

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**KÜLTÜRLENMİŞ BEYNİN METAFİZİĞİ:
ÇAĞDAŞ BEYN ARAŞTIRMALARININ KITA
AVRUPASI FELSEFESİ AÇISINDAN YENİDEN
ELE ALINMASI**

Vehbi Metin DEMİR

2502130085

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ

İSTANBUL – 2020



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : VEHBİ METİN DEMİR Numarası : 2502130085
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : PROF.DR.MEHMET GÜNEÇ
Tez Savunma Tarihi : 10.01.2020 Saati : 15:00
Tez Başlığı : "KÜLTÜRLENMİŞ BEYNİN METAFİZİĞİ: ÇAĞDAŞ BEYN ARAŞTIRMALARININ KITA AVRUPASI FELSEFESİ AÇISINDAN YENİDEN ELE ALINMASI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~YERİNE KOKLUĞUNA~~** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.MEHMET GÜNEÇ		Kabul
PROF.DR.AYHAN ÇİTİL		Kabul
PROF.DR.LÜTFÜ HANOĞLU		Kabul
DOÇ.DR.ERTAN KARDEŞ		Kabul
DOÇ.DR.İSHAK ARSLAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.CÜNEYT KAYA		
DOÇ.DR.ZÜBEYİR BAYRAKTAROĞLU		

ÖZ

KÜLTÜRLENMİŞ BEYNİN METAFİZİĞİ:

ÇAĞDAŞ BEYNİN ARAŞTIRMALARININ KITA AVRUPASI FELSEFESİ AÇISINDAN YENİDEN ELE ALINMASI

Vehbi Metin DEMİR

Çağdaş beyin araştırmalarının yeni oluşan bir disiplini olan kültürel nörobilim, beynin fonksiyonel ve yapısal olarak gündelik pratiklerimizden ve içinde bulunduğumuz kültürden etkilendiğini göstermektedir. Bu çalışmalar, kültür ile biyolojinin ayrılmaz şekilde iç içe geçtiği, kültürlenmiş beyin kavramını yaratmıştır. Bu kavrama göre, beyin hem biyolojik/doğal hem de kültürel bir birleşimdir. Kültürlenmiş beynin doğa ile kültür arasındaki özel metafizik konumunu değerlendirmek bu çalışmanın hedefidir.

Bu tezde nöral plasitite yoluyla beynin kültürlenmesi olgusunu açıklamak için ikinci doğa kavramına başvurulmuştur. Hegel felsefesinden alınan ikinci doğa kavramı, doğadan kültüre geçişte natüralist olmayan ancak kültürel inşacı da olmayan yeni bir yorumun imkanı olarak teklif edilmiştir. Hegel sisteminde doğadan tine geçişte merkezi rol oynayan alışkanlık kavramı ikinci doğadır. Bu sistemde doğadan tine geçişin metafizik gerekçeleri ortaya konularak alışkanlığın ikinci doğa olarak burada oynadığı rol gösterilmiştir. Böylelikle ikinci doğa kavramı, dualist olmayan ancak natüralist bir monizme de düşmeyen yeni bir diyalektik-plastik metafizik üretmek için bir çözüm olarak önerilmiştir. Böylelikle medeniyetten bağımsız evrensel bir insan doğası olmadığı ve natüralizmin insan doğasını anlama konusunda sınırlı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Son olarak Hegel felsefesinin plastik doğası ile çağdaş nörobiyolojinin plasitite fikri diyaloga sokularak natüralist olmayan materyalist bir ontoloji ve eleştirel teori önerisi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kùltùrlenmiř beyin, ikinci doğa, alışkanlık, LTP, plastisite, Hegel, metafizik, evrenseller, natùralizm, doğal-kùltùr ilişkisi, öznellik, organizma, yaşam, tarih, tin



ABSTRACT
THE METAPHYSICS OF ENCULTURATED BRAIN:
RE-EVALUATING CONTEMPORARY NEUROSCIENTIFIC RESEARCH
FROM THE PERSPECTIVE OF CONTINENTAL PHILOSOPHY

Vehbi Metin DEMİR

Cultural neuroscience, a newly formed discipline of brain research, shows that the brain is functionally and structurally influenced by our daily practices and the culture we live in. These studies have created the concept of the enculturated brain, in which culture and biology are inseparably intertwined. From the perspective of this concept, the brain seems a hybrid of both biology/nature and culture. The aim of this study is to evaluate this peculiar metaphysical position of the enculturated brain between nature and culture.

In order to explain the phenomenon of the brain enculturation through neural plasticity the concept of second nature is offered in this thesis. The concept of second nature, taken from Hegel's philosophy, is proposed as a possibility for a new interpretation of the problem of transition from nature to culture without resorting to neither naturalism nor cultural constructivism. Habit is a second nature, which plays a central role in transition from nature to spirit in the Hegel's system. Here, the metaphysical reasons for the transition from nature to spirit are put forward and the role of habit in this transition as the second nature is shown. Thus, the concept of second nature is proposed as a solution to produce a new dialectic-plastic metaphysics that is not dualist but does not fall into a naturalist monism. Thus, it is tried to be shown that there is not a universal human nature independent from civilization and that naturalism is limited paradigm in understanding human nature. Finally, by putting the plastic nature of Hegel's philosophy and the Idea of plasticity of contemporary neurobiology into a dialogue a new version of non-naturalist materialist ontology and critical theory is suggested.

Keywords: Enculturated brain, second nature, habit, LTP, plasticity, Hegel, metaphysics, universals, naturalism, nature-culture relation, subjectivity, organism, life, history, spirit.



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusu doğa-kültür ilişkisidir. Doğa-kültür ilişkisi, alışkanlık ve kültürel nörobilim verileri ışığında ele alınmıştır. Çünkü alışkanlık, yaşam içindeki eylemlerimizi bilinçli olmayan, bedensel bir hale sokarak doğuştan getirmediğimiz, edinilmiş özelliklerin doğamız gibi olmasına sağlar. Kültürel nörobilim ise, kültürel alışkanlıkların beynin doğal işleyişinin fonksiyonel ve anatomik yapısına nasıl sirayet ettiğini gösterir. Bu iki örnekte açığa çıkan dinamik doğa-kültür ilişkisini metafizik açısından nasıl değerlendirebiliriz sorusu, beni Hegel'e götürdü. Hegel'in metafizik sisteminde doğa-kültür ilişkisini model alarak bu ilişkiyi indirgemeci olmayan bir şekilde nasıl ele alabileceğimizi açıklamaya çalıştım. Hegel'in doğadan kültüre geçişte operasyonelleştirdiği "ikinci doğa" kavramından hareketle hem biyolojik bir natüralizmden hem de kültürelci bir sosyal inşacılıktan farklı olan, yeni bir metafizik öne sürdüm. Sonuçta ortaya çıkan, kültürlenmiş beynin metafiziği oldu.

Bu tez benim yıllar içinde tüm karşılaşmalarım ve okumalarımın hasılası olarak oluştu. İnsan ile doğa, doğa ile Tanrı, insan ve Tanrı arasındaki ilişkileri düşünmek ve bu yolla değişmek macerasında kendimi aşkın, doğal, sosyal inşa veya akıl varlığı olarak buldum. Alışkanlıklar içinde yaşarken ve her gün alışkanlıklarımız gözümüzün önünde çözülürken, verili doğamın nasıl başka doğalara evrildiğine, değişmez niteliklerimin başkalaşmasına şahit oldum. Kaderimin ve beklenmedik karşılaşmaların kesişimi sonunda ortaya böyle bir çalışma çıktı.

Bu çalışmayı hazırlamam da öncelikle beni böyle bir çalışma yapmaya, sosyal bilimleri ve felsefeyi bulmama, ama özellikle daha önce dönüşerek kendimi yaratmama (Bildung) vesile olan, form veren özgür bir platform olan Bilim ve Sanat Vakfı'na teşekkür ederim. Orada olmasaydım burada olamazdım.

Ardından tez çalışmam konusunda kendi otonomime her zaman alan açarak beni destekleyen ve cesaretlendiren tez danışmanım Prof. Mehmet Günenç'e müteşekkirim. Doç Dr. Ertan Kardeş'in başından itibaren destekleyici tavrını hissettim. Doç Dr. İshak Arslan ile teorik alandaki mütenakız yakınlığımız zihinsel gelişimim için en önemli

uğraklardan biri olurken pratik alanda kendisinden öğrendiğim tavır için de ayrıca müteşekkirim. Ayrıca beni ilgiyle destekleyen Prof. Dr. Lütfi Hanoğlu ve Prof. Dr. Ayhan Çitil'e de minnettarım.

Tez çalışmamı hazırlarken 2018-2019 döneminde TUBİTAK 2214 A 2017/2 Doktora Sırası Yurtdışı Araştırma Bursu desteği ile Almanya'da bulundum. 'Bochum Ruhr Üniversitesi Hegel Arşivi, Klasik Alman İdealizmi Araştırma Merkezi'nde Hegel üzerine araştırmalar yaptım. Burada edindiğim bilgi ve kültür, huzurlu çalışma atmosferi tezimi tamamlamam ve güçlendirmem konusunda büyük fayda sağladı. Bu süreç boyunca danışmanlığımı yapan Prof. Anette Sell ve Merkez başkanı Prof. Birgit Sandkaulen hem misafirperverlikleri hem teorik katkıları ile çok katkı sağladılar.

Almanya'daki araştırmalarım sırasında bana maddi olarak destek olan Meridyen Derneği'ne de can-ı gönülden şükranlarımı sunarım. Bu süreçte bana destek olan Cemil Öğmen ve Enes Olcay Önal arkadaşlarımı da anmadan geçmemem gerekir.

Son olarak felsefe ve dostluk özü itibari ile birbirine bağlı kavramlar. Bana yol boyu dostluk eden ve düşünmemi sağlayan tüm dostlarıma ve hususan Hüseyin Etil'e müteşekkirim.

Nihayet ve en doğal olarak aileme bu zorlu süreçte katlandıklarından dolayı yükten dolayı teşekkür ederim. Ailem, eşim Tuğba Demir ve Meryem... Onlar olmasaydı bu tez daha kolay ve çabuk biterdi ama hiçbir subjektif anlamı olmazdı.

VEHBİ METİN DEMİR

İSTANBUL - 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
TABLolar LİSTESİ.....	xiii
RESİMLER LİSTESİ.....	xiv
GRAFİKLER LİSTESİ.....	xvi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xvii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: HEGEL’DE METAFİZİK, DOĞA VE İKİNCİ DOĞA	10
1.1. METAFİZİK PROBLEMİ.....	10
1.1.1. Klasik Metafiziğin Eleştirisi: Objektif Mantık	44
1.1.1.1 Varlık Öğretisi: Mahiyet	44
1.1.1.2. Varlık Öğretisinin Dönüşümü: Miktar ve Ölçü	51
1.1.1.3. Varlıktan Öz’e Dönüşüm	52
1.1.1.4. Öz’ün Görünüşü.....	58
1.1.2. Uygun Metafizik: Tözden Özneye Doğru Subjektif Mantık.....	67
1.1.3. İDEA: SOMUT YA DA TEKİL EVRENSEL.....	94
1.2. KENDİ DIŞINDA İDEA OLARAK DOĞA	119
1.2.1. DOĞA-AKIL İLİŞKİSİNDE DÖRT METOD.....	121
1.2.1.1. Aristotelesçi Başlangıçlar	121
1.2.1.2. Soyut Evrensel: Kartezyen, Rasyonalist Doğa Düşüncesi.....	125
1.2.1.3. Ampirik Evrensel: Newtoncu İnduktif Doğa Tasarımı	136
1.2.1.4. Kantçı Formel Subjektif Evrensel: Doğa Bilimlerinin Metafizik Temeli.....	144
1.2.1.5. Somut Evrensel: Schelling-Hegel <i>Naturphilosophie</i> ’si	165
1.2.2. HEGEL’İN DOĞA FELSEFESİ: KENDİ DIŞINDA İDEA OLARAK DOĞA	179
1.2.2. Doğada ‘Kavramın İzi’	205

1.2.3. DOĞADAKİ KAVRAM: YAŞAM, ORGANİZMA VE HAYVANİ ÖZNELLİK	219
1.3. DOĞADAN TİNE: İKİNCİ DOĞA	251
1.3.1 Ölümü İçine Alan Yaşam: Doğada Tinin Özgür Refleksi	251
1.3.2. Doğada-n Bilincin Uyanışı Ve İnsanlığın Temelleri: Antropoloji.....	282
1.3.2.1. Uykudaki Geist'in Kendine Gelişi: Antropoloji'nin Jeneolojik Sunumu	297
1.3.3. DOĞANIN İÇİNDE DOĞANIN ÖTESİNE: İKİNCİ DOĞA OLARAK ALIŞKANLIK	310
İKİNCİ BÖLÜM: İKİNCİ DOĞA OLARAK KÜLTÜRLENMİŞ BEYİN	365
2.1. ALIŞMANIN MOLEKÜLER BİYOLOJİSİ	367
2.1.1. Alışmayı İncelemeye Götüren Fikirselsel Ve Teknolojik Patikalar	367
2.1.2. Refleksiyondan Reflekse: Omuzgasızlarda Alışmanın Moleküler Nörobiyolojisi: Kandel ve <i>Alpysia</i> 'sı	384
2.1.3. Hipokampusu Sahip Omurgalılarda Sinaptik Pekişme: Bliss & Lomo'nun LTP Devrimi	414
2.2. KÜLTÜRLENMİŞ BEYİNİ İNCELEMEK: KÜLTÜREL NÖROBİLİM.....	434
2.2.1. Gen-Kültür Birlikte Evrimi	454
2.2.2. Kültürün Algı ve Dikkat Gibi Alt-Düzey Kognitif Süreçlere Etkisi.....	461
2.2.3. Kültürün Dil Ve Müzik İşleme Gibi Üst-Düzey Kognitif Süreçlere Etkisi	476
2.2.4. Kültürün Benlik Temsilinin Nöral Altyapıları Üzerindeki Etkileri	484
2.2.5. Kültürün Duygusal Süreçlerin Nöral Altyapıları Üzerindeki Etkileri.....	499
2.2.6. Kültürün Sosyal Kognisyonun Nöral Altyapıları Üzerindeki Etkileri	505
2.2.7. Kültürel Farkın Anatomik Sonuçları.....	524
2.2.3. Sonuç: Nöral Plastisiteye Dayalı Kültürel Nörobilimin Felsefî Değerlendirilmesi .	531
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CATHERİNE MALABOU'NUN PLASTİK HEGELCİLİĞİ	548
3.1. HEGEL VE PLASTİSİTE	549
3.1.1 Tözden-Özne: Yunan Momentinde Alışkanlık ve Gelecek.....	563
3.1.2 Tözden Özne: Tanrı'nın Ölümüne Alışılabilir mi?	577
3.1.3 Spekülatif Alışkanlık Olarak Mutlak Bilgi	587
3.2. DOĞA İLE TARİHİN MÂBEYNİ: PLASTİK BEYNİN TARİHSELLİĞİ	595

