla "bağdaştıracaktır";²¹ böyle bir normatif sentez, her bireyin beyni düzeyinde düğümlenen üç ayrı "tarih"i geçici ve tekrar gözden geçirilebilir bir biçimde uyum içine sokacaktır: türlerin tarihi (evrimi), kişisel tarih ve bireyin mensup olduğu grubun sosyokültürel tarihi. Kolayca anlaşılacaktır ki –benim us yürütmemin ana eklemleme noktası da budur– insanlık tarafından tarih boyunca icat edilen normlar, şiddet ketlenmesi ve sempatiyi, sürekli bir kültürel evrim bağlamında "doğal olarak" kullanmaktadır. *Demek ki, sempatinin genişletilmesi ve şiddetin yok edilmesi, insan ahlakının evrensel kurucusu olan bir normatifliğin hammaddesini oluşturabilecektir.*

Çin geleneğinde, bu normatiflik hem negatif (Konfüçyüs: "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma"), hem de pozitif (Mencius: "Başkasını sevenin kendisi de sevilecektir; başkasına yarar sağlayanın kendisi de yarar görecektir") ifadeler şeklinde dile gelir.

Batıda negatif ifade, havari Pavlus'un Yahudi üstadı Hillel'in ağzından Babil Talmud'unda yazılıdır: "Sana yapılmasından nefret ettiğin şeyi komşuna yapma"; pozitif formülse İncil'dedir: "İnsanların sizin için ne yapmalarını istiyorsanız siz de onlara onu yapın" (Matta, 7:12). Bu formüller, sosyal grup içinde öteki olarak kendinin anlaşılmasına dayalı bir karşılıklılık ("mütekabiliyet") normunu dile getirirler.



Şekil 29. Prens Pyotr Alekseyeviç Kropotkin'in portresi (1842-1921).

Coğrafyacı, doğa araştırmacısı, evrim kuramcısı olan Kropotkin, anarşist öğretilerin ve yardımlaşmaya dayalı evrimci bir etiğin geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İnsanlık evriminin yakm devirlerine ait birçok tarihsel ve kültürel bağlamda ortak bir normatiflik gelişmiştir ki, sadece etik türden olmakla kalmayıp çoğu kez belli dinlere veya felsefelere özgü bir takım simgesel tasarım sistemleriyle de bağlantılıdır. Batı Avrupa'da Hıristiyanlık, Uzakdoğu'da Budizm – bireylerarası uyumu sosyal grubun tarihi ve yaşam koşulları çerçevesinde, sempati, sempatinin genişlemesi ve ötekine yönelmiş bakışa dayalı– belli bir sosyal grup içindeki bu ortak normatifiğe iyi örnekler oluştururlar.

P. R.– Başkalarıyla ilişkiyi hemen, kişilerarası ilişkiler düzeyinde devreye sokmakta tamamen haklısınız. Etiğin en temel düzeyinde, her türlü tam anlamıyla evrenselci normatiflik gereğinden önce, Aristoteles'i izleyerek "iyi yaşama" dileği dediğim şeyi, "başkalarıyla birlikte iyi yaşama" dileğiyle tamamlamak ve hemen ekleyeyim, bunu doğru kurumlar içinde yapmak lazımdır. Haklı olarak altın kuralın çeşitli kültürler içindeki çeşitli formülleşmiş biçimlerini zikrediyorsunuz. Bu formülle bir insanlık eşiği aşılmış olmaktadır. Fakat insan tarafından tarih boyunca icat edilmiş olan normların, şiddetin ketlenmesini ve sempatiyi "doğal olarak" kullandıkları şeklindeki ana argümanınız, bana kalırsa, olan olduktan sonra evrimde buna gerilerde bir dayanak noktası aramak yönünde yeniden yorumlanmalıdır. Saldırganlık hakkındaki önermelerle sempati ve şiddete karşı mücadele önerileri arasında yapılması gereken bir seçim vardır. Bu anlamda ben, başka canlılarda mevcut ahlak eğilimlerinin "genişlemesi" fikriyle mutabıkım. Fakat bana öyle geliyor ki, altın kural evrimde varış noktasıdır, çünkü ahlaki düşüncede çıkış noktasıdır. Levinas'ın belirttiği gibi, "öteki" fikrinin, bana sorumluluk buyuran bir ötekiliğin tüm kuvvetiyle oluşması gerektiği ölçüde bir çıkış noktasıdır bu.

J.-P. C.– Bana kalsa daha ihtiyatlı davranır, "çünkü" demekten kaçınır, onun yerine "ve" derdim. Aslında ben altın kuralı çıkış ya da varış noktası olarak değil, ahlaki normatifliğin nöro-kültürel ve tarihsel gelişiminde bir aşama olarak görürüm. Ardından, sizden ödünç aldığım söylemin genelleştirilmesi problemi gelir...

P. R.– Onu ben kendim de ödünç alırdım: Ben bir Aristoteles, Kant,

Hegel, belki biraz da Nietzsche öğrencisiyim – *Ahlakın Soykütüğü*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* gibi eserlerdeki Nietzsche'nin, ama tabii ihtiyatlı bir biçimde.

İNSANLIK DÜZEYİ

J.-P. C.– Geldik insanlık düzeyine... Günümüzde büyük ve önemli kültürel farklara karşın, iletişimde bir çeşit evrenselleşme yaşıyoruz; bu kültürel farkları temsil eden, daha önce sözünü ettiğimiz ve sizin de kabul ettiğiniz simgesel sistemler, belli bir grubun içinde kuşaktan kuşağa, epigenetik olarak ama bozulmadan aktarılıyor. Bu koşullarda, dinsel veya felsefi uzlaşımların simgesel gücüyle, temel etik yükümlülükler arasında bir uyuşmazlığın ortaya çıktığını görüyoruz. Söz konusu etik yükümlülüklerle, örneğin saç-sakal, peçe veya şapka takıp takmama, yiyeceklerle ilgili âdetler, ayin ve törenler, haç çıkarma veya secde etme, kiliseye veya başka bir tapınağa gitme ya da gitmeme gibi önemsiz sosyal uzlaşımlar arasında çatışki doğuyor.

Amerikalı psikolog Elliott Turiel, çocuk ve yetişkinlerde ahlaki us yürütme konusunda son derece ilginç bir deneysel çalışma yürütmüştür;²² bu çalışma söz konusu deneklerin ahlaken zaruri, zorunlu ve duruma göre değişmeyen yargılarla, duruma göre değişen (olumsal) isteğe bağlı sosyal uzlaşımları konu alan yargıları birbirlerinden açık ve net biçimde ayırt edebildiklerini göstermektedir. Soruşturması, iki "köktendinci" topluluğa mensup çocukları hedef alıyor: Mennonit Amişler ve tutucu ortodoks Yahudiler. Onlara örneğin ibadet günleri, vaftiz, kadınların (veya erkeklerin) başını örtme zorunluluğu, yiyeceklerle ilgili âdetlere uyma vb. konularda gayet açık ve net sorular soruluyor. Her iki topluluktan çocukların büyük çoğunluğu, başka bir dine mensup çocukların kendi dinsel davranışlarına karşıt eylemlerde bulunabileceklerini geniş ölçüde kabul ediyor, hatta kendi ibadet ve beslenme kurallarının, daha önce "Tanrı tarafından verilmiş olmasa" izlenemeyeceğini bile teslim ediyorlar. Bu, onların "özel hayatları"na giriyor. Buna karşılık, gerek kendilerinin gerek öbür topluluktan çocukların, hırsızlık, iftira, mala zarar verme gibi asıl ahlak kurallarını –"ilahi kökenli" sayılmasalar bile– çiğnemelerini kabul edilemez görüyorlar.

Demek ki çocuklar hiç tereddüde düşmeden, hem de otuz dokuzuncu aydan itibaren, zorunlu sayılan ahlak kuralları, yani mutluluk, adalet, hak-hukukla ilgili olan ve dürüstlük, kötülükten kaçınma fikrine dayanan kurallarla, "Tanrı sözü"nden çıkma sayılsa bile genelleştirilemeyen olumsal, uzlaşım sal kuralları ayırt ediyorlar. Çocuklar burada, yetişkinlerin uygulamada büyük ölçüde yitirdikleri esasa ilişkin bir ayırım yapıyorlar. Bu yitiriş derin kuşaklararası anlaşmazlıklar doğurabiliyor. Banliyölerimizde yaşayan gençlerde çoğunlukla kin, nefret ve şiddetle birlikte giden o derin anlaşılma- ma duygusu acaba bu iki tür kuralın karıştırılmasından doğmuyor mu?

Bu simgesel (en çok da dinsel) tasarım sistemleri, birçok tarihsel ve güncel durumda görülen son derece vahim anlaşmazlıklara kaynak oluyor. Çoğu kez olumsal sosyal uzlaşım lar, doğal ve evrensel diye tanımlamakta tereddüt etmeyeceğim temel ahlaki yükümlülük lere üstün geliyor.

P. R.— Kişilerarası ilişkilerden insanlık düzeyine geçiş gerçekten yeni bir eşiği atlamak oluyor. Bu açıdan siz de benim durumumdasınız: Evrenselleşme kuralı için bir dayanak arıyorsunuz. Evrenselleşme kuralı bir *a priori*'dir; onun yaşıyor olmaktan, bir şeyi arzulamaktan vb. nasıl çıkarılabileceğini doğrusu göremiyorum. Gerçi ona olumlu öneğ ilimlerde bir dayanak bulunabilir, insana özgü şiddetin bazı özellikleri nedeniyle, onu doğadan türetmek burada bana daha zor görünüyor. Burada o korkutucu "kötülük" problemi karşısında bulunuyoruz. Bunun kökeni sorununa geçmeden önce, şimdilik sadece kötülüğün görünümünü muammasını ele almakla yetine lim. Bu konuda ne dersek diyelim, şimdiden özellikle ve önemle belirt eyim ki, etiğ in temel hedefi iyiliğ i kurtarmak, özgür kılmaktır. Kimden, neden kurtarmak? Bunu ilerde söyleme fırsatını bulacağız.

J.-P. C.— Evet öyle. Bu evrenselleşme girişiminde, insan beyninin "kendini bir başkası olarak" tasarlama yolundaki öneğ ilimi, çoğu kez (en azından evlenme konusunda) ayırıcı ve dışlayıcı kuralların eşlik ettiğ i zorlayıcı kültürel uzlaşım lar tarafından gölgelenir, hatta engellenir. Çocuğ un beyninin, içinde yaşadığı kültürel topluluğ un uzlaşım ları ve en başta kendi ailesi tarafından epigenetik ve "otori-

ter" biçimde "yıkanması", şaşırtıcı olarak, kültürel aidiyet duygusunu erken yaşlarda son derece kuvvetli ve özellikle istikrarlı hale getirir. Rasyonel seçim yokluğunda, buna bağlı duygular gayet güçlü olup şiddetli tepkilere yol açabilir.

Bu evrede, benim de olmak istediğim hümanist ve barışçı yurtaş, bilgidaki ve özellikle beşeri ve sosyal bilimlerdeki ilerlemelerin, tartışmayı bir inanç sisteminin diğer sistemler üzerinde her türlü hegemonya kurma teşebbüsünün üzerine çıkarmaya katkıda bulunacağını umabilir. Bazı araştırmalar, her kültürel gelenekte mevcut hayal gücü, mit ve olumsal öğelerle, insan türüne özgü ahlak duyguları bütününe birbirinden ayırmamızı sağlasa gerektir. Eğer bilim evrenselleştirilmeye değer temel etik eğilimlerin neler olduğunu anlamamıza yardım edecekse, bu hizmeti vermesine neden fırsat tanımamalı? Bilimin getireceği bu nesnellik katkısı, aksine, John Rawls ve Jürgen Habermas'la birlikte, etiği belli bir kültürel topluluğun terimleriyle değil, kültürel aidiyet ve düşünce aileleri ne olursa olsun tüm insan türünü ilgilendiren toplum kuramı terimleriyle düşünmemize yardım edecektir. Nitekim Habermas'a göre, "kuramsal sorunlarda olduğu gibi pratik ahlak sorunlarında da anlaşma, ister tümdengelimci us yürütmeye olsun ister ampirik kanıtlar aracılığıyla olsun, zorla sağlanamaz". Ayrı kültürel kökenlerden katılımcıların *makul* bir eylem projesi üstünde mutabık kalmalarını sağlayacak bireysel düşünüp taşınmaların yoğun bir iletişim etkinliğiyle sürece girmesi gerekir.

Nitekim Kant'tan sonra Rawls da "makul" (*raisonnable*) ile "akılcı"yı (*rationnel*) birbirinden ayırır, zira "akılcı" kişilerin eylemlerini akıllıca yürüteceklerini, "makul" kişilerinse daha fazlasını yapacaklarını bilir: Onlar eylemlerinde başkalarının iyiliğini de hesaba katacaklardır. Herkes için eşit adalet kavramını, hakkaniyetli ve toplumun bütününe kabul edilebilir –barışın güvencesi– bir işbirliği kavramıyla tamamlayacaklardır.

Makul olana bu kolektif çağrı etik tartışmayı kültürel bariyerlerin ve sosyal uzlaşımların ötesine kadar genişletiyor. Böylece Rawls'un terimleriyle, "makul olduğumuz ölçüde, herkesin onaylayacağı ve (başkalarının da aynı şeyi yapacaklarından emin olmak şartıyla) riayet edeceği bir kamusal sosyal dünya çerçevesi oluşturmaya hazır²³ olduğumuz söylenebilir. Böylece etik tartışma, ahlak

normlarının seçimine ilişkin etik tartışma, somut ve sınırlı projeleri makulün evrenselleşmesi sürecinin devamlı sınavına tabi tutmak suretiyle zamana ve uzama sınırsız olarak açılır. Evrimcidir ve böylelikle türün doğal eğilimlerinin, kültürel topluluk boyutunda değil insanlık boyutunda ve tümüyle kendiliğinden edimselleşmesine izin verir.

P. R.– Üstünde o kadar ısrarla durduğunuz, yükümlülükle uzlaşım arasındaki karşıtlığa tepki göstermek isterim. "Temel etik yükümlülük" ile "sosyal uzlaşım"ı (özellikle din rengine boyanmış olanı) birbirinden ayırıyorsunuz. Aynı karşıtlığı Kohlberg'de de gördüm, Habermas da kullanıyor. Bu karşıtlık bana fazla toptancı görünüyor. Önce, sizin ahlakı "doğadan" türetme denemenizi güçleştiriyor, zira bu şekilde kendinizi âdet ve göreneklerden, uygulamalardan gelecek bir dayanaktan yoksun bırakmış, benim evrenselleşme kuralından bir *a priori* olarak bahsederken varsaydığımından daha soyut ve içeriksiz bir formalizme mahkûm etmiş oluyorsunuz. Kaldı ki, bu kuralın bir şeyi kapsamaması, bazı düsturlara uygulanması gerekir ki, bunlar da günlük hayat pratiğinden çıkmıştır. Burada, evrensel olanla tarihsel olanın eklemelenmesindeki güçlüğü değinmiş oluyor ve daha önce bir kez karşılaşmış olduğumuz problemi tekrar buluyoruz: insanlığın dağınlığı, yalnız dillerde değil, örf ve âdetlerde de görülen dağınlığı... Bu som insan çoğulluğu olgusu, yükümlülükle uzlaşım karşı karşıya getirilerek bir çırpıda kesilip atılamaz. Siz de kültürel cemaatten, kültürel aidiyetten söz ediyordunuz. Bu noktada ben kendimi Habermas'tan çok Rawls'a yakın buluyorum. Adalet kuramı, diyor Rawls, hakkaniyet ilkesinin "iyi tartılmış kanılar" üzerine oturmasını ister; yani farklı olabilen, hatta apayrı yönlere gidebilen, ama başkalarıyla sinerji ilişkisi kurmayı kabul eden kanılar... Dolayısıyla, terim dağarımızda "uzlaşım"ın yerine "kanı"yı koymayı öneriyorum, tabii söz konusu kanıların, kendilerini o "iyi tartılmış kanılar" yapan eleştirel sınavdan geçmiş olmaları koşuluyla. Bunu dedikten sonra, bilimlerin ve özellikle beşeri bilimlerin, gerek genel etiğin gerekse bireysel etik davranışlarının günlük hayat pratiğine dahil edilmesine katkıda bulunmaları dileğinize seve seve katılırım. Bilim de bir bakıma etik bir proje olduğu ölçüde, bu dilek gayet makuldür. Evet, etik bir projedir bilim,

çünkü birçok uygulama arasında o da bir uygulamadır.

J.-P. C.— Evrenselleşmeyi hedefleyen bir uygulama. Fakat ben uzlaşım ile kanı arasındaki ayırmadan vazgeçmiyorum. Gerçekten de "uzlaşım" sözcüğü bana göre otantik ahlaki hükümler içermiyor. Beslenme ya da giyime dair ritüel ve töreler bana, "iyi tartılmış kanılar" arasına girebilir gibi görünmüyor. Buna karşılık uzlaşım, "iyi tartılmış" olsalar bile, davranış kurallarının kabul edilebilirliği konusunda problem çıkarabilirler.

P. R.— En azından şu noktada mutabık kalabiliriz: "Evrenselleşmeyi hedefleyen uygulama", kuramsal pratikle, doğrunun hedeflenmesini iynin hedeflenmesiyle —ki bu aynı zamanda haklının hedeflenmesidir— birleştirir.

3. Norma Geçiş

J.-P. C.— Tartışmamızın bu evresinde konumumu özetleyecek olursam, diyebilirim ki, yetişkin insanın beyni, iç içe geçmiş ve her biri şansa bağlı çeşitlenme süreçlerine tabi en azından dört evrimin sonucudur: paleontolojik çağlar boyunca türlerin evrimi ve bunun bizim genetik yapımız üzerindeki etkisi; bireyin gelişimine katkıda bulunan nöron bağlantılarının epigenetik oluşumu yoluyla bireyin evrimi; yine epigenetik olan ve psikolojik zamanın yanı sıra binlerce yıllık anıları kapsayan beyin-dışı kültürel evrim; ve son olarak, yine epigenetik olup psikolojik zamanda meydana çıkan ve hem bireysel hem kültürel, hem bilişsel hem duygusal anıları işe koşan kişisel düşüncenin evrimi.

Temeldeki anafikir şudur: Bu evrimler iç içe geçmiş olup, her biri genel bir çeşitlenme-ayıklanma-genişleme şemasına göre yürür. Bu, Darwin'in türlerin evrimini açıklamakta kullandığı şemadır. Başka birçok yazarla²⁴ birlikte benim de önerdiğim varsayım, söz konusu şemanın epigenetik tipte evrimler çerçevesinde de geçerli kalabileceğidir, tabii —bir kez daha— nöronal organizasyonla "psikolojik" denen fonksiyon arasında duruma uygun bir ilişkinin kurul-

duğu organizasyon düzeyinin tanımlanması şartıyla. Aynı şekilde, beynimizin işleyiş stilinin "yansıtıcı" olduğunu da belirttim. Bu işleyiş tarzında beyin birtakım tasarımlar üretir ki, bunlar eylemden önce gelir, eylemi "önceler", kasıtlı ve istemli diye niteleyebileceğimiz bir projeyi sabitleştirir. Aslında biz de burada her zaman karşılıklı bir beklenti, bir umutlanma durumundayız. Aramızda bakış teatileri oluyor, sizin yanıtınızı önceliyorum veya öncelemiyorum ve her halükârda sizi ikna etmeye değilse bile düşündüğümü size anlatmaya çalışıyorum.

Bu "yansıtıcı" işleyiş üslubu, yine istisna olarak insanda çok gelişmiş ve benim gözümde çok önemli olan bir eğilimle tamamlanıyor: yaratıcılık. Sinir biyoloğu, kurduğu modellerde yaratıcılık yeteneğini açıklamakta yetersiz kaldığı için sık sık eleştirilir. Gayet iyi örgütlenmiş baskı grupları, nöronal insanın "kavanozda bir sinek", ne duygusu ne öğrenme yeteneği olan katı ve soğuk bir otomat, kısacası insanlığın hiçbir özneliliğine, özellikle de yaratıcı gücüne sahip olmayan bir robot olduğu fikrini geçerli kılmaya çalışıyor. Bilgilerimizin bugünkü durumu elbette yaratıcılığın net ve kesin bir bilimsel modelini önermemize imkân vermiyor, fakat sinir bilimlerinin buluşları üzerinden pekâlâ "önceleme" yapılabilir; bireysel düşüncenin, bilişsel ve/veya duygusal en yüksek tasarımların üretilişinin evrimi düzeyinde epigenetik bir "etmenler birleşimi"nden çıkabilecek yaratıcılık şemaları üzerinde kafa yorulabilir. Yeni fikirlerimizin kökeninde böyle kendiliğinden çeşitlenmeler bulunabilir. Ben bu varsayımı tablo ve sanatsal yaratı örneğiyle birlikte geliştirdim²⁵; bunun etik normatiflik alanına da genişleyeceği düşünülebilir. Etik planındaki sorumluluklarımın yerine getirilmesinde, çözümsüz gibi görünen ahlaki ikilemlere çoğu durumlarda yeni çözümler getiren "yenilik yapma" yetisine çok önemli bir rol veririm. Bu yaratıcılık kavramı gerçekten insan türü için tipik bir özelliktir. Bu eğilim belki de, ondan önce hayvan türlerinde de rastlanan "araştırıcı davranış" adı verilebilecek özellikten türemektedir.

P. R.— Sunuşunuzda iki nokta dikkatimi çekiyor. Önce şunu soruyorum kendi kendime: Acaba bu iki fenomeni, yani yansıtma ile yaratıcılığı, onlarla alakalı hiçbir nörolojik bilgimiz olmaksızın, sadece sıradan ortak deneyimlerimizin teşviki sayesinde hesaba katmıyor

muyuz? Bana kalırsa sizin, sinir bilimlerinin yetki ve geçerlik alanını yansıtıcı yaratıcılık yönlerine doğru genişletme isteminizin arka planında bu paylaşılan deneyim var. "Yaratıcılık" sözcüğü sanatları, bilimleri, etik ve siyaseti de içine alan geniş alanları kapsıyor. Dolayısıyla, acaba diyorum, tüm insanlarca paylaşılan –ve filozofların sadece yapılarını kavramsal olarak ifade ettiği– sıradan deneyimlerimiz sizin biliminize göre biraz önde gitmiyor mu? Bilginizin nesnesini oluşturan yapılardaki rastlantısallık marjı sayesinde en yaratıcı yönlerini yakalamaya çalıştığımız insan deneyiminin alanını da göz önünde tuttuğunuz ölçüde, aramızda diyalog işte bu kanaldan mümkün olabilir.

J.-P. C.– Buna hiçbir şekilde karşı çıkmıyorum.

P. R.– Aynı zamanda bu deneyim iki söylemin birbirine nasıl uyabileceğini görme imkânını da sağlıyor. Ancak kökenlerinin farklı olduğunu da iyi anlamak lazım. Bahsetmekte olduğum deneyim sinir bilimlerinin bir yetki alanı değil, ortak sıradan yaşantılarımızdır.

J.-P. C.– Şu an için görüşünüzü tamamen paylaşıyorum.

P. R.– Benim sorgulayacağım şey, önce birer birer komşu bilimleri, sonunda da ortak deneyimi kendi alanınızla bütünleştirme iddianızdır.

J.-P. C.– Bunun mutlaka biliminsanının rüyası olduğu söylenemez. Aksine, birçok sinir biyoloğu deneysel ve kavramsal kesinlik kaygısıyla, bunun kendi disiplinlerinin izin verdiği alandan taşmak olacağını düşünerek böyle iddialara gitmeyi reddedecektir. Ben bir sinir biyoloğu olarak, güncel bilgilerin ötesine geçme riskini göze alıyorum... tabii temkinli ve eleştirel kalmaya çalışarak.

P. R.– Ben de zaten bu nedenle, gelişmekte olan bir bilimle onun çok ilerisinde olan bir deneyim arasında denklik kurma arayışından söz ediyorum.

J.-P. C.– Bu yaklaşımın bir geçmişi var. Auguste Comte'ta, Karl

Marx'ta, Viyana Okulu üyeleri arasında buna rastlanıyor, tabii şu fikirle birlikte: Bilimin sınırı yoktur; bilinmez değil sadece bilinmeyen vardır.

P. R.— Bilimin birliği fikrinin kendisi de problemlidir.

J.-P. C.— Bu benim kişisel olarak çok önem verdiğim bir fikirdir. Burada, bütün insan bilimlerinin mitsel bir "büyük sentez"ini önermek değil, bilgiyi aralarında bağlantı kurulamayan heterojen ve indirgenemez sektörler halinde bölümlenmekten sakınmak söz konusudur. Onulmaz "epistemolojik kopuşlar" olduğu iddiası apaçık olgulara karşıttır. Disiplinler arasında yöntem, araç, kuramsal söylem farklılıkları mevcutsa da, atomdan moleküle, molekülden hücreye vb. bilgilerin sürekliliği (kesintisizliği, bölünemezliği) gerçektir.

Carnap'ın dediği gibi,²⁶ bilimin ne zamanda ne de mantıksal uzamda sınırı vardır. Bilimsel bilgi sürekli ve ilerleyici bir atılım içinde daha fazla bilimselliğe doğru ilerlemektedir. A. Comte'un dediği gibi,²⁷ "bilim (...) evrensel bilgeliğin metodik bir uzantısından başka bir şey değildir". "Canlı cisimlerdeki en karmaşık fenomenlerin –sosyal fenomenlerin– ölü cisimlerdeki en basit fenomenlerden doğaca farklı olduklarını sanmak için hiçbir neden yoktur." Bu fikir Comte'un vârisi olan Durkheim'ı "nedensellik ilkesini" nesnel bilginin birleştirici bir modeli çerçevesinde toplumsal olgulara uygulamaya götürmüştür.²⁸ Pozitivizmin bizi ne gibi aşırılıklara götürdüğü biliniyor. Ancak, hiç olmazsa nesnel bilgileri birleştirme yolunu arama perspektifinin bana çok çekici geldiğini itiraf ederim.