3.3. NÖRONAL VE SİYASAL: PLASTİSİTENİN AÇTIĞI POLİTİK UFUK.....	622
SONUÇ	637
KAYNAKÇA.....	642



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Kavramın İçkin Gelişimi: Diyalektik İçererek Aşma Yöntemi: Mutlak Yöntem Hegel'in ikili sarmalı: kendinde ve kendisi için İdea	42
Şekil 2: Saf Aklın Arkitektoniği.....	152
Şekil 3: Schelling'e göre doğadaki kuvvetlerin kademeli yükselişi.....	174
Şekil 4: Hegel'in Doğa Felsefesinin Yorumuna Dair Kamplaşma	190
Şekil 5: Hegel Sisteminde Öznel Tin ve Antropoloji'nin Yeri	283
Şekil 6: Hafıza Türlerinin ve İşlendiği Beyin Bölgelerinin Sınıflandırılması	381
Şekil 7: Serotoninin Ara-nöronlar ile sinaptik pekişmeyi etkilemesi.....	402
Şekil 8: Uzun Süreli Hafıza Oluşumu için Protein Sentezine Kadar Uzanan Biyokimyasal Süreçler	410
Şekil 9: Kitayama ve Parka Kültür Biyoloji İlişkisi	447
Şekil 10: Üskül ve Kitayama'nın Nöro-Kültür Etkileşimi Modeli	448

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Doğa Biliminin Genel İlkelerinin Saf Fizyolojik Çizelgesi.....	155
Tablo 2: Hegel'in Doğa Felsefesinde Hayvan Kavramının Yapısı	234
Tablo 3: Hegel Sisteminde Zaman ve Eylem Kipleri	260
Tablo 4: Markus ve Kitayama'ya göre Bağımsız Benlik ve Birbirine bağlı Benlik Yorumlarının Karşılaştırılması	488
Tablo 5: Zamansallık Diyalektik ve Plastisite Arasındaki İlişki.....	558
Tablo 6: Hegel'in Geleceği Var mı? sorusunun cevabı diyagramı.....	562
Tablo 7: Hegelci Plastisitenin Kronolojik Lojik ve Modal Momentleri	587

RESİMLER LİSTESİ

Resim 1: Hegel'in <i>Phänomenologie des Geistes</i> eserinin 1807 yılındaki ilk baskısının kapağı	187
Resim 2: Alışkanlık ile Kortikal Aktivitenin Değişimi	331
Resim 3: Broca ve Wernicke Bölgeleri	374
Resim 4: H.M adlı hastanın ameliyatla alınan beyin bölgeleri	376
Resim 5: H. M.'nin tekrar yoluyla örtük hafıza edinmesi	377
Resim 6: Elektriksel Membran Potansiyelinin Oluşumu	385
Resim 7: Alipsia'nın Alıştırma ve Duyarlılaştırma ile Koşullandırılması	392
Resim 8: Alışma ile Sinaptik Kuvvetin Artıp Azalması	394
Resim 9: Serotonin Ara-nöronlar ile sinaptik pekişmeyi etkilemesi	397
Resim 10: Serotonin Ara-nöronlar ile sinaptik pekişmeyi etkilemesi	397
Resim 11: Metabotropik Reseptörler ve cAMP'nın etkisi	402
Resim 12: Kısa Süreli Hafızanın Oluşumunda Biyokimyasal İşleyiş	403
Resim 13: Uzun Süreli Hafızada Çekirdekte Geçen İşlemler	411
Resim 14: MTL (Medial Temporal Lob)	414
Resim 15: Maymun Beyninde Hipokampal Formasyon	415
Resim 16: NMDA'ya bağlı postsinaptik LTP oluşumu	420
Resim 17: Hipokampusta kısa süreli ve uzun süreli LTP mekanizmasının bütüncül tasviri.....	425
Resim 18: Birbirine zıt işleyen LTP ve LTD mekanizmaları	429
Resim 19: Masuda ve Nisbett'in bütüncü ve analitik algı karşılaştırmasında kullandığı deneysel resim	462
Resim 20: Matematiksel İşlem Yapma Sırasında Amerikalı ve Çinli Deneklerin Farklı Kortikal Ateşlenme Örüntülerinin fMRI görüntüsü	477
Resim 21: Kültürel Olarak Aşına Olunmayan Müziğe Singulat Kortekste Verilen Farklı Tepkiler	483
Resim 22: Kortikal Ortahat Yapısı (CMS)	486
Resim 23: Çinli ve Amerikalıların Ben ve Ötekine Ayrımı Sırasında Beyinlerinde Ateşlenen Farklı Nöral Devrelerin fMRI görüntüsü	491

Resim 24: Çinli ve Danimarkalıların Sosyal ve Fiziksel Görevleri İcra Ederken Ateşlenen Farklı Beyin Bölgeleri	492
Resim 25: Japon ve Amerikalıların Korku İfade Eden Yüzlere Farklı Beyin Bölgeleri ve Ateşlenme Derecelerinde Tepki Vermesinin fMRI görüntüsü	501
Resim 26: Sosyal Kognisyon Sırasında Aktif Olan Beyin Bölgeleri	515
Resim 27: İtaatkar ve Amirane Duruş İmgesi Karşısında Japon ve Amerikalıların Ateşlenen Beyin Bölgelerinin fMRI görüntüsü ve grafiği	521
Resim 28: Sosyal Kognisyonun Kültürel Nörobilimine dair yapılmış 36 çalışmanın Han ve Ma tarafından yapılan meta-analizi	523
Resim 29: İkinci Dil Öğrenmenin Sol Paryetal Korteksteki Gri Madde Hacmini Etkilemesi fMRI görüntüsü ve grafiği	527

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 1: Alışma ve Duyarlılaştırma ile Değişen Sinaptik Vezikül Sayısı.....	393
Grafik 2: Mutlak ve Görelî Ödevlerde Çinli ve Amerikalıların Farklı Başarı Dereceleri	464
Grafik 3: Analitik ve Bütüncü Algı Sistemlerinin Amerikalı ve Çinli Deneklerdeki Farklılaşması	465
Grafik 4: Kültürel Aidiyete Göre Beyin Bölgelerinde Değişen Ateşlenme Oranları	471
Grafik 5: Arap ve İsraillilerin fiziksel ve ruhsal acıya verdiği beyin bölgelerinde farkı ateşlenme dereceleri.....	509
Grafik 6: Kültüre Bağlı Olarak Değişen Sosyal Kognisyon Devreleri.....	516
Grafik 7: Londralı Taksi Şoförlerinin Posterior Hipokampus hacminin normal deneklerle karşılaştırılması	526

KISALTMALAR LİSTESİ

- CPR** : Critique of Pure Reason
CJ : Critique of Judgement
MNFS : Metaphysical Foundations of Natural Science
EL : Encyclopedia of Logic
PN : Philosophy of Nature
WL : Wissenschaft der Logik
Werke : Werke in 20 Bänden, Shurkamp Verlag
G.W. : Gesammelte Werke, Felix-Meiner Verlag
PSS : Philosophy of Subjective Spirit
SL : Science of Logic
LTP : Uzun Süreli Potansiyel Artışı
LTD : Uzun Süreli Potansiyel Düşüşü
cAMP : döngüsel Adenozin Monofosfat
PKA : Protein Kinaz A
NMDA : (N-metil-D-aspartat) Glutamat Reseptörleri
CREB : cAMP-Response Element-Binding Protein
CMS : Kortikal Ortahat Yapısı
MPFC : Medial Prefrontal Korteks
ACC : Anterior Singulat Korteks
v.d. : Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
Bkz. : Bakınız
s / ss. : sayfa / sayfalar arası

GİRİŞ

1879 yılında Wilhelm Wundt, Leipzig’te ilk deneysel psikoloji laboratuvarını açarak psikolojinin felsefe karşısında özerkliğini ilan etmişti. Alfred Binet 1903 yılında yayınladığı **L’Étude Expérimentale de l’intelligence** çalışmasında sadece basit algıların değil zeka gibi üstün niteliklerin de deneysel olarak ölçülebileceğini iddia etmek suretiyle “Fechner ve Wundt’un psikolojisindeki kesin bir gelişmeyi” ortaya koymuştu. Ardından Binet 1908 yılında, Fransız Milli Eğitim Bakanlığı için öğrencilerin zekasını ölçecek ilk zeka testini hazırladı ¹

Yüz yılın başında psikoloji, aklın ve düşünmenin ne demek olduğunu, felsefeden bağımsız bir şekilde ölçüp değerlendirmeye niyetlenmişti. Ancak felsefenin bu bağımsızlık girişimine cevabı gecikmedi. O tarihlerde psikolojizme yönelik cevaplar felsefesinin yeniden başlangıcının zeminini hazırladı. Öncelikle 1889 yılında Henri Bergson **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri** kitabında, doğrudan Fechner ve Wundt’u karşısına almış, duyumun nicelikselleştirilemeyecek niteliksel boyutunu göstererek felsefenin sahasına müdahale edilmesine set çekmişti.² Ardından Bergson 1907 yılında, felsefe tarihindeki en canlı ve heyecan verici biyoloji-felsefe karşılaşması olan *Yaratıcı Tekamül* eseriyle³ evrim düşüncesini, biyolojideki anavatinindeki anlamından kopararak felsefenin kalbine yerleştirmiş, böylelikle hem klasik metafiziğe hem de çağdaş bilime eleştiri getirerek felsefeye yeni bir yaşam atılımı (*élan vital*) vermişti.

Bergson psikolojik indirgemeciliğe karşı yaşamın mantığını kavrayacak yeni bir biyolojik mantık önerirken öbür yanda Edmund Husserl, 1900 yılında yayınladığı **Logische Untersuchungen** eserinde psikolojize edilmeyecek düşünce içeriklerini göstermeye çalışmış, metafiziğin otonomisi için, fenomenoloji ile yeni bir yaşam dünyası (*Lebenswelt*) yaratmıştı.

¹ Maurice Reuchlin, **Psikoloji Tarihi**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Bsk., 1997, s. 17, 22.

² Henri Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

³ Henri Bergson, **Yaratıcı Tekamül**, çev. M. Şekip Tunç. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Aradan dünyanın en hızlı yüz yılı geçti. Psikoloji için Wundt ve Binet, felsefe için Bergson ve Husserl tarih oldular. Ancak psikoloji, ikinci dünya savaşından sonra başdöndürücü bir şekilde patlayan teknolojik ilerlemeden payını aldı. Psikoloji, yeni görüntüleme teknikleriyle kendisini müsella kılarak, ebedi küllileri seyreden felsefi aklı, teklifsiz bir şekilde gözetlemeye başladı. Herşeyin içini-özünü gören akıl, bizatihi kendisi gözlenen hale gelmişti. Felsefe, gizemini kaybediyordu, çünkü hakikatin özünü açıklayan felsefenin sırları beynin kıvrımlarında bir bir yakalanmaya başlamıştı. Bir kez daha, felsefenin sonu gelmek üzereydi.

Öyle görünüyor ki, Nietzsche'nin aynının sonsuz dönüşü fikrindeki gibi, yüzyılın başındaki büyük karşılaşma bugün tekrar gün yüzüne çıkmaktadır. Yüz yıllık parantez kapanıyor. Ancak bu defa tarafların güç dengesi çok farklı. Yüzyıl önce felsefe hala saygın, egemen bir kürsü; psikoloji ise özgürlüğünü ilan etmeye çalışan yeniyetme bir alandı. Bugün ise nörobiyolojikleşmiş psikoloji; dev fonları, üstün yetenekli cihazları, binlerce şevkli araştırmacısı ve ampirik kanıtlarıyla silahlanmış durumda. Tek kelimeyle devir, nörobiyolojinin devri. Gerçekten de Amerikan başkanı baba Bush, 21. yüzyılın başlangıcını, 1990-1999 arasını "Beyin On Yılı" (*The Decade of the Brain*) ilan etmişti.⁴ 2014 yılı ise "Avrupa Beyin Yılı" olarak ilan edildi. Öte yandan da dünya üzerinde insan bilimleri ve felsefe bölümlerinin maddi manevi etkinlik alanının ise giderek azaldığı bariz bir şekilde görülmektedir.

Düşünce sahnesini böyle savaş analogisi ile aktarmak uygun mudur? Kıta felsefesinin kurucu metni olan **Saf Aklın Eleştirisi**'nde Kant, metafiziği kurtarma gayesiyle yola çıkarken, o da bir **savaş alanı** (*Kampfplatz*) tasvir ederek başlamıştı.⁵ Öyleyse kültürlenmiş beynin metafiziğin için yine bir savaş alanı tahayyül edilebilir.

⁴ Steven Rose, **21. Yüzyılda Beyin**, çev. Levent Can Yılmaz, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2008, s. 19.

⁵ "Bu sonu gelmez tartışmaların savaş alanına (Der Kampfplatz) şimdi **metafizik** denir. Bir zamanlar metafizik tüm bilimlerin **kraliçesi** (die Königin aller Wissenschaften) olarak anılırdı, Eğer yapılarına değil de niyete bakacak olursak, konusunun üstün ehemmiyetinden dolayı o bu şerefi hak etti. Şimdi çağımızın modasına uygun olarak, kraliçe her türlü hakarete maruz kalıyor, kovulmuş ve terk edilmiş şekilde acuze *Hecuba* gibi ağıt yakıyor: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens -nunc trahor exul, inops* (Bunca üvey oğullar ve çocuklarla güçlü ve en yüce-olan ben, şimdi bir yana itilmiş ve çaresiz, bırakılmış,

Bugün yine bir savaş meydanındayız, yanımızda Bergson ve Husserl gibi dehalar yok. Nörobiyolojik psikolojinin sahip olduğu maddi imkanları, araçları, nüfus gücü de felsefenin elinde yok. O zaman felsefe için geriye iki yol kalıyor. Birincisi Spartalılar gibi amansız bir duruş sergilemek ve yok olmak, ki bu gün Kıta Felsefesi'nin bilim ve teknoloji karşısındaki güçsüz ama gururlu durumu budur. İkincisi teslim olup, kolonyalize edilmeyi kabul etmek; nörobiyolojiden gelen verileri sınıflandırmak, düzenlemek, küçük katkılarla süslemek, ki nörofelsefesinin yaptığı büyük oranda budur. Belki bir üçüncü strateji de Helenler gibi İskender'i arkasına alıp gücü kullanmaktır. Bu üçüncü yol tam bir kaybediş ve yeniden kazanma diyalektikidir. İskender'den sonra Atina bir daha eskisi gibi olmadı ancak tüm dünya da Hellenistik oldu. Burada ben felsefenin nörobiyoloji ile karşılaşma savaşının serdarı olmasam da, bu üçüncü stratejiden yana olmayı tercih ediyorum.

Bu çalışmanın *araştırma yolu*, nörobiyolojinin dikkat çekici bir yeni disiplini ile başlamıştır: **Kültürel nörobilim**. Bu yeni disiplinlerarası alan, beyin görüntüleme tekniklerini kullanarak gündelik yaşam pratiklerinin ve içinde bulunduğumuz kültüre ait adetlerin, beynin organik işleyiş biçimini değiştirebileceğini göstermektedir. Bu yeni keşifler otomatik olarak şu soruyu doğurmaktadır: “beyin ne kadar doğal bir organ?” Beynin büyük oranda kişisel yaşam pratiklerinden ve ait olduğumuz kültürden etkileniyor olması, onun “doğal” bir organ değil, kültürlenmiş, kültürle yoğrulmuş bir organ olduğunu ispatlamaktadır. Öyleyse şu soru derhal akla gelmektedir; kültürlenmiş beyin, doğanın alanına mı aittir yoksa kültürün alanına mı? Beyin doğal mıdır yoksa kültürel inşa mıdır?

olarak uzaklara sürükleniyorum). Başlangıçta **dogmatik**lerin hükümlerinde onun krallığı **despotik**ti (despotisch). Ancak onun yasama gücü antik barbarlığın (Barbarei) izlerini üzerinden atmadığı için, hükümlerlik içsavaşla zamanla yıpratıldı ve tamamiyle bir **anarşiye** (Anarchie) dönüştü. Toprağa kalıcı yerleşmekten nefret eden bir tür bedevi olan (eine Art Nomaden) şüpheciler zaman zaman halkın birliğini dağıttılar. Şükür ki bunlar çok az sayıdaydı ve dogmatiklerin yeniden inşasını engelleyemediler...”. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev: Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, A ix, s. 99.

Nasıl ki Levi-Strauss felsefenin alanından çıkıp yabana gittiğinde orada doğa ile kültür arasında bir skandal olarak gördüğü yeni bir keşif yapmışsa, bugün kültürlenmiş beynin doğa ile kültür arasındaki bu belirsiz ontolojik konumu bir skandal olarak durmaktadır. Bu soruna cevap arayışı sırasında eski/yeni bir kavram keşfettim: **ikinci doğa**. Hegel'in metafizik sisteminde ikinci doğa, doğadan kültüre geçişi için aracı olarak operasyonelleştirilmekteydi. Öyle ise ikinci doğa kavramı, ne bütünüyle doğal ne de bütünüyle kültürel olan “kültürlenmiş beyin” skandalını açıklayabilirdi.

“Alışkanlık ikinci doğadır” diye iddia etmektedir Hegel. Onun sisteminde ikinci doğa yalın haldeki doğadan uzaklaşarak tinsel özgürlüğe erişmek için kullanılan bir aparat işlevi görmektedir. Ancak “Neden doğadan tine geçmek gereksin, neden herşey doğal bir sürelilik içerisinde cereyan etmesin?” sorusu öncelikle “doğa nedir?” sorusunu cevaplamayı gerekli kılar. Günümüzde hala gizemli kalan bu soruya Hegel'in net bir cevabı vardı: “doğa kendisi dışındaki İdea'dır”. Öyle ise doğa nedir sorusunun cevabını bulabilmek için öncelikle İdea nedir? sorusunu yani Hegel metafiziğini kavramak gerekmektedir. Böylelikle kültürlenmiş beyni anlama çabası, “kültürlenmiş beynin metafiziği” projesine dönüştü.

Çalışmanın araştırma yolu, kültürlenmiş beyin olgusundan yola çıkarak metafiziğe varır. Çalışmanın sunum yolu ise Hegel metafiziğinden başlamaktadır. “Araştırma yöntemim son derece gerçekçi buna karşılık sunuş yöntemim üzücü bir şekilde Alman diyalektiğine bağlı.”⁶

Kültürlenmiş beynin doğa ile kültür arasındaki ontolojik statüsünü ele almak için “ikinci doğa” kavramını kullanmayı teklif ettim. Doğanın ne olduğunu açıklayabilmek için öncelikle İdea'nın ne olduğunu açıklamak gerekirdi. Bu nedenle birinci bölümde

⁶ Karl Marx, **Kapital: Ekonomi Politikinin Eleştirisi I. Cilt: Semayenin Üretim Süreci**, çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 9. Bsk., 2016, s. 27.

“Şüphesiz sunuş tarzının araştırma tarzından şekil olarak ayrılması gerekir. Araştırma sırasında, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantılarının keşfedilmesi gerekir. Gerçek hareket, ancak bu işi yapılmasından sonra, uygun şekilde betimlenebilir. Bu başarıldığında ve malzemenin yaşamının aynadaki gibi bir İdeal yansımasına ulaşıldığında, *apriori* bir yapıyla karşı karşıya olunduğu sanılabilir.” (s. 28)

Hegel'in metafiziği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tez, metafizik sorunu ile başlamaktadır. Hegel'in Kantçı gelenek ile uyum içerisinde klasik metafiziği eleştirdiğini ancak sadece sınırları göstermekle yetinmeyip yeni bir metafizik önerdiğini iddia etmektedir. Dahası bu yeni metafiziğin amacının, öznellik, yaşam ve özgürlüğü kavramak olduğu öne sürülmüştür. Böylelikle Hegel metafiziği **yaşamı** kavramaya yönelik bir girişim olarak telakki edilmiştir.

“Metafiziğin akli yapısından, doğanın real yapısına nasıl geçilir?” sorusu hem Hegel metafiziği için hem de çağdaş bilim tartışmaları için tam olarak cevaplanmamış bir sorudur. Tezin ikinci bölümünde akıl ve doğa ilişkisinin nasıl kurulabileceğine dair modern doğa felsefenin önerilerini Hegel metafiziğinden türettiğim dört evrensel yaklaşıma göre sınıflandırıldı. Modern doğa felsefesi ile süreklilik ve kopuşunu göstererek Hegel'in doğayı neden “kendisi dışında İdea” olarak tanımladığını izah etmeye çalıştım. Nihayet onun doğa felsefesinde en merkezi kavramının organizma olduğunu iddia edildi. Mutlak İdealizmin, **organizma** ve **hayvanı** model olarak geliştirildiğini göstererek hayvani özelliğin Hegel felsefesindeki önemine dikkat çekildi. Yaşamın içerisinde öznellik ve özgürlüğün hayvan ile nasıl açığa çıktığını açıklamaya çalıştım. Böylelikle Hegel yaşam ve hayvanı model alan natüralist bir filozof olarak belirdi.

Ancak üçüncü alt bölümde yaşamın diyalektik olarak kendi ötekisine dönüşmesini, doğanın ötekisi olan tine dönüşmesini sağlayan ikinci doğa olarak alışkanlık momentini analiz ederek **tini, ölümü içine alan yaşam** olarak yeniden tanımlandı. Alışkanlık, ölümü yaşama dahil ederek, yaşamı kendi ötekisi ile karşılaşmaya, doğal hayvanı kendi dışına uzanmasına, hayvani doğasından vazgeçerek ikinci doğa edinmesine imkan sağlamaktadır. Bu bölümde yaşam ile ölüm, doğa ile kültür arasında, yine doğal bir aracı olan, alışkanlığın neden **ikinci doğa** rolü edindiğini gösterildi. Sonuç olarak Hegel metafiziğinde ikinci doğa olarak alışkanlığın; öznellik, özgürlük ve tarihsel/tinsel yaşama geçişteki kurucu aracı kavram olduğunu ispatlamaya çalışıldı.

Hegel sisteminde özelliğın kurucu momenti olan alışkanlığı açıkladıktan sonra çağdaş nörobilimlerde alışkanlığın nasıl ele alındığını incelendi. Alışma ve duyarlılaşmayı mümkün kılan sinaptik kuvvet modülasyonu yönteminin, uzun-sürelı potansiyel artışının nasıl gerçekleştiğinin mekanizmasını tasvir ettim. Çağdaş hücresele moleküler nörobiyolojiye göre sinaptik plastisite sayesinde bizler çevresel uyarınlara adapte olabilmekteyiz ve sinapslarımızın bağlantı kuvveti tecrübelerimiz ile artıp azalmaktadır. LTP (uzun süreli potansiyel artışı) ve LTD (uzun süreli potansiyel düşüşü) mekanizmaları ile şekillenen sinaptik plastisite moleküler düzeyde nöronlarımızın kendi doğalarını nasıl değiştirebildiklerini göstermektedir.

Sinaptik plastisitenin hücresele düzeyde nöronal bağlantıları değiştirmesi sosyal ve çevresel uyarınlara yönelik bir uyum sağlama çabası olarak görünür. Bu bulgulardan yola çıkarak kültürel nörobilim, sosyal çevrenin beynin işleyiş ve yapısını nasıl biçimlendirdiğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Tezin ilgili bölümünde kültürel çevre içindeki beyne, “kültürlenmiş beyin”e dair son yıllarda yapılmış son derece ilginç keşiflerin sistematik bir sergilemesini yapıldı. Kültürün beynin işleyişini; algı, dikkat, benlik hissi, duygulanım, sosyal biliş düzeylerinde nasıl etkilediğini ve hatta anatomik olarak nasıl değiştirebildiğini deneysel kanıtlarla ispatlamaya çalışıldı. LTP olgusu ve kültürel nörobilim keşifleri, yani alışkanlık ve adetlerin plastik yapısının beyni değiştirdiğini göstermektedir. Tüm bu kanıtlar doğa-bilimlerinden gelmiş olsa bile bilim adamları doğanın içerisindeki bu dönüşümü plastisite kavramı ile açıklamaktadırlar. Ancak doğanın kendi başkasına dönüşümünün yine doğal kalmasının ontolojik olarak nasıl mümkün olduğunu izah etmemektedirler.

İkinci bölüm bu şekilde bir anlam karmaşası, ontolojik belirsizlik ile sonlanırken, plastisite ile Hegel’i yeniden buluşturarak ilk iki bölümü Malabou’nun plastik Hegelciliğı başlıklı son bölüm ile sentezlemeye çalıştım. Hegel felsefesinin olumsuz-diyalektik yapısı ile plastisitenin dönüştürücü yapısının özdeşliğinden yola çıkan Catherine Malabou, Hegel felsefesinin özünde plastisite kavramının olduğunu iddia etmiştir. Hegelci plastisitenin, doğa ile tarih arasında, belirlenim ve özgürlük arasında

dönüştürücü güçtür. Bu tezde Hegelci plastisite anlayışının beynin plastikliğini doğa bilimlerine bağlı kalarak ancak doğalcılığın sınırları ötesinde anlamlandırmak için kullanışlı olduğu düşünülmüştür. Hegelci plastisitenin dönüştürücü ve zamansallaştırıcı özelliklerine dayanarak, nöroplastisite özelliği sayesinde kültürlenmiş beynin tarihsel boyutu öne çıkarılmış, beynin **kurucu tarihselliği** öne sürülmüştür. Hegelci plastisite analizi ile beyin doğaya mı aittir kültüre mi sorusu doğanın içerisinde doğalcılığın ötesinde bir perspektiften cevaplanmıştır. Nihayet bu sorunun cevabının sadece teorik bir anlama değil yeni bir siyasal ufuk açabilecek devrimci bir siyasal ufku düşünmenin imkanı olduğu iddia edilmiştir.

Anlaşılabacağı üzere bu çalışma bir yandan net bir soruya cevap arayışında sınıflandırma ve sonuçlandırma gayreti içerisinde iken bir yandan da birbiri ile çok yabancı diller arasında bir ahenk yakalama arzusu ile dalgalanmaktadır. Tezin sahip olduğu “görünüştaki” zaafılar bu ritm arayışından kaynaklanmaktadır.⁷

Tezin birinci zaafı ilk iki bölüm arasındaki **metabasis**’tir. Retorik düzeyde ani bir konu değişimi var gibi görünmekte, birinci bölümde anlatılan klasik felsefe dili bir anda kesintiye uğrayarak felsefeye yabancı bir biyoloji literatürünün içine girilmekte ve iki bölüm birbirinden kopuk gibi görünmektedir. Bir zaaf gibi görünen bu kesinti, felsefenin kendi başkasına dönüşmesi (belki de felsefenin gerçekleşmesi) tezin plastik potansiyelini oluşturmaktadır. Çünkü bu araştırmanın doğası tam da bunu gerektirmektedir. Doğa ile kültür, yaşam ile ölüm arasındaki birbirine yabancı olan kavramların dönüşümünün incelendiği bir tezin böyle bir sunuş yapısı sergilemesi doğasına uygundur. Özü gereği elde hazır bir konuya sahip olmayan felsefe ancak kendisinden başka bir şeyi asimile edip kendisine katarak canlılığını ve gelişimini sürdürebilir. Böylelikle bu tezde metafizik ile nörobiyolojinin çok farklı dilleri diyaloga girmekte nihayetinde hem Hegelci metafizik hem de nörobilim birbirlerine alışıarak verili doğalarını değiştirmektedirler.