P. R.— Ama bilimde yöntemsel birlik yok ki. Belki bir proje birliği, "bilmek istemek" diye bir şey var, bir ortak amaç. Fakat her bilimin "üzerinde durduğu" nihai nesnel anlamında bir gönderge çoğulluğu var.

J.-P. C.— Beyin hakkında, insanlık tarihi hakkında, kültür ve uygarlıklarımızın evrimi hakkında sahip olduğumuz bilgilerden hareketle, bugünün ve yarının etik normlar düzenini denkleme dökmeyi başaracak bir tür nöron-tarih-kültür Laplace'ı yerine konmak istemem doğrusu. Ancak, bilimin birliğini postüla olarak alan bir genel

felsefeyle bütünleşecek ideal bir normlar bilimi projesi, kuramsal düzeyde bana tatmin edici görünüyor. Fakat böyle bir projenin bugün için somut ve maddesel olarak gerçekleştirilebilir olmadığı meydanda. Yine de bu durum düşünmemize, Habermas'ın tavsiye ettiği gibi "hakikat düzeni"nde nesnel bilginin olabildiğince yakınında yer alan ve bizi, Lucien Sève'in dediği gibi, "uygarlaşmış ve uygarlaştırıcı bireysel ve sosyal pratikleri icat edip hayata geçirmeye"²⁹ sevk eden bir düşünme sürecini sürdürmemize engel olmamalıdır. Bir "bilimsel etiğin" hedeflenmesi birçok kişiye ütopya gibi, hatta soğuk ve tehlikeli bir ütopya gibi görünüyorsa da, sürekli olarak, adım adım, günlük hayattaki etik sorunlarımızı çözmemize yardımcı olacak bir "geçici etik" kurmaya –burada yine Descartes'la karşılaşıyoruz– çaba göstermeliyiz.

P. R.– Bilimin birliği projesi konusunda şunu belirtmek isterim ki, bilimden iki ayrı bakış açısından söz edilebilir. Bir yanda çok ve çeşitli modelleme tiplerine göre biçimlenen epistemolojik açı var. Modelleme kimyada biyolojidekiyle, biyolojide fiziktekiyle vb. aynı değil; bu da bilimsel disiplinlerin çokluğu sonucunu doğuruyor. Öbür yandan, bilim bir birlik olarak da görülebilir, ama metodoloji birliği değil proje birliği... Proje sözcüğüyle merak ve tecessüs itki-sini kastediyorum: bir insan olarak dünyada olmanın ne (nasıl bir şey) olduğunu anlamak...

J.-P. C.– Sanırım ikimiz de aynı projeyi yürütüyoruz.

P. R.– Bilim kuramsal bir uğraş olduğuna göre, onun da bir tarihi var, tıpkı ahlakın, sanatın, siyasetin birer tarihi olduğu gibi: şansa bağlı olaylar, belirsizlikler, anlaşmazlıklar, bütün ekipler gibi karmaşık rekabet ya da işbirliği ilişkileri içinde bulunan araştırma ekiplerinden örülü bir tarih. Bir tarihi ve bilinmeyen bir ufku var, çünkü yolunu yürürken çiziyor. Bilimin birliği fikri, projesinin bir parçasıdır, fakat modelleme ve açıklama tiplerinin basit toplamıyla gerçekleştirilemez.

J.-P. C.– Yine de bu ortak bir proje...

P. R.— Biliminsanının bu açık fikirliliğini bir ölçüde paylaşıyorum: şu ya da bu biliminsanının, kendi modelleme sisteminde, sadece kendininki dışındaki bilimlerde değil tüm kültür tarihi boyunca üretilen bilgiyi nereye kadar açıklayabileceğini bilmenin önemli olduğu ölçüde...

Dikkatimi çeken ikinci nokta, doğalcı ve evrimci bir yaklaşımda, hayatın (dirimin) bir arkadan itişisi olarak sürekliliğin ön plana çıkmasıdır. Biliminsanının, ancak kendi'den ve normdan hareketle geriye yöneltilen bir bakışa dayanarak, o âna kadar katedilmiş olan yolu ahlak açısından değerlendirebildiğini daha önce söylemiştim. O zaman, "canlılar yelpazesi"ne özgü dağınıklığa karşın, evrim içinde insana götüren yolu ayırıp tekilleştirebiliyor. İlerleme ya da az önce dediğim gibi "hayatın arkadan itişisi" de buradan kaynaklanıyor. Aynı zamanda norm da bir olgu, ampirik betimlemeye konu olan bir veri oluşturur görünüyor. Hume'un "-dır" ile "olmalıdır" arasında gördüğü karşıtlık ortadan kalkıyor. Ne var ki, benim önerdiğim fenomenolojik felsefe, asıl etik evresinde, betimlemeyle değerlendirme arasında fark olduğu fikrini içeriyor. İmdi, bu değerlendirme boyutu ortaya birtakım eşikler çıkarır ve ben insanbiçimci ilerleme karakterinden arınmış bir evrim hakkında sizinkinden çok daha "süreksizlikçi" (*discontinuiste*) bir görüşü işte burada önerebilirim.

J.-P. C.— Biyolojik evrim konusunda her türlü insanbiçimciliğe nedentli karşı olduğumu bilirsiniz. Biyolojik evrimi nitelemek için "ilerleme" terimini *hiçbir zaman* kullanmadım. Özellikle beynin gelişmesi bağlamında daha nesnel ve nötr olan *karmaşıklıkla artması* terimini kullandım ve kullanıyorum.

P. R.— Aklımda şimdiye dek tartıştıklarımızdan başka bir model var (tabii biliminsanlarının uyguladığı modelleme dışında bir şeyden bahsetmek için bu terim kullanılabilirse): Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde önerdiği model. Onun önerdiği gelişme de varsayılan bir terimden, bir anlam ufkundan yola çıkıyor; o buna "tin" (*esprit*, *Geist*) diyor ve Husserl'dekinden farklı bir anlamda "fenomenoloji" adı altında bu tin'in anlam temelli tarihini yazıyor. Varış noktasının "mıknatıs gibi çektiği" bu tarih, kendini, anlamın artmasıyla eşikten

eşiğe atlayan bir ilerleme şeklinde sunuyor: algıda duyumdan, kavramda algıdan, kuramsal akılda kavramdan, topluluk deneyiminde bireysel bilinçten vb. daha çok anlam var. Asıl etik yaklaşım için bu model son derece önemli, zira burada eşik ve yaratıcı ilerleme kavramları, hayatın arkadan itişinden çok daha üstün durumda. Hegel'den geçen bu dolambacın sonunda, "hayat" sözcüğünün kullanımı hakkında daha önceki tartışmamızı tekrar buluyoruz. Felsefi söylemde "hayat" sözcüğünü kullandığımda, hayattan bir deneyim düzeyi olarak bahsederim. Arzu düzeyi, korku düzeyidir bu ve daha o anda sessiz bir değerlendirmeyi, Canguilhem'in "hayati değerler" kavramıyla nitelediği değerlendirmeyi içerir. Sorun şudur: Haz ve elemi, hoş ve yararlıyı tecrübe ederek bu tip değerlendirmeden asıl ahlaki değerlendirmeye; daha fazla bir şey getiren, iyi yaşama dileğinde içkin olan bir şey, yani geçerlilik, yasallık getiren asıl ahlaki değerlendirmeye geçilebilir mi? Bana öyle geliyor ki, burada tam anlamıyla temel bir kesinti, bir süreksizlik (*discontinuité*) vardır. Ve bu süreksizlikten, kesintisizlikten hareketle geriye dönüp, katedilmiş olan yolda norma geçişi önceleyen herhangi bir özellik olup olmadığı sorgulanabilir. Bu noktada size yakın bir konumda olabilirim: Norma geçişte kesinti olması eğilimlerin kesintisizliğini ortadan kaldırmaz, onun üzerine eklenir; problem iki bakış açısının doğru eklemlenmesi problemidir. Burada benim, ahlaki yükümlülüğün *a priori*'liğinin hayatta kökü olmadığını söyleyen Kant geleneğinden en çok uzaklaştığım noktaya dokunmuş oluyoruz. Aranan eklemlenme problemine daha iyi bir yaklaşım, Kant sonrası düşünürlerin ahlak felsefelerinde ve özellikle yaklaşımını yukarıda kabaca özetlediğim Hegel'de sunulmuştur. Bu yüzden ben kendimi, Éric Weil'in yaptığı gibi, Hegel sonrası bir Kantçı olarak nitelemekten hoşlanırım. Hegel'in düşüncemize sunduğu, o "derece duygusu" dur. Yalnız karmaşıklık dereceleri değil, anlam artışına bağlı değerlendirme dereceleri de. Bana göre etiğin temel problemlerinden biri, geçerlilik düzeyini arzulanabilirlik düzeyiyle doğru olarak eklemlenektir. Acaba bu, sadece "natüralist" dediğimiz faktörlerin, örneğin özgeci duyguların itkisi altında yapılabilir mi? Bu duygularda ben adalet ve iyilik projesini özgürleştirmek için bir dayanak görebilirim, ama bir gerekçe değil. Başka deyişle, gerekçelendirmeyle güdülenim her zaman örtüşmeyebilir.

J.-P. C.– Hegel'le ilgili olarak söz konusu ettiğiniz, "anlam"ın artmasıyla eşikten eşişe –duyumdan algıya, algıdan kavrama vb.– atlayarak giden bu dereceli gelişim, benim düşüncemde, her birinde çeşitlenme ve değerlendirmenin yer aldığı, birbirini izleyen organizasyon düzeyleri kavramına denk geliyor. Bu düzeyleri yalnız "cisim" konusunda –hücreden dokuya, dokudan organa, organdan organizmaya çıkan basamaklar olarak– zikretmedim; sinir sisteminin bu organizasyon düzeyleri arasındaki "yarılma" çizgileri üzerinde de ısrarla durdum; bu düzeylere, hiyerarşide yükseldikçe daha karmaşık ve entegre tasarımlar tekabül ettirme fikri temelsiz görünmüyor. Bu fikir elbette kültürel dünyaya, sosyal dünyaya uygulanabilir.

P. R.– Başka bir şekilde tanıdığımız o dünyaya...

J.-P. C.– Başka bir şekilde tanıdığımız... Dediğiniz gibi, beynimiz hakkında bildiklerimizle [bu dünya arasında] kurulacak bağlantı hâlâ büyük ölçüde kurulmayı bekliyor. Fakat kendi hesabıma ben bu bağlantının kurulmasına esasa ilişkin hiçbir engel görmüyorum. Eşikten eşişe gidişten söz ediyorsunuz. Bu özelliğin klasik olarak "evrimin sürekliliği" terimiyle kabul edilen şeyle çelişmediği açıktır. Biyolojik evrim boyunca, görünüşte birbirinden ayrı, kesintili birçok elemanter aşama işin içine girer. Bu, olayın bir yanı. Öbür yandan, doğada gözlendikleri halleriyle canlı varlıklara gelince, paleontolojik çağlarda yeryüzünde yaşamış olan ara türler çoğunlukla iyi bilinmemektedir. İnsanın durumu da böyledir. Görünüşe göre şempanzenin bilinç halleriyle insaninkiler arasında [kesintisiz "yumuşak" geçiş değil] bir sıçrama vardır. Aynı şekilde, kuyruklu maymunlar ya da şempanzelerin çıkardıkları –aslında organize– seslerle insan dili arasında da yumuşak geçiş değil sıçrama varmış gibi görünebilir. Dolayısıyla, görünüşte kesinti (sıçrama) arz eden bu özelliğin evrim fikrine karşı kullanılamayacağını iyi anlamak lazımdır.

Hatta –Gould'un "noktalanmış dengeler" kuramı gibi³⁰– son dönemlere ait evrim kuramlarının, çeşitli türlerin evrilme hızları arasında, gerçek kopmalar gibi görülebilecek dikkate değer farklar bulunduğunu vurguladıklarını söyleyebilirim. Gould'a göre, türlerin

çoğu uzun durgunluk (*stasis*) dönemleri yaşarlar; bu, büyük popülasyonların çevrelerine uyum sağlamaktaki başarılarının mantıksal ifadesidir. Örneğin, Kambriyen Çağı'ndan (beş yüz milyon yıldan) beri hemen hiç değişmemiş omurgasız deniz canlıları olan *lingula*'nın durumu böyledir. Buna karşılık, bazı nadir ve karmaşık olaylar bu istikrarı bozarak gayet hızlı evrimlere, paleontolojik zaman ölçeğinde kopma veya sıçrama gibi görünebilen "noktalama"lara neden olurlar. Üçüncü Çağ'da filin evrimi, ya da *Australopithecus* veya bir akrabasından türemesi dört milyon yıl bile sürmeyen insanın durumu böyledir.

İnsanın atalarının evrimi bir ölçüde sizin, "yansıtıcı bir üslup" çerçevesinde, değerlendirme düzeneklerinin karmaşıklaşması ve bu yolla "anlam"ın artması süreciyle birlikte giden, birbiri ardından atlanan eşikler ve performans artışları şeklinde anlattığımız sürece tekabül ediyor. Burada "anlam" herhalde, hiçbir "kopma" olmaksızın ve "varış noktasıyla mıknaatıslanmak" gibi bir olay varsaymaya gerek kalmaksızın, organizmanın dış dünyayı araştırma ve kendini tanıma, gittikçe gelişen değerlendirme sistemleri içinde gittikçe daha yüksek düzeyde tasarımlar üretme yeteneği anlamına geliyor. Bu değerlendirme kavramı sinir bilimlerinin en büyük güncel sorunlarından biridir. Özellikle, her organizasyon düzeyinde davranışların seçilişinde işe karışabilen çeşitli değerlendirme süreçlerini tanımlamak önemlidir.

Özetleyecek olursak, Stoacılardan sonra Kant'ın da dile getirdiği bu us yürütme, kendini ve eylem projelerini evrenselliğin ölçüyle değerlendirme yeteneği, gerçekten insan beynine özgü düzeylere dahildir, tabii arzuyu ve aynı şekilde empati ve sempati gibi ahlaki duyguları tanımlayanlarla –sizin deyiminizi kullanıyorum– sinerji içinde.

Bu noktayla ilgili olarak, ahlaki değerlendirmede "gerekçelen-dirme ilkesi" ya da "yasallık" dediğiniz şeye dönmek istiyorum. Size göre, güdülenimle her zaman örtüşmeyen bu gerekçelen-dirme ilkesiyle eğilimler arasında temel bir kopma meydana geliyor. Doğrudur. Bana göre gerekçelen-dirme, bir kanıt getirmek, bir hükmün sağlam temele oturduğunu göstermektir. Normatifliğin evrimci tasarlanışında, bu sağlam temel herhangi bir *a priori*'ye referansla değil, *a posteriori* olarak saptanır. Kültürlerin ve duyarlıkların, ortak

hatta evrensel prosedür kuralları da dışlanmaksızın, delilli-argümanlı bir tartışma sırasında birbirlerine açılmasıyla görüş ve anlayışların yakınlaşması sürecinden çıkar. Hegel'in "tin" adını verdiği hayali bir anlam ufkuna uygunluk peşinde koşacak yerde, somut olarak düşünmek bana daha yerinde görünüyor. Bana kalsa gerekçelendirme ilkesinin yerine *en akıllıca proje*, veya Bertrand Russell'in kastettiği anlamda³¹ "başarılı eylem" ilkesini koyardım. Hegelci "süreci ileri doğru çeken" bir tin perspektifi içinde gerekçe bulma terimleriyle düşüncecek yerde, bir eylem normunun günlük pratikteki sonuçlarının neler olacağını irdelemek bana, pek o kadar "şairane" olmasa bile daha duruma uygun ve iş görür görünüyor. Russell şu ilkeyi öneriyor: "Bir eylemin, olabilecek bütün eylemler içinde sonuçları en başarılı eylem olması muhtemelse, o eylem nesnel olarak doğrudur." Burada, delilli-argümanlı düşünüp taşınma ve "normatif sentez" esnasında, insanlık ölçeğinde "başarılı eylem" projeleriyle kendilerini dışa vuran insan türünün doğal eğilimlerinin işe koşulmasıyla birlikte, Spinoza'nın "duruma uygun" (*adéquate*) eylem kavramını buluyoruz.

Nihayet, etiğin birbirini izleyen düzeyleri –hayatta kalma, bireyin duygusal uyumu (ya da iyi yaşaması), sosyal grup ve nihayet insanlık– açısından bakılınca, ortada tek bir gerekçelendirici söylem olması bana hayli tehlikeli de görünüyor. Önümüzde, durumun *aciliyetine* bağlı birçok seçimin "iç içe geçiş" olayı var. Örneğin açıklık durumunda hayatta kalma duygusal uyuma üstün gelecektir. Daha elverişli durumlarda evrensellik hedefi ön plana çıkabilecektir. İdeal olarak gerekçelendirilmiş bir "en üstün iyi" (hayr-ı âlâ) asla olmayacak, sadece adım adım inşası gereken ortak projeler olacaktır.

Johnson-Laird, bilincin "belli bir algoritma sınıfının özelliği" olduğu sayılısından hareketle, hiyerarşik bir çerçevede bilinçle donanmış bir otomat yapılabileceğine ilişkin kuramsal bir soru ortaya atmıştır.³² Bunu yapmak için bir "otomatlar soyoluşumu" (*phylogenèse*) tasarlamıştır: üç aşamalı, her aşamaya gittikçe daha gelişmiş ve karmaşık *mimarilerin* denk geldiği, biyolojik evrim benzeyen bir evrim. Birinci düzey hiçbir simgesellik kullanmayan "kartezyen" bir makineye ait. İkincisi, gerçek zamanda simgesel dünya modelleri kurabilen ve yüksek hayvanlarla küçük çocuklarınkine benzer ilkel bir bilince (farkındalığa) sahip bir makineye

tekabül ediyor. Son olarak, üçüncü tip otomat, kendi modellerinin modellerini hiyerarşik iç içelik halinde içerebilen, kendi kendine düşünebilen ve özellikle yönelimsel (niyetli) biçimde iletişim kura-bilen sistem modellerine sahip. Bu tip bir otomat henüz yapılmış değil, ama *a priori* olarak gerçekçiliğe aykırı da değildir. Henri Atlan, kendi deyimiyile "sonsuz sofistikasyona" sahip, kendi kendini organize edebilen otomat modellerini tartışmıştır. Daha sıradan bir örnek, yukarıda sözünü ettiğimiz, Londra Kulesi testini geçen formal organizma,³³ iletişim yeteneği dışında Johnson-Laird'in üçüncü modelinin bazı özelliklerinin (kendini değerlendirme ve hiyerarşik iç içe geçiş) pek kısmi bir uygulaması sayılabilir.

Bu eğilimlerin art arda devreye sokulmasında süreklilik mümkünse, niçin ürünler (normlar) düzeyinde *a priori* olarak ani ve sert bir kopma varsayalım? Yapay olsun doğal olsun, organizmanın karmaşıklaşması elbette birtakım yeni tasarım, pratik ve değerlendirmelere erişim sağlar. Bu husus, norm düzeyine geçişte "mahiyet" (*nature*) değişikliği içermez, sadece kültürel bir belleğe ve yönelimsel iletişim imkânına erişmenin getirdiği hatırı sayılır zenginleşmeye tanıklık eder. Daha doğrusu şöyle diyeyim: Eğilimler düzeyindeki kesintisizlik, normlar düzeyindeki indirgenemez kesintililiği iptal yönünde etkide bulunur.

Bundan başka, "hayatın itişisi" ile "yaratıcı ilerleme" arasında yaptığınız ayrım bana bir kelime oyunu gibi görünüyor: Sanki bir araba "önden çekişli" veya "arkadan itişli" olunca motorunda köklü bir fark oluyormuş gibi!.. Ben o ayrımı daha ziyade "körükörüne" bir biyolojik evrimle toplum ve uygarlıkların evrimi arasında yapıyorum; ikincisinde, yönelimsellik, insan beyninin "projektif" özelliği, kendisi ve başkaları için projeler geliştirme yeteneği güçlü biçimde işe karışır.

Bu şartlarda, "ilerleme" (*progrès*) kelimesinin anlamına dönmek istiyorum. Önce ilerleme ile "ilerleyen" (*progressif*) arasında ayrım yapalım. Zaten ben muğlaklıktan kaçınmak için bu ikincisinin yerine "sürekli, kesintisiz" (*continu*) ya da "kademeli" (*graduel*) terimlerini kullanmayı tercih ediyorum. Darwin, jeolog Lyell'e karşı, *Natura non fecit saltum* (Doğa sıçrama yapmaz) argümanını öne sürüyordu. On yedinci yüzyılda "ilerleme" kelimesi hâlâ bir eylemde yol alma gibi nötr bir anlama geliyordu, ki buna daha iyi duruma

gelme veya sürekli bir iyileşme anlamı eklenecekti. Fakat on dokuzuncu yüzyılda ilerlemenin insan toplumlarının iyi yönde değişimi fikriyle özdeşleştirilmesi sonucu, önce eğitim-öğretim alanında, sonra da felsefi bir perspektif içinde bu ilk anlam kayboldu. Fontenelle'den Vico'ya, sonra Auguste Comte'a kadar, insan toplumlarının "ilerlemesi", birtakım *çağların* (Vico'ya göre teokrasi, kahramanlık ve uygarlık çağları) ya da *durumların* (Comte'a göre teolojik veya kurgusal, metafizik ve pozitif veya bilimsel-endüstriyel durumlar) birbirini izleyişi şeklinde tasarlandı. Bu çağlar veya durumlar, çocuğun zihinsel gelişimini andıran bir şemaya göre, mevcut bir potansiyelin aşama aşama gerçekleşmesine tekabül ediyordu.

Gould'la birlikte ben de "ilerleme" kavramını biyolojik evrim hakkındaki tüm tartışmalardan dışlamaktan ve bu terimi sadece insan toplumları ve onların ürünleri hakkında kullanmaktan yanayım. Lévi-Strauss ise bu durumda bile, bu kelimenin kullanımına, tipik olarak evrimci bulduğum bir şema lehine karşı çıkar. Modeli Darwin'in şemasına yakındır: Farklı kültürlerin kendine özgü örüntüleri birikimsel bir koalisyon süreciyle birbirine karışır; bu süreç "kâh başarıyı hemen hemen yakalar, kâh önceki kazanımları da riske atar"³⁴ ve "ya gruptan birinin *pattern*'inin (örüntüsünün) yıkılması ya da ilk ikisinden çıkarsanamayacak üçüncü ve özgün bir *pattern*'in sentezlenmesi" ile sonuçlanır. Lévi-Strauss bu modelin yanı sıra ilerleme kavramının bir eleştirisini de yapıyor ve burada, bilinçli ya da bilinçsiz, Batı toplumlarını referans olarak kullanıyor. Bunların karşısına ya Avrupalılardan yüzyıllarca önce gelmiş ya da aşırı koşullara bizimkilerden daha iyi uyum sağlamış başka uygarlıkları koyuyor. Gelişme halindeki insanlığı "merdiven çıkan bir kişi"ye değil, "şansı birkaç zar atışına paylaştırılmış bir kumarbaz"a benzeterek, biyologların "mutasyon"larının benzeri olarak gösterdiği "sıçrama"lardan söz ediyor. Sizin eşikler ve yaratıcı ilerleyicilik kavramınız Lévi-Strauss'un modeli çerçevesinde kolaylıkla yorumlanabilir; söz konusu sıçrayışların da, söylemiş olduğum gibi, Gould'la Eldredge'in "noktalamalar" yoluyla evrim modeliyle bağ kurmaktan başka, felsefi açıdan belirleyici herhangi bir değeri yoktur.

P. R.— Aynı noktada ısrar ediyorum: Kesintisizlikten söz ederken ikimiz aynı söylem dünyasından konuşmuyoruz. Siz nedensellik

söylemi içindedir; bu bir sitem değil bir olgu. Az önce hiçbir teklik iddiası taşımaksızın, konuya giriş kaygısıyla bahsettiğim Hegelci perspektif bundan çok farklı. Bu bir *Bildung*, terimin kuvvetli anlamıyla bir "eğitim", bir "formasyon" perspektifi. Bence tam da bu anlamda, her evrimci model, eşik, kesinti, kopma vb. fikirleri işine soksa da, ilke ve varsayım olarak homojen'in içinde kalır. Homojenlik içinde süreksizlik (kesintililik) söz konusudur. Öbür yandaysa değerlendirme kavramı, bir şeyden daha üstün olan başka bir şey fikrini, yani "daha fazla etme" fikrini devreye sokar. O noktadan itibaren geçerli kılma (*validation*) operasyonları geriye doğru, yani her yeni evre bir önceki evreyi "aşılmış" olarak anlamayı sağlayacak şekilde yürür. Burada biyolojik fenomenden farklı mahiyette bir fenomen vardır.

J.-P. C.— Gerçekten de "biyolojik" kelimesi, biyolojik evrimle sınırlı kalma izlenimi veriyor. Fakat ben us yürütmelerime nöro-bilişsel ve nöro-kültürel de dahil ediyorum; bunlar benim açımdan çağdaş beşeri bilimler araştırmalarında yeteri kadar itibar görmüyorlar, zaten moleküler biyologların henüz disiplinlerine dahil etmedikleri bir alanda yer alıyorlar. Demek ki, biyolojik evrimin "dahası" var: Kültürel evrim ile tarih onu insanda sürdürüyor. Bu, tarihi "mıknatıslayan" herhangi bir "tin"e başvurmaya gerekçe sağlamaz. Tersine, insanların düpedüz daha iyi yaşamak için beyinlerini daha iyi kullanmayı denedikleri ilerleyici bir araştırma eylemi söz konusudur. Kırılğan ve değiştirilebilir olduklarını bile bile "başkalarıyla birlikte ve başkaları için" uygun yaşama projeleri geliştirmek, bana ütöpik bir anlam ufkuna yelken açmaktan daha az tehlikeli ve daha verimli görünüyor. Güdülenme, sabır ve iyi niyet,³⁵ köktencilik doğuran her türlü ideal gerekçelendirmeden yeğdir. Ben yapıcı projelere *a priori* gerekçelerden çok daha fazla ilgi duyarım.