⁷ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 15.

“Herşeyden önce önemli olan anlamak değildir zaten, önemli olan bu adamın, bu filozofun, bu yazarın ritmini yakalamaktır”.

Bu bizi ikinci zaafa götürmektedir: Tezin net konusu ve **net cevabının** belirgin olmaması sorununa. İlginç bir şekilde bu tez çok iddialı olmasına rağmen tek bir iddiası yoktur. Çünkü bu tez, ne Hegel felsefesi içinde bir soruna çözüm bulmaya ne de çağdaş nörobiyolojiye bir gelişmeyi çözmeye ya da anlamaya niyetlenmektedir. Dolayısıyla ne bir felsefe tarihi tezi ne de bir nörofelsefe tezidir. Alışıldık bir ekol içerisinde kalmadığı, önceden hazır bir teorik şemayı ampirik bir konuya uygulamadığı ve bu yolla net bir cevaba sahip olmadığı için eleştirilebilir. Ancak buradaki girişim tam da böyle bir yere ait olmamanın getirdiği zaafi kendine sermaye kılmaktadır. İki yerleşik geleneğin, Kıta felsefesi ve nörobilimin arasında, trans-kritik bir pozisyonda, birbirlerine dönüşerek yükselmelerini yönelik çaba tezin emek gücüdür. Tezin artık-değeri, tam da iki alanı da mülksüzleştirme ve yerinden etme ile onları temellük etme, olumsuzlayarak-sahiplenme jestinde temellenir. Bu nedenle buradaki yeni doğa metafiziği üretme girişimi iki yerleşik alanı, felsefe ve doğa bilimini yerinden ederek bir yeni yorum getirme çabasıdır. Schelling böyle bir girişimi veciz şekilde ifade eder:

Benim amacım felsefeyi doğa bilimlerine *uygulamak* değil. Böyle soyut ilkelerin, zaten varolan ampirik bilimlere uygulanmasından daha zavallı, daha bayağı bir şey düşünemiyorum. Benim meselem daha çok evvela doğa bilimlerinin kendilerinin felsefi olarak *yükselmeleridir* ve benim felsefem doğa biliminden başka bir şey değildir. Doğanın *harflerini* kimyadan, *hecelerini* fizikten, kendisini matematikten okumayı öğrendiğimiz doğrudur ama ne okunduğunun yorumlanması felsefeye kaldığı unutulmamalıdır.⁸

Doğal olarak sahip olmadığı bir doğal hak üzerinden kendine değer üretme, “olumsuzlayarak ikizleşme yoluyla gelişme”nin bir metod olarak benimsesi tezin görünüşteki üçüncü zaafına yol açmaktadır: İkizleşme ya da **tekrar** sorunu. Bu tez, zaten tamamlanmış olan Hegel felsefesine, zaten üretilmiş olan nörobilimsel keşiflere ve zaten Malabou tarafından gösterilmiş olan Hegel-nörobilim ilişkisine dair yeni ne söylemektedir? Tezin tekrar olması onun orijinalliğini silmekte midir? Esasında tez tam da bu konu etrafında dönmektedir. Alışkanlık, bir fark yaratan tekrardır. Bu tez, Hegel-nörobilim-Malabou arasında üçününde anlattıklarını sunmak yoluyla kendi özgün

⁸ F.W.J. Schelling, **İdeas for A Philosophy of Nature**, çev. Errol E. Harris & Peter Heath, New York, Cambridge University Press, 1988, s. 5.

gündemini, yani doğa ile kültür arasındaki ilişkiyi, doğal indirgemecilik ve kültürel inşacılık olmadan nasıl açıklayabiliriz sorusuna cevap arayışını olarak takdim etmektedir. Her üç momentte de, benzeşen ve dönüşen çözümler sunmaktadır. Böylelikle felsefe tarihi, çağdaş nörobilim ve çağdaş Kıta felsefesi arasında özgün bir yer talep etmektedir.

Son olarak tezin dördüncü görünen zaafı ise normal formata göre **hacimli** olması ve bölümlerin dağılımının homojen olmamasıdır. Bölümler arası hacim farklılıklarının olması konuların doğalarından kaynaklanmaktadır. Hegel metafiziği sistem felsefesi olması dolayısıyla ve üzerinde çok fazla ikincil literature sahip olması nedeniyle en geniş yeri tutmaktadır. Nörobilim araştırmaları temelde betimsel olduğu ve sonuçları net olduğu için daha kısa bir şekilde sunulabilmiştir. Malabou ile ilgili son bölüm ise hem yaşayan bir filozof olması hem de ele aldığı bir çok konunun zaten ilk iki bölümde tafsilatlı şekilde incelenmiş olması dolayısıyla daha muhtasar olabilmıştır. Yine de, her şeyin hızlanıp sıkıştırıldığı bir çağda bu kadar uzun bir çalışma yapmak bir eleştiri nedeni olabilir. Bu eleştiriye de yine Kant ile cevap verebilirim: “bu kadar kısa olmasaydı daha kısa olabilirdi.”⁹

⁹ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, A xix, s. 104.

BİRİNCİ BÖLÜM: HEGEL'DE METAFİZİK, DOĞA VE İKİNCİ DOĞA

1.1. METAFİZİK PROBLEMİ

Hegel felsefesi söz konusu olduğunda 1970'li yıllardan beri tartışmalar genel olarak metafizik problemi etrafında şekillenmektedir. Tüm bu tartışmaları üç okuma stratejisine indirgemek mümkündür: geleneksel metafizik okuma, metafizik-olmayan okuma ve eleştirel-metafizik okuma.¹⁰

Geleneksel metafizik okumaya göre Hegel felsefesi, Kant-öncesi bir holistik metafizik sisteme benzer. Bu okumaya göre Hegelci İdealizmin temelinde; mutlak İdea olan Tanrı'nın sonlu maddi dünyada partikülerleşip aktüalize olarak kendisini açtığı, Neo-Platonik südür (*emanation*) fikrine dayalı felsefi-teolojik bir monistik sistem yatar. Bu geleneksel okuma içerisinde Rulodf Haym, Theodor Haering, Bernard Bosanquet, John McTaggart gibi filozofların yanında çağdaş filozoflardan Charles Taylor¹¹ ve Michael Rosen¹² da sayılabilir. Metafizik Hegel okumasında Hegel'in sistemi bir tür tersine çevrilmiş Spinozacılık olarak anlaşılmaktadır. Sonlu nesnelerin 'gerçekten' var olmadığını (sadece mutlak İdea'nın var olduğunu) ve Mutlak Bir'in 'töz' değil de 'özne' ya da zihinsel (dolayısıyla tersine Spinozacı) olduğunu ve dahî Mutlak Bir'in statik, ebedi, Parmanidesçi Bir değil, insani siyasi tarih de dahil sanat, din ve felsefe tarihinin gidişatı ve biçimlenmesinden sorumlu bir tür zaman içinde gelişen Bir olduğunu iddia eden tersine Spinozacılıktır."¹³

Çokça eleştirilen bu geleneksel anlayışa karşı, 1970'li yıllarda bir dizi yayınlı birlikte **metafizik-olmayan Hegel okumaları** dikkat çekmeye başlamıştır. Bunların önemli bir kısmı Hegel'i modern dünyayı yorumlamasıyla; etik, politik ve estetik

¹⁰ Paul Redding, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2017, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/hegel/>, 3 Nisan 2017.

¹¹ Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

¹² Michael Rosen, **Hegel's Dialectic and Its Criticism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹³ Robert B. Pippin, **Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness**, Cambridge: Cambridge, University Press, 1989, s. 4.

felsefesi ile, kategorilerin diyalektik analizi ile belki de metodu ile eşsiz bir filozof olarak görüp değerinin ölçülemez olduğunu düşünürler, ancak spekülâtif felsefesini umutsuz bulurlar.”¹⁴ Yine de onun spekülâtif felsefesini de değerli gören diğer filozoflar, Hegel’in çağdaş felsefe için geçerli bir yaklaşım sunduğunu gösterebilmek gayesiyle Hegel sisteminin metafizik bir sistem olmadığını ispatlayan yeni bir okuma stratejisi geliştirmişlerdir. Bu metafizik olmayan okuma geleneği içerisinde Klaus Hartmann, Hegel **Mantık**’ının metafizik değil çağdaş eleştirel bir ontoloji için gerekli hermeneutik kategoriler sağlayan bir sistem olduğunu iddia etmiştir.¹⁵ Findlay, Hegel felsefesinin İdealist olmayan bir meta-felsefe olduğunu öne sürmüştür¹⁶ böylelikle klasik okumadan Hegel’i uzaklaştırmışlardır. Metafizik olmayan okuma biçiminin temel manevralarından biri de, Hegel’i Kant-sonrası eleştirel projenin devamcısı ve taşıyıcısı olarak göstermektir. Terry Pinkard, Hegel’in projesinin nesnenin bilinmesinin kavramsal çerçeve içerisindeki transandantal koşullarını bulmak olduğunu iddia etmiştir.¹⁷ Benzer şekilde David Kolb, onun, Kant ve Fichte mirasını devam ettirerek modern felsefenin kavramlarının nasıl kendini aşan kavramsal ağ içerisinde olduğunu göstermeye çalışan bir filozof olduğunu öne sürmüştür.¹⁸ Yine benzer bir yaklaşımla Alan White, Hegel’in Schelling’den koparak metafizik olmayan bir sistem geliştirdiğini gösterirken,¹⁹ aynı tarihlerde Robert Pippin, Hegel felsefesini Kant ile başlayan aklın otonomisi fikrinin

¹⁴ A.g.e., s. 5.

¹⁵ Klaus Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View,” **Hegel: A Collection of Critical Essays**, Ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, ss. 101-125.

¹⁶ John N. Findlay, The Contemporary Relevance of Hegel, **Hegel: A Collection of Critical Essays**, Ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, ss. 1-21.

¹⁷ Terry Pinkard, “The Logic of Hegel’s Logic”, **Journal of the History of Philosophy**, C. 17, No: 4, 1979, ss. 417-435,

Terry Pinkard, “What is the Non-Metaphysical Reading of Hegel?: A Reply to Frederick Beiser.” **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 34, 1996, ss. 13–20.

Ayrıca Pinkard Hegel’i, sosyal etkileşim yoluyla norm inşa etmeye dayalı bir sosyal epistemoloji teorisini olarak da yorumlamaktadır. Bkz.:

Terry Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁸ David Kolb, **Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After**, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

¹⁹ Allen White, **Absolute Knowledge: Hegel and The Problem of Metaphysics**, Ohio, Ohio University Press, 1983.

İdealist gelenek içerisinde yeniden gözden geçirilerek Hegel’de sistematik olarak kemaline ulaştığını bir süreklilik içerisinde okumuştur.²⁰ Ayrıca bu yeni okumalara; William Maker,²¹ Richard Dien Winfield,²² Tom Rockmore²³ gibi yorumcular Hegel sisteminin metafizik olmayan anti-temelci (*foundationalist*) yönünü göstererek ya da Robert Brandom²⁴ gibi pragmatik yönünü vurgulayarak katılmışlardır. Görüldüğü gibi bu ekole ait olanlar, Hegel’i sosyal ve politik felsefe açısından verimli olmanın yanında klasik metafiziği aşan bir filozof olarak görmektedirler. Bu ekole mensup olanlara göre Hegel’de bir metafizik varsa bile, bunun ancak gerçekliğin bilinebilmesi için zorunlu olan insanın bilme koşullarına bağlı kategorileri, kavramları veya kavramsal şemaları sistematik olarak ortaya koyan tarihselleştirilmiş, sosyalleştirilmiş yeni bir tür Kantçılık olarak olarak tefsir etmişlerdir.

Bir yanda, tüm evreni içeren kozmik bir Tin’in (*Geist*) açılımı olarak gören klasik görüş, öte yanda Hegel’i metafizik iddiasından tamamen vazgeçmiş, post-Kantçı bir kavram analizcisi olarak yorumlayan metafizik-olmayan görüş konumlanmaktadır. Bu iki uca alternatif olarak üçüncü okuma ise burada **eleştirel-metafizik okuma** olarak adlandırılan yaklaşım biçimidir. Eleştirel-metafizik okumanın temel stratejisi, Hegeli hem Kant-öncesi monistik bir metafizik yaklaşımına geri düşmeden okumak hem de onu metafizik bir iddiası olmayan bir filozof olarak görme aşırı yoruma da düşmeden ele almaktır. Yani Hegel, Kant’ın transandantal İdealizminin sonuçlarını göz önünde

²⁰ Robert Pippin, **Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness**.

²¹ William Maker, **Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel**, Albany, State University of New York Press, 1994.

²² Richard Dien Winfield, **Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy**, New York: Columbia University Press, 1989.

²³ Tom Rockmore, “Hegel’s Circular Epistemology as Antifoundationalism”, **History of Philosophy Quarterly**, C. 6, No: 1, Jan., 1989, ss. 101-113.

²⁴ Robert Brandom, "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms" **European Journal of Philosophy**, C. 7 No. 2, August 1999, ss. 164-189

bulundurarak onu aşmaya çalışmıştır, ancak bunu yaparken gerçekliğin bütününe dair metafizik bir iddiada bulunmaktan da sakınmamıştır.²⁵

Bu tezde yukarıda sınıflandırılan bu üç yaklaşımdan sonuncusu yani eleştirel metafizik yaklaşım esas alınacaktır. Yani buradaki iddia, Hegel'in Kant-öncesi eleştirel olmayan bir metafiziğe geri dönme gibi bir fikri olmamakla birlikte aynı zamanda metafizik olmayan bir düşünceye de taraftar olmadığıdır. Hegel, Kant felsefesini daha ileri taşımaya çalışarak bilimsel bir metafiziğin nasıl mümkün olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. **Mantık** kitabının önsözünde Kant gibi “bilimlerin kraliçesi”²⁶ metafiziği eski ihtişamına kavuşturma projesini açıkça beyan etmektedir:

Bu zamana kadar kökünden ve dallarından koparılarak “metafizik” olarak anılan şey bilimler seviyesinde anılmaktan mahrum olmuştur... Hatta önceki zamanların Tanrı'nın varlığına dair kanıtları bile sadece tarihsel bir ilgiden dolayı ya da zihinsel gelişimi yükseltmek için zikredilir olmuştur. *Eski metafiziğin (der Vormaligen Metahysik)* hem formuna hem içeriğine yönelik ilgi kaybolmuş olması açık bir olgudur. Bir halkın kendi anayasasına, uzlaşlarına, ahlaki geleneklerine (*seine sittlichen Gewohnheiten*) ve erdemlerien kayıtsız kalması ne kadar dikkate değer ise, bir halkın kendi metafiziğini kaybetmesi de öyle dikkate değerdir. Bir halkın kendi metafiziğini kaybetmesi, varoluşlarına

²⁵ Eleştirel-metafizik okuma yapan temel ve etkili çalışmalar şunlardır:

Frederick Beiser, “Hegel, a Non-Metaphysician? A Polemic.” **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 32, 1995, ss. 1–13;

Frederick Beiser, “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics” **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed., Frederick Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss. 1–25;

Rolf Peter Hortsman “What is Hegel’s Legacy and What should We do with It”, **European Journal of Philosophy**, C. 7, No: 2, 1991, ss, 275-287.

Ludwig Siep, “Hegel’s Idea of a Conceptual Scheme. Review Discussion of Robert Pippin, Hegel’s Idealism.” **Inquiry**, C. 34, 1991, ss. 63–76.;

Robert Stern, **Hegelian Metaphysics**,. Oxford, Oxford University Press, 2009.

James Kreines, “Hegel’s Metaphysics: Changing the Debate.” **Philosophy Compass**, C. 1, No: 5, 2006, ss. 488-480.

Allegra de Laurentiis, & Soren Whited, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

²⁶ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev: aul Guyer & Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, A, Viii, s. 99. Bundan sonra CPR olarak kısaltılacaktır.

(*Dasein*) özleri (*Wesen*) ile malül tinin artık etkide bulunmadığında ortaya çıkar.²⁷

Bilim ve sıradan insanların sağduyusu (*der gemeine Menschverstand*) metafiziğin çöküşü için el ele verip çalışarak şu kendine özgü dramayı sahneye çıkardılar: *metafiziği olmayan kültürlü bir halk (ein gebildetes Volk ohne Metaphysik)* sanki harika süslenmiş ama kutsal yeri olmayan bir tapınak gibi.²⁸

Açıkça görüldüğü üzere Hegel klasik metafiziğin artık sadece tarihsel bir incelemeye konu olacak içerik ve formda olduğunu düşünmektedir. Dahası bu metafiziğin de zaten antik Yunan'daki özgün köklerinden kopmuş atıl bir yapı olduğu kanaatine sahiptir. Modern döneme özgü gelişmeler olan bilimlerin ve demokrasinin (genel sağduyunun) yükselişinin eski metafiziğin sonu olduğunu kabul etmekle birlikte, metafiziğe sahip olmayan bir yapının muhteşem bezenmiş ama kusallığı olmayan bir tapınak gibi, zahiren incelikli ve mutantan ama kutsalı olmadığı için varlık gayesinden uzak tuhaf bir yapı olduğunu düşünmektedir. Öylese, daha mantığın başında projesini ilan etmektedir: Eski metafiziğe inanmamak ama metafiziksiz de kalmamak.

Hep kirli hava solumayalım diye, günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalarından büsbütün vazgeçmesi de o kadar beklenir. Demek ki, dünyada her zaman, üstelik herkeste, özellikle düşünen insanda metafizik olacaktır; ama ortak bir ölçü olmayınca, herkes Metafiziği kendine göre kesip biçecek. Şimdi, sınayan bir kafa, bugüne dek Metafizik denen şeyle yetinmez, ama Metafizikten büsbütün vazgeçmek de, hiç kuşku yok, olanaksızdır.²⁹

Ancak metafizik kavramından ne anlaşıldığının açıkça belirtilmesi gerekir. Zira metafizik muhtelif manalarda tanımlanmaktadır. Bu envai tanım içerisinde, klasik

²⁷ George Wilhem Frederich Hegel, **The Science of Logic**, çev., George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 s. 7.

George Wilhem Frederich Hegel, **Wissenschaft der Logik I, Erster Teil**, Baden, Suhrkamp, 1986, s. 13. Bundan sonra *The Science of Logic* kitabı SL olarak, *Wissenschaft der Logik* kitabı WL I olarak referans verilecektir.

²⁸ Hegel, SL, s. 8; WL, s. 14. "Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes."

²⁹ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev: Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu 4. Bsk 2000, § 60, s. 122.

metafiziğin en sert eleştirisini yaptığı için, Kant'ın metafizik tanımı esas alınacaktır. İlginç olarak Kant gibi çok ince ayrımlar yapan ve sürekli tanımlarla işgören bir filozof kritiğin esas konusu olan metafiziği açıkça tanımlamamıştır. Metafiziğe dair ilk tanımı şöyledir:

Tanrı, özgürlük ve ebedilik, bunlar saf aklın kaçınılmaz problemleridir. Ancak tüm gayretlerinde nihai amacı doğrudan sadece bu sorunlara uygun cevaplar bulmak olarak bilime *metafizik* denir. Metafiziğin ilk yöntemi başlangıçta *dogmatiktir*, yani böyle büyük bir iş için aklın yeterliliği ve yetersizliği ile ilgili ön bir inceleme yapma görevi üstlenmeden rahatlıkla bu işe koyulmadır.³⁰

Bir başka yerde metafiziğin alanını şöyle tanımlamaktadır:

Metafiziğin nihai amacı şu üç İdeanın araştırılmasıdır: *Tanrı, özgürlük, ebedilik*. Öyle ki, birincisi ile bir araya getirildiğinde ikinci kavram, zorunlu olarak üçüncüsüne götürmelidir. Bu bilimin meşgul olduğu diğer tüm meseleler sadece bu İdealara ve onların gerçekliğine erişmek için bir araç olarak hizmet eder. Metafizik bunlara doğa bilimleri için değil, bilakis doğanın ötesine geçmek için ihtiyaç duyar.³¹

Öyleyse Kant'ın dogmatik metafizik olarak adlandırdığı ve eleştirdiği bilim, aklın yetilerine dair ön bir araştırma yapmadan, aklın İdealarını ve bunların gerçekliğini elde etmeyi amaçlayan bilimdir. Kant'a göre, bu üç İdea, koşullu şeylerin koşullarının bütününe verilen addır. Bu koşulların bütünü de bir koşula tabi olmayacağından bunlar koşulsuzdur (*Unbeginte*).³² Koşulsuz olan mutlaktır (*das Absolute*). Mutlak, genelde kendisinde olan ve kendisi ile kavranan varlık anlamında kullanılmasına rağmen, Kant mutlağı “daha geniş bir anlamda, koşullanmış olduğu için göreceli olan ya da bazı açılardan geçerli olanın tersine hiç bir sınırlamaya tabi olmayan”³³ şeklinde tanımlar.

Buradan çıkan sonuca göre Kant metafiziği, koşulsuz olan Mutlağın varlığını akıl ile kavramaya çalışan bir bilim olarak anlamaktadır. **Saf Aklın Eleştirisi** tam da böyle

³⁰ Kant, CPR, A 3 B 7 s. 139.

³¹ Kant, CPR, A 337 B395 s. 407.

³² Kant, CPR, A 323 B379 s. 407. Kant tüm transandantal İdeaların üç sınıfta toplanabileceğini iddia eder. *Birincisi düşünen öznenin* mutlak (koşulsuz) birliği, *ikincisi görünüş koşullarının* dizilerinin mutlak birliği, *üçüncüsü* genelde *tüm düşünce nesnelerinin* koşullarının mutlak birliğidir. Birincisi rasyonel psikolojinin konusu olan ölümsüzlük (ruh), ikincisi rasyonel kozmolojinin konusu olan evren, üçüncüsü rasyonel teolojinin konusu olan Tanrı'dır. Bkz.: Kant, CPR A334 B391 s. 406.

³³ Kant, CPR, A326 B 382 s. 401

bir bilimi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak metafiziğin bu gayesinin beyhude bir çaba olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, Kant metafiziği eleştirirken onu yok etmek istememekte, *bilimsel bir metafiziğin imkanını* araştırmaktadır. Metafiziğe karşı tavır, “ne kuşkucu bir ümitsizlikle sarılmış olma ayartmasına ne de karşıt argümanları dinlemeyen dogmatik bir inatçılığa götürmemelidir. İki alternatif de sağlıklı bir felsefenin ölümü demektir ama birincisi saf aklın **ötenazisidir**”.³⁴ Yani Kant ne eski metafiziğe sarılmayı ne de tamamen onun imkansızlığını öne sürmüş, aksine güvenilir bir metafiziğin imkanını araştırmıştır. Ona göre, mutlak olan İdealar, kavramlara ilkesini (*das Prinzip*) veren düzenleyici akıl kavramları olarak düşünülmelidir. Akıl mutlak olanı kavrayamaz, mutlak olana dair yargıda bulunamaz ancak akıl Mutlak İdealar tarafından düzenlenir.

Kant sonrası Alman İdealistlerin tümü (Fichte, Schelling, Hegel) bu metafizik tanımını kabul eder ve eleştiriyi daha öteye taşımaya gayret ederler.³⁵

Bugünlerde bizler Kantçı felsefenin ötesine geçmekteyiz, herkes daha öteye gitmek istiyor. Ancak iki tip öteye gitme biçimi var, birisi gerici diğeri ilerici. Ayık gözlerle baktığımız zaman, bir çoklarımızın felsefi çabaları (hatalı) eski metafizik yöntemlerden başka bir şey değildir, herkesin yapabileceği gibi eleştirel-olmayan-düşünceyi devam ettirip duruyorlar.³⁶

Alman İdealistleri “mutlağa bir nesne gibi davranarak” kavramsal akıl yürütme ile ona ulaşmaya çalışan eski metafizik çabayı reddederler. Hegel’e göre “*Eski metafizik, dünyayı sadece düşünce üzerine kurulmuş bilimsel bir yapı olarak*” ele alır.³⁷ Metafizik, *hakikatin* bilincimizin önünde duran nesneler üzerine düşünerek (*Nachdenken*) elde

³⁴ Kant, CPR, A 407 B 434, s. 460.

³⁵ Bu iddianın özlü bir izahı için bkz: Beiser, Frederick, “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics”, **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed., Frederick Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 1-25.

Daha geniş çaplı bir sergileme için Bkz.: Frederick Beiser, **German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801**, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

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

³⁶ G.W.F. Hegel, **The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusatz**, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1991, § 41, A 1, s. 65 (Bundan sonra EL olarak referans verilecektir).

³⁷ Hegel, SL, s. 42.

edilebileceğine dair naif *inanç*tır...Başlangıçta tüm felsefe ve bilimler ve hatta gündelik bilinçli amellerimiz bu inanç içinde yaşar”.³⁸Ona göre bu inanç, Kant felsefesinden önce kurulan *yakın geçmişin metafiziğinde* mevcuttur.³⁹ Eski metafizik şeyleri kendinde (*in-themselves*) bilmenin onların varlıklarından kaynaklandığını farz eder. “Bu metafizik Mutlak’ın bilgisinin *ona yüklemeler atfederek* (daß ihm Prädikate beigelegt werden) elde edilebileceğini farz eder”.⁴⁰ Eski Metafizik bu şekilde “Varlık (*Dasein*) Tanrıya atfedilebilir mi?”, “Evren sonlu mudur yoksa sonsuz mu?” cinsinden sorulardaki tanrı, evren gibi düşünce nesnelere mudrikenin belirlenimlerini (*Verstandbestimmungen*) yükleyerek düşünmeye çalışmakla antinomilere düşer. Ayrıca yine bu düşünme yapısının ürünü olarak, Ruh, Evren ve Tanrı gibi mutlak İdeaları elde hazır verili öznelere (*fertige gegebene Subjekte*) olarak ele alır ve sadece sıfatlar/yüklemeler bunlara uyar mı, yeterli mi değil mi kriterleri ile iş görür.⁴¹Üçüncüsü, bu metafizik tek taraflı olarak “ya-ya da” mantığı ile çalıştığından (ya sonludur ya da sonsuz, ikisi bir arada olamaz) Hegel’e göre dogmatiktir.⁴² Görüldüğü gibi Hegel, Kant’ın rasyonalist metafiziği eleştirisine büyük oranda katılmaktadır.⁴³

Bunun yanında Hegel, yine Kant gibi empirisizmi de eleştirir. Hegel’e göre empirisizm ve rasyonalizm ortak bir metafizik tutum içerisindedir. Empirisizmin rasyonalizme karşı avantajı zihinsel soyutlamalar yerine, sonlu belirlenimler (*the finite determinations*) ve somut bir içerikten başlamasıdır. Ancak empirisist yaklaşımda, sonlu duyu verilereini analiz ederek, onları ideler halinde, kavramlar, ilkeler ve yasalar

³⁸ Hegel, EL, § 26, s. 65. Hegel’in burada metafiziğe, gündelik yaşama ve bilime yönelik metafizik tutum tanımlarını Husserl’in “doğal tutum” diye eleştirdiği metafizik inançla birebir örtüşmektedir. Bkz: Husserl, Edmund **İdeas Pertaining to A Pure Phenomenology and To A Phenomenological Philosophy: First Book, General Introduction to A Pure Phenomenology**. Çev. F. Kersten, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982 s. 5.

³⁹ Hegel, EL, § 27, s. 65.

⁴⁰ Hegel, EL, § 27, s. 66.

⁴¹ Hegel, EL, § 30, s. 68.

⁴² Hegel, EL, § 32, A 1 s. 70.