P. R.— Burada "biyolojik" kelimesinin kullanımı üzerinde bir muğlaklık olduğunu söyleyebilirim. Bir anlamda, bununla bir bilim kastediliyor, ki bu durumda sınırlar açıktır. O zaman tüm insan deneyiminin bu alanda yer alıp alamayacağı haklı olarak sorulabilir. Öte yandan, ahlaki deneyimin fenomenolojik bir yorumunda, biyolojik unsur bir düzeydir, başka düzeyler arasında bir düzey; ben buna bir

"temel düzeyi" adını verebilirim, haklılık veya gerekçe anlamında değil, bir yapının altkatmanı anlamında. Üzerine inşaat yapmak için bir temelin, bir "bodrum katının" mevcut olması gerekir, fakat bodrumun anlaşılması bana binanın anlaşılmasının anahtarını vermez. Bir yanda içine alıcı (*inclusif*) olarak biyolojik unsur –ki biliminsanlarının biyolojisidir bu– öbür yanda ahlaki deneyimin bir düzeyi olarak biyolojik unsur vardır. O zaman, bu kısmi bir düzey, bir "subasman" düzeyidir ki, zamanda daima geriye doğru yürüyen bir teleolojiyi varsayar ve bu düzeyde yeni bir anlam düzeyinin ortaya çıkışı, geriye dönük olarak, önceki düzeyin alıkonarak aşılması anlamını kazanır.

J.-P. C.– "Biyolojik" kelimesindeki bu muğlaklığın derin olduğunu sanıyorum. Benim pratiğimde bu kelimenin kullanılışı bedenle, türlerin evrimiyle, beynimizin organizasyonu sınırlıdır. Genel olarak halk tarafından ve filozoflar tarafından da böyle anlaşılır. Bu nöro-kültürel, hatta düpedüz kültürel evrimin her düzeyinin basitçe bir önceki düzeye indirgenebileceğini sanmıyorum. Sistem kuramının, sıkı sıkıya materyalist bir perspektif içinde kalan tipik öngörülerinden biridir bu. Her organizasyon düzeyinde, kurucu öğelerin aralarında işbirliği yapabilme yeteneklerinden ötürü nitel olarak yeni özellikler ortaya çıkar ve bu da bir eşik atlama etkisi yapar. Ben kendi hesabıma, genel anlamda –bilimsel olsun, etik veya estetik olsun– insan etkinlikleri konusunda, yaklaşımına türlerin evrimini ve kültürlerin tarihini kucaklayan genel perspektiften başka bir şey dahil etmeye hiçbir şekilde lüzum görmüyorum.

P. R.– Geriye iki ayrı okuyuşumuz arasında sinerjiye dayalı bir ilişki kurmak kalıyor: sizin "iç içe geçmişlik" (*emboitement*) fikrinizle, ondan ziyade Hegelci "alıkoyarak aşma" (*Aufhebung*) fikrinden esinlenen benimki arasında yani.

J.-P. C.– Bu iç içe geçmiş düzeyler, bu art arda gelen ara-istasyonlar, bizi biyolojik tarihten insanlık tarihine götürür, tabii şunları da bilmek şartıyla: İnsanlık tarihi, *protozoa*'dan (ön-canlılar) omurgalılara kadarki evrimi yöneten düzeyden çok daha üstün bir organizasyon düzeyine denk geldiği gibi, ayrıca çok farklı bir biyolojik or-

tamda da gerçekleşir, çünkü insan beynine ve onun üretip aktardığı tasarımlara da denk gelir. Bunlar bizi adım adım, ahlak normlarının biyolojik ve kültürel "mirası" ve dolayısıyla etiğin doğal temelleri sorununu ortaya atmaya götürür.

VII

Evrensel Etik ve Kültürel Anlaşmazlıklar

1. Etiğin Doğal Temelleri Tartışılıyor

PAUL RICOEUR– Etiğin doğal temelleri sorunsalıyla, tartışmamızın yeni bir aşamasına girmiş oluyoruz. Kendi konumumu hemen belirtiyim. "Doğal temeller" deyiminde bir muğlaklık görüyorum, çünkü daha önce de söylediğim gibi "temel" kelimesi iki anlamlıdır: Bir yandan "alt katman" yani ön aşama (*préalable*), öbür yandansa sonradan haklı gösteren, gerekçelendiren anlamına gelir. Bizimki gibi çoğulcu ve demokratik bir toplumda birkaç gerekçeleme kaynağı yarış halindedir. Yine daha önce belirttiğim gibi, burada "kaynak" kelimesini Charles Taylor'ın kastettiği anlamda,¹ yani tartışmanın biçimsel kurallarından –şöyle diyelim: bir hukuk devletini yöneten kamusal usul kurallarından– daha radikal ve daha derin bir şey olarak alıyorum. Kanılara taban oluşturan iyilik tasarımları ya da başka deyişle dünya görüşleri söz konusudur burada. Yukarıda uzlaşım ile kanı arasında yaptığım ayrımın önemi de buradan geliyor. "Mutabakat" (*consensus*) ile "ihtilaf" (*dissensus*) arasındaki nazik ilişki de işte bu düzeyde bulunacaktır. Bu açıdan, bizim gelişmiş toplumlarımız ister istemez çoğulcudurlar. Böyle olunca, bir arada yaşama problemi de birkaç geleneğin karşılıklı olarak kendilerini toplumun ortak kurucuları saydıkları aşamaya erişme problemi olur, tabii söz konusu gelenekler iç ve dış yıkıcı güçleri yenip hayatta kalmak istiyorlarsa.

JEAN-PIERRE CHANGEUX– Bense tam bu nedenle, sizin gerekçelendirme veya "haklı gösterme" kaygınızı hiç paylaşmıyorum. Bu

tabir "haklı" (adil, doğru) terimini içeriyor ki, bu da her şeyi adil, doğru kılmanın son ve kesin bir yolu olduğu izlenimini yaratıyor; "ilahi adalet"lere, köktenciliklere kapı açıyor.

P. R.— Sanmıyorum. İnsanlığın kültürel tarihinin, birkaç nihai meşrulaştırma sisteminin bir arada var olduğu bir noktaya gelmiş olduğunu düşünüyorum. Gerekçelendirme teriminin kullanılması, son kararı olgunun vermediği, bunun "neyin neye yeğ olduğuna" karar verme meselesi olduğu anlamına gelir. Değer hükümlerini bir düzene koymak söz konusudur. Zaten siz de, Epikür'e uyararak, etiğin—haz ve elemenden yararlı ve hoş, oradan kişilerin biricikliğinin tanıdığı en üst düzeye erişmek üzere— arzuların hiyerarşiye konmasını içerdiğini kabul etmişsiniz. İyi ama kişilerin birbiriyle ikame edilemez, yerine başkası konamaz oldukları fikrimizi gerekçelendiren, haklı gösteren nedir? İşte burada gerekçelendirme sistemleri ayrı yönere giden kanı kaynaklarına uzanıyor.

J.-P. C.— "Gerekçelendirme sistemleri" için çoğul şekli kullanmanıza memnun oldum. Baştan başlayalım: İnsanın yeryüzündeki varlığı hiçbir "gerekçe" istemez; Darwin ve sonra Gould bize bunu öğretmişlerdir, zaten siz de sözünü ettiniz. Bu "kozmetik kaza" olarak insan tasarımı, ne doğasıyla ne ürünleriyle hiçbir sürecin varış noktası değildir. Aynı olgu üzerinde bir kez daha duruyorum: Epigenez ve öğrenme bireysel farklılıklara da her bireyin biricikliğine de aynı derecede katkıda bulunur. Bu konuda filozofun endişeye kapılıp ilave bir "haklılık faktörü" aramasına gerek yoktur. "Doğal temel" deyiminin kullanılmasına gelince, bu benim için sadece—hiçbir karanlık, doğaüstü veya sihirli şeye değil sadece maddesel bir doğaya referansla— ancak kendisi olarak var olan ve kendisiyle anlaşılabilen *tek ve yeterli gerçeklik* demektir.

Son olarak, "uzlaşım" ile "kanı" arasındaki ayrımı yine koruyorum. Kanı dediğimiz şey "tartılır/tartışılır", özellikle çeşitli argümanların çarpıştığı açık ve özgür bir tartışmada düzeltilir, evrilir. Toplumsal bir uzlaşım, örneğin dinsel bir ilke ise, kutsal metinlerde yazılı olduğu şekliyle, topluluk kimliğinin güvencesi kültürel bir imzadır. Gerçi bir ölçüde tefsir ve tevile (*casuistique*) konu olabilir, ama böyle uzlaşımın çoğu kez, "cemaat-merkezcilik" diyeceğim

bir tutumla etik tartışmanın evrenselleşmesine engel olur. Tartışmanın "merkezinden kayması" (Piaget'nin terimini cemaatlerarası ilişkilere uyguluyorum), her düşünce ailesinin, her kültür cemaatinin kendini özgürce, daha önce de söylediğim gibi "diğerlerinin de kabul etmeleri şartıyla her katılımcının kabul edebileceği terimlerle"² ifade etmesine izin verdiği ölçüde bana kritik önemde görünüyor. Bu bağlamda, ben kişisel görüş (*opinion*) kelimesini kanı (*conviction*) kelimesine tercih ederim, zira kanıda hâlâ ilk anlamı olan suçluluk kanıtı, kesin delil, hatta itham anlamından bir şeyler vardır. Bütün "özel görüşlerin" dile geldiği ama evrilmekte de özgür olduğu, *iyiye yönelik ve aydınca bir karşılıklı anlayışı* savunuyorum.

P. R.— Ben *conviction*'a, aklım doğru, iyi veya adil bulduğu bir şeye rıza göstermesinden başka bir anlam yüklemiyorum. Ayrıca Jules Lagneau ve Alain'de gördüğüm onaylama (*approbation*) terimini de seviyorum.

2. Din ve Şiddet

J.-P. C.— Kültürel anlaşmazlıkların hüküm sürdüğü bir dünyada doğal ve evrensel bir etik geliştirmek gerçekten son derece nazik bir sorundur. Çoğunlukla siyasal olan bu anlaşmazlıkların kökleri kültürel farklılıklarda ve özellikle dinsel görüş ayrılıklarındadır. Benim de eskiden dini inancım vardı. Sonra bilimsel araştırma dünyasına girişim, Jacques Monod'yla her gün yaptığım konuşmalar ve kendi kişisel düşünme etkinliğim, beni biliminsanları arasında sıkça rastlanan, kişisel inançlarla "kuramsal pratikler" arasındaki bu çatlama çizgisini sorgulamaya sevk etti. Hümanist içerikli ciddi bir "nefis terbiyesi" bana ivedi ve daha samimi göründü. Bu da beni kesin olarak dinden uzaklaştırdı.

Bugün kiliselerin bazı konulardaki görüş ve tutumları, hem hoşgörülü hem de sorumlu olduğunu düşünen benim gibi bir biliminsanı yurttaşı endişeye düşürmektedir. Bu yurttaş, Roma ile, 1994'te Kahire'deki kongrede dünyadaki aşırı nüfus artışı problemiyle ve ona eşlik eden tüm felaketlerle yüzleşmekten kaçınarak kimyasal do-

ğum kontrol yöntemlerini teşvik etmeyi reddeden Müslüman kök-tendinciler arasındaki o garip ittifak karşısında ancak öfke duyabilir. Vatikan'ın resmi söyleminde prezervatiften hiç söz edilmemesi, bu kadarla da kalınmayarak, AIDS virüsünün yayılmasına karşı başlıca araç olmasına karşın onu kullanmanın Hıristiyan ahlakını çiğ-nemek olarak gösterilmesi şaşırtıcıdır. Öte yandan, çocuk sahibi olmak isteyen çiftlere üreme konusunda tıbbi yardımı yasaklamak da yobazlığı insanlıkdışılığa vardır. Biyolojik ve tıbbi bilgiler-deki gelişmeleri hemen hayata geçirmek birinci derecede zaruri bir ahlak ödevidir. Bilim, insanın hayatta kalmasına ve daha iyi bir hayat sürmesine yardım için vardır. Oysa Vatikan'ın "ahlaki hakikat" denen bir şey uğruna benimsediği kimi tutum ve konumlar insanların kafasındaki ahlak kavramına aykırı düşüyor. Kimi evrensel etik buyrukların kültürden kültüre değişen özel konumlar ve sosyal uzlaşmalarla çatışması gibi, burada bilimsel bilgiyle özel dinsel inanç ve tutumlar karşı karşıya geliyor. Bilimsel bilgi ile dünyanın büyük dinlerinden bazılarının ahlak adına söyledikleri arasındaki çelişkiler hâlâ sönmüş olmaktan uzak, bu da temele ilişkin bir problem çıkarıyor. Biliminsanı halkı bilgilerdeki ilerlemeden haberdar etmeli, acılarını hafifletebilecek şeyler hakkında aydınlatmalı, hastalığı yenmesine yardım etmelidir elbette, ama laik filozofun da, her bireyin düşünme, eyleme ve tepki verme tarzlarıyla ilgili olarak, kamuoyu nezdinde oynayacak aynı derecede önemli bir rolü vardır. Benim görüşüme göre, bazı dinlerin, bazı dinsel düşünme tarzlarının, evrensel hedefli bir ahlakın önerebileceği ilkelerle çeliştiği fikrini kabul etmeli ve bunu açıkça söyleyebilmelidir.

Roma Kilisesi'nin, ölüm cezasını ilmihalinden çıkarmayı reddetmesi karşısında insan dehşete düşüyor. Haçlı Seferleri, Saint-Barthélémy katliamı ya da Yahudi katliamı hakkında yapılan her pişmanlık beyanı ve özür dileme, insanlığa karşı zaman aşımına uğramayacak suçlara ortak olunmuş ya da herkesin kınadığı karanlık ilişkilere girilmiş olduğunu doğruluyor (Şekil 30). Ve bu şiddet bugün de devam ediyor. Binlerce örnek arasından, Hebron'da patri-yarkların mezarında yapılan katliamları, İrlanda'da Katoliklerle Protestanlar arasındaki anlaşmazlıktaki acımasız şiddeti görmek yeter. Bütün bunlar gezegenimizin dört bucağında günlük hayatın parçası.

Le malsacre fait a Tours par la populace au mois de Juillet. 1562.



- A. Leville de Tours.
 B. Le pape et le d'ice qui ont donné l'ordre de tuer les Huguenots.
 C. Le d'ice qui a été tué par les Huguenots.
 D. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 E. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 F. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 G. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 H. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 I. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.
 J. Un Huguenot qui a été tué par les Huguenots.

Şekil 30. Din savaşları.

**Tours'da Protestanların Katolikler tarafından topluca katledilmesi,
 Jean Perrissin ve Jacques Tortorel; ağaç üstüne oyma baskı.
 (Paris, Milli Kütüphane, Baskı Bölümü)**

Temsil edilen olayın "gerçek resmi" sıfatıyla olsun, partizanca çıkarlara hizmet eden bir polemik aracı sıfatıyla olsun, oyma-baskı resim (*estampe*) Fransa'daki din savaşlarını (1562-1598) konu alan "savaş edebiyatı"na görsel malzemeyle katkıda bulunmuştur. Lyon'lu sanatçı Jean Perrissin 1569'da yardımcılarıyla birlikte "son yıllarda Fransa'da vuku bulan savaş, katliam ve kargaşalıklarla ilgili" kırk sahneyi oyma-baskı tekniğiyle resmetmekle görevlendirilmiştir. Serinin kırk planşından biri olan bu resim, zincirden boşanmış Katolik sürülerinin Huguenot'ları (Protestanlar) katledişlerini gösteriyor; insanları yeni dine inananlara reva görülen muamelenin zalimliğine ikna etmek için kurbanların kimlikleri ve nasıl öldürüldükleri üzerine net ve kesin ayrıntılar da veriyor.

Richard Verstegan, Oxford'da öğrenim görmüş ve Katolik eserlerin yayımlanmasına katılmakla suçlanınca 1582'de Paris'e sığınmak zorunda kalmış bir bilgin ve sanatçıdır. İlk önce Anvers'te yayımlanmış olan *Le Théâtre des Cruautés des Hérétiques de notre Temps* (Zamanımız Sapkınlarının Mezaliminin Sahnesi) adlı eseri, Huguenot'lar tarafından işlenen cinayetleri anlatır: A. rahip kulaklarından yapılmış bir kolye takmış bir Huguenot kumandanı, B. burnu ve kulakları kesilen rahiplerden biri, C. karnı yarılmış ve iç organları –atları beslemek için– arpayla karıştırılmış bir rahip, D. piskoposun kuyusuna atılan Nimes'li Katolikler.



Nîmes'de Katoliklerin Protestanlar tarafından topluca katledilmesi,
Richard Verstegan; çapla işi baskı.
 (Paris, Milli Kütüphane, Baskı Bölümü)

P. R.— Söylediklerinizde birkaç unsur var. Vatikan'ın cinsel ahlak, doğum kontrolü ve prezervatif konusundaki tutumuna kesinlikle katılmıyorum. Bir dinsel –burada Hıristiyan– anlayışın, halk sağlığını ve aynı şekilde insanların özel, kişisel ve ailevi hayatlarını kendi sorumlulukları altında nasıl sürdüreceklarını ilgilendiren problemlere, tümdengeliçi yaklaşımla tek sesli bir yanıt veremeyeceğini düşünüyorum. Papa'nın *Splendor veritatis* (hakikatin ihtişamı) genelgesi konusunda bunu yazdım da: Kişilik saygısına, merhamete ve sevgiye ilişkin genel etik ilkelerden başka, belirsizlik ve tereddüt durumlarında verilecek bireysel kararlara, geniş katılımlı açık bir tartışmanın asgari mutabakat kuralları çerçevesinde tutacağı anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak bir pratik bilgiye de yer vardır. Başka deyişle, bu Papalık genelgelerinde eleştirdiğim nokta, sağduyuya dayalı hükümlere, her insanın vicdanıyla karar verme yükümlülüğüne pay bırakmamasıdır. Bunu böyle belirttikten sonra,

tartışmamız sizin de mensup olduğunuz, bilim denilen "kuramsal pratiğin" "doğal ve evrensel bir etik" kurmaya yeterli olduğunu savunan düşünce ailesinin bizim çoğulcu toplumumuzdaki yerini konu almalıdır. Jacques Monod'yla paylaştığımız "laik taban" lehindeki savunmanızdan sonra, söylediklerinizden anladığım ilk şey dinleri şiddet tedarikçileri olarak sorgu sandalyesine oturttuğunuzdur. Dine içkin şiddet-kanı ilişkisi sorunundan ibaret olan asıl probleme el atmadan önce –ki bunu memnuniyetle yapacağım– dinsel farklılıkların siyasal istismarının payını da ayırmak gerektiğini düşünüyorum. Ama önce dünyanın birçok bölgesinde kültürel fenomen olarak dinsellik ile milliyetçilik arasında hüküm süren kafa karışıklığını göz önüne alalım.

J.-P. C.– Hebron'da olanlar milliyetçilik filan değildi. Makinelisini kalabalığa çeviren o İsrail askeri... hem de kutsal bir mekânda...

P. R.– İsraililerin büyük çoğunluğu laik ya da kendi deyimleriyle "seküler" Yahudilerdir, ama dinsel miraslarını ideolojik bir haklılık gerekçesi olarak kullanmak suretiyle istismar ediyor ve bunu pek sık yapıyorlar.

J.-P. C.– Gerçek şu ki, Yahudilerle Yahudi olmayanlar, özellikle Müslümanlar arasındaki ayrımın günlük hayatta ne derece yoğun yaşandığını görmek için İsrail'e bir kez gitmek yeter. Şeriatın, bütün insanlıkdışı ve doğa karşıtı hükümleriyle nasıl uygulandığını görmek için de bir Müslüman ülkeye gitmek yeter: hırsızın elini kesmek, zina yapan kadını taşlayarak öldürmek, suçluları halkın önünde bir vincin tepesine asmak... Kapitalizm-komünizm çatışmasının bitiminden beri, dünyadaki anlaşmazlıkların çoğu din kökenli ya da, doğrudan doğruya öyle olmasa bile kültürel kimliğin temel unsuru olarak hep din öne sürülüyor. Cezayir'i kana bulayan katliamları bir düşünün!..

Kültürel anlaşmazlıkların ve özellikle dinsel çatışmaların hâkimiyeti altındaki bir dünyada, evrenselliği hedefleyen bir etiğe erişmek umulabilir mi? (İyimser bir şekilde soruyorum bu soruyu.) Kültürel farklılıkların ötesine geçecek ve demokratikçe kabul edilecek bir etik projesi kurulabilir mi? (Benim dileğim bu yönde.)

P. R.– Din sosyolojisinin doğru bir saptamasından ("dinler şiddet doğuruyor") hareketle dinlerin anlam ve önemi problemine kesin çözüm getirilebilir mi? Bana kalırsa sorun daha derin: Din fenomenine barış kurucu bir fonksiyon yüklemek ve aynı zamanda dinin bu projesinin yolundan sapmasını açıklamak mümkün mü? Sadece siyasal kökenli bir saptırmayla değil, dinselliğin kendi içinde bulunan nedenlerden ötürü sapmasını?.. Biraz ilerde işte bu soruya yanıt verme fırsatı bulmayı umuyorum. Fakat güven sorunu diyeceğim bu sorun artık din sosyolojisinin konusu değil. Oysa siz burada bilimsel bakış açısını benimsiyorsunuz, demek istediğim, size göre sosyoloğun saptaması sorunu çözüyor: Din savaş üretir.

J.-P. C.– Hayır, din mutlaka savaş yaratıyor demedim. Freud tek Tanrı inancıyla birlikte, hemen hemen kaçınılmaz biçimde –kendisine göre antikçağda bilinmeyen– dinsel hoşgörüsüzlüğün de doğduğunu belirtmişti.³ Tektanrıci inanç sistemleri elbette hoşgörüsüzlük tedarikçileridir; ama kimi çoktanrıci sistemler de, Hindistan'da olduğu gibi, onlardan farklı değillerdir. Burada demek istediğim, din, adının da gösterdiği gibi* insanları birleştirme, bir araya toplama, güven bağı yaratma, düşman bir doğaya ve ölüme karşı manevi güç ve iç huzuru sağlama (muhtemelen türümüzün başlangıcında, ilk insan topluluklarında böyleydi) gibi temel bir toplumsal fonksiyona sahip olmalıdır. Durkheim'a göre din, bireylerin ya da grupların kolektif bir bilinç meydana getiren tasarımlar, fikirler, normlar kurmakta kullandıkları çağrışım süreçlerine bağlı bir "kuvvetler sistemi"dir. Bir bakıma paylaşılan bir ortak bellek söz konusudur ve buradaki uzun vadeli ortak unsur, günlük hayatta çalışma belleğinde gerektikçe yeniden yüzeye çıkar. Buna göre din, "bilinçlerin kaynaşması, aynı düşüncede birleşmesi ve aynı çabada işbirliği yapmasından; her insan topluluğunun üyeleri üzerine uyguladığı manen güçlendirici ve uyarıcı etkiden" türer. Dinsel hayat bir yanılla "düşünce"ye yöneliktir: İlkel insana kökenleri, hastalık, ölüm vb. üstüne "açıklamalar" getirir ve düşman doğaya karşı ona yardım eder. Durkheim haklı olarak, entelektüel/bilişsel fonksiyonla-

* Batı dillerinde "din" anlamına kullanılan *religion* (Lat. *religio*) kelimesi, (*re*)*ligare* (bağlamak) kelimesiyle kökteştir. –ç.n.

ra ilişkin her alanda bilimsel düşüncenin, "dinin tanımadığı bir eleştirel anlayış getirerek"⁴ dinin yerini aldığını kaydeder. Dinsel hayatın öbür unsuru ise eyleme yöneliktir; sosyal bağların güçlenmesinde kritik bir rol oynayan simgesel yapılardan, ritüellerden oluşur. İnsanlığın özgül ahlaki eğilimlerinin üzerine giydirilen bu "mitsel kılık", insanın kendi varlığının olumsuzluğunu ve kendi ölümünü düşünmesinin imkânsızlığını yadsımak suretiyle daha rahat yaşamasını sağlar.

Amerikalı antropolog Ray Rappaport, dinin sibernetik bir yorumunu önermek suretiyle, Durkheim'ın yaklaşımını daha ileriye götürür.⁵ Ona göre din, asgari maliyetle *homeostasis*'i, yani dışarıdan gelen yıkıcı veya bozucu etkilere karşı bir yapının ayakta kalmasını sağlayan bir kurallar/düzenleyiciler sistemidir. Ritüeller ve inançlar, anlam sapmasını azaltan iletişim sistemlerindedir. Bunlar, sadece içinde [bireyden bireye veya kuşaktan kuşağa] aktarıldıkları iletişim sisteminde bir anlam taşıyan "bağlam belirteçleri", kültürel "amblem"lerdir. "Doğaüstü" âleme yaptıkları göndermeler –birçok kutsal giz arasından özellikle diriliş, tözden töze (*transsubstantiation*) ve bedenden bedene (*réincarnation*) geçiş– çoğu kez en açık gözlem verileriyle çelişkilidir. Etkililikleri de zaten *doğrulanamaz* olmalarındandır, öyle olmasalardı çürütülebilirlerdi. En küçük yaştan itibaren, gelişmekte olan beyinsel ağların en derin katmanlarına aşılana iman öğeleri olarak, duygusal etkileri hayli güçlüdür; çoğu kez karışık özdeşleştikleri anne-çocuk ya da dede/nine-torun ilişkisine benzerler.

Temel etik yükümlülüklerle saygının tüm topluluğa empoze edilebilmesi için, iletişimde karşılıklı güvenin bu temel rolü ve onunla birlikte dinsel uzlaşımların simgesel gücü mutlaka gerekli olmuştur. Bunlar, binlerce yıldır ahlaki ve dinsel hayatı birbirine bağlayarak günümüzde de devam etmektedir. Rappaport'a bakılırsa, ritüellerle bağlantılı duygular daha önceden başka hayvan türlerinde de mevcuttu; cennet kuşlarının çiftleşme zamanı yaptıkları gösteriler ve bölge savunmasının çeşitli biçimlerini düşünün. İnsanda sosyal organizasyon, böceklerin sosyal hayatından farklı olarak genetik bakımdan tam belirlenmemiştir (*sous-déterminée*). Zekâ (*intelligence*) sosyalliğe göre daha "doğuştan" olup çözücü/eritici bir güce sahiptir; bireysel ve bencil davranışlara neden olur (filozoflardan

ve bilimcilerden sakının!). Dinsel hayat ve "kutsallık" bir bakıma, ahlaki davranış kurallarını etkin kılan keyfi sosyal uzlaşımalar koymak suretiyle bireylerin kendi çıkarlarına yönelik davranışlarını gemlemeyi hedefleyen bir ara duraktır. Bu yönüyle, Rappaport'a göre, iyiliği kötülüğe hâkim kılmak ve ötekine çektirilen acıyı azaltmak açısından polisten daha "ucuz" bir yoldur.

Yine de günümüzde, kültürel evrim ve tarih için ödenen bedel olarak dinler, hiçbir somut sonuç getirmeksizin durmadan beyan ve ilan ettikleri barış söylemine karşın insanlığı birleştirmekten çok bölmektedirler.

P. R.— Din fenomenini dinler sosyolojisi ve —Rappaport'un yorumuyla— geniş ölçüde kültürel antropoloji düzeyindeki betimleyişinizi hiç itirazsız kabul ediyorum. Ancak, bu şemada güvene ayrılan rol konusunda sizden ayrılıyorum. Bu, dinsel uzlaşımaların simgesel gücünden çok daha ötelere giden bir şey, her ne kadar temel dinsel fenomen kültürel açıdan bu düzeye yerleşmiş olsa da. Bana öyle geliyor ki asıl altta yatan fenomen, başkalarının sözüne duyulan güvendir. Tabii önce iyi anlaşılmalı ki, bu "başkaları" dinsel mesajların aktarıcılarıdır; sonra dinlerin kurucuları gelir, ki bunlar söz insanlarıdır: eyleyen söz elbette, ama anlamlandıran söz de. Daha sonra, yani daha yukarıda ise, bu kurucuların bir yerden aldıklarını beyan ettikleri bir söze, son merci olarak kurucu bir söze yapılan gönderme yer alır. Kendi söz yeteneğinde başka birinin sözünün öne geçtiğini görme fikri, benim için köken noktası, yola çıkış noktası ve son kertede dinsel otoritenin kaynağıdır.

J.-P. C.— İzninizle bu kurucu söz üstüne bir parantez açacağım. Onun estetik dışındaki geçerliği hakkında tereddütlerim var. Pierre Gilbert, Kitabı Mukaddes örneğiyle gösterdi ki, "başlangıç hikâyeleri" (Tekvin hikâyesi, Zekeriya'ya veya Meryem'e gönderilen Haberler) yadsınamayacak sabit unsurlar içeriyor: "bir insan kahramanla bir doğaüstü kahramanın tenhada baş başa görüşmesi, görüşmede hiçbir tanığın bulunmaması, insan kahramanın gücünü aşan bir iş ve bir misyon ve bütün bunların güvencesi olarak bir işaret".⁶ Tanık yokluğu, anlatılan olayların sahiciliği üzerine bir kuşku sisi yayıyor. Bu ne simgelerin estetiğinden ne de mesajın anlamından bir

şey eksiltiyor, fakat kurucu söze güven sorununu gündeme getiriyor. Gibert Hıristiyanlığın doğuşuna eşlik eden "doktrinal budaklanma", az çok algılananabilen ve gerekçelenebilen "olaylar bulutsusu" gibi şeylerden söz ediyor.⁷ Buna göre, "biricik ve rakipsiz hakikat" zamanla, başlangıcı *a posteriori* belirleyen unsurların sadeleşmesiyle belirip ortaya çıkıyor. Gibert, R. Nouailhat'nın tezini de zikrediyor; buna göre, tek ve yalın bir başlangıç öyküsü ancak olaylardan çok sonra, beşinci yüzyıldaki büyük din kurultayları (konsiller) sırasında oluşmuştur. Bütün bunlar, mit ve efsanelerde çeşitlenme-ayıklanma yoluyla gerçekleşen bir kültürel evrime şaşılacak derecede benziyor!..

Öte yandan kültürel mesajların aktarımı da, ağır sonuçlar doğurabilen bir problemi, belleğin olaylara sadakati ve unutma problemini ortaya çıkarıyor. Anıları tekrar yüzeye çıkararak onlara anlam vermek, aynı zamanda onları değiştirmek ve çarpıtmaktır, tabii farkında olmadan, tam bir masumiyet içinde. Normal deneklerde, söylediğim gibi, sahte anıların "aşılınması" olaylarına sık sık rastlanır.⁸ Tanıklığın kanıt olmadığını bütün yargıçlar bilir. Sözün aktarılışı tam sadakatle olamaz.

Doğru sayılan, ama atalarımızın beyinleri tarafından tekrar tekrar imal edilip "sosyal sirayet" yoluyla kuşaktan kuşağa, hem de çoğu kez son derece ince ve dakik ayrıntılarla aktarılmış olan birçok kurucu mitin durumu da böyle olsa gerektir. Kurucu bir sözü empoze eden mitsel bir söylem, etik söylem ve bilimsel söylem pek sık birbirine karıştırılır.

P. R.— Ben söylem tip ve düzeylerinin farklılık ve özgülükleri lehinde konuşuyorum. Böyle olmakla birlikte, dindar insanlar için gerçekten korkunç olan şu soruyu sormaya da ancak kurucu bir söz aktarma yolundaki bu "iddia"dan hareketle kalkışmak gerekiyor: Dinselliğin savaş yaratması nasıl açıklanabilir? Dinselliğin sapma/saptırılma noktası neresidir?

Bu noktanın sadece dinselliğin dışında olduğunu sanmıyorum. Burada yeni bir yoruma yelteniyorum: Her din insanın üstünde bir seviyeden, daha iyisini bulamadığım için "asli" kelimesiyle ifade edeceğim şeyden gelen bir çağrıya insanca bir yanıt verme iddiasında bulunur. Bir anlamda yukarıya doğru "taşmakta" olduğundan, bu

fazlalığı yanlara doğru, yanal veya yatay denebilecek bir kapatma jestiyle telafi etmeye çalışır. Yanlardan kapanmanın dikey açıklığı dengelemesiyle, hiçbir kaba sığmayı ihtiva ve kontrol etmek söz konusudur. Hıristiyan kilisesi de, başka dinsel kurumlar gibi bu yatay kapanma stratejisini izlemiştir. Ben bu fenomeni insanın sonluluk (*finitude*) durumuna bağlıyorum; bu durumda dinin hedefi olan kabiliyetli insan, sınırlı kabiliyetini kendisine "malum olan" sınırsız empoze eder. Çağdaş bir yazarın "dinselliğin şiddeti" dediği ve René Girard'ın da Hıristiyanlığın bir versiyonunda bu çıkmaza bir çıkış yolu aramak üzere bir eserinde⁹ ele aldığı şeyi ben de tamamen üstleniyorum. Başka yerde "siyasal paradoks"tan bahsettiğim anlamda, burada da –anlamla kuvveti, akılla şiddeti ilişkilendiren– "dinsel paradoks"tan söz edeceğim. Bu iki paradoks arasında, her iki düzeyde de bir arayış, bir yükseklik ve içirme projesi mevcut olduğu ölçüde belli bir akrabalık bulunuyor olabilir. Dinselliğin bu merkezi muamması yüzünden, dinsellik hiçbir yerde evrensel biçimi altında var olamıyor. Dinselliğin bu paradoksunu biraz aydınlatmak için dilde olup bitenle karşılaştıracam.

J.-P. C.– Ya! Neden?

P. R.– Problemim şu: Bir dinsel geleneğe mensup olmak, bir dile mensup olmaktır ve bu da hem o dilin benim dilim olduğunu hem de en azından ilk etapta "söz"e (*langage*) o dilden başka erişme yolum olmadığını kabul etmektir. Başka diller bilmiyorsam, kendi dilim –dedikleri gibi– dünyanın sınırındır; ama aynı şekilde kendi dinim de dinselliğin sınırındır. O zaman benim dine erişimimin, ne kadar "asli" olursa olsun kısmi bir erişim olduğunu ve başkalarının da başka yollardan bu "fon"a erişebildiğini anlamak, büyük bir dinsel kültür ve, şöyle diyeyim, büyük bir dinsel alçakgönüllülük olayıdır. Size sık sık yaptığım bir karşılaştırmayı öneriyim: Farz edin çeşitli dinsel bölgelere bölünmüş bir kürenin yüzeyindeyim. Eğer kürenin üzerinde dolaşmaya, eklektik olmaya çalışırsam evrensel dinselliği asla bulamam, çünkü olsa olsa derlemecilik yapmış olurum. Ama kendi geleneğimde yeterince derinleşirsem, dilimin sınırlarını aşabilirim. Böylece, başkalarının başka yollardan vardığı "asli" diyeceğim şeye doğru gidebilmek için başkalarıyla aramdaki uzaklığı

derinlik boyutunda kısaltmış olurum. Yüzeyle mesafeler çok uzundur, ama derinleşirsem aynı yolu izleyen ötekine yaklaşabilirim.

J.-P. C.– Peki, ya aynı yolu dine başvurmadan geçseydiniz?.. Sanırım bu çok daha etkili olurdu.

P. R.– Siz öyle yapın, hiçbir itirazım yok. Ben size dindar bir insanın sizin söyleminize karşı ne diyebileceğini, ne yapabileceğini açıklamaya çalışıyorum. Ama ben din savunucusu değilim, dinselliğin içinde gördüğüm güçlükleri, sorunları akılcı bir nedene bağlamaya çalışıyorum. Katolik değilim ve yalnız Reform'un değil genel olarak Hıristiyan Kilisesi'nin kimi geleneksel öğretileriyle de kendime özgü zorluklarım var. Özellikle Auschwitz'den sonra Tanrı kavramı üstüne kendimi Hans Jonas'ın görüşlerine¹⁰ çok yakın hissediyorum. Onun gibi, ama aynı zamanda çeşitli Hıristiyan mezheplerine mensup azınlık bir grup ilahiyatçıyla birlikte, terk edilmesi gereken bir kategori varsa, bunun –saf dinsel değil teolojik-politik diyebileceğim bir kategori olduğu ölçüde– kadiri mutlak(lık) veya tümgüçlü(lük) (*toute-puissance*) kategorisi olduğunu düşünüyorum. Zira bir yandan, sözün kaynağı fikri mutlak siyasal iktidar modelinden kopya edilmiş, öbür yandan o siyasal iktidarı haklı göstermek için de bu ilahi varlık imgesinden yararlanılmış. Bu durumda din insanları korkutmaya yarıyor; bu tehdidin ucunda cehennem var. Bu tümgüçlülük fikriyle cehennem fikrinin ikisinden birden vazgeçip, başka bir güç kavramı, yani tam söze dayalı bir güç kavramı aramak ve bunu, kendini ölüme teslim eden bir sevginin mutlak zayıflığına bağlamak gerekiyor.

Dolayısıyla, [yaşanan] dinselliği, ancak belli bir dinsellik diliyle erişebildiğim bir dinsel "asliyet" (*fondamental*) adına eleştirme işini bana bırakmanızı rica ediyorum.

J.-P. C.– Affedersiniz ama, toplumlarımızı ezmekte olan dramatik bir gerçeklik karşısında kör, sağır ve dilsiz kalamam. Tepkide bulunmazsam kendimi suçlu hissederim. Dinselliğin dilinin, inançlı insanın kişiliğine çok derin biçimde kök salmış bir duygusal alana dokunsa da, anlaşılmayacak bir yanı yoktur. Ben de onu tanıdım, sonra ondan kurtuldum ve şimdi halimden memnunum. Dinselliği



**Şekil 31. İyi Samiriyeli hana gelişinde parayı peşin ödüyor,
Rembrandt van Rijn (Leyde 1606 - Amsterdam 1669),
aqua forte.**

(Paris, Milli Kütüphane, Baskı Bölümü)

İncil'de anlatıldığına göre, bir "hukukçu" İsa'ya "kendisi gibi sevmek zorunda olduğu" şu "komşu"nun kim olduğunu sorunca, yanıt olarak İyi Samiriyeli kıssasını almış: Kudüs'ten Eriha'ya gitmekte olan bir adam yolda eşkiya tarafından soyulup dövülmüş ve yarı ölü bir halde yolun kenarına bırakılmış. Bir rahip onu görmüş, ama karşı taraftan dolaşarak yoluna devam etmiş. Samiriyeli bir yolcu ise adama acımış, onunla ilgilenmiş, bir hana götürmüş ve ona bakmış. Ertesi gün ayrılırken hancıya, adama bakmaya devam edilmesi için iki dinar vermiş. Rembrandt İncil'deki kıssayı konu alıyor, ama anlatılanlara göre oldukça serbest davranıyor. Ön plandaki köpek ve arkada kuyudan su çeken hizmetçiyle, konuyu bir *Janr* sahnesi için bahane olarak kullanan ressam, parayı daha hana varışta peşin ödeterek, Samiriyelinin jestini daha da canlı ve etkili kılıyor. (Öyküyü anlamak için, soyulan adamın yaşadığı Yahuda (Güney Filistin) ile Samiriye (Kuzey Filistin) arasında o devirde derin bir kin ve düşmanlık bulunduğunu bilmek yararlıdır. -ç.n.)

eleştirel olarak incelemekten vazgeçmemi istiyorsunuz. Bunu neden yapayım ki? Bu alandaki titiz ve kesin bir analiz, en azından gerekçelendirici söylemin uygulanışının incelenmesiyle bile büyük yarar sağlardı. Bir örnek: O. Flanagan, Princeton ilahiyat semineri öğrencileri üzerinde yapılmış ilginç bir deneyi anlatıyor.¹¹ Seminer öğrencileri ister Kitabı Mukaddes'teki İyi Samiriyeli kıssası (Şekil 31), ister seminer mezunlarının isteyebileceği türden bir iş hakkında bir sunuş hazırlamak üzere rasgele seçiliyorlar.

Sunuşun hazırlanmasından sonra, her öğrencinin sunuşun yapılacağı yere gitmesi isteniyor. Her grubun yarısına geç kaldıkları ve hızlarını artırmaları gerektiği söyleniyor. Deneyin suç ortağı bir öğrenci büyük bir acı duyma numarası yaparak yolun kenarına yığılıyor. Soru: İlahiyat öğrencilerinin çoğu "Samiriyeli"ye yardım etmek için duraklıyor mu? Yanıt: Hayır. Duraklayanların davranışı az önce üzerinde çalışmış oldukları temayla ilişkili mi? Yine hayır. Tek anlamlı değişken, öğrencinin sunuşunu yapmak için geç kalması olasılığı. Başka deyişle, merhamet ve başkasına yardımla ilgili dindarca düşünceler seminer öğrencilerinin tutum ve davranışları üzerinde hiçbir rol oynamıyor. Davranışlarında değişiklik yapan tek faktör, konferans saatinin çok yakın olması. Dindar düşünce yardımsever davranış üzerinde pek az etki yapıyor. Bütün bunlar eleştirel bir incelemeyi gerektiriyor, ama dindarlarla sınırlı kalmayıp herkese açık bir incelemeyi.

3. Hoşgörünün Yolları

P. R.— Bu da bizi evrensellik sorununa götürüyor. Ben burada iki evrensellik düzeyi ayırt etmek gerektiğini düşünüyorum: asıl anlamıyla etik bir düzey, yani çağdaş dallanmalarıyla Kantçı düzey ve dinsel bir düzey, yani dinlerin bütün dünya yararına "asli olanı" saptama "iddia"larının düzeyi.

Kantçı düzeyin "kamusal alan" düzeyindeki etki ve sonuçları neler? Bu açıdan bekleyebileceğimiz şey, olsa olsa, Habermas usulü, hep birlikte bir "tartışma etiği" oluşturan birtakım söylem kurallarından oluşmuş bir evrenseldir. Fakat bu, söylemin içeriği sorunu-

nu çözmez; tartışmada tartışılacak bir şeyin olması da gereklidir. O zaman, uzlaşımın problemine indirgenemeyen kanılar problemiyle tekrar karşı karşıya geliyoruz. İnsanlığın herhangi bir şekilde hayati kanılarının birleşmesine doğru yürümekte olduğuna hiç mi hiç inanmıyorum. Her yerden çok burada, çoğullukla iş görmek zorundayız. O zaman problem de kanılar arasında barış, kanıların karşılıklı yardımlaşması problemi oluyor.

İşte burada öbür evrensel, dinlerin "iddiaları" olan evrensel problemine varıyorum. Bu yakın bir geçmişte, Avrupa'da Rönesans sonuyla klasik dönem başlarındaki din savaşlarından çıkış yolu bulma teşebbüslerini nitelemek için kullanılmış olan bir deyimle,¹² "din barışı" problemidir. Dinler arasında böyle genelleştirilmiş bir barışın Hıristiyanlığın, İslamın, Budizmin vb. en iyi unsurlarının karşılıklı tanınmasıyla olabileceğini düşünüyorum; tabii az önce sözünü ettiğim çizgide, hakikatin derinlikte olduğu özdeyişini izleyerek. Umudum, dinler arasında belli bir karşılıklı tanımanın gerçekleşmesi, her birinin hakikate tek başına sahip olma iddiasından vazgeçerek hakikatin bir parçası olmayı umduğunu söylemesi ve bunu yapmakla kendi dışında da bir parça hakikat bulunduğunu teslim ederek aynı zamanda şu zor diyalektiği de kabul etmesi: "Asli olan" başka dillerden de geçiyor ama ben o yolları bilmiyorum; başkalarının yolları onlar. Dinselliğin farklı dilleri arasındaki karşılıklı tanı(n)ma ancak bu şekilde, bu çok ve çeşitli dillerin ötesinde bir "asliyet" bulunduğu tanınmasına götürebilir. Bu takdirde dinselliğin ahlaksallık üzerindeki belirleyiciliği, kendi'nin ve normun "kaynakları" düzeyi dediğim düzeyde yer alır görünüyor. Şu tür sorulara yanıt da bu düzeyde önerilebilir (dayatılmaz, sadece önerilebilir): Kişilerin birbirleriyle ikame edilemez olduğuna bizi inandıran nedir? İnsan genleriyle niçin oynamamak gerekir?

Her birimiz, her kişinin biricik ve bir başkasıyla ikame edilemez olduğu kanısının güçlenmesine katkıda bulunuyoruz. Bu noktaya dinle varabiliriz, akılla varabiliriz ve estetikle varabiliriz.

J.-P. C.— Ben kendi hesabıma akıl ve estetikle yetineceğim ve bunlara, amacı daha çok hakikate ve daha çok bilgeliğe doğru ilerlemek olan nesnel bilgiyi de ekleyeceğim.

Bu yolda neden Spinoza'nın, Stoacıların önerdiği gibi kendi

hakkımızdaki bilgimizle değil de dinle ilerlemek gerektiğini anlamıyorum – dinin bazılarını götürebildiği yere değil daha ötesine de gitmemizi sağlayan ve bu şekilde dinlerin ne olduğunu da açıklamamıza imkân veren, kendi hakkımızdaki bilgimizle ilerlemek varken...

P. R.– Bence bilginin pragmatik boyutu unutulmamalı: Bilmek, etik düzeyle bilebilmek olarak "girişir", iç içe girer. Oysa bilebilmek bir güçtür. Bilim bu bilme gücünün (bilebilmenin) uzantılarından biridir, ama bizim dünyayla ilişkilerimize ilişkin tüm söylemleri –ki bunlar arasında dinselliği de saymak gerekir– temsil etmez.

J.-P. C.– Farklı diller kullanarak bir diyalog sürdürmek, bunlar arasındaki ortak unsurları bulmak, dini bir bakıma –tekilliğini ve insan toplumlarının kökenindeki işlevlerini de tanıyarak– "doğallığa" dahil etmek ilginç bir deneyim.

P. R.– Bu dil metaforunu kullanmam sebepsiz değil. Dillerin çokluğuyla dinlerin çokluğu arasındaki paralellığe dayanıyor. Kaldı ki, bu ikisi de çoğu kez kültürlerin paralellliği düzeyinde örtüşüyor. Bu paralellik "din barışı" dediğim şey için işime yarayacak. Gerçekten de dil düzeyinde, dilden dile anlam aktarmanın tek yolu olan çeviri fenomenine bağlı garip bir paradoksa rastlıyoruz. Her çeviri olayı, yabancı dillerden ayrı bir anadili varsayar. Bu simetri bozukluğu çeviri ile bir noktaya kadar düzeltilbilir; ancak şöyle bir paradoks

**Şekil 32. Küçük Koru. Bir Fransız asker cesedinin gömülüğü,
1914-1918 savaşı. Meuse cephesi, 27 Ekim 1916.
(Paris, Çağdaş Tarih Müzesi)**

Binlerce yıl boyunca büyük salgın hastalıklar, özellikle de veba toplumları kırdı geçirdi. Yirminci yüzyıla birlikteyse milletler arasındaki kasıtlı insan öldürme olayları en yüksek uygarlık düzeylerine dek ulaştı. Birinci Dünya Savaşı'nın yaklaşık 8,5 milyon askerle 10 milyon sivilin hayatına mal olduğu tahmin ediliyor. Bu anlaşmazlığı haklı göstermek için ileri sürülen nedenler hiç inandırıcı değil, hatta birleşik bir Avrupa'nın gündemde olduğu şu sırada tamamen saçma! İkinci Dünya Savaşı ise daha da beter oldu. Ama bu tüyler ürpertici geçmişe karşın silah ticareti bütün hızıyla sürüyor. Dileriz böyle görüntüler geç kalmış anlayışımızı bir "unutulmazın yara izi" ile damgalasın!.. (J. Henric, *Éthique, esthétique, politique*, Arles, Actes Sud, 1997).



kalır: Biri Rusça öbürü Fransızca telaffuz edilen iki cümlenin aynı şeyi söylediğini nasıl biliyoruz? Bu "aynı" nedir? Ve bundan nasıl emin olabiliriz, çevirinin kendisi aracılığıyla değilse?

J.-P. C.– Beyin aradaki denklığı kurabilir. Beyinde algılanan "imleyen" ile anlaşılan "imlenen"i bir gün ayırt edebileceğimizi umuyoruz. Nesnel bilgi, insanlığın büyük sorularının yanıtlanmasına katkıda bulunmak suretiyle, belki de söz konusu ortak dilin bulunması ve dinin yardımı olmaksızın etiğe ulaşmanın mümkün kılınması aşamasına gelmek üzeredir. Toplumlarımız gittikçe daha az "dindar" oluyor. Etik ihtiyacı günden güne daha ivedilikle hissedilirken, inanmayanları niçin yardımsız bırakalım?

P. R.– Bütün bunları yerli yerine yerleştirmek konusunda mutlak bir görüşüm yok, asli olanla dolaylımsız bir ilişki içinde değilim. Böyle bir ilişkim olsaydı her şey netleşirdi. Ama hâlâ parçalanmışlık, söylemlerin çokluğu, dinlerin çokluğu içinde bulunuyorum.

J.-P. C.– Otantik bir laik ökümenizmin dinlerle yetinmeyip, sayıları hayli çok olan bütün dinsizleri de kapsamayı gerektiğini düşünüyorum. Önemli bir birleştirici faktör –ki zaten bana göre dinsel yaklaşım karşısında hoşgörünün temellerinden biridir– dinlerin ne gibi nedenlerle var olduklarını, niçin geliştiklerini, hangi sorulara yanıt verdiklerini ve halkın belli bir kesimi için vermeye devam ettiklerini anlamaya çalışmaktır.

Doğa bilimcisi, dinsel inançların içselleştirilmesinin koşullara göre kişiden kişiye değişebilen birtakım epigenetik izleri devreye soktuğunu bilir. Bu nöronal izlerin kalıcılığından ve güçlü duygusal bileşenlerinden haberdar olduğu için, niyeti inananları inançlarını *terk etmeye* ikna etmek değil, bu kalıcılığın yarattığı zorlukları *anlamalarını* sağlamak olacak, bu da onu bolca sabır, iyi niyet ve hoşgörü göstermeye götürecektir. Aynı şekilde dinlerin, "kutsal metinlerinden oluşan hazinenin içinde veya yanında, halkların günlük hayatlarından saygı ve sevgiyle toplanmış binlerce atasözü, mesel, masal ve kıssaları da saklamış olduklarımız"¹³ ve insanlığın belleği için özellikle değerli bir miras oluşturan "kişisel hayat deneyimleri"ni derleyip bir araya getirdiklerini de not edecektir.

Kültürel farklılıkların her şeye karşın bugün de anlaşmazlık do-

ğurabileceği gerçeğinin saptanışından hareketle, yalnız inananları değil tüm insanlığı ilgilendiren bir etiğin temelleri üstüne düşünmek ve bizzat sizin deyiminizle "asli olan" m nerede bulunduğunu bulmak zorundayız.