⁴³ Magee A. Gleen, “Hegel as Metaphysician”, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Allegra de Laurentiis, Berlin, Walter de Gruyter, 2016, ss. 43-59, s. 34. s. 46

şeklinde tekrar soyutlayarak, somut görünen belirlenimlerde hakiki olanın soyutlamalar olduğu sonucunu üretir ki bu da eski metafizik ile aynı varsayımdır.⁴⁴

Dolayısıyla rasyonalist metafiziğin müdrikenin belirlenimlerinin sınırlı olduğunu göstermesi vesilesiyle Hegel, Kritik felsefenin büyük bir kıymeti haiz olduğunu teslim eder.⁴⁵ Hegel'in Kant'ın eleştirel felsefesine olan kökensel bağlılığını anlamadıkça onun anlamamız mümkün değildir.⁴⁶ İkisi de klasik metafiziğin ötesine geçerek bilimsel bir metafizik kurma gayesindeydi. Öyleyse Hegel'i gençliğinde büyük hayranlıkla bağlı olduğu Kant'a karşı bu kadar eleştirel kılan neydi? Hegel'in kritik felsefeyi kritiğini maddeler halinde kısaca şu şekilde özetlenebilir:

1. **Subjektivizm eleştirisi:** Hegel'e göre Kant apriori düşünce formları ile

a posteriori tecrübeyi birbirinden ayırmaktadır. Varlık ve düşünce ayrı düşmektedir. Gerçi Kant da başta ve sonda varlık ve düşünce birliğine çok yaklaşmıştır ancak sürekli bu ayrımı canlı tutma varsayımını elden bırakmamıştır. Başlangıçta felsefede Kopernik devrimi olarak gördüğü transandantal yaklaşım ile objenin kavrama tabi olduğunu göstererek⁴⁷ varlığın düşünce belirlenimine tabi olduğunu göstermiş, sonda ise tüm akıl kavramlarına temelde *İdealar*ın düzen verdiğini göstererek *İdea*'nın tüm varlığın belirleniminin esası⁴⁸ olduğunu zımnen öne sürmüştür.⁴⁹ Objektiviteyi sağlayan evrensellik ve zorunluluk, yani apriori düşünce belirlenimleridir ama evrensellik ve zorunluluk da öznenin spontanitesinden (kendiliğindenlik) kaynaklanır. Böylece objektivitenin belirlenimleri de subjektif olana indirgenir ve geriye sadece kendinde-şey

⁴⁴ Hegel, EL, § 38, A 1 s. 79.

⁴⁵ Hegel, EL, § 60, A 1 s. 107.

⁴⁶ Robert B. Pippin, **Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness**, s. 13. "Hegel, Bern'de özel hocalık yaptığı 1795'te Schelling'e yazdığı bir mektupta coşkulu bir şekilde şu ifadeleri kullanır: Kant'çı sistemden ve onun kamilen tamamlanmasından sonra Almanya'da bir devrim bekliyorum".

⁴⁷ Kant, CPR, B B XVII, s. 106.

⁴⁸ Kant, CPR, A327 B 384 s. 402. Onlar (İdealar) saf aklın kavramlarıdır, çünkü onlar her türlü tecrübi bilmeyi koşulların mutlak bir bütünlüğü tarafından belirlenmiş olarak ele alır. Onlar rastgele bulunmamıştır, aklın doğasından gelen problemler olarak verilir ve böylelikle müdrikenin bütün kullanımları ile ilgilidirler.

⁴⁹ Paul Guyer, "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 171-211, s. 179.

kalır. Objektiviteyi kurmasına rağmen apriori formlar, yani düşünce, en nihayetinde sadece subjektif olan spontanitenin aktivitesidir.⁵⁰ Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi**'nin Transandantal Dedüksiyon kısmında göstermeye gayret ettiği sorun, “düşünmenin subjektif koşullarının nasıl olup da tüm nesnelerin tanınmasının imkanı demek olan objektif geçerliliğe sahip olduğunu” göstermektir.⁵¹ Müdrikenin kategorilerinin dedüksiyonunun sonunda vardığı sonuç ise, “kategorilerin aracılığı olmadan hiç bir nesneyi düşüneyiz, bu kavramlara denk düşen görümler aracılığı olmadan hiç bir nesneyi bilemeyiz... Sonuç olarak mümkün tecrübe nesnesi olmadan bizim için hiç bir apriori bilme yoktur” şeklindedir.⁵² Bununla birlikte özbilincin sentetik birliğini, yani subjektiviteyi, tüm nesnelliğin koşulu haline getirmiştir.⁵³ Görüldüğü gibi Kant, önce özcede mevcut müdrike kavramlarını nesnelliğin koşulu olarak ortaya koymaya çalışmış ikinci olarak nesnenin imkanını transandantal tamalının sentetik faaliyetine bağlı kılmıştır. Kant'a göre birincisi metafizik dedüksiyon ikincisi transandantal dedüksiyondur.⁵⁴ İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi Hegel, transandantal dedüksiyonun ötesine geçerek, düşünmenin belirlenimleri ile nesnenin belirlenimlerini birbirlerine tekabül ettirme derdinin olmadığı bir metafizik dedüksiyonu sergilemeye çalışacaktır. Hegel, Kant felsefesini subjektif İdealizm olarak görmekte, bu tarz bir İdealizmin ortaya koyduğu varlık ile düşünme ayrımını reddetmektedir.

2. Metodolojik Eleştiri: Kantçı eleştirinin esası klasik metafiziğin dogmatik bir şekilde, yani bilme yetilerimizi yeterince önceden tetkik etmeden⁵⁵ evvela “neyi bilebilirim” sorusunu sormadan bilgiye erişmeye kalkışmasına yönelik eleştiridir. Kant'a göre; Tanrı'yı, varlıkların özünü vs. bilmeye girişmeden önce, bilmeyi incelemek (*die*

⁵⁰ Hegel, EL, § 41, ve § 41 A 2 s. 81.

⁵¹ Kant, CPR, A327 B 384 s. 402.

⁵² Kant, CPR, B 166 , s. 267

⁵³ Kant, CPR, B138, s. 249. “Bilincin sentetik birliği tüm bilmenin objektif koşuludur, sadece ben bir objeyi bilmek için şahsen ihtiyaç duyduğumdan değil, daha ziyade herhangi bir görünümün *benim için nesne olabilmesi için* bu birliğin altında durması gerektiğinden dolayı, aksi halde bu sentez olmadan görünümün çokluğu bir bilinçte bir araya getirilemez.”

⁵⁴ Kant, CPR, B160, s. 261. “*Metafizik dedüksiyonda* genelde apriori kategorilerin kökeni düşünmenin evrensel mantıksal fonksiyonu ile tam bir mütakabiliyet üzerine bina edilir, lakin *transandantal dedüksiyonda* genelde bir görünümün bilinmesinin apriori imkanı sergilenir.”

⁵⁵ Kant, CPR, B XXXVI, s. 119.

Untersuchung des Erkennes) gerekir, zira eğer araçlarımız yeterli değilse çabamızda zayı olacaktır.⁵⁶ Öyleyse bilmeye girişmeden önce “araçlarımızın” mahiyetini önceden bilmemiz gerekir.⁵⁷ Hegel bu tarz bir araçsal bilgi görüşüne itiraz eder. Ona göre araçların bilgisini edinmek de bir bilgidir. Bilmeye başlamadan önce bilme yetilerini bilmeye kalkışmayı, *suya dalmadan önce yüzmeyi öğrenmeye çalışmak* kadar beyhude olduğunu iddia eder.⁵⁸ Kant’ın kendisini geleneksel metafiziğin savaş alanından (*Kampfplatz*)⁵⁹ varestede görerek kendisine tarafsız bir hakem (*unparteiischer Kampfrichter*)⁶⁰ rolü biçmesini doğru bir tarz olarak görmez.⁶¹ Hegel’e göre, metafizik tartışmalar bu tarz dışardan ve objektif bir şekilde yargılanarak aşılamaz. Ona göre “her felsefe kendi döneminin çocuğudur”⁶² ve hiç bir filozof tüm zamansal sınırlamaları aşamaz. Bu nedenle Kant a posteriori tüm faktörleri devre dışı bırakarak kategorilerin tüm mümkün bilme biçimleri için geçerli koşullar olduğunu öne sürerken, Hegel kategorilerin soyut bir şekilde apriori olarak belirlenmesi yerine kendi hususi içeriklerine göre değerlendirilmesi gerektiğini⁶³ vurgular.⁶⁴ Hegel’e göre bir bilme biçiminin eleştirisi ancak onun kullanımı yoluyla yapılabilir.⁶⁵ Bu Wittgenstein’cı

⁵⁶ Hegel, EL, § 9, s. 34.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, **Lectures on The History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826, Volume III: Modern and Medieval Philosophy**, çev: R. F. Brown and J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, s. 218.

⁵⁸ Hegel, EL, § 9, s. 34.

⁵⁹ Kant, CPR, A VIII s. 99.

⁶⁰ Kant, CPR, A 423 B 451 s. 468.

⁶¹ Hegel, SL, s. 33.

⁶² G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri ya da Ana Hatlarıyla Doğal Hak ve Devlet Bilimi**, çev: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 30.

G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 8**, Frankfurt am Main: Shurkamp, 1986, s. 16. “Bireye gelince herkes kendi zamanının çocuğudur (*der Sohn seiner Zeit*), felsefe aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler (*die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst*). Herhangi bir felsefesinin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos’u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır.”

⁶³ Hegel, SL, s. 42.

⁶⁴ Chong-Fuk Lau, “A Deflationary Approach to Hegel’s Metaphysics”, içinde **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Allegra de Laurentiis, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, ss. 27-43, s. 34.

⁶⁵ Nicolai Hartmann’ın yöntem ile ilgili söyledikleri burada önemlidir. “Hegel’in kendisi bu metodolojik durum konusunda ne ölçüde bilgilidir? Hegel, yöntemi, ona egemen bir biçimde bilinçli olarak mı uyguluyor, yoksa, yöntem mi Hegel’i egemenliği altına alıp onu yönlendiriyor; Hegel yöntemin önündeki perdeyi aralamadan sadece onun zorunluluğu mu izlemekte? Diyalektiğin zenginliğiyle, Hegel’in yöntem

prensip⁶⁶, **Tinin Fenomenolojisi**'inde insan tecrübesinin gerçekliği bilmeye çalışma sırasında çabalarını kendi standartlarıyla test ederek çelişkilerini gösterip daha öteye geçme yolculuğu olarak sergilenir.⁶⁷ Kısacası Kant'ın "önce bilme yetilerini incelemek sonra bilmeyi hak etmek" şeklindeki metoduna karşı Hegel "bilmeye çalışırken bilgi edinme"yi savunur.

3. **Transandantal Dedüksiyonun Yetersizliği:** Transandantal Dedüksiyon İdealar, kavramlar gibi somut olarak gösteremediğimiz saf aklın kavramlarının transandantal gerekliliğini göstermeyi amaç edinir.⁶⁸ Kant dedüksiyon bölümünde kategoriler tablosu ve mantıksal fonksiyonlar tablosu şeklinde 4 başlık altında üçer öğeden oluşan on ikili tablolar verir. Ancak bu kategoriler klasik mantık kitaplarında yer alan kategorilerin neredeyse aynısıdır. Kendisi aklın kategorilerinin "yargı yetisinin genel prensibinden sistematik olarak çıkarıldığını"⁶⁹ iddia ederken neden hususan sadece bu kategorilerin aklın evrensel kuralları olduğunu açıkça göstermez.⁷⁰ Hegel'e göre bu 12 kategorinin tüm zorunlu kategorilerin sistematik dizimi olmadığını⁷¹ gerçek anlamda bir dedüksiyon yapılmadan, "klasik mantıkta yapılagelen şekliyle ampirik olarak devşirildiğini"⁷² iddia eder. Hegel, bu eksiğin ancak Fichte tarafından görüldüğünü ve hakiki dedüksiyonun onun tarafından yapıldığını belirtir.⁷³ Yani Hegel'e göre neden aklın 12 kategorisi var da

üstüne söylemeyi başaraabildiği bir avuç söz karşılaştırıldığında onun – tıpkı Aristoteles gibi – upuygun bir yöntem bilinci taşımadığı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde görülür; bu bilinç Hegel'in kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemi doğrudan özünde görmesidir. Oysa onun yönteme ilişkin söyledikleri yöntemin uygulamasıyla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır....Yöntem konusundaki ustalığı, bir sanatçının gibi, su katılmamış bir dehadır. Tüm deha yalnızca "yapabilir", ama nasıl yapıldığını söyleyemez....Düşünlere ilişkin böyle bir yazgıda, kişinin kendi düşünsel çalışmasının en anlamlı, en iç yanını bilmemesi gibi bir tragedya gizlidir". Nicolai Hartmann, "Hegel ve Aristoteles", çev: Saygın Güneş & Mehmet Mengü, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Güz 2014 Güz, No: 18, s. 257-283, s. 266

⁶⁶ Terry Pinkard, "The Logic of Hegel's Logic", s. 419.

⁶⁷ Frederick Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", s. 19-20.

⁶⁸ Kant, CPR, A 84 B 117 s. 220.

⁶⁹ Kant, CPR, A 81 B 106 s. 213.

⁷⁰ John, W. Burbidge, **The Logic of Hegel's Logic**, Ontario, Broadview Press, 2006 s. 22.

⁷¹ John, W. Burbidge, "Hegel's Conception of Logic", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss. 86-102, s. 100.

⁷² G W. F. Hegel, **Lectures on The History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826**. s. 225.

⁷³ Hegel, EL, § 60, A 2 s. 108.

daha fazla değil sorusu cevaplanmamış görünmektedir, dolayısıyla hakkıyla bir dedüksiyon da yapılmamıştır.

4. **Aklın Görüye Ram Edilmesi:** Düşünme yetisinin araç olarak telakki edilmesi ve aklın kategorilerinin içerikten bağımsız bir şekilde soyut olarak incelenmesi sorunları beraberinde yeni bir soruna yol açmaktadır. Bilgimizin görü ve müdrike şeklinde iki kaynağının birbirinden tamamen bağımsız olması ve düşüncenin kendi başına boş olması (*Gedanken ohne inhalt sind Leer*)⁷⁴aklı dışarıdan gelen malzemeye muhtaç kılmaktadır. Aklın daima kendisine yabancı bir kaynağa, üzerinde egemen olmadığı bir kaynak olan görünün çoklusuna muhtaç olması, aklın kendisinden başka bir şeye ram olduğu, özgür ve otonom olmadığı sonucunu çıkarır ki Fichte'den başlayarak tüm Alman İdealistleri bu sonuca itiraz ederler. Hegel'e göre:

Kategorilerin boş olması temelsiz bir iddiadır, zira eğer bir şey belirlenmiş bir varlıksa bir içeriği olmalıdır....Kategoriler kendisinde boştur, bu tabi ki doğru bir iddiadır ancak şu manada alınır; biz kavramların kendisine verdiği içerik ve bunların oluşturduğu bütünlük ile (mantıksal İdea) yetinmekle kalmayıp onları Doğa ve Tin'in gerçek alanına taşımalıyız. Bu ileri taşıma mantıksal İdea kendisine yabancı bir kaynaktan gelen içeriği alır manasında anlaşılmamalıdır, aksine bu mantıksal İdeanın hakiki aktivitesinin kendisini belirlemesi ve doğa ile Tin'de kendisini izhar etmesidir (*unfold itself*)⁷⁵.