P. R.– Elbette, ama anlaşmazlıkların sona ereceğini de ummamak lazım. Ben, kendilerini postmodernizmden sayan kimi akımların yaptığı gibi farklılık için farklılığın övgüsünü yapmayacağım. Bunun yerine, insanlığın her zaman az çok hem uzlaşmacı hem de çatışmacı olarak kalacağını ve bu gerçekle yaşamak gerektiğini söyleyeceğim. Bunu böylece kaydettikten sonra, dinsel ahlaksal arasındaki eklemleme sorununa dönmek istiyorum. Bunların hedeflerinin ayrılığı üstünde ısrarla durdum; fakat kesişim noktalarında da bir şeyler oluyor. Yukarıda, "gücün zaafını" sevgiye bağlamıştım. Zira sevgiyle adalet arasında bir çekişme var. Sevgi adaletten her gün daha adaletli olmasını istiyor. Yani ben sevgiyi adaletin yerine geçebilecek bir şey olarak görmüyorum, tam tersine... Sevgi, adalet adına konuşanlara şöyle diyor: Bağlılığınız evrensel mi? Tamam, ama evrensellik bağlamında kültürel olarak sınırlısınız. Oduğunuzdan daha evrensel olun. Sizin evrenseliniz "sözde" bir evrensel. Öte yandan sevgi, adalet yandaşlarına şunu da diyor: Yalnız evrenselliğe değil, tekilliğe de saygılı olun. Oysa siz tekilliğe değil, tiplere, kategorilere saygı gösteriyorsunuz. Sevgi şunu da diyor: Ortak iyilik uğruna hareket ettiğinizi söylüyorsunuz, öyleyse maddesel çıkarın, para dünyasının vb. eleştirisini sonuna dek götürün. Demek ki ben dinsel esas temelini sevgiye düzülen bu neşidede ve sevginin adaletle uyguladığı baskıda görüyorum.

J.-P. C.– Freud bu "sevgiye düzülen neşide"nin insanlık için doğduğu acıklı sonuçları gayet iyi incelemiştir. "Romalılarda din bir devlet işi ve devletin her hücreğine nüfuz etmiş olduğu sürece, dinsel hoşgörüsüzlük kamusal hayata yabancı kalmıştır."¹⁴ "Evrensel insan sevgisi"nin aşırı hoşgörüsüzlüğü, antisemitizmin ilk işaretini vermiştir. Freud'un bu konudaki analizi paylaşılsa da paylaşılmasa da, bu tarihsel gerçeklik unutulamaz.

Özel hayat düzeyinde Yahudi-Hıristiyan geleneği insanlığın önemli bir kesimine, birçok başka dinsel geleneğin aksine, misli görülme-



Şekil 33. *Jeu de paume yemini*, Jacques-Louis David (Paris 1748 - Brüksel 1825). Bitmemiş tuval (1791-1792), orta bölüm. (Versailles Şatosu Milli Müzesi).

Bu üç akademik figür, Devrim'in ideallerine katılan üç ünlü din adamını temsil ediyor: Dom Gerle (solda, gerçekte törene katılmadı), *abbé* Grégoire (ortada) ve Protestan *pasteur* Rabaut-Saint-Étienne (sağda). David bu tuvali bitirmedi, ancak karakalem ve lavi hazırlık deseninde, böyle "doğal halleri içinde" kardeşçe bir araya gelmiş bu üç adama, eserin tamamlanmış versiyonunda kendi din adamı kisvelerinin giydirilmesi öngörülüyordu. 20 Haziran 1789 günü, normal toplantı salonunda toplanması kral tarafından en-

miş bir cinsel baskının azabını çektirmiştir. Köleliğin zincirlerini kıran, hak eşitliğini savunan, insanlığa özgürlüğü armağan edenler "sevgi dinleri" değil, 1789'un devrimcileridir ve bunu Kilise'ye karşı/ karşıya yapmışlardır. Diderot'dan Condorcet'ye, Voltaire'den d'Holbach'a Aydınlanma filozofları, hayali ve aldatıcı bir sevgi idealinden, çok daha güçlü bir evrensel kardeşlik tasarımına dönüşümün başlatıcıları olmuşlardır. Aydınlanma felsefesinin köklerinin Batı Hıristiyanlık geleneğinde olduğunu yadsımıyorum; ama onun üstüne ne büyük bir ilerlemedir! İnsan Hakları Bildirisi hâlâ insanlık tarihinin en büyük anıtlarından biridir, köleliğin kaldırılması, kadınların gerçek bir hak eşitliğine kavuşması ve ölüm cezasının yasalardan çıkarılması için yılların geçmesi beklenmiş olsa bile (Şekil 33).

P. R.— Doğru, ama Terör dönemini ve şiddetli din karşıtı bir söylemdeki derin hoşgörüsüzlüğü de gözden uzak tutmamak gerekir. Dinlerin kendi aralarındaki ve din dışıyla aralarındaki ilişkiler konusunda bir dönüm noktasında bulunduğumuzu ve dinlerle din dışı arasında bir diyalogun başlamak üzere olduğunu sanıyorum. Bizim "hoşgörü" kelimesini kullanmamızı da bu durum belirliyor. Aslında hoşgörü birden çok eşikten geçer; birinci eşikte, engellenemeyene tahammül etmekten ibarettir. Fakat bu zorlama hoşgörüden, seçilmiş ve kabullenilmiş hoşgörüye geçmek gerekir. Benimkinden başka kanılar da olduğunu, asli olanla ilişkinin içinden anlarım. O zaman da hoşgörü bana, "Sınırlarının içinde kal, daha ileri gitme!" diyen, dışarıdan bir zorlama uygulayan üçüncü kişilerce dayatılmış

gellenen Ulusal Meclis, saray mensuplarına eğlence yeri işlevi gören *Jeu de paume* [tenisin atası sayılan bir oyun] salonunu işgal edip orada toplandı. Oturuma bir bilim insanı başkanlık ediyordu: ünlü astronom ve astronomi tarihçisi, Bilimler Akademisi ve *Académie Française* üyesi Bailly. Taslak çizimde David onu üçlünün tam arkasında bir masanın üzerinde, kollarını kaldırmış, yemin metnini okur durumda gösteriyor: "Ülkenin Anayasası kurulup sağlam temeller üzerine oturtuluncaya kadar asla dağılmamak ve koşullar nerede gerektiriyorsa orada toplanmak." Bu yeminin politik olduğu kadar etik bir erim alanı (birlik) vardır; birlik, bireysel iradelerin toplamından fazla bir şeydir ve yemin anında somutlaşır. David, "yeni bir toplum sözleşmesinin elemanter ifadesi"ni seyirciye iletmeyi başarıyor. "Her bireyin kendinden dışarı çıkarak yenilmez bir kolektivite içinde kendini yeniden kurduğu sevgi ve kuvvet âni" (Antoine Schnapper, *David témoin de son temps*, Fribourg (İsviçre), Office du Livre, 1980).

olmaz. Benden farklı düşünen başkaları da olduğunu içeriden kavrar ve kabul ederim. Eğer durum gerçekten böyleyse, hoşgörü problemi bilimle din ilişkisinden taşar, bütün kanıları kapsar. İnsanlar arasındaki şiddet sorununun anahtarı sadece bilimin elinde değildir.

J.-P. C.— Bilim hiç olmazsa bu problemin çözümüne yardımcı olabilir. Belki fazla iyimserim, ama düşünüyorum ki, şiddetin kaynak ve sebepleri hakkında daha bilgili olsaydık belki de eyleme geçmeyi önleyerek onun kökenine ve özellikle sonuçlarına hâkim olmayı başarırdık.

P. R.— Ama önce bunu istemek gerek... Özüyle kötü olan insana bunu ne istettirecek? Bu husus, kötülük sorunsalı diyeceğim bir sorunsala dahildir: İnsan insana acı çektirir. Bu mutlak olarak asli (temel) bir veridir. Buna çok kafa yoruyorum, çünkü kendimi, ünlü *Logique de la philosophie* (Felsefenin Mantığı) adlı eserindeki fikirleriyle¹⁵ Éric Weil'e çok yakın hissediyorum. Bu kitap, "Şiddet ve Söylem" başlığını taşıyan uzun bir girişle başlıyor: Söyleme girmek şiddetten çıkmaktır. Tamam, ama önce söyleme girmeyi istemek lazımdır. Şiddetin yerine söylem, argüman, tartışma seçildi mi, her şey kazanılmış demektir. Peki, bizi şiddette kalmayı bırakıp söyleme girmeye sevk eden nedir? Bilim bunun için yeterli mi?

4. Kötülük Skandalı

J.-P. C.— Bilimin eleştirel yöntemi, nesnellik kaygısı, Rawls'un dediğini biraz değiştirerek söylersek, bir "makuller dengesinin" gelişmesine izin verecektir. İnsanın diğer insanlara acı çektirmeye önceden yazgılanmış olduğunu, ilk günah nedeniyle kötü olmaya mahkûm olduğunu savunan Kalvenci bir görüşün içine kapanmamak gerektiğini sanıyorum. Siz de zikretmişsiniz zaten: "Acı çekiyorsanız, günah işlediğiniz içindir." Başkalarına, çektikleri acı hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz; kendi ıstırabımızla yüzleştığımızdeyse ancak şunu diyebiliriz: "Varsın olsun."

P. R.— Ama bu tam da benim karşı çıktığım söylem! "Acı çekiyorsunuz, çünkü günah işlediniz" söylemi, Eyüb'ün dostlarının söylemidir. Eyüb buna karşı çıktığı içindir ki Tanrı, "Kulum Eyüb hakkımda iyi konuştu," demiştir. Ben bu söylemi toptan reddediyorum. Açıklamacı bir söylemdir bu.

J.-P. C.— Pek çok dindarın yüzlerce yıl boyunca ve günümüzde de ilahi bir ceza saydıkları AIDS hakkında kullandıkları söylemdir bu.

P. R.— Hıristiyan kiliselerinin hiçbir sorumlusunun bu söylemi dile getirmemiş olduğunu fark etmişsinizdir.

J.-P. C.— Ama bu söylem var olmuştur.

P. R.— Var olmuştur.

J.-P. C.— Hıristiyan olduğunu iddia eden bir kültürde.

P. R.— Bu ceza söylemi benim söylemim değil.

J.-P. C.— Sizin söyleminiz olduğunu söylemiyorum, Hıristiyanlıktan çıkma olduğunu, kullanılmış ve hâlâ birçok hastane ve klinikte uyuşturucu bağımlılarına, kürtajdan durumu ağırlaşan kadınlara, ölmek üzere olan kanserlilere karşı kullanılmakta olduğunu söylüyorum; bu tür klinik ve hastaneler bu hastalara acılarını dindirmek için morfin vermeyi bile reddediyor, her ne kadar böyle tutumlar gittikçe seyrekleşiyor olsa da.

P. R.— Ben kendi söylemimden sorumluyum, karşı çıktığım bir söylemden, Eyüb'ün dostlarının söyleminden değil! Benim için kötülük, hayatın değerini reddetme kapasitesidir.

J.-P. C.— İlahiyatçı Eugen Drewerman'a göre kötülük, topluluğu yıkıcı her türlü itkidir, bunun içine hüznün, korku, umutsuzluk gibi şeyler de girer.¹⁶ Kötülüğün varlığı, içimizdeki hayat içgüdüsüne, sosyal bağlara, ötekini anlama, onun ruh hallerini tasavvur etme, ona sempatemizi, dostluğumuzu ve belki de sevgimizi verme kabi-



Şekil 34. Melankoli, Albrecht Dürer (Nüremberg 1471-1528).

(Paris, Milli Kütüphane, Baskı Bölümü)

Melankoli adını taşıyan, bakır üzerine oyma bu baskı-resim (1514), Pythagoras'a ve eski Yunan tıbbına kadar çıkan büyük bir geleneğin doruk noktasını temsil ediyor. Dört "sıvı" (*humeur*) kuramı (kara safra, sarı safra, kan, balgam) burada "insanın mizaçları" (melankolik, öfkeli, sıcakkanlı, soğukkanlı) kuramına dönüşüyor. Melankolik mizaç, depresyon hatta delilikle tefekkür hatta dehanın kesişim noktasındaki ikircimli görünümü nedeniyle bu kuramda ayrıcalıklı bir yer işgal eder. Dürer'in gravürü bütün bu anlamları ifade ediyor (bkz. *Saturn and Melancoly: Studies in the History of Natural Philosophy*,

liyetine yönelik bir meydan okumadır. Biz kötü veya kötülük diye, uyumlu bir toplumsal hayata, ortak iyiliğe veya yaşama sevincine, bireyin hayatta kalmasına aykırı düşen şeylere demiyor muyuz acaba?..

P. R.– Özellikle başkalarının hayatta kalmasına. "Hayatta kalma" tabiri çok bencilce bir tabir.

J.-P. C.– Kötülüğü, ilahi iyiliğin beşeri bir avatari olarak "özcü" bir perspektife yerleştirmekten kaçınmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Aksine, onunla ilgili somut tanımlar vermek daha uygun olur, ki bunlar –gördüğümüz gibi– en aşırı yoksulluk koşullarına direnemeyeceklerdir. Çok düzeyli evrimci bir etik bağlamında, İyilik'in tek ve rakipsiz bir tanımı olamaz. Hatta iç içe geçmiş hiyerarşik düzeyler arasında birbirleriyle çelişen tanımlar bile beklenebilir. Örneğin, kötülük, sosyallik düzeyinde, kendi hayatta kalış imkânlarından veya hayat kalitemden sosyal gruptaki başkaları yararına (ya da zararına) terk edeceğim (ya da kazanacağım) şeyde kendini gösterecektir. Kötülük, hayatta kalma ve sosyallik karşıtı olacaktır. Bu nedenle, sosyal hayat için yıkıcı olacak her türlü şiddetin feshi (şiddeti yok etmenin bir gün genel bir normatif doğrultu olacağı varsayılırsa) sempatiyi artırabilir. Bu konuyu daha önce uzun uzun tartıştık. Korkuya gelince, Panksepp'in modelinde dört temel heyecandan biridir korku ve beynimizin amigdala adı verilen özel bir

Religion and Art, Raymond Klibansky, Erwin Panofsky ve Fritz Saxl, Nelson, 1964). Yere oturmuş bir kadın, bakışı yere doğru, yüzü karanlık, çenesi yumruğuna dayalı; kuşağın- dan iktidar simgesi anahtarlar ve zenginlik simgesi bir para kesesi sarkıyor: hayatın "boşluğunun" iki temsilcisi. İçler acısı bir duruş, ama depresyona mı işaret ediyor, yoksa tefekküre mi? Deliliğe mi dehaya mı? Yanıtın sadece insan figüründe aranmaması gerek; çevresi de pek göze batmadan çok şey söylüyor: uyuyan bir köpek, kullanımları belirsiz alet-edavat, "özgür sanatlar"ın beşincisi geometriyi temsil eden keskin kenarlı bir cisim, hareketsiz sahnede yere saçılmış. Dürer'in dehası burada bilginin "boşluğu" temasını aylak insan figürüyle birleştirerek, eskilerin melankolisini Rönesans'ın bilimiyle harmanlamak şeklinde kendini gösteriyor. Gerçi merkezdeki figürün kanatları da var, "lavitlar" onu eğlendiriyor, başını bir "iklil" çevreliyor, ve özellikle Dört rakamı, tıbbi arit- molojinin "sihirli karesi", panzehir işlevi görüyor... yoksa muammayı daha da ağırlaştırı- yor mu?

yapısının kontrolü altındadır.

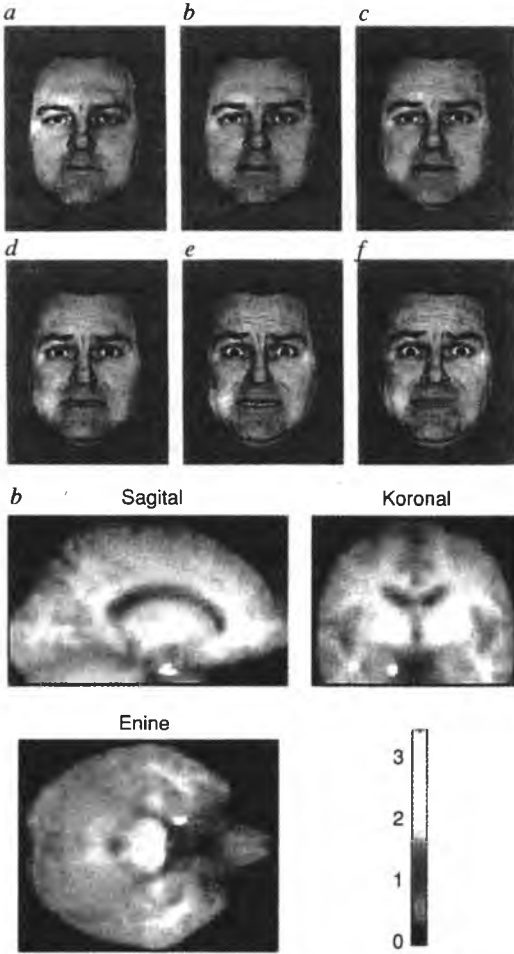
Korku, evet, tehlikeden kaçınmaya imkân verir (Şekil 35), böylelikle hayatta kalmaya katkıda bulunur. Ama öte yandan sosyal grubu bırakma, dayanışmadan kopma nedeni de olabilir. Bu özelliğiyle, kötülüğün tanımları arasına girebilir.

P. R.— Bana kalırsa kötülük probleminde üç çözümlenme düzeyinde yaklaşılabilir. Birincisi, kötülüğün "konfigürasyonlarının" betimsel düzeyi, ki ben bunlardan en az üç tane görebiliyorum: dilde şiddet (iftira, önura saldırı, ihanet, yalan yere yemin, kısacası uzlaşımın çığnemesiyle dilin tahribi), eylemde şiddet (cinayet, başkalarının fiziksel ve ruhsal bütünlüklerine saldırı) ve kurumsal şiddet, fonksiyonu tek tek bireylerin hayatta kalmasını aşan kurumlar düzeyinde işleyen yıkıcılık. Gerçekten de *polis* [kent, devlet, toplum], her bireyin hayatından çok daha geniş bir zaman ufku sunar ve bu yüzden bu düzeydeki yıkıcılık çok daha korkunç olur. Buna, *polemos* kelimesinin en geniş anlamıyla, "savaş" diyebiliriz. Bu betimsel düzey üzüntü belirtmekten öteye gitmez. Kötülük ve onun çeşitli görünüşleri karşısında üzüntülerimizi ifade ederiz. Bu düzeyde, kötülüğün çoğulluğu alanında kalırız.

J.-P. C.— Kötülüğün biçimleri alanında...

P. R.— Benim görüşüme göre, daha bu düzeyde "zalimliğin biyolojisi" diyebileceğim şeyle bir kopma görülür. Hayvanların "zalimliği", önce beslenme zinciri, sonra da tüm canlıların birbirlerine karşı sergiledikleri avcılık yönleri yüzünden, onların yaşama ve hayatta kalma projelerinin parçasıdır. Burada ahlak yoktur: Bu böyledir, o kadar. Fakat insan, hayvanın zalim olduğu tarzda şiddet uygulayan bir canlı değildir. Sanırım belirtilecek ilk nokta budur. Kasıtlı şiddet ona özgüdür, ki bununla ikinci düzeye geçmiş oluyoruz.

J.-P. C.— "Zalimlik" teriminin hayvanlara uygulanmasını kabul etmiyorum. Büyük maymunların bazen insaninkine benzeyen davranışlarını anlatıyor diye De Waal'i eleştiriyorsunuz. Tilkilerin, "yırtıcılıkları" ile tavşan popülasyonunu dengede tuttukları için zalim oldukları söylenebilir mi? İnsan ise eylemlerinin bilincindedir, kendi-



Şekil 35. Korkunun beyindeki görüntüleri.

Korkunun ifadesinde sistematik olarak (sağ alttaki şiddetli nöbet noktasına kadar) değişim gösteren altı insan yüzü bir deneğe gösteriliyor. Sol amigdalada gayet iyi odaklanmış bir nöronal tepki geliyor; tepkinin yoğunluğu korku düzeyi yükseldikçe artıyor, mutluluk düzeyi yükseldikçe azalıyor.

J. S. Morris, C. D. Frith, D. I. Perrett, D. Rowland, A. W. Young, A. J. Calder ve R. J. Dolan, "A Differential Neural Response in the Human Amygdala to Fearful and Happy Facial Expressions", *Nature*, 383, 1996, s. 812-5.

ni değerlendirme becerisine ve zalimlikle başkasına çektirebileceği acıyı kafasında tasarlamasına imkân veren atfetme kabiliyetine sahiptir.

P. R.– Doğru söylüyorsunuz: Sadece insanlar zalimdir, hayvanlar değil; onlar olsa olsa yırtıcıdır... fabl yazarı için!.. Kötülüğün bu çeşitli görünümleri altında, kötülüğün herhangi bir yapısı, bir kökeni denebilecek bir şey olup olmadığı sorusunu sorunca, ikinci düzeye geçmiş oluruz. Bu soruyla düzey değiştiriyor ve "köken" kelimesini fiziksel veya organik nedensellikten çok farklı bir anlamda kullanıyoruz. Şöyle diyelim: Burada bir tür olumsuz yönde "yasallaştırma", Kant'ın "evrensel kötülük düsturu" dediği şey söz konusudur. O zaman artık üzüntü beyan etmek değil kabul/itiraf söz konusu olur, yani yüksek derecede "dönüştürücü düşünce" düzeyi... Aynı zamanda, birey veya grup –cemaat veya siyasal topluluk– olarak kötülüğü dünyada hazır bulduğumuz ölçüde bir muamma karşısında kalırız. Sanırım kötülüğün bu miras yönü, sorumluluk yönüne karışmış olarak, Musevilik ve Hıristiyanlık dahil tüm kültürlerle mensup bilgelerin düşüncelerinin kökeninde yer alır; hepsi kötülüğün bu öncelliği, tüm zamanlarda hep bizim önümüz sıra gitmiş olması üstüne kafa yormuşlardır. Üzüntü beyanından kabule/itirafa düzey değiştirmenin bu noktada olduğunu sanıyorum: Her zaman her yere kötülükten sonra geldiğimi, böyle bir soya ait olduğumu görüyor, kabul ediyorum. Ama bu son söz değil, düşünme sürecinin son aşaması değil. Kötülük mirasından başka bir miras daha var, bir başka "gelenek", iyilik geleneği... Öyleyse üçüncü düzey yardıma çağırma düzeyi, asli bir yardıma güvenme düzeyidir. Bu başvurunun olabilirliği, kötülükteki radikalliğin "yaratılışsal radikallik" diyeceğim şeyi etkileyecek türden olup olmadığı sorusuna bağlıdır. Büyük mitlerin ortaya koyduğu problem, nasıl bu asli güvenme eylemine bir ses verilebileceği problemidir. Tekvin miti, kötülük ne denli radikal olursa olsun iyilik daha radikaldir, der; ya da Kantçı dilde söylersek, kötülük radikal ise iyilik aslidir. Ben "asli/ilk günah" (*péché originel*) deyimini hiçbir zaman kullanmadım; bu sonraki dönemlere ait rasyonelleştirme amaçlı bir kurgudur, gnostisizm karşıtı bir anlamlandırmadır. Bu yalancı kavramın çağlar boyunca yaptığı kötülükler ne kadar söylense azdır. Düşünce etkinliğinin derinli-

ğinde iyilik ve adalete doğru asli eğilimin ön planda oluşuna gelince, insan türünün "ıslahı" projesinin yönetici ilkesinin bu olduğunu söyleyebilirim. İşte bu projeye, insandaki iyilik hazinesini kurtarma projesine, ben din(sellik) adını veriyorum.

J.-P. C.– Hayır. İnsanın iyilik hazinesini kurtarmak biz insanların ortak projesidir ve hiçbir dinsel yanı yoktur. Hatta ben bu projenin ancak tartışmayı –olumsal ve zorlayıcı birçok sosyal uzlaşılarıyla– belli dinsel ya da felsefi ahlak toplulukları mozaiği düzeyinden, insan türüne özgü tüm ahlak duyguları düzeyine taşımak suretiyle edimselleşebileceğini düşünüyorum. Sempatı ya da dayanışmayı din(sellik) kategorisine koymak biraz ölçüyü kaçırmaktır (Şekil 36). Dinin tarihsel olarak bu temel ahlaki duyguları istismar ettiği açıktır, ama yaptığı propagandaya karşın bunlar onun tekeline de değildir.

P. R.– Ben dini, benden uzaktan, benden yüksekte gelen temel bir onaylama, iyiliği –radikalliğini hem kabul ettiğim hem de böyle oluşuna esef ettiğim– kötülüğe üstün tutarak yaşama cesareti olarak görürüm. Kötülüğün her zaman ve her yerde bizden önce var olması bizi ona mahkûm bir tür yapmaz, çünkü yaşama cesaretimizde temel düzeyde onaylanmakta ve yardım görmekteyiz. Protestan ilahiyatçı Paul Tillich'in formülüne göre, din(sellik) "var olmaya cesaret etmek"tir.

J.-P. C.– İzninizle dinseliliğin "var olmaya cesaret" şeklindeki bu tanımına yine karşı çıkacağım. Onu fazla dışlayıcı buluyorum. Bu var olma cesareti insan türünün genel bir özelliğidir, güdülenmeyle dönüşlü bilinci bir araya getirir. Sırasında dinle güçlendirilebilir tabii, fakat dinle ilgisiz başka etkinliklerle de aynı şey olur. Bu cesur var olma çabasını, bu ne olursa olsun bilinçli kalma çabasını, bu *conatus*'u, biz en önce kendi içimizde, kendi beynimizde buluruz, hiçbir üst merciye başvurmaya gerek kalmadan...