Hegel, aklın kendisine yabancı, olumsal bir kaynağa (görüye) ram edilmesinin nasıl aşılacağını tüm sistemi ile göstermeye çalışmaktadır. Hegel'e göre Kant her ne kadar akıl kavramlarının sadece nesnelerden üretilmiş temsiller değil, aklın kendi üretimi olduğunu görme başarısına ulaşmış olsa da maalesef sonrasında temsilin unsurları olan duyuya aklı geri döndürür. Oysa Hegel duyuyu ve sezginin mantıksal kavramın konusu olmadığını göstermeye çalışır".⁷⁶ Kavramın içeriği duyular değildir. Görünün içeriği

⁷⁴ Kant, CPR, A 81 B 106 s. 213.

⁷⁵ Hegel, EL, § 43, A 1 s. 86-87.

⁷⁶ Béatrice Longuenesse, **Hegel's Critique of Metaphysics**, çev: Nicole J. Simek, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 23.

olmadan düşüncenin boş olduğu, duyular olmadan düşüncenin ölü bir kuru kafa (*caput mortuum*)⁷⁷ olduğu inancı, araçsal bir akıl kavrayışından kaynaklanan bir hatadır.

5. **Eleştirinin Negatif Sonuçla İktifa Etmesi:** Kant'ın eleştirisinin başarısı, klasik metafiziğin sonluluğun sınırlarına dikkat etmeden sonlu mudrike kategorilerini koşulsuz olan İdealara uygulayarak çıkarımlar yapmaya çalışmasının çaresiz bir mücadele olduğunu göstermesinde yatmaktadır. Bu umutsuz çaba da nihayetinde paralojizmler, antinomiler ve amfiboliler ile sonuçlanmaktadır. Öyleyse Kant'ın **Kritik**'i, aklın spekülatif kullanımı sınırlaması bakımından negatiftir.⁷⁸ Hegel'e göre, Müdrikenin kategorilerinin sınırlı olması, tüm aklın burada durmasını gerektirmez. Ona göre, Kant'ın mutlağı müdrikenin (*der Verstand*) mantığı ile anlama çabasına yönelik eleştirileri ziyadesi ile haklıdır ancak Hegel, Kant'tan farklı olarak mutlağı anlama ve doğasını izah etmeye gayret eden metafiziği tümünden reddetmemektedir.⁷⁹ Negatif sonucun ötesi olduğunu şöyle izah eder:

Bir yere kadar şu sonuca katılmak zorundayız: sonlu düşünce muhakkak ki sadece görünüşlerle ilgilidir. Ancak görünüşler düzlemi herşeyin sonu demek değildir. Aksine, daha yüksek bir alan var ki Kantçı felsefe için orası ulaşılamaz bir ötedir (*an inaccessible beyond*).⁸⁰

Hegel eleştirel aklın sadece sınır gösteren olumsuz bir yargıcı olmaması gerektiğini düşünür. Hegel'in spekülatif metodunda diyalektik evre her zaman olumsuzlayıcı bir tavra işaret ederken onun ötesinde olan spekülatif evre olumsuzlamayı da olumsuzlayarak mevcut sınırların ötesine geçmeyi hedefler. Akıl kendine konulan sınırları sürekli aşan bu saf olumsuzluğun ta kendisidir. Özetle Hegel, Kant'ın eleştirisi deyince sadece sınır gösteren negative faaliyeti anlamasını sorunlu bulur ve spekülatif yöntemi teklif eder.

6. **Antinomilerin Ötesine Geçememe, Gerçek Manasını Kavrayamama:** Hegel,

⁷⁷ Hegel, EL, § 44, s. 87.

⁷⁸ Kant, CPR, B XXV, s. 114.

⁷⁹ Duquette, David, "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", **Essays on Hegel's Logic**, Ed. George di Giovanni Albany, State University of New York Press, ss. 1-17, s. 9.

⁸⁰ Hegel, EL § 60 A 1, s. 108

Kant'ın klasik metafizik eleştirisine katılır, gerçekten de rasyonalist metafiziğin tüm bilgiyi akıldan türetmeye çalışması sorunludur. Rasyonel psikolojinin sınır aşımalarına (*paralogism*), müdrikenin tek yanlılığın (*einseitigkeit*) kaynaklı açığa çıkan çelişkilerin (*antinomy*) sonucudur. Kant'ın antinomiler ile göstermeye çalıştığı gibi, evrenin parçalardan mı oluştuğu yoksa bütün mü olduğu sorusu gibi bütüne dair sorular iki yanıyla da savunulabileceği ve mümkün tecrübenin sınırlarını aştığı için cevaplanamayacak sorulardır. Ancak burada Kant'ın tüm metafizik sorulara çözüm önerisi antinomilere karşı müteyakkız olmak ve mümkün tecrübenin sınırlarına ricat etmektir. Hegel'e göre, bu sınır aşımalarını gösteren *Transandantal Diyalektik* bölümünde, akli olan her şeyin daima çelişki yaratacağını (*der Widerspruch, der am Vernünftigen*) ortaya koyulması, modern zamanlarda felseninin en derin ve önemli atılımı olarak görülmelidir. Ardından “Gel gör ki, böyle derin bakış açısına böyle tırvırı (*trivial*) çözüm getirilmiştir” diyerek hayıflanmaktadır⁸¹. Klasik felsefede çelişki kesinlikle uzak durulması gereken bir şeydir, zira çelişki, bir gözden kaçma, argümantasyon ya da çıkarım yapmada kişisel hatalar yapmak demektir. İlk defa Kant, çelişkinin arizi bir durum değil, aklın doğasından kaynaklı, kaçınılmaz bir transandantal illüzyon⁸² olduğunu göstermek suretiyle çelişkiye akli olan içerisinde yüksek bir paye vermiştir. Çelişkinin zorunluluğu fikrine kapı aralaması ile Kant büyük bir övgüyü hak etmektedir⁸³ Ancak yine de çelişkinin aklımızın doğasından kaynaklandığını düşünerek çelişkiyi bilen öznenin üzerine yıkmakta, “dünyalık nesnelere karşı pek bir şefkat göstermektedir (*einer Zärtlichkeit*).”⁸⁴ Kant yine negatif sonuçla iktifa etmekte, sadece ortada çelişki olduğunu göstererek metafizik kavgadan çekilmektedir. Hegel'e göre buradan pozitif bir sonuç çıkarılmalıdır, “aktüel olan herşey kendi içerisinde karşıt özellikler içeirir dolayısıyla nesneyi bilme ve fehmetme (*comprehension*) bu karşıt özelliklerin somut birliğinin bilincine varmak manasına gelir”.⁸⁵ Öyleyse, çözüm gerçekliğin kendisindeki çelişkiyi diyalektik olarak kavramaktan geçmektedir. Yani

⁸¹ Hegel, EL, § 48, s. 92. W 8, s. 126. “So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung.”

⁸² Kant, CPR, A 295 B352, s. 385.

⁸³ Hegel, SL, s. 35.

⁸⁴ Hegel, EL, § 48, s. 92. “sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge.”

⁸⁵ Hegel, EL, § 48, A 1, s. 93.

antimoniler, bizim zihnimizden kaynaklanmamaktadır, gerçekliğin kendisi çelişkilidir, mantık da çelişkilerin ötesine geçerek birliği kavrayan diyalektik bir bütün olmalıdır.⁸⁶ Çünkü diyalektik, önceden hazırlanmış “standartları, kuralları bir yana koyan bir anti-metodolojidir. Diyalektik incelenen konunun (*die Sache selbst*) kendi içkin hareketi, dahili (*inner*) zorunluluğu, kendi kendine organizasyonu anlamına gelir.”⁸⁷ Hegel’in diyalektik aklı çelişkiyi görünce geri çekilmez bilakis çelişkiden beslenir. Bu nedenle Kant’ın antinomileri gösterip geri çekilmesini eksik bulur. Ona göre antinomiler aklın sınırları değil tam tersine hakikatin verildiği uç durumlardır, aklın sidret-ül müntheasıdır.

7. Transandantal Tamalğının Formelliği ve Genel Olarak Formalizm

Eleştirisi: Kant’ta her türlü bilme üçlü bir senteze dayanır: “görüde zihnin modifikasyonları olarak temsillerin *yakalanması* (*apprehension*), bu temsillerin hayalgücünde (*in imagination*) *yeniden üretilmesi* (*reproduction*), bunların da kavramda *tanınması* (*recognition*).”⁸⁸ Bu üç sentez bilmenin subjektif kaynaklarıdır. Ancak tüm sentezlerin de temelinde tamalğının birliği yer almalıdır.⁸⁹ Hatta Kant, tamalğının sentetik birliğinin tüm mantığın ve ardından tüm transandantal felsefenin en üst noktası olduğunu söyler.⁹⁰ Her zaman olduğu gibi Hegel yine Kant’ın tespitini büyük bir takdirle karşılar. Kavramlar arasındaki aklın spontanitesinden kaynaklanan apriori sentetik birliğin en üst merhale olduğunun tespiti takdire şayandır. Hegel’in kavram mantığı (*Begrifflogik*) da tam anlamıyla transandantal tamalgı modelinde çalışır. Bu nedenle kavram mantığının başında uzun bir bölümde, transandantal tamalğının tazammunlarını

⁸⁶ Kantçı antinomilerin gerçeklikteki diyalektik olarak okuması yoluyla ontolojik bir mantık projesini post Kantçı bir Spinosizm olarak okur Övünç Cengiz tezinde. Bkz.: Övünç Cengiz, *Antinomies and the Problem of Ontology in Hegel’s Science of Logic*, ODTU Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

⁸⁷ Frederick Beiser, **Hegel**, New York, Routledge, 2005, s. 160.

⁸⁸ Kant, CPR, A 97, s. 228.

⁸⁹ Kant, CPR, A 107, s. 232. “Tüm görü verilerini ve onunla ilişkili olarak nesnelerin tüm temsillerini önceleyen bilincin birliği olmadan (unity of consciousness) biz de hiçbir bilgi oluşturmaz, bilgiler arasında hiçbir bağlantı ve birlik mümkün olmaz....Bu tamalğının sayısal birliği tüm apriori kavramların temelidir.”

⁹⁰ Kant, CPR, B 134, s. 247.

şerh eder ancak bir yandan da Kant'ın formalizmden kurtulamadığından şikayet eder.⁹¹ Transandantal tamalgı kavramlara ve görümlere, saf düşünce tarafından verilen objektif birlik ve organizasyon prensibidir. Kant için bu birlik, öznenin müdahil olmadığı dışardan aldığı veriye bütünlük vermek için her türlü temsile eklenmesi gereken “Ben düşünüyorum” ekidir.⁹² Birlik, dışardan gelen malzemeye eklenerek onu biçimlendiren bireysel öznenin eylemidir. Hegel bu şekilde bir psikolojik sentezleyici bilincin varlığına karşı çıkar. Kavramlar arasındaki sentezin gösterilmesi en üst görev olarak dururken, bu görevin psikolojikleştirilmesi Hegel'in karşı çıktığı noktadır. “Kesin olan bir şey var ki, Hegel için transandantal tamalgının ‘sadece öznel bir şey’ değildir, hele objektifliğe ‘eklenen’ bir insani subjektivite (bilgi) hiç değildir”⁹³ Birlik prensibi, bütünlük verdiği şeylerin dışında bir ek olamaz, birliğin prensibi (kavram, *Begriff*) düşünülebilirliğin (*intelligibility*) jenerik prensibidir. Kavram, düşünülebilir hale soktuğu objektivitenin bütünüyle içkin bir organizasyon prensibidir. Hegel'in amacı, malzeme ve bu malzeme üzerine düşünmenin (refleksiyon), özne ve nesnenin arasında esaslı bir farkın kalmadığı bir meta-düşüncedir.⁹⁴

Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerinin böyle ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının nedeni, onun Kant'ın klasik metafiziğe yaptığı eleştirileri sahiplendiğini ancak bu eleştirel projeyi hep bir adım öteye götürmeye çalıştığını göstermektir. Peki, öyleyse Kant'ı öteye taşımak projesi nasıl hayata geçirilebilir: tam da Kant'ın cevaplamaya çalıştığı soruyu takip ederek, yani mümkün tecrübenin sınırları dahilinde bilimsel bir

⁹¹ “Müdrikenin sahip olduğu formel duruşta (*die formelle Stellung*), Kant'ın *Akıldan* (Vernunft) anladığı şeyin sunumu nihayete erer. Halbuki insan, düşüncenin en üst basamağı olan Akılda, müdrike seviyesinde gördüğümüz koşullanmışlığın kaybolacağını ve nihai hakikate erileceğini bekler. Gelgörki bu beklenti hayal kırıklığına dönüşür. Çünkü Kant Aklın kategorilerle ilişkisini sadece *diyalektik* olarak tayin eder ve tabi ki de bu diyalektiğin sonucunu basitçe *sonu gelmez bir hiçlik* (unendliche Nichts) olarak ifade eder. Böyle yitirilen aklın sonu gelmez birliği yine de bir sentezdir ve onunla yeni bir başlangıç yapılır, gerçekten sonsuz, hakiki Kavram'ın spekülâtif bir başlangıcı yapılır. Ama Kant bu diyalektik hiçlikte Akıl'ı o çok meşhur, tamamen formel, sadece *müdrikenin sistematik kullanımının düzenleyici birliği* (*regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs*) haline sokar.” Hegel, SL s. 521, WL, s. 1089

⁹² Kant, CPR, B 132, s. 246.

⁹³ Herbert Marcuse, **Hegel's Ontology and the Theory of Historicity**, çev: Şeyla BenHabib, Cambridge, The MIT Press, 1987, s. 108.