P. R.– Ama burada dinler, yalnız asli olana erişim için sınırlı bir dinleme ve aktarma açısı sundukları için değil, her biri kendi mesajı hakkında kavramsal ya da sözde-kavramsal söylemler ürettiği için



**Şekil 36. Halka Önderlik Eden Özgürlük (1830), Eugène Delacroix
(Saint-Maurice, Paris civarı 1798 - Paris 1863). Hazırlık çizimi.
(Paris, Louvre, Desen Bölümü)**

Sağ kolu havada, elinde üç renkli bayrağın gönderi, başında Frigyalı börtüyle ileri atılan çıplak Özgürlük figürünün eskizi. Bu kurşunkalem çizim, asıl tablonun ortasında yer alacak olan söz konusu figürün deneme-yanılma yoluyla nasıl araştırıldığını gösteriyor. 1830 olaylarından esinlenen tablo, Kral Louis-Philippe tarafından o zaman Luxembourg Sarayı'nda bulunan Milli Müze için satın alındı, fakat düzen bozucu bulunduğundan ancak birkaç ay sergilenebildi. 1848'de depodan tekrar çıkarıldıysa da, 1855 Dünya Sergisi'ne kadar yine duvardan indirildi.

de birbirinden ayrılırlar. Bu söylemlerin birincisi mitsel söylemdir: masal türü hikâyeler anlatan, araştırmayla keşfedilemeyi hayal gücüyle keşfetmeye çalışan söylem. Köken mitleri bu açıdan dikkate değerdir. Bunlar tam bizim yapmakta olduğumuz gibi, belli bir dönemin kültürü içinde algılandığı şekliyle insanlık durumundan yola çıkarak, masalsı başlangıçlara geri giderler. Kitabı Mukaddes'teki yaratılış ve düşüş mitini ele alalım. Bunun, sürgünden dönüşü haber veren ikinci İşaya'nın mesajından yola çıkılarak okunması gerekir. Eğer Yahudi Tanrısı yenilgiyle, sürgünle yok olmamışsa, demek ki öteden beri insanlar üzerinde, o sırada bilindiği haliyle tüm evren üzerinde hükmünü sürmektedir. Bu "gerçek" olduğuna göre, yakın mitler arasında seçim ve ayıklama yapılarak, geriye doğru, İsrail'in seçilmiş halk oluşuyla uyumlu kökenler oluşturulur. Ve bu hikâye, tıpkı bizim paleo-biyologların yaptığı gibi, Tekvin'in en son bölümünde, bu kez başlangıçtan sona doğru, Sebt gününün (Şabat) ihdasından itibaren anlatılır. Bu anlatıyı artık "doğru" bir söylem, hatta bilim öncesi bir söylem olarak okumuyoruz. İlk insan diye bir şey var olmadı. Mitin fonksiyonu tamamen başka: Dünyanın düzenini etik buyruğun düzeniyle eşgüdüme koyuyor. Şimdi Kitabı Mukaddes'teki anlatı hakkında tefsirciler arasında temel bir görüş birliği var: Aslında Mezopotamya ve Mısır anlatılarına çok yakın olan bu anlatı, spekülatif hayal gücü eseri bir öykü, bir tür muammayla cedelleşmedir. İnsan soruyor kendi kendine, nasıl oluyor da kötülük radikal oluyor, ama iyilik ondan da daha asal oluyor? Tekvin'de okuduğumuz anlatı gerçekte bilgin işi bir kurmaca, çocuk masalı değil bilgelik ürünü. Anlatılaştırılmış, öykü anlatan bir bilgelik söz konusu: Vaktiyle bir adam vardı, başlangıçta iyiydi, ama normlara aykırı garip bir şey yaptı ve böylece kötü oldu. İyilikle kötülük art arda sunuluyor, ama gerçekte bunlar üst üste. Ben şöyle diyeceğim: Kötülüğün radikalliği iyiliğin özgünlüğünün üstüne bindirilmiştir. Mısırlıların, İbranilerin, Mezopotamyalıların bilgeliği de esasen, daha iyisini yapamadıklarından bir öykü anlatmaktan ibarettir, çünkü spekülatif açıdan Kant, Hegel ya da Nietzsche gibi donanımlı değillerdi. Fakat bu anlatı sanatında temel önemde bir şey korunmuştur: İyiliğe öneğilim kötülüğe yatkınlıktan daha güçlü, daha derindir. Kant da "Radikal Kötülük Üstüne Deneme"de, Tekvin'deki miti böyle okuyordu. Kant zaten ikisi için

ayrı ayrı terimler kullanır; kötülük konusunda "yatkınlık"tan (*An-hong*) söz eder, iyilik içinse "öneğilim" (*Anloge* ya da *Bestimmung*) kelimesini kullanır. Dinselliğin bir anlamı varsa, onu bu yönde aramak gerekir: "şairane" diyeceğim imkânlarla, tutsak iyiliği özgür kılma kapasitemize sunulan bir desteğin, bir yardımın tanıklığında... Sırası gelmişken, kökenlerin üzerine yansıtılan bu Babil tutsaklığı simgeselliği son derece Lutherci bir motiftir.

J.-P. C.– Sözlerinizin samimiyeti ve şiirsel gücü beni etkiledi. Tek korkum, saygıyla karşıladığım ve estetik gücünü takdir ettiğim bu "anlatılaştırılmış bilgeliğin", bunun kurallarını ve özgül simgeselliğini dünyaya yayan toplulukla sınırlı kalmasıdır. Tekvin'i okumanın Konfüçyüs'e inanan bir Çinliye veya Taylandlı bir Budiste ne gibi bir yardım sağlayacağını açıkça göremiyorum. İmdi, daha önce de belirttiğim gibi, bugün dünyadaki şiddetin başlıca sebebi, ekonomik ve politik anlaşmazlıklarla birlikte, simgeselliklerin anlaşılma-yanışının biricik değilse de başrolü oynadığı kültürel anlaşmazlıklar, "uygarlık çatışmaları"dır. Her gün daha tehditkâr olan bu güçlüğü nasıl gidermeli? Sanıyorum insan kendi çektiği acıları algıladığı ölçüde, beynindeki atfetme düzeneğinin yardımıyla, yakında olsun uzakta olsun başkalarına çektireceği acıları da kafasında tasarlayabilir. Bu nokta üzerinde tam anlaşma halindeyiz.

"Kabul/itiraf düzeyi" dediğiniz şeye gelince, sanırım burada bir çifte miras ayırt etmek gerekiyor. Bir yandan, biyolojik atalarımızdan gelen miras: Onlardan, insan beyninin tipik organizasyonlarından çok öncelere ait nöronal organizasyonlar devralmışız. Fakat önce de söylediğim gibi, evrimle birlikte, şiddet eylemlerini denetlememize yardım edebilecek bilinç mekanizmaları da gelişti. Kültürel mirasları saklayan bellek işte bu bilinçli –hatta belki bilinçsiz–uzamda devreye giriyor. İmdi, tanımlanmış belli bir "uygarlığa" özgü bu bellek izleri geniş ölçüde eğitime, çocuğun içinde geliştiği ortama bağlı olup (Şekil 37), kendini değerlendirme için, ahlaki yargı için kıyaslama unsuru işlevi görür. Doğa ile kültürün, beyinsel belleğimizdeki maddesel izlerde "doğal olarak" karşılaştıkları söylenebilmir mi? Bu "iki kalıtım" yani biyolojik ve kültürel miraslar karışıp birbirini zenginleştirerek insan toplumları düzeyinde "uygarlıkları" oluşturur.

Écriture

Écriture
 , C'est un des droits les plus sacrés
 de la personne humaine que de
 rechercher librement la vérité. C'est
 un des droits de la personne
 humaine que de
 chercher librement
 la vérité. C'est.

0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,

Şekil 37. Laik okulda bir öğrencinin yazı alıştırmaları (13 Şubat 1905).

Jean Bauberot, *La Morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.

(Değişik büyüklükteki harflerle yazılmış olan metinde şöyle deniliyor: "Hakikati özgürce aramak her insanın en kutsal haklarından biridir.")

İnsan bilgeliğince biriktirilerek öğretiler, fikir ve düşünceler, ahlaklar, felsefeler, hayat görüşleri ve sosyal grup içinde birey tasarımları geliştirmemize imkân veren bu mirastan siz de söz ettiniz. Birçok etik türü de zaten hiçbir tanrıya gönderme yapmayan geleneklere aittir. Doğu geleneğini örnek olarak alırsak, Konfüçyüsçülük ve Budizm özlerinde etik hedefli materyalist felsefelerdir. Aslen agnostik olan Budist öğretisi her türlü "nazil olmuş" hakikati baştan reddeder. Buyruklardan değil kişisel yasaklardan oluşmuş güçlü ve

özgürleştirici bir bilgeliktir. Batı geleneğinin belli başlı ahlak felsefeleri de laiklerin eseridir. Aristoteles, Epikür, Descartes, Hume, Diderot veya Nietzsche'yi bir düşünün... Spinoza'nın da Amsterdam Yahudi cemaati tarafından büyük günah suçlaması Scharmonatha ile aforoz edildiğini unutmayalım.

Bu uygarlık mirası elbette çok önemlidir; bunu kaldırıp atamayız. Zaten niçin kaldırıp atalım ki? Yahudi-Hıristiyan Batı toplumlarının kültürel mirası içinde, çokkültürlülüğün bu yeni gücüyle, ama aynı zamanda bu yeni zenginliğiyle de birlikte yaşıyor değil miyiz?

P. R.—Biyolojik-kültürel çifte miras fikrinize hiçbir açıdan karşı çıkmıyorum. Fakat mesajın hayatımıza ilk girişi değil aktarılması aşamasındayız. Vizyonlar da işte bu radikallik düzeyinde birbirinden ayrılmaya başlıyor. Asli olandan bahsederken, elimden geldiği kadar, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin içinden Tanrı'ya, hiçbir tanrıya, gönderme yapmayan bir söylem imkânını seçip korumaya çalıştım. Schönberg'in *Musa ile Harun* oratoryosunda yücelttiği, telaffuz edilemez ada ilişkin Musa'nın beyanı da böyle bir hamle: "Temsil edilemez!" diye haykırıyor Musa. Adlandırma daha o aşamada bir tür temsil değil mi? Bu beyanla birlikte mitin kendisine dönebiliriz. Mitler, ilgili devirde eldeki söylemde söylenenden daha önemli bir şeyin söylendiği fantastik sözel yapılarıdır; ne yazık ki dogmacılar şiirsel ve metaforik boyutun yitirildiği sözde-bilimsel, sözde-tarihsel bir söylem haline getirmişlerdir. Yolun sonunda da, sözümona "yaratılışçı" bir doktrin köktenci yandaşları tarafından abartıldıkça abartılan Galile davası, Darwin davası vb. vardır. Mitin "oyunsal" (*ludique*) unsurunu yeniden bulmak lazımdır. Bu unsur daha o aşamada entelektüel tecessüs ve şiirsel yaratıcılık içinde yer alır.

J.-P. C.—Simgelerde sonsuz bir çeşitlilik yoksa da, mitler gelenekten geleneğe, sosyal gruptan sosyal gruba, tarihsel andan tarihsel âna büyük bir çeşitlilik gösterirler. İçerdikleri "oyunsal" unsur, özellikle estetik ve şiirsel güçle birlikte olduğu zaman elbette hoşça gider. Ama çoğu zaman dışlayıcı öğretilerin ve şiddete dayalı ideolojilerin taşıyıcıları oldukları da unutulmamalıdır. Adı söylenemeyen "as-

li"ye gelince, bunu gayet tehlikeli buluyorum, çünkü "asli"den (*fundamental*) köktencilığe (*fundamentalism*) bir adımda geçilebilir.

P. R.— Bir kez daha belirteyim, mitin –sosyal uzlaşılardan hüküm sürdüğü– aktarıma aşamasının öncesine, oluşum aşamasına çıkmak lazımdır.

J.-P. C.— İyi ama Hıristiyan veya Yahudi-Hıristiyan mitlerinin İnkaya da Budizm mitlerinden daha "doğru" olduğunu nasıl söyleyebilirsiniz? Hepsi aynı derecede geçerlidir, çünkü doğrulanıp yanlışlanamazlar! Fakat ortak özellik olarak son derece "insancıl" bir estetik güce sahipler ve bana öyle geliyor ki bu güç, her türlü cemaatçi dogmatizmden arındıkları ölçüde çağdaş toplumlarda potansiyel olarak daha büyük etkiye sahip.

P. R.— Bir kere, bir köken mitinden ayrı bir "hakikat" yoktur. Onun hakikat iddiası, kurtuluş mesajı üzerinden dile gelir, ki kendisi de bu mesajın öteki yüzüdür zaten. Dille bağlantılı yeni bir simgesellik doğar; ben de bu dil içinde yaşar ve öğrenirim. Belki de başka yerde olsaydım başka bir şey öğrenirdim.

J.-P. C.— Bu konuda aynı görüşteyiz, dinselliğin dile gelişinde asli bir tarihsel-kültürel olumsuzluk vardır. Ancak, getirdiğini iddia ettiği "kurtuluş mesajı" –eğer mevcutsa– estetik bir mesajdan başka bir şey olmayabilir. Bach'ın bir kantatındaki güzellik, ebedi hayata veya bedenlerin dirilişine inanmak gibi yüklerin altına girmeksizin manevi güç ve iç rahatlığı sağlamaya yeter.

P. R.— Din hiçbir yerde evrensel bir form içinde karşımıza çıkmaz. Asli olanın araştırılması çok büyük bir iş olduğundan din de parçalanmıştır. Bizim ölçülerimizi aşar, muazzam bir hikâye bolluğundan ibarettir. Fakat bu hikâye bolluğu esastan bir şeyi de korur. Kant'ın deyişiyle, radikal kötülük özgül bir "geleneksellik" karakteri arz eder; ama bu, bir mirasın aktarılmasından söz eden biyolojik dilde iyi ifade edilemez, çünkü bir kere edinilmiş karakterlerle ilgili kesin bir hakikat yoktur. Kötülüğün tarihi, incelenemez biçimde, aşama aşama kendi kendini izler, diyordu Kant, çünkü onu ku-

şatmak için sıradan günlük deneyimlerimizde birbirinden ayrılmış olan iki şeyi sözde-kavramsal bir söylem içinde birleştirmek gerekir: kalıtım deneyimi ve sorumluluk deneyimi. Kalıtımla aktarılan bir sorumluluk fikri tasarlanması son derece zor bir şeydir. Benim "ikinci düzey", yani kabul/itiraf düzeyi dediğim de işte budur. Şiddetin kalıtımla aktarılan ama aynı zamanda her bireyin tek tek sorumlu tutulduğu bir şey olduğu fikrinde sonu olmayan –hatta belki incelenemez, nüfuz edilemez– bir paradoks olduğunu kabul/itiraf ediyorum.

J.-P. C.– Ne olursa olsun, nesnel bilgi arayışı ve bu arayışla birlikte giden delilli ve eleştirel tartışma, şiddeti ve kökenlerini daha iyi kavramamızı ve çatışmalarda barış yönünde daha iyi hakemlik yapabilmemizi sağlayabilir gibime geliyor. Niçin *a priori* olarak bu hedefin ondan esirgenmesi gerektiğini anlamıyorum. Niçin bu nesnel bilgiden ve insanların geçmiş deneyimlerinden hareketle, çatışmaları dışlayıp toplum içinde bireyler arasında sempati ilişkilerine ayrıcalık tanıyacak bir dünya görüşü oluşturmayı denememek gerektiğini anlamıyorum. Geçmişte bu tür girişimler, her türlü dinsel bağlamın dışında ve hiçbir "asli olan"a gönderme yapılmaksızın mevcut olmuştur. Örneğin Léon Bourgeois kendi "dayanışmacılık" (*solidarisme*) modelini bu şekilde, bulaşıcı hastalık gibi biyolojik bir modelden yola çıkarak geliştirmişti; Pasteur'un çalışmalarıyla birlikte bu model, "tüm canlılar arasında, tüm varlıklar arasında mevcut olan derin karşılıklı bağımlılığı kanıtlamıştır (...) Pasteur mikrop kuramını geliştirerek her birimizin bütün diğer bireylerin akıl ve ahlakına ne kadar bağımlı olduğumuzu göstermiştir". Bu nedenle, diyordu Bourgeois, "hem kendi hayatımızı hem tüm diğer insanların hayatını güvenceye almak için bu ölümcül mikropları yok etmek bir ödevdir." Léon Bourgeois, Edmond Perrier'nin 1881 tarihli hayvan kolonileri üstüne çalışmalarına dayanarak bilimle ahlakı, hayat için biyo-sosyolojik bir yasa gücü taşıyacak "yapay bir düzen" oluşturma çabası içinde eklemlemeyi dener. Bourgeois'ya göre, insan toplumları "denge, korunma ve ilerlemeleri genel evrim kuramına göre yürüyen dayanışma halinde topluluklardır." Dahası, "aynı grubun üyelerinin aralarında kurdukları ahlaki varlığın varoluş koşulları, biyolojik topluluğun hayatını yöneten koşullardır."

Böylece bir dayanışma, bir karşılıklı sorumluluk ödevi yaratılıyor. "Toplum, sözleşmeye dayalı bir organizmadır. Var olması için onu oluşturan varlıkların rızası gereklidir." Adaleti, insan ilişkilerinde rekabet ve mücadelenin yerini alarak bu dayanışma sözleşmesi gerçekleştirecektir. "İnsanlar arasında, amacı ortak fondan gelen avantajları herkese mümkün olduğu kadar hakkaniyetle dağıtmak, aynı şekilde ortak risklere karşı da yine mümkün olduğu kadar adaletle güvence vermek olan, rızaya dayalı, karşılıklı ve dayanışmacı bir toplama." "Sosyal çalışmada bilimle duygunun çaba ortaklığı vardır." "Ahlaki iyilik, kendimizi insanlığın üyeleri olarak, doğal eşitsizliklere sosyal kökenli eşitsizliklerin de eklenmemesi için risklere karşı birleşmiş bireyler olarak tasarlamak ve öyle olmayı istemektir."

Pozitif bir yükümlülük haline gelmiş bir kardeşlik ödevine ilişkin bu fikir işin içine hiçbir yüksek metafizik sokmuyor ve cumhuriyetçi bir ahlaka malzeme sağlayabilir. Bütün bunlar bugün unutulmuş durumda ve bana göre ivedi olarak yeniden güncelleştirilmeleri gerekiyor.

Darwin bile daha o zaman, belli ve özel bir sosyal grubun –örneğin bizim Batılı toplumlarımızın– içinde kendini gösteren sempatinin tüm insanlığa genişletilmesini temenni ediyordu. İnsan hakları bu sempatinin, her türlü dinsel veya ideolojik hegemonyanın dışındaki bu evrensel kardeşliğin ilk dışavurumu olacaktı. Ünlü biyolog Rita Levi Montalcini ve (benim de mensup olduğum) Trieste Grubu, insanlığın yoksulluğa, ırk ve cinsiyet ayrımcılığına, savaşa karşı ve doğal çevreye ilişkin belli başlı yükümlülüklerini bir araya toplayan bir İnsanlık Ödevleri anayasası hazırlamayı amaç edinmiştir.¹⁹ Bu tür düşünsel çabaların mutlaka gösterilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bu tür girişimlerde önemli sınırlayıcı faktörlerden biri, birleştirici simgelerin eksikliğidir. Şimdi bir elimle attığımı öbür elimle geri aldığımı söyleyeceksiniz! Ama burada, nesnel olgulara ve sonuçlarıyla değerlendirilecek "uygarlaştırıcı" pratik buyruklara ilişkin bir etik söylemi, hayal gücüne başvuracak ve arzuya –hatta hazla– norm-koyuculuk arasında sinerjik bir ilişki kuracak bir simgesellik söz konusudur.

Laik, evrensel, açık ve iyiliksever bir ahlak için eksik olan, so-

mut, otantik öykü ve anlatılardan oluşmuş, çocuğa en basit ahlak ilkelerini aşılatabilecek ortak bir simgeselliktir (Şekil 37). Bu bir bakıma, hayat için örnek veya model işlevi gören "ünlü adamlar"ıyla, eski Yunanlıların yaptığı şeydir. Laik eğitim hoşgörülüdür fakat simgeleri eksiktir; iletişim araçları alanında son derece yetersizdir. Hepsi de ayrı ayrı simgesel sistemleri içselleştirmiş olan Katolik, Protestan, Müslüman, Yahudi, Budist vb. insanların bir arada yaşadığı toplumumuzun çokkültürlü niteliği de göz önüne alınırsa, yaklaşık %30 ila 40 inançsızın bulunduğu düşünülebilir ki, bunlar hâlen, maksimum kâr ilkesiyle ilişkili simgeler dışında tamamen simgesiz, kendi hallerine terk edilmiş durumdadır.

P. R.— Anlaşmazlıkları çözme yolunda Léon Bourgeois ve onun dayanışmacılığının izinde formüle ettiğiniz projenize, temelini biyolojik bir modelde olduğunu da hesaba katarak tamamen katılıyorum. Bu, şiddetin egemenliğinin derecesini doğru olarak ölçmüş olan herkesi bir araya getirebilecek bir program. Pratik angajman düzeyinde, "din barışı" ve "ebedi barış projesi" gibi projeler de bahsettiğiniz dayanışma sözleşmesinde birleşmektedir. Yalnız, bir noktaya dikkatimi çekiyor: Bu sözleşme sadece biyolojik bir modele dayanmak zorunda değil; Darwin kuramının karşılanışı da dahil öğretiler tarihinin doğruladığı gibi, sosyal modelle biyolojik model birlikte oluşmuştur – bu durumun içerdiği muğlaklık riskini bilahare konuşabiliriz. Her halükârda, bilimin kendi pratiğinden, eleştiriyle kanının nazik dengesi için gerekli bir doğruluk etiği, bir eleştirel etik çıkarma kabiliyetini *a priori* olarak reddetmek asla söz konusu değildir. "Hümanist ve laik girişiminiz" bağlamında esef ettiğiniz birleştirici simge eksikliğine gelince, neden bu simgeselliği, kendi inanışınızın özel üslubuna göre yeniden yorumlamak üzere, büyük dinlerin simge hazinelerinde aramıyorsunuz? Bu açıdan ben, sadece imtina etmekten ibaret olan devlet laikliğiyle, yüzleşmeden ve –neden olmasın– işbirliğinden doğan sivil toplum laikliği arasında ayırım yapılmasını isterdim. İnançsızların "simge eksikliği"nden ben de sizin kadar kaygılıyım. Şehirlileşmiş gençlik arasında bunların oranı belki %30-40'tan da fazla olabilir.

J.-P. C.— Evet, belki daha fazla. Problem gerçek. Bütün bu çocuklar

için, çoğun sağduyularına ters düşen Yahudi-Hıristiyan ya da Müslüman mitolojileri sindirmek gittikçe zorlaşıyor. Bazen kapalı "mezhep"lere sığınışlarının açıklaması da burada. Batılı toplumlarımızda bu ortak simgesellik eksikliğine bir çare bulunamaz mı acaba?

P. R.— Bence yapmamız gereken, dindar kişinin başkalarından esirgenen hakikat kaynaklarına eriştiğini iddia etme yolundaki tehneli yönelimine karşı koymak. Bu dinsellik duygusunu üç tamamlayıcı unsurla düzeltmek, hatta "eğitmek" isterdim. İlk olarak, daha önce de söylediğim gibi, din parçalıdır, kendisi bir çoğulculuktur. Dinlerarası bir söylemin ancak başlarında bulunuyoruz; bu çok zor bir şey, çünkü bir paradoksu savunmak demek: Dinsel kültürümle birtakım simgeleştirme, dolayısıyla enerjimi ve yaşama cesaretimi seferber etme kaynaklarına erişiyorum; ama aynı zamanda mitsel ve ritüel yapıların ve büyük dogmatik tefsirlerin sınırlı niteliği, bana verilmiş bu kaynaklara erişim imkânımı daraltıyor. Dolayısıyla, dinselliğin sadece kendi ifade biçimlerinden taşmakla kalmayıp, benden başka yerde de mekân tuttuğunu itiraf etmek zorundayım. Sonuç olarak, tanrısızlığına rağmen Budizmin —hatta Konfüçyüsçülüğün, gerçi bu konuda daha çekinceliyim— derin bir dinsellik taşıdığını söylemeye hazır olmalıyım.

İşte ilk düzeltici unsurum: Benim dinimden başka yerde de dinsellik var. İkinci olarak, ben kanı ile eleştiri arasındaki ilişkiyi deneyimlemiş bir kültüre mensubum. Yahudi-Hıristiyan kültürü her zaman, Yunan, Dekartçı, Kantçı, akılcı ve bugün bilimsel, maddecibilimci de dahil, kendi "öteki"siyle yüzleştirilmiştir. Bu, kültürümüzün özgül bir niteliğidir. Demek ki karşımda sadece diğer dinlerin dinselliği değil, çağdaşlarımın dinsizliği de vardır. Buradan da üçüncü unsur çıkıyor: siyaseti artık teolojik-politik bir fenomen olarak değil, dindarlarla dindar olmayanların bulunduğu bir toplumda birlikte yaşamak için gerekli yöntemsel kurallar olarak düşünmek... Bu da, dinlerin —din namına ne kalmışsa onun— ve din dışı kanıların, Batı tarihinin bu evresinde, ortak kurucular olarak görüldüklerini varsayıyor. Az önce inanmayanların kendi hallerine terk edildiklerini söylemişsiniz. Ben ötekileri kendi hallerine terk etmek istemem, ama kendim de böyle terk edilmek istemem. Artık Voltaire'in batıl inanca saldıranak "[Bu] rezilliği ezelim!" dediği ve

dindarların da "Zındıkları yakalım!" diye yanıt verdiği Aydınlanma çağında değiliz. İki tarafta da böyle şeyler artık bitti.

J.-P. C.— Hayır, bitmedi. Dinsel köktencilik de dünyamızı, siyasal köktencilik ve [küresel] ekonomi kadar eziyor.

P. R.— Ama bizim aramızda bu bitmiştir. Batı'da biz bunu din savaşlarıyla bitirdik, savaştan hoşgörüye, hoşgörüden ortak inşaya geçtik. Sizin Ulusal Etik Danışma Komiteniz de bu ortak inşanın bir örneği. Birden çok düşünce ailesinin, birden çok manevi geleneğin, Mireille Delmas-Marty'nin "ortak iyilik" dediği şeye katkıda bulunmasını kabul ediyorsunuz: kimsenin kendi ailesinden hareketle tanımlayamayacağı bir ortak iyilik. Bu bir ufuk çizgisidir.

5. Müzakere Etiğine Doğru: Etik Komiteleri Örneği

J.-P. C.— Dünyada gittikçe çoğalmakta olan etik komiteleri deneyimi, asıl görevleri hayat ve sağlık bilimleri araştırmalarının ortaya çıkardığı problemlerle uğraşmak olsa da, bu "ortak iyilik" araştırmasında model işlevi görebilir. Bu komitelerin hiçbir yasa-koyucu güçleri, hiçbir idari otoriteleri yoktur. Fransa'da, hayat ve sağlık bilimleri için Ulusal Etik Danışma Komitesi (CCNE) ilgili konularda görüş bildirir, tavsiyelerde bulunur. Kendisine yansıtılan (ya da bizzat gündemine aldığı) problemler, çocuk yapmada tıbbi yardımdan moleküler genetiğin gelişmesiyle ortaya çıkan tüm problemlere kadar gider ve ilaçların insan üzerinde denenmesi, organ nakli gibi meseleleri de kapsar. Daha genel olarak bu tür komiteler, bizim toplumlarımızın bugün olduğu ve diğer toplumların çoğunun da küreselleşme etkisiyle yarın olacağı gibi çokkültürlü bir toplumda etik sorunların yönetimi konusunda bizi gerçekten aydınlatabilir. Komite hem farklı felsefi veya dinsel duyarlılıklara mensup kişileri, hem de biliminsanları, doktorlar, öğretim üyeleri, hukukçular, filozoflar gibi çok çeşitli mesleki çevrelerden gelen kişileri kapsar. Sınırlı fakat kompetan ve temsil kabiliyeti yüksek bu topluluk, delillere dayalı bir tartışma ortamında çalışır. Başkan olarak ben elbette tartış-

mayı yönlendirmeye kalkışmam. Araya girmeden gözlemeye ve yorumlamaya çalışırım. Görüş alışverişleri, örneğin genetik buluşların genel ölçekte uygulamaya konması sırasında alınacak önlemler gibi iyi tanımlanmış belli temalar üzerinde olur. Tartışma kendiliğinden, rasyonellikle en derin insancılığa tanıklık eden bir tutumu bağdaştıran bir platform yönünde evrilir. Merhamet, kişiye saygı, kaygılarımızın özünü oluşturur. Aynı insancılık kaygısı, agnostik, Marksist veya inançlı olsun, biliminsanı veya bilim dışından olsun, Komite'nin bütün üyelerinde vardır. Tabii tartışmalar da gayet canlı, bazen çatışmalı olur.

P. R.— Kabul etmek gerek ki, anlaşmazlık insanlararası ilişkilerde temel bir olgu konumunda. Ben, Habermas'ın pek sevdiği tartışma etiği çizgisinde çatışmasız uzlaşmaya övgü düzme tutumunun düşme riski taşıdığı "melekçiliğe" (*angélisme*), rasyonalist biçimi altında da olsa karşıyım.

J.-P. C.— Gerçekten de deneyim, sadece uzlaşmayı hedef almakla hiçbir sonuca varılamadığını kanıtıyor. Aslında çoğun bir üçüncü yol vardır. Yenilik yapma, yaratma sadece ehvenişer olmakla kalmayıp artı bir şey de getiren çözümler bulmayı sağlıyor. Örneğin Komite'de uyuşturucu bağımlılığı konusunda böyle oldu. Etik tartışma bir bakıma evrimci bir süreç oluyor! Etik yenilikçilik, başlangıçta görüşleri farklı olan insanları bir noktada birleştirebilecek normatif çözümler tasarlamaya imkân sağlıyor.

Komiteler, biyoloğun örneğin kalıtım yasalarını ya da sinir hücrelerinin etkinlik durumunu incelerken yaptığı gibi bir nesneyi, bir fenomeni veya bir doğal süreci açıklayacak bir model tasarlamaya çalışacak yerde, kolektif bir karşılıklı tartışma yoluyla, bireysel özgürlüklere ve kişinin onur ve haysiyetine de saygı göstererek daha iyi yaşama modelleri geliştirmeyi deniyorlar.

P. R.— Bilimsel çalışmanın felsefi okunuşunu iki düzeyde görüyorum: bir yanda modelleme ve doğrulama/çürütmeyle ilgili olan açıklama düzeyi; öbür yanda pratik düzey, ki bilim de bir "kuramsal pratik" olarak bu düzeye aittir.

J.-P. C.– Burada bir tür pratiktir.

P. R.– Kuramsal pratik olarak insan pratiğinin diğer demetlerine gelip katılan bir pratik. Deyim yerindeyse pragmatik pratikler vardır (çeşitli teknolojiler gibi), estetik pratikler vardır, siyasal pratikler vardır. Bizim problemimiz, kuramsal pratikle ahlaki ve siyasal pratiklerin arakesiti sorunudur.

J.-P. C.– Sanırım burada bir ahlaki norm-koyuculuk pratiği, herkesin katıldığı bir müzakere etiği pratiği söz konusu. Çoğulculuk gerekli, çünkü daha genel bir hedefe dayalı olabilecek hiçbir argümanın dışlanmaması için çeşitli argümanların alınıp verilmesi, hedeflerin paylaşılması lazım. Bu projeler, bu argümanlar dile getirildiği ölçüde, Habermas'ın belirttiği gibi, tartışmanın sonunda katılımcıları ikna etmek, "beyinsel uzamları"nın iç konfigürasyonlarını evriltmek ve yeni bir proje üzerinde sahici bir *mutabakata* varmak mümkün olur. Aslında ben etik normların oluşturulma işini somut ve pratik bir açıdan görüyorum, normlar hiçbir *a priori* ilkeye dayanmayan bilgiyle aydınlanmış bir tartışmadan çıkmış oluyor. Bunlar, Descartes'in dediği gibi, daima geçici ve daima yeniden gözden geçirilebilir şeyler.

Bu diyalogda savunduğum evrimci öğretilerin ortak bir özelliği, değişkenliğin, rastlantısallığın önündeki tüm engelleri kaldırmaktır ki, nöropsikolojik terimlerle bunlar hayal gücü, yaratıcılık, yenilikçilik, "öntasarım" üretimi demektir. Demokratik toplumlarda etik yenilikçilik, olabildiğince çok kişiye açık tartışmalar vesilesiyle kendini gösterecektir. Bu tartışmalar, dışlayıcı olmamak şartıyla, düşünce tarihi boyunca birikmiş kavramsal kaynaklardan yardım görecektir. Örneğin biyo-etik düşünce felsefeleri, *eşzamanlı olarak* Hippokrates'in iyilikseverlik, Bentham'la Mill'in faydacılık, Kant'ın insan kişiliğine saygı, Aristoteles'in adalet ve Bourgeois'ın dayanışma kavramlarına başvurabilecektir.

Hiçbir durumda, herhangi bir felsefi veya etik göreciliği savunmaya yeltenmek söz konusu değildir. Tek bir felsefi konumu benimsemekten kaçınmak, açık ve serbest bir etik düşünceden yana olmak, hangi toplum modeli, hangi felsefe, hangi argüman sistemi olursa olsun kabul etmek demek değildir. Tartışmamızda bazı argü-

man tiplerini bazı felsefelerden, başka bazı tipleri de başka felsefelerden aldık. Benim açımdan bu, etiği kavrayış tarzında hatırı sayılır bir ilerleme teşkil ediyor. Daha Auguste Comte zamanında fark edilmiş bir beyin işleyiş tarzının tipik özelliği olan bu "düşünce modelleri" kombinasyonu, evrimci bir perspektifte, sosyal ve kültürel ortamla sürekli ve karşılıklı bir etkileşimle tamamlanır. Doğalcı, açık ve hoşgörülü bir etik evrenselcilik diyebileceğimiz şeyin içinde, seçici bir felsefi eklektizm de kendine yer bulur.

Başka deyişle, etik modellerin doğallaştırılması, tek tek mevcut kültürlerle özgü simgesel sistemlerden kopuk olduğu için insanlıktan çıkarıcı olmak şöyle dursun, etik projede gerçekten evrensel olanın anlaşılmasına yol açar.

P. R.— "Benim küçük etiğim" dediğim şeyde iki değil üç başlık olduğunu bilmem gördünüz mü... Önce Aristotelesçi bir düzey, yaşama isteği veya iyi hayat düzeyi; sonra Kantçı bir düzey, evrensel hedefli normlar düzeyi; son olarak da pratik bir düzey, pratik bilgelik düzeyi. Bu düzeyde, tartışma ve kararlar daha önce görülmemiş durumlara yanıt vermek zorunda. Sizin Ulusal Etik Danışma Komitenizin tartışma ve görüşleri işte bu üçüncü düzeye ait oluyor.

J.-P. C.— Demek sizin düşüncenizle birleşiyoruz, ama oldukça farklı bir yoldan. Benim kaygım, potansiyel kültürel anlaşmazlıkların barış olasılıklarına dönüşmesi için bu modeli küresel düzeye dek genişletmek. Ne var ki —zaten siz de bu noktayı savundunuz— böyle projelerin adaletli kurumlarca desteklenmesi gerekir. Bu kurumlar inşa halinde, bu süreci devam ettirmek gerekiyor. Belki de önce hukuku küreselleştirmek yoluyla... Fakat, Mireille Delmas-Marty'nin yazdığı gibi, "yol açık, ama önceden çizilmiş ve hazır değil". Henüz hatırı sayılır bir düşünme ve iyi niyet çabası göstermek gerekiyor. Ardından, bana göre küresel düzeyde devreye sokulacak kurumların ilk hedeflerinden birini teşkil etmesi gereken bir eğitim programı. Bu bir ütopya mı? Herakleitos'un şu sözünü Lucien Sève'den alıyorum: "Umulmayı ummazsan, bulamazsın."

6. Barıştıracı Sanat

P. R.— İzninizle tartışmamızda bir adım daha ileri gideyim: İnsanlık için ortak bir temel oluşturma işine özgül olarak estetik bir boyut da katmak gerekmez mi?

J.-P. C.— Bu görüşü paylaşıyorum. Estetik boyut, dogmatik söylemlerin içerdiği riskleri göze almadan, insanları bir araya getirme (*re-ligare*) yolunda basit çareler sunar. Zaten çocuklar sık sık güzelle iyiyi birbirine karıştırırlar, bu iki kavram aynı öznelarası iletişim sürecinde buluşur. Nicolas Poussin'den John Heartfield ya da Pablo Picasso'ya, tablo etik bir mesaj da iletir: Politikacının yoldan çıkışlarına karşı uyarıda bulunur, Stoacı bilgenin, Hıristiyan öğretisinin ya da dayanışma jestinin *exemplum*'unu, örneğini güçlendirir. Biçimlerin duygusal gücü, şaşırtma veya şoka uğratma yeteneği, tutarlılık, ritim ve yeniliğin benzersiz algısı sanata öyle bir iletişim gücü verir ki, sanat bununla dinin etkili bir rakibi olur.

Örneğin bir tablonun temaşasında —henüz varsayımsal ama akla yakın olarak— estetik zevkin mimarisinin ilk etapta beyin kabuğunun görsel alanlarını devreye soktuğu düşünülebilir ki, bunlar biçimi, rengi ve uzayda dağılımı, gerektiğinde de hareket simülasyonunu analiz ederler.

Korteks hiyerarşisinin bir üst katında, analizin ardından bir "sentez" gelir; beyin biçimleri, renkleri ve şekilleri, çalışma belleğini işgal eden tutarlı bir bütün halinde yeniden kurar. Ritmin, biçimlerin, renklerin ve aralarındaki uyumun yakalanışı, belleğin uzun erimli bölümünde depolanmış anıları seçici şekilde etkin hale getirir, tabloya anlam verir, daha doğrusu bazen çelişkili birçok anlamı ortaya çıkarır. Buna göre, sanat eseri belki beyin fonksiyonlarının hiyerarşisinde en yüksek düzeyi, niyetler ve akıl düzeyini işe koşmakta, zorunlu olarak açık us yürütmeye başvurmaksızın duyusallık (*sensualité*) ile akıl arasında uyum yaratmaktadır. Formüle bağlanmış düşünüp taşınma olmaksızın özgür bir sevinç! Fakat sanatın bir başka boyutu daha vardır: uyandırma yeteneği. Sanat seyircinin beyninde imgeler, bellek izleri, anılar, jestler belirmesini sağlar ve hayal kur-

mayı dürtüler. Düşünme ihtiyacı duyurur. Yalnız şiirin beceribildiği o söyleme ve anlatma özgürlüğüyle –ama burada dile başvurmadan– sahici bir "iyi hayat" hayalini paylaşmaya çağırır. Gerçekte, ne normatif biçimleriyle hukuk veya ahlakın, ne de mutlak nesnellik söylemiyle bilimin başarabildiği şeye ulaşır: hayal dünyasını geliştirmek, yeni ortak hayat planları ortaya çıkarmak, uyumlu ve paylaşılacak bir geleceğin hayalini kurmak. İmge, çağrıştırmacı gücüyle, ötekine karşı sorumluluğu çağırır. *Ogni dipintore dipinge se*, "her ressam kendini resmeder",¹⁸ "maskeyi düşürür", kendi kişiliğini ebedileştirerek, hatta daha genel bir anlamda "kendini öteki olarak" ebedileştirerek insanı ebedileştirir. Bütün sanatlar öznelarası bir evrensele yönelir, insanı dinlerin ve ideolojilerin kimlikçi ve cemaatçi zorlamalarından kurtarır.

En büyük sanatçıların –"ilahi" Mozart gibi– yaratıcı güçleri çoğun şaşkınlıkla karşılanır. Ama otoriter ve tatmini zor bir babanın pek küçük yaşta verdiği müzik eğitimi, çocuğun Avrupa'nın bütün hükümdar saraylarını dolaşarak ve devrin en ileri müzik dünyasıyla düşüp kalkması ve çağdaşlarının eserleriyle yaptığı provalar unutulur. Mozart belleği açısından özellikle sıradışıydı, Don Giovanni'nin tüm müziğini hiçbir notayı silip çizmeden kâğıt üzerine yazabilmişti; ama tabii bunu daha önce kafasında tasarlamıştı.

Genel olarak sanatçı ve yazarlar böyle davranmazlar, eserlerini yaratırken tereddüt eder, denemeler yapar, bazı yerlerini siler veya karalarlar. Entelektüel yaratının nöropsikolojisi üstüne henüz pek az veri derlenebilmiştir. Yine de büyük ölçüde spekülatif olsa da yukarıda geliştirdiğimiz bilginin/bilmenin nöronal kuramıyla ilgili olarak bir varsayım önerilebilir. Buna göre, entelektüel yaratı başta deneme-yanılma yoluyla işleyen, zihinsel nesnelere çeşitli şekillerde yeniden bağlantılandırılması, biçim ve renklerin dile dökülmeksizin serbest manipülasyonu ve biçimsel tutarlılıkla duygusal gücün sınavından geçirilmesi aşamalarını kapsayan tamamen zihinsel bir evrim sürecinden türer. Bu elemenden elde kalacak olan, artık düşünce nesnesinin rasyonelliği ya da gerçek dünyadaki nesnelere denk düşmesi değil, inşa edilmekte olan eserin çağırıcı/çağrıştırmacı gücüdür. Sonra, özellikle resim sanatı alanında, yaratıcının beyniyle oluşmakta olan eser arasında jestlerin aracılığıyla bir "evrimsel diyalog" kurulur; gözün gördüğüyle us yürütme birbirine göre "ayar-



**Şekil 38. Gülen Demokritos kimliğinde kendi portresi (1668 civarı),
Rembrandt van Rijn (Leyde 1606 - Amsterdam 1669).
(Köln, Wallraf-Richartz Müzesi)**

Rembrandt kadar eserlerinde kendini resmetmiş sanatçı azdır: tablolarında otuz defadan fazla, suluboyalarında yirmi altı defa ve eskizlerinde on iki defa. Bu tutumla, ressamın resimlerinde, kendini orada tasvir edilen hayali kişinin yerine koyarak aslında kendini resmettiğini ileri süren klasik kurama uymuş oluyordu. Aynı zamanda, bütün eserine hâkim olan, psikolojiye ve "ruh hallerine" duyduğu ilgiyi de göstermiş oluyordu. 4 Ekim 1669'da ölecek olan Rembrandt, bu resimde kendine iltimas kaygısıyla yüzünü istila etmiş olan yaşlanma çizgilerinin hiçbirini silmiyor, ama onları olumlu tarzda yorumluyor. 1661'de kendini, Luther reformunca da benimsenen öğretisi sevinç ve merhameti dini yasaya mutlak surette uymaktan üstün gören havari Pavlus olarak resmetmiş-

lanır", bu da "etik nedenler" değil şekil ve renkler arasında bir dengeye, yaratıcı gibi seyirciyi de etkileyecek ve öznenen özneye iletilibilir hale gelecek tutarlı bir bütünü oluşmasına götürür. Sanatçı elbette içinde bulunduğu kültürel ortamın empoze ettiği kuralları izleyecektir, ama bu arada yenilerini de yaratacaktır. Bir bakıma sanatçıdan sanatçıya değişebilen bir tür "norm-koyuculuk" gelişir. Bu "normlar", örneğin armoni ya da *consensus partium* (parçaların uyuşması), daha önce görülüp işitilmiş olanı dışlayan yenilik, seyircinin öznel beklentilerine denk düşme, hatta seyirciye bırakılan, sanatçının yaratıcı sürecini istediği gibi tamamlama özgürlüğü olabilir. Eserin, sanatçının istemiş olduğu gibi anlaşılması da aynı kültürel yorumlamayı gerektirir. Fakat sanat eserindeki anlam çokluğu, dilsel formüllere referans yokluğu, öznelarası iletişimi kültürel topluluğu çok çok aşan bir insan kitlesine açar. Demek ki sanat, özgür ve kardeşçe bir insanlığın ortak kurucuları arasında yer alabilir.

P. R.— Sanat hesabına yaptığımız bu "avukatlık" için size teşekkür ederim; resim âşığı ve uzmanı olduğunuzu açıkça gösteriyor. Ben de sizin gibi estetikte tükenmez bir kaynak olduğumu kabul ediyorum. Malraux'nun gördüğü de buydu. Burada, bir dayanışma etiği projesi için uygun simgesellik dileğiniz tekrar önümüze geliyor. Bir hayali müzeye ihtiyacımız var.

J.-P. C.— Evet, bu hayali müzenin yeniden birleştirici bir gücü olacaktır...

ti. Burada, ölümünün arifesinde, kendini şövalesinin önünde güleç bir yüzle, yüzünden keder akan bir kişiyi resmederken gösteriyor. Gülen (yaşlı) filozof Demokritos'la ağlayan (o da yaşlı) filozof Herakleitos çifti birçok kez resme konu olmuştur. Rembrandt'ın burada Herakleitos'u değil Demokritos'u seçmiş olması da anlamlıdır. Abdera'lı Demokritos Sokrates'ten önce yaşamış ve Leukippos'la birlikte antikçağ atomculuğunun kurucusu olmuştur; bunların materyalist dünya görüşü Epikür, Lucretius ve on yedinci yüzyılın özgür düşünceli bilgin/aydınları, özellikle Collège de France'ta profesör Gassendi tarafından da benimsenmiştir. Doğadaki şeylerin bilgisi sayesinde boş korkulara ve batıl inançlara hâkim olmaktan doğan bu rahat ve huzurlu neşe, Spinoza'nın hafif ironisine ve ket vurulmaması sevincine öncülük ediyor.

P. R.— Bergson'un sözü aklıma geliyor: "İnsana erişmek için insandan fazlasını hedeflemek gerekir."

J.-P. C.— Bence insanı, bütün olarak insanlığı hedeflemek yeter. Bu kadarı bile hayli zor bir iştir. İnsanların hayatlarının tehdit altına girişi ve vahim köktenciliklerle ayrımcılıkların ortaya çıkışı hep insandan fazlasını hedeflemek suretiyle oluyor.

P. R.— Ama ben "insandan fazlası" derken estetiği ve dünyanın güzelliklerini kastetmişim.

J.-P. C.— Ben estetiği kesinlikle ve sadece insana ait bir şey olarak görüyorum.

P. R.— "İnsandan fazlası" deyimiyse ayrıca, sadece maddesel nimetler etrafındaki yarışmada avantajını artırmak isteyen yararcı insandan fazlasını da kastediyorum.

J.-P. C.— Bourdieu'nün, simgeselliğin ekonomisi ya da yönetimi üstüne söylemi burada önemli bir anlam kazanıyor. Estetiğin, her türlü dolaysız yararcılıktan ayrı ve farklı bir zevk, doyunluk ve rahatlık getirdiğini tartışmak gereksiz. Ama insanlık için pozitif bir gücü de var: aynı duygu ve heyecanı paylaşmak, daha iyi bir karşılıklı anlayışa katılmak.

P. R.— Ortaçağ düşünürleri de bu noktayı görmüşlerdi; "aşkın değerler" dedikleri doğru, iyi ve güzel'i geniş bir sistem halinde birleştiriyorlardı.

J.-P. C.— Bunu daha önce Platon da yapıyordu.

P. R.— Evet, ona göre "iyi" idesi "güzel" idesine bağlıydı. Zaten Yunancada bu iki kavram için bir tek kelime vardı. Harika bir şey bu. Hıristiyanlığın, "Yahudiliği" ağır basan bileşeninin, yasayı ve buyrukları estetiğe hâkim kıldığını hiç çekincesiz kabul edebilirim.

J.-P. C.— Ama Protestanlık da imge düşmanlığına düşerek sonuçta aynı şeyi yapmıyor mu?

P. R.— Luther örneğinde bu doğru değil, müzik hakkında da doğru değil. Bach'ı dışarıda bırakamazsınız.

J.-P. C.— Evet öyle. Müziğe izin verilip resmin yasaklanmasının sebebi ne acaba? Kültür tarihinin paradokslarından biri bu.

P. R.— Bu paradoks sebepsiz değil. Kitap'taki Musa'yla birlikte ilahi adın söylenemez olduğunu ilan ederseniz, imgelere öncelik vermeye eğilimli oldukları ölçüde tüm simgesellikleri itip kakan genel bir "temsil yasağı" her zaman ortaya çıkabilir. Burada gerçek bir ikilem var ki, yukarıda andığım Schönberg'in *Musa ile Harun* oratoriyosunda muhteşem biçimde dile getiriliyor. Şeyleri ve kişileri temsil etmediği, figüratif olmadığı ölçüde müziğin korunması şaşkıncı değil. Böylece, adın söylenemez olduğunu ilan eden Yahudi geleneğinde de müzik ve şarkı (ilahi, neşide) yüceltiliyor. Davud'un kimi mezmurların başlangıcına bakmak yeter: "lavta eşliğinde".

J.-P. C.— İmge insanlaştıracıdır, kaygıları yatıştırır, insanları birleştirir. Adını vermeden Hakikati söyleyen sözün soyut ve insan figürsüz evreni, dogmatizm ve ayırmcılıkları daha kolaylıkla taşır. Kendi hesabıma ben bir ikona-severim ve ikona-kırcılığı hep bir köktencilik olarak görmüşümdür. Buna, Batı ikonografisinde pek ender rastlanan o huzurlu ve iyiliksever gülümsemeyi de ekleyeyim (Şekil 38).

P. R.— Hayır, bütün Hıristiyan mezheplerinde imge üzerinde gerçek bir tartışma her zaman sürüp gitmiştir. Sanırım Ortodoks geleneği imgeye (ikonaya) karşı daha sıcak davranmıştır.

J.-P. C.— Ne var ki ikona sanatı hiç evrilmemiştir. Yüzyıllar boyunca aynı noktada donup kalmış bir sanattır bu. Oysa Batı Katolik geleneği ve özellikle Karşı-Reform hareketi, imgenin tapınakları haline gelen kiliselerde resimsel yaratı alanında gerçek bir patlama yaşanmasını sağlamıştır.

P. R.— Hiç itirazsız kabul ediyorum. Urs von Balthasar gibi ilahiyatçılar dışında, güzelliğe pek az itibar gösterilmiştir – hatta dünyanın güzelliğine bile. "Canlılar yelpazesini"nin açılışı onu yeniden takdir etmemize yardım edebilir. Öyleyse dünyanın güzelliğini kutlayalım!

—

Füg

"İnsan sesi" –sesin tınısını taklit eden, şarkının ezgisini koruyan ve her türlü sözden bağımsız olarak bizi hayallere sevk eden şu org tuşu– bilimle etik arasındaki ilişkiler konusundaki fikir tartışmasını hiçbir zaman bitiremeyecektir. Bu tartışma kendi üzerine dönüp kapanamaz. Düşünmeye vesile olabilirse amacına ulaşmış olacaktır. Olağanüstü zengin bir felsefi düşünce tarihinin yanında, insan deneyim ve bilgeliğinin o sayısız tanıklığının yanında, sinir bilimleri üstüne düşünme süreci hâlâ pek parçalı ve dağınık. Sürekli evrim halindeki bu bilgileri sentezleme girişimleri de mükemmellikten uzak ve ender. Dolayısıyla bu diyalog, sadece biyoloji bilimleriyle beşeri ve sosyal bilimler arasında samimi bir alışveriş bağlamında daha çok düşünme çabasına katkıda bulunsa bile olumlu bir rol oynamış olacaktır.