⁹⁴ Duquette, David, “Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic”, **Essays on Hegel's Logic**, Ed., George di Giovanni Albany, State University of New York Press, ss. 1-17, s. 12.

metafizik imkanı sorusunda ısrar ederek.⁹⁵ Fichte ve Schelling'in bu arayışa cevabı, özne-nesne ayrımının ortadan kalkacağı, temsili olmayan (*non-representative*) mutlağın zihinsel görü (*intellectual intuition*) ile yakalanmasıdır. Hegel, Fichte ve Schelling'in çözüm önerisini benimser ancak yöntemlerini kabul etmez. Hegel, kendinde-şey gibi bir artığın kalmadığı, özne ve nesnenin mutlak bütünlüğünde eridiği bir metafiziğe onay verirken, Mutlak'ın kavranışının sezgisel değil, kavramsal dedüksiyon ile sağlanması gerektiğini bunun da dedüktif bir sonuç (*Resultat*) olduğunu düşünür.⁹⁶ O nedenle ilk meşhur eseri olan **Tinin Fenomenolojisi**'nin alt başlığını "Bilincin Tecrübesinin Bilimi" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*) olarak koyar. Yani, Kant ve Fichte'de olduğu gibi bilincin tecrübesi esas alınmalı, bu tecrübe kendi içerisinde incelenerek bu tecrübe sürecin sonunda bilimsel bir görüş (*absolute knowledge*) elde edilmelidir.⁹⁷ Tecrübe üzerinden gösterilmeye çalışılan bu çalışmadan sonra Hegel metafizik projesini temelini **Mantık**'ta bilimsel olarak inşa etmeye çalışır.⁹⁸ Artık **Mantık Bilimi**'nde hedef **Fenomenoloji**'de olduğu gibi insani bilme çabalarının trajik tarihinin sonucunda edinilen mutlak bilgiyi göstermek değil, aklın kendi bütünlüğü içerisinde başvurduğu tüm metafizik kavramları zorunlu ve sistemli bir bütün içerisinde göstererek aklın kendi ürünlerini düşünme tecrübesini tetkik etmektir.

⁹⁵ Dieter Henrich, **Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism**, Harvard University Press, 2003, s. 35. "İdealizm öyleyse şahika (tip of the needle) bilimdir. Alman İdealistlerinin gözünde Kant Amerika'yı keşfeden 16. Yüzyılın ispanyol kaşifleri gibiydi. Kant, -zihinsel aktivite teorisi- "bu yeni ada" "eski dünyanın bilimi ve metafiziğinin hayatta kalabilmesi için iş görebilirdi. Ancak yeni "kıta"nın keşfi gerçekte "eski dünya"yı tamamen değiştirdi ve talebeleri Kant'ın yeni "hazinelere" buradan taşımayı sonra da bu hazineleri bilime ve metafiziğe uygulama teklifini takip etmedi. İdealistler yeni adayı keşfetmek ve kolonize etmek gerektiğini düşündüler. Bu proje zaten başlamıştı. Onların gözünde Kant, nereye vardığını bilmeyen bilmek de istemeyen Kolombus gibi birisiydi."

⁹⁶ "Öyleyse Kant'tan Hegel'i çıkarma formülü şöyle olabilir: Saf kavramların zorunlu önvarsayımlarını gerekçelendirmek için tamalgı ve saf kavram doktrinini koru, eleştirel felsefi başlatan soru olan bu kavramların objektifliğine dair kanıt arayan eleştirel problemi koru; saf duyuşal görü doktrinini terk et ve kavram ve görü arasında açık bir ayrım imkanını terk et, geriye kalan Hegel'in girişimidir." Robert B. Pippin, **Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness**, s. 9.

⁹⁷ Bu başlığın derinlemesine incelenmesi için Bkz.: Gustav Emil Müller, "Fenomenoloji, Mantık ve Ansiklopedinin Karşılıklı Bağlılıkları" **Alman İdealizmi III: Hegel**, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 278-297, s. 284.

⁹⁸ Burada bilimsel ifadesinden kasıt, incelenen konunun tek bir ilke etrafında sistematik ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmasıdır.

Mantık ve Metafizik

Hegel'e göre “*metafizik ile mantık birbiri ile örtüşür; çünkü ikisi de şeylerin özlerini açığa çıkaran, düşüncede kavrandığı şekliyle şeylerin bilimidir*”.⁹⁹ Kant'çı proje ancak böylesi bir mantık inşa edilirse gerçekleştirilebilir. Kant'ta bilginin iki kaynağı vardır, kendinde-şeyler (*dinge-an-sich*) alıcılığımız (*receptivity*) yoluyla aldığımız kısım ve bunları kavramlar yoluyla işlediğimiz transandantal mantıkta gösterilen şekliyle a priori, saf düşünce. **Saf Aklın Eleştirisi** düşüncede kavrandığı şekliyle şeylerden objektif bilgi üretiminin nasıl sağlandığını göstermeye çalışan bir bilime hazırlıktır (*propaedeutic*).¹⁰⁰ Hegel şöyle der; “*müdrikenin formlarının eleştirisi* tam olarak şu sonuca ulaşmıştır; bu formlar *şeylerin kendilerine uygulanamaz*. Bu sadece, şeylerin kendilerinde hakikatsiz (*unwahre*) olduğu manasına gelir.”¹⁰¹

Öyleyse Kant'ın müdrikenin eleştirisi yoluyla bilimsel bir metafizik arayışının öğrettiği en önemli şeylerden birisi, şeylerin düşünce yoluyla belirlendiği bir transandantal mantığa olan ihtiyaçtır. Kant'ın öğretisi şeylerin kendilerini bilemeyeceğimizdir. Bu durumda metafizik, şeylerin bize görüldüğü şekliyle, düşünce belirlenimleri olarak nasıl bilindiğini inceleyen bir transandantal mantık olmalıdır. “Kritik felsefe zaten metafiziği mantık haline soktu”¹⁰² diyerek Hegel nasıl Kantçılığın hakiki bir devamcısı olduğunu göstermeye çalışır.

Klasik mantık içerikten bağımsız bir şekilde geçerli bilimsel çıkarımların yapısını inceler. Skolastik mantık, kavramlar, yargılar ve kıyasta çıkarım türlerini, geçerlilik kriterlerini bin yıllık bir titizlikle çıkarmış ve sistemleştirmiştir. Bu nedenle “mantığın başına gelenler metafiziğin başına gelenler kadar kötü değildi” der Hegel. Mantık düşüncemizi düzenlemek için kullandığımız bir araç olarak düşünülmüş, hakikat

⁹⁹ Hegel, EL, § 24, s. 56. W 8, s. “Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.”

¹⁰⁰ Kant, CPR, A 841 B869 s. 696. “Saf Aklın eleştirisi metafizik değil bir prepaudetik tir hazırlık çalışması. Saf aklın sistemi (bilim), sistematik karşılıklı bağlantılılık içerisinde saf aklın tüm felsefi bilmesinin (hem hakiki hem de apaçık) bütünüdür.”

¹⁰¹ Hegel, SL, s. 26; WL, s. 40. “Die Kritik der Formen des Verstandes hat das angeführte Resultat gehabt, daß diese Formen keine Anwendung auf die Dinge an sich haben. - Dies kann keinen anderen Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind.”

¹⁰² Hegel, SL, s. 30; WL, s. 45. “Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik”

ile ilgisi olmayan¹⁰³ formel bir inceleme alanına dönüşmüştür. Klasik formel mantık bilimsel doğru çıkarımların ilkeleri ile ilgilenir. Gündelik dilden topladığı önerme ve yargı örnekleri üzerinde çalışarak doğru çıkarım ve kıyas türlerini belirlemeye çalışır. Ancak akıl yürütmenin geçerli olması objektif olarak doğru olduğu anlamına gelmez. O nedenle mantık hakikatten bağımsız olarak sadece düşünme biçiminin geçerliliği ile uğraşır. Hegel'e göre kendi zamanına kadar mantık, dışarıda hazır bulduğu bir malzeme üzerine düşünerek, onlar üzerine akıl yürütmeleri sınıflandıran, boş kavramların matematiği ve tamamen analitik bir süreçtir. Skolastik mantığı bu yönüyle renkli bir yapbozun parçalarını birbirine uyuşturmaya çalışan bir çocuk oyununa benzetir Hegel.¹⁰⁴

Ancak düşünmenin geçerliliğinin (*validity*) objektif bir hakikat anlamına gelmediğine dair Hume'un tespiti Kant'ı yeni bir tür mantık geliştirmeye sevk etmiştir. Tecrübenin hangi koşullar altında objektif geçerliliği olduğunu incelemeye çalışan bu yeni tür mantığı klasik mantıktan ayırarak transandantal mantık olarak adlandırır Kant. Transandantal mantık, içerikten bağımsız soyut kavramların mantığı değil, nesnelerin tanınması için zorunlu olan apriori koşulları araştıran kavramların mantığıdır.¹⁰⁵ Hegel'e göre skolastik mantık, mantığın metafizik önemini tamamen gözardı etmiştir¹⁰⁶ ama *Kant'ın transandantal mantığı*, onu sadece düşünmenin kurallarını çıkaran formel bir

¹⁰³ Burada **hakikat**ın ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Çünkü Hegel çok sıklıkla bu kelimeyi kullanır ve onu *doğruluk* (Richtigkeit) kelimesinden ayırır. Klasik tanıma göre hakikat düşüncenin mevsusu ile örtüşmesidir (the agreement of thought with the subject matter, Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande). Düşüncenin konusu ile örtüşmesi için, düşünülen şey gerçeklikteki konu ile kıyaslanarak düşüncenin konuya tekabülyeti aranır. Hegel'e göre felsefi anlamda bu sıradan hakikat tanımı önemli bir kavrayış barındırır. Gündelik dilde bile "hakiki dost" dediğimiz kişiden, eylemleri dostluk kavramına uyan kişiyi anlarız. Bir şeye hakiki değil (untrue) ya da aynı şekilde kötü demek onun içsel bir yetersizliği var demek manasına gelir. Kötü bir devlet, hakiki olmayan devlet, devlet kavramı ile mevcut devletin uyuşmamasıdır. Bu anlamda sadece Tanrı gerçekten kavram ve realite uyumuna sahiptir, tüm sonlu şeyler hakiki-olmama ile malüldür, sonlu şeylerin bir kavramı vardır ama varlıkları hiç bir zaman kavramla birebir uyuşmaz...Hayvan tekil bir şeydir kavramı onun türüdür, ancak tür kendisini ölüm yoluyla tekillikten kurtarır. Hegel, SL WL 36, EL § 24 Z 2, s. 60.

¹⁰⁴ Hegel, SL, s. 32.

¹⁰⁵ Errol E. Harris, **An Interpretation of the Logic of Hegel**, Maryland, University Press of America Inc, 1983, s. 4.

¹⁰⁶ Hegel, SL, s. 27.

disiplin olmaktan kurtartmış, mantığı mümkün tecrübenin objektivitesinin koşullarını araştıran bir bilim haline sokarak, *metafiziği mantığa dönüştürmüştür*. Şöyle der:

Yakın zamanlarda Kant genellikle “mantık” denilen şeye karşı çıkmıştır, başka bir şey, yani *transandantal mantık* öne sürmüştür. Burada [Mantık Bilimi Kitabı] objektif mantık diye adlandırılan bölümün bir kısmı ona göre transandantal mantıktır. Kant onu genel mantıktan ayırmıştır çünkü (a) *yönelinen nesnelere a priori* olarak işaret eden kavramlarla uğraşır, dolayısıyla objektif bilmenin *içeriğinden* soyutlanmış değildir; ve (b) böylelikle yönelinen nesneye atfedilemediği ölçüde bilginin kaynaklarına gider- Kant’ın felsefi ilgisi doğrudan bu ikinci boyuta odaklanmıştır. Onun temel fikri özbilincin *kategorilerinin subjektif Ben* olarak anlaşılması gerektiğinin ispatlanmasıdır.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi Hegel’e göre Kant’ın objektivitenin kökeninde subjektif düşünce belirlenimlerini görmesi ve mantığı içerikten ayırmaması sayesinde felsefe tarihinde mantığın metafizik öneminin nihayet idrak edilmiştir. Ancak Kant ile ilgili sorun, bu objektiviteye nihayetinde subjektif değer vermesi, nesnelerden korkması¹⁰⁸ ve geriye bir bilinemez, kendinde-şey (*ding-an-sich*) bırakmış olmasıdır. Kant kategorileri objektivitenin logico-subjektif formları olarak belirlemekle yetinmiş¹⁰⁹, objektivite ile subjektivitenin, düşünce belirlenimleri ile varlığın birliğini öne sürmekten kaçınmıştır. Hegel’e göre Kant metafiziğe büyük ilerlemeler bahşetmiş olsa da, sonunda yine modern bir subjektivizme sığınmıştır. Refleksif felsefe bilginin sadece fenomenlere erişebileceğini iddia ederek, düşünce ile varlık arasındaki bağı koparmıştır. Bu zaviyeden eski metafizik daha evla bir düşünce kavramına sahiptir, Çünkü;

eski metafiziğe göre şeylere dair ve şeylerin içinde akıl tarafından bilinenler, gerçekte kendilerinde hakikattir; yani onlarda bilinen şey, onların doğrudanlığı (*immediacy*) değil, evvela düşünme formları olarak düşünce formuna yükseltilmiş halleridir. Bu metafizik düşünme ve düşünmenin formlarını yabancı malzemeler olarak değerlendirmeyi aksine onların özleri ya da *şeyler* ve onları *düşünme* (*das Denken*) kendinde ve kendisi için uyum içerisinde.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hegel, SL, s. 48

¹⁰⁸ Hegel, SL, s. 30.

¹⁰⁹ Hegel, SL, s. 27.

¹¹⁰ Hegel, SL, s. 26. “Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken...”

Kant, kullandığımız kavramların düşünce belirlenimleri olduğunu, varlığın belirlenimleri olmadığını, dolayısıyla metafiziğin değil mantığın alanına dair olduğunu göstererek karşı çıkmıştır. Yukarıda açıklandığı şekliyle Hegel, “Kant öncesi metafiziğin