İnsanları düşünmeye kışkırtmak, evet, ama aynı zamanda daha uyanık kılmak da... Dünyadaki anlaşmazlıklar elbette tek sebebe bağlı değil: ekonomik rekabetler, siyasal iktidarlar arasındaki güç ilişkileri, her gün daha küresel olan pazarlara (piyasalara) bağımlılaşma... Gerek kültürler arasındaki çatışmalar, gerekse felsefi, ahlaki ve dini öğretilerin görünüşteki bağdaşmazlığı, özgür ve eşit yurttaşlardan oluşmuş adaletli ve istikrarlı bir toplumun varlığını ve sürdürülebilirliğini sürekli olarak riske atar gibi görünüyor. Meğerki! Meğerki sahnedeki taraflar fiziksel olarak kapışacakları yerde, tüm insan bilgeliğinin öğrettiklerini hesaba almayı kabul etsinler... ortak bir proje inşa etmek için: bir barış projesi, özgür, adil ve sevinç makamında bestelenmiş bir evrensel uygarlık projesi...

Notlar

I. Gerekli Bir Karşılaşma

1. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris: Fayard, 1983.
2. J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris: Seuil, 1970; Türkçesi: *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ankara: Dost, 1997; F. Jacob, *Le Jeu des possibles*, Paris: Le Livre de Poche, Biblio Essais no. 4045.
3. J. Monod, J. Wyman, J.-P. Changeux, "On the Nature of Allosteric Transitions: A Plausible Model", *J. Mol. Biol.*, 12, 1965, s. 88-118.
4. J.-P. Changeux, "The Acetylcholine Receptor: An Allosteric Membrane Protein", *Harvey Lectures*, 1981, s. 85-254.
5. J.-P. Changeux, P. Courrege, A. Danchin, "A Theory of the Epigenesis of Neuronal Networks by Selective Stabilisation of Synapses", *Proc. Nat. Ac. Sc. USA*, 70, 1983, s. 2974-8.
6. S. Dehaene, J.-P. Changeux, "Theoretical Analysis and Simulation of a Reasoning Task in a Model Neuronal Network: The Wisconsin Card Sorting Test", *Cerebral Cortex*, I, 1991, s. 62-9.
7. A. Tête, "Le mind-body problem. Petite chronique d'une incarnation", in *Entre le corps et l'esprit*, B. Feltz ve D. Lambert (haz.), Liege: P. Mardaga, 1994.
8. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, a.g.y.
9. B. Spinoza, *L'Ethique*, metin ve Fr. çev. C. Appuhn, Paris: Vrin, 1977; Türkçesi: *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost, 2004.
10. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.
11. G. Canguilhem, *La Connaissance du vivant*, Paris: Vrin, 1965.
12. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris: Vrin, 1996.
13. K. Popper, J. Eccles, *The Self and its Brain*, New York: Springer-Verlag, 1978.
14. A. Comte, *Catéchisme positiviste*, Paris: 1852; Türkçesi: *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, İstanbul: MEB, 1952.
15. P. F. Strawson, *Individuals*, Londra, 1959; Fr. çev. *Les Individus*, Paris: Seuil, 1973.
16. K. Goldstein, *Der Aufbau der Organismus*, 1934; Fr. çev. *La Structure de l'organisme*, Paris: Gallimard, 1951.
17. Lucretius, *De la Nature*, Paris: Garnier-Flammarion, 1997; Türkçesi: *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar, İstanbul: İyi Şeyler, 2000.
18. R. Misrahi, *Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris: Les

Empêcheurs de tourner en rond, Synthélabo, 1992.

19. B. Spinoza, *L'Ethique, a.g.y.*, III, 109.
20. C. Taylor, *Sources of the Self, the Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.

II. Beden ve Ruh: Ortak Söylem Peşinde

1. R. Descartes, Peder Mersenne'le mektuplaşma, Nisan 1634. Bkz. G. Minois, *L'Eglise et la science*, Paris: Fayard, 1990, s. 401-2.
2. R. Descartes, *L'Homme*, ilk Fransa edisyonu, Paris: Charles Angot, 1664.
3. Julio-Cesare Vanini 1619'da Toulouse'da, ruhun ölümsüzlüğünü sorguladığı ve ilk kez insanın maymundan türediğini söylediği için Engizisyon tarafından yakılmıştır.
4. F. Azouvi, "La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes", *L'Individu dans la pensée moderne, XVII-XVIII. siècle*, Pisa: G. Cazzaniga ve Ch. Zarka, c. I, 1995.
5. G. Rodis-Lewis, *L'Anthropologie cartésienne*, Paris: PUF, 1990; B. Baertscchi, *Les Rapports de l'âme et du corps*, Paris: Vrin, 1992; D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, Paris: Albin Michel, 1995.
6. P. ve P. Churchland, *Matter and Consciousness*, MIT Press, 1988; *The Neuro-Computational Perspective*, MIT Press, 1989; "Les neurosciences concernent-elles la philosophie?", *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, Paris: Vrin, 1991.
7. J. Babinski, "Contribution à l'étude des troubles mentaux dans l'hémiplégie cérébrale (anosognosie)", *Rev. neurol.*, 27, 1914, s. 845-7.
8. N. Geschwind, "Behavioral Changes in Temporal Epilepsy", *Archives of Neurology*, 34, 1977, s. 453.
9. D. Schacter (haz.), *Memory Distorsion*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

III. Nöronal Model Yaşantı Karşısında Sınıyor

1. I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris: Vrin, 1948.
2. A. Clark, *Being there: Putting Brain, Body and World together again*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
3. J.-P. Changeux, *Rapport au ministre de la Recherche sur les sciences cognitives*, 1989.
4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
5. J.-L. Petit, *Les Neurosciences et la philosophie de l'action*, préface de Alain Berthoz, Paris: Vrin, 1997; "Introduction générale" par J.-L. Petit, p. 1-37.
6. J. Decéty, D. Perani, M. Jeannerod, V. Beltinardi, B. Tadary, R. Woods, J.-C. Mazziotta ve F. Fazio, "Mapping motor representations with positron tomography", *Nature*, 371, s. 600-2, 1994. M. Jeannerod, *The Cognitive Neurosci-*

- ence of Action*, Blackwell, Oxford, 1997. J. Decéty, "The neurophysiological basis of motor imagery", *Behav. Brain Research*, 77, 1997, s. 45-52.
7. J.-P. Changeux ve A. Connes, *Matière à pensée*, Paris: Odile Jacob, 1989.
 8. G. Edelman, *Neural Darwinism*, New York: Basic Books, 1987.
 9. J.-P. Changeux ve S. Dehaene, "Neuronal models of cognitive functions", *Cognition*, 33, 1989, s. 63-109
 10. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal, a.g.y.*
 11. G. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris: Odile Jacob, 1992.
 12. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
 13. J. Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris: Gallimard, 1997.
 14. J.-P. Changeux, P. Courrière, A. Danchin, "A Theory of Epigenesis of Neuronal Networks by Selective Stabilisation of Synapses", *a.g.y.*
 15. E. Husserl, *Recherches logiques*, c. I, 1, Paris: PUF, 1993.
 16. C. S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris: Seuil, 1978.
 17. A. Young, "Functional Organisation of Visual Recognition", *Thought without Language*, L. Weiskrantz (haz.), Clarendon: Oxford, 1988, s. 78-107.
 18. C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris: Folio Essais, no. 58, 1987; Türkçesi: *Irak, Tarih ve Kültür*, çev. Işık Ergüden, Arzu Oyacıoğlu, Reha Erdem, Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2007.
 19. B. M. Mazoyer, N. Tzourio, V. Frak, A. Syrota, N. Murayama, O. Levrier, G. Salomon, S. Dehaene, L. Cohen, J. Mehler, "The Cortical Representation of Speech", *J. Cognitive Neuroscience*, 3, 1993, s. 467-79.
 20. R. A. Mc Carthy ve E. K. Warrington, "Evidence for Modality-Specific Weaning Systems in the Brain", *Nature*, 334, 1988, s. 428-30. H. Damasio, T. J. Grabowski, R. D. Hichwa, D. Tranel, A. Damasio, "A Neural Basis for Lexical Retrieval", *a.g.y.*; J. V. Haxby, A. Martin, L. G. Ungerleider, C. L. Wiggs, "Neural Correlates of Category-Specific Knowledge", *Nature*, 379, 1996, s. 1649-52.
 21. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal, a.g.y.*
 22. M. Hodders-Algra, E. Brogen, H. Forssberg, "Ontogeny of Postural Adjustments During Sitting in Infancy: Variation, Selection and Modulation", *J. Physiol.*, 493, 1996, s. 273-88.
 23. M. Hodders-Algra, E. Brogen, H. Forssberg, "Training Effects in the Development of Postural Adjustments in Sitting Infants", *J. Physiol.*, 493, 1966, s. 289-98.
 24. S. Dehaene ve J.-P. Changeux, "A Simple Model of Prefrontal Cortex Function in Delayed-Response Tasks", *J. Cognitive Neuroscience*, 1, 1989, s. 244-61. G. Edelman ve G. Tononi, "Selection and Development: The Brain is a Complex System", *The Lifespan Development of Individuals*, D. Magnusson (haz.), Cambridge University Press, 1996, s. 179-204. W. Schultz, P. Dayan ve P.-R. Montague, "A Neural Substrate of Prediction and Reward", *Science*, 275, 1997, s. 1593-9.
 25. H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, The University of Chicago Press, 1966, yeni basım 1982.
 26. R. Wise, "Neurobiology of addiction", *Curr. Op. Neurobiol.*, 6, 1996, s. 243-51.

27. T. Robbins, B. Everitt, "Neurobehavioral Mechanisms of Reward and Motivation", *Curr. Op. Neurobiol.*, 6, 1996, s. 228-36.
28. D. Janicaud (haz.), *L'Intentionnalité en question*, Paris: Vrin, 1995.
29. E. Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité*, Paris: PUF, 1993.
30. P. Strawson, *Les Individus*, a.g.y.
31. J. Decéty, J. Grèzes, N. Costes, D. Perani, M. Jeannerod, E. Procyk, F. Fazio, F. Grassi, "Brain Activity During Observation of Actions: Influence of Action Context and Subject's Strategy", a.g.y. (Şek. 17).
32. F. de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, Paris: Payot, 1995; Türkçesi: *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998.
33. E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966; Türkçesi: *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. E. Öztokat, İstanbul: YKY, 1995.
34. D. Sperber, D. Wilson, *La Pertinence*, Paris: Editions de Minuit, 1989.

IV. Kendinin Bilinci ve Ötekinin Bilinci

1. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, a.g.y.
2. R. Wise, "Neurobiology of Addiction", a.g.y.
3. W. Singer, "Neuronal Synchronisation: A Solution to the Binding Problem?", s. 101-30; C. Von der Malsburg, "The Binding Problem of Neuronal Networks", s. 131-46, R. Llinas ve P. S. Churchland (haz.), *The Mind-Brain Continuum* içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.
4. W. Schulz, P. Dayan ve R. Montague, "A Neural Substrat of Prediction and Reward", *Science*, 275, 1997, s. 1593-9.
5. W. James, *Textbook of Psychology, Briefer Course*, Londra: McMillan, 1908.
6. F. Lhermitte, J. Derouesné, ve J.-L. Signoret, "Analyse neuropsychologique du syndrome frontal", *Revue neurologique*, 127, 1972, s. 415-40.
7. J. Cohen, W. Perlstein, T. Braver, L. Nystrom, D. Noll, J. Jonides ve E. Smith, "Temporal Dynamics of Brain Activation During a Working Memory Task", *Nature*, 386, 1997, s. 604-8; S. Courtney, L. Ungerleider, K. Keil ve J. Haxby, "Transient and Sustained Activity in a Distributed Neural System for Human Working Memory", *Nature*, 386, 1997, s. 608-11.
8. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris: 1991; Türkçesi: *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost, 2007.
9. H. Ebbinghaus, *Memory: a Contribution to Experimental Psychology*, New York: Dover, 1885.
10. F. C. Bartlett, *Remembering*, Cambridge: CUP, 1932.
11. D. Schacter (haz.), *Memory Distortion*, a.g.y.
12. E. Loftus, J. Feldam ve R. Daghiell, "The Reality of Illusory Memories", in *Memory Distortion*, a.g.y., s. 47-68.
13. J. F. Kihlstrom, "The Reality of Illusory Memories", a.g.y.
14. E. Tulving, "Human memory", *Memory Concepts, Basic and Clinical Aspects*, P. Andersen, Hvalby, O. Paulen, B. Hökfelt (haz.), s. 27-46.
15. D. Sperber, "Anthropology and Psychology: Toward an Epistemology of Representations", *Man*, 20, 1982, s. 73-89.

16. R. Debray, "A propos de la 'contagion des idées' de M. Dan Sperber", *Travail médiologique*, no.1, 1996, s. 19-34.
17. D. Premack ve G. Woodruff, "Does the Chimpanzee have a Theory of Mind?", *The Behavioral and Brain Sciences*, 1, 1978, s. 516-26.
18. D. Premack, "'Connaissance' morale chez le nourrisson", *Fondements naturels de l'éthique*, J.-P. Changeux (haz.), Paris: Odile Jacob, 1995, s. 139-53.
19. U. Frith, *L'Énigme de l'autisme*, Paris: Odile Jacob, 1992.
20. M. Piatelli-Palmarini (haz.), *Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
21. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris: Éditions de Minuit, 1980.
22. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, s. 163.
23. Bu olay, A. Damasio, *L'Erreur de Descartes*, Paris: Odile Jacob, 1995'te ayrıntılarıyla anlatılmıştır (Türkçesi: *Descartes'in Yanılgısı*, çev. Bahar Allamaz, İstanbul: Varlık, 1999).
24. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1954, yeni basım 1976.
25. J. Decéty, a.g.y.; M. Jeannerod, *The Cognitive Neuroscience of Action*, Oxford, Blackwell, 1997; A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, a.g.y.
26. J. N. Missa, "Les interprétations philosophiques des recherches sur les êtres au cerveau divisé", *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, J. N. Missa (haz.), Paris: Vrin, 1991, s. 23-48.
27. J. Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, a.g.y.
28. II. Johannes Paulus'un Vatikan'da Papalık Bilimler Akademisine 23 Ekim 1996 tarihli mesajı.
29. O. Bloch, *Le Matérialisme*, Paris: PUF, 1985.
30. A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, a.g.y.

V. Ahlakın Kökenlerinde

1. J. Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, 1691.
2. S. J. Gould, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği. İlerleme Mitosu*, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul: Versus, 2009.
3. P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris: Seuil, 1983; "Le scandale du mal", *Esprit*, P. Ricoeur sayısı, Temmuz-Ağustos 1988.
4. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, a.g.y.
5. J. Monod, *Le Hasard et le nécessité*, a.g.y.
6. P. Tobias, "Brain Evolution in the Hominoidea", *Primate Functional Morphology and Evolution* içinde, R. Tuttle (haz.), Paris: Lahey: Mouton, 1975.
7. J.-P. Changeux ve J. Chavaillon, *Origins of the Human Brain*, Oxford: Clarendon, 1995.
8. J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, a.g.y.
9. H. Ebbinghaus, *Memory, a Contribution to Experimental Psychology*, a.g.y.
10. F. C. Bartlett, *Remembering*, a.g.y.
11. J.-P. Changeux, *Raison et plaisir*, a.g.y.

12. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris: Aubier, 1985; C. Cela-Conde, *On Genes, Gods and Tyrants*, Dordrecht, Reidel, 1986; "The Challenge of evolutionary ethics", *Biology and Philosophy*, 1, 1986, s. 293-7.
13. E. O. Wilson, *La Sociobiologie*, Monaco: Le Rocher, 1987.
14. R. Dawkins, *Le Gène égoïste*, Paris: Odile Jacob, 1996; Türkçesi: *Gen Bencilidir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu, Ankara: TÜBİTAK, 2007.
15. D. S. Wilson, E. Sober, "Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences", *Behavioral and Brain Sciences*, 17, 1994, s. 585-654.
16. C. Boehm, "Multilevel selection", D. S. Wilson (haz.), *American Naturalist*, 150, 1993.
17. F. de Waal, *Le Bon Singe. Les bases naturelles de la morale*, Paris: Bayard édition, 1996.
18. J.-B. de Lamarck, *Système des animaux invertébrés*, Paris: Deterville, 1801.
19. C. Renfrew, E. Zubrow (haz.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge University Press, 1994.
20. A. Espinas, *Des sociétés animales*, Paris: Baillière, 1877.
21. G. Romanes, *Animal Intelligence*, Londra: Kegan, 1882.
22. P. Kropotkin, *L'Entr'aide*, Paris: Stock, 1926; Türkçesi: *Karşılıklı Yardımlaşma*, çev. Işık Ergüden, Deniz Güneri, İstanbul: Kaos, 2001.
23. C. Taylor, *Sources of the Self*, a.g.y.
24. A. Damasio, *L'Erreur de Descartes*, a.g.y.
25. C. Bechara, H. Damasio, D. Tranel ve A. R. Damasio, "Deciding Advantageously Before Knowing Advantageous Strategy", *Science*, 275, s. 1293-5, 1997.
26. G. Canguilhem, *La Connaissance du vivant*, a.g.y.
27. B. Spinoza, *L'Éthique*, a.g.y., Kısım IV, Önerme 67-73.
28. Kısım II.
29. Kısım IV.
30. H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, a.g.y.
31. G. Canguilhem, *La Connaissance du vivant*, a.g.y., s. 144.
32. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Paris: Cerf, 1992, s. 103.
33. A.g.y., s. 107.
34. A.g.y., s. 189.
35. A. Fagot-Largault, *Une même éthique pour tous?*, Paris: Odile Jacob, 1997, s. 43-58.
36. W. von Humboldt, *Sur la différence de structure des langues humaines et son influence sur le développement intellectuel de l'humanité*, 1820.

VI. Arzu ve Norm

1. P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris: Seuil, 1986.
2. D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris: PUF, 1992.
3. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, Oeuvres philosophiques t. II, F. Alquié, Paris: Gallimard, 1995; Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, Ankara: Hacettepe Üniv. Yay., 1980.

4. I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue cosmopolitique*, Paris: Vrin, 1948.
5. R. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition*, 57.
6. K. Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, Paris: Champs-Flammarion, no. 20, 1983.
7. J. Mehler, E. Dupoux, *Naitre humain*, Paris: Odile Jacob, 1990. J. Mehler, F. Ramus, "La psychologie cognitive peut-elle contribuer à l'étude du raisonnement moral?", *Une même éthique pour tous?, a.g.y.*
8. I. Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, çev. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1948.
9. F. Jacob, *La Logique du vivant*, Paris: Gallimard, 1970.
10. H. Atlan, "Les niveaux de l'éthique" in *Une même éthique pour tous?, a.g.y.* s. 88-106.
11. J. Panksepp, "Towards a general psychobiological theory of emotions", *Behavioral and Brain Sciences*, 5, 1982, s. 407-67.
12. J.-D. Vincent, *Biologie des passions*, Paris: Odile Jacob, 1986.
13. B. Spinoza, *L'Éthique, a.g.y.*, Kısım IV, Önerme XXII.
14. H. Jonas, *Le Principe responsabilité, a.g.y.*
15. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 1950; Türkçesi: *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı, 2005.
16. C. Turnbull, *The Mountain People*, New York, Touchstone, 1972.
17. P. Levi, *Si c'est un homme*, Paris: Julliard, 1987; Türkçesi: *Bunlar da mı İnsan?*, çev. Zayyat Selimoğlu, İstanbul: Can, 2002.
18. J.-P. Dupuis, "John Rawls et le projet d'une éthique rationnelle", *Esprit*, Ocak 1980.
19. S. Zak, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris: PUF, 1963.
20. P. Kropotkin, *L'Entr'aide, a.g.y.*
21. Bkz. ayrıca C. Darwin, *La Descendance de l'homme, a.g.y.*; J.-P. Changeux, "Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique", *Commentaire*, 71, 1995, s. 539-49; C. Cela-Conde, "Éthique, diversité et universalisme: l'héritage de Darwin", *Une même éthique pour tous?, a.g.y.*
22. E. Turiel, "Nature et fondements du raisonnement social dans l'enfance", *Fondements naturels de l'éthique*, J.-P. Changeux (haz.), Paris: Odile Jacob, 1993, s. 301-18.
23. J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris: PUF, 1996; Türkçesi: *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet F. Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2007.
24. K. Popper, G. Edelman, S. Tooby ve J. Cossmides, H. Boyd ve R. Richardson.
25. J.-P. Changeux, *Raison et plaisir, a.g.y.*; *Bicentenaire de l'Institut, a.g.y.*
26. R. Carnap, *The Logical Structure of the World*, Berkeley: University of California Press, 1934.
27. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris: 1844; Türkçesi: *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal, 2001.
28. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan, 1895; Türkçesi: *Toplumbilimsel Yöntem Kuralları*, çev. Cernal D. Akat, İstanbul: Engin, 1995.

29. L. Sève, "S'entendre en éthique: actes de langage et langage des actes", *Une même éthique pour tous?*, a.g.y., s. 197-210.
30. S. J. Gould ve N. Eldredge, "Punctuated Equilibria: The Temporal Mode of Evolution Reconsidered", *Paleobiology*, 3, 1977, s. 115-51.
31. B. Russell, *Essais philosophiques*, Paris: PUF, 1966.
32. P. N. Johnson-Laird, *Mental Models*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
33. Bkz. Şekil 21.
34. C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, a.g.y., s. 71.
35. A. Fagot-Largault, "Les problèmes du relativisme moral", *Une même éthique pour tous?*, a.g.y., s. 40-58.

VII. Evrensel Etik ve Kültürel Anlaşmazlıklar

1. C. Taylor, *Sources of the Self*, a.g.y.
2. J. Rawls, *Libéralisme politique*, a.g.y.
3. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris: Gallimard, 1986; Türkçesi: *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. K. Şipal, İstanbul: Bağlam, 1998.
4. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan, 1912; Türkçesi: *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç, 2009.
5. R. Rappaport, "The sacred in human evolution", *Ann. Rev. of Ecology and Systematics*, 2, 1971, s. 23-44.
6. P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris: Seuil, 1986.
7. P. Gibert, "Un thème meyersonian: les commencements dans l'histoire des religions", *Pour une psychologie historique*, F. Pacot (haz.), Paris: PUF, 1996.
8. D. Schacter (haz.), *Memory Distorsions*, a.g.y.
9. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972; Türkçesi: *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat, 2003.
10. H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *Une voix juive*, Paris: Payor/Rivages, 1994.
11. O. Flanagan, *Psychologie morale et éthique*, Paris: PUF, 1996.
12. O. Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI. siècle*, Paris: Seuil, 1997.
13. O. de Dinechin, "Quelle ouverture à une sagesse universelle dans les éthiques religieuses", *Une même éthique pour tous?*, a.g.y., s. 58-73.
14. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris: PUF, 1995, s. 57; Türkçesi: *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1999.
15. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin, 1950.
16. E. Drewerman, *Le Mal*, Paris: Desclée de Brouwer, 1995.
17. *Trieste Declaration of Human Duties. A Code of Ethics of Shared Responsibilities*, Trieste University Press, 1997.
18. D. Arasse, *Le Sujet dans le tableau*, Paris: Flammarion, 1997.

Beynin yapısı ve işleyişi hakkında bilgi edinmek kendi benliğimize dair bilgimize nasıl bir katkıda bulunur? Beynimizi tanımak günlük yaşamdaki deneyimimizi, dünyayla ve "öteki"yle olan ilişkimizi nasıl etkiler? Beyin ile düşünce/bilinç arasında nasıl bir ilişki vardır? Estetik ve mistik deneyim sinir bilimlerinin inceleme konusu olabilir mi? Doğaya dayalı bir etik mümkün veya istenir bir şey midir?

Bir sinir biyoloğu ile bir filozofu bu sorular etrafında, ilginç bir sohbetle bir araya getirerek, doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki –"iki kültür" tabiriyle de anılan– gelenekselleşmiş iletişimsizliği aşmaya çalışan bir kitap Neden Nasıl Düşünürüz. Jean-Pierre Changeux'nün beyinle ilgili bilimsel açıklamalarıyla, Paul Ricoeur'ün ise engin felsefi birikimiyle zenginleştirdiği bu tartışmada dinden sanata, etikten toplumsal sorunlara kadar pek çok konuya değiniliyor. Asıl amaç ise insan deneyimine dair kapsamlı bir kavrayış oluşturmak: tek bir disiplinin sınırlarına tabi olmaksızın farklı disiplinlerden beslenen, dışlayıcı değil birleştirici olan ortak bir kavrayış.

Changeux sinir bilimlerinin bu kavrayışın oluşturulmasında temel bir işlev göreceği konusunda iyimser ama pozitivizmi de reddeden bir perspektifi benimsiyor. Ricoeur ise fenomenolojik-yorumbilgisel bir bakış açısından, insan deneyiminin bütün veçhelerinin neden sinir bilimleri tarafından kuşatılamayacağı vurguluyor. Hangi eğilime yakınlık duyulursa duyulsun, bütün kitap boyunca süren bu fikir ayrılığının her iki tarafça da incelikle işlenişini izlemek, iki perspektifi de en seçkin temsilcilerinin ağzından dinlemek insana müthiş bir entelektüel zevk veriyor.

Metis Bilim

ISBN-13: 978-975-342-718-0



9 789753 427180



Metis Yayınları
www.metiskitap.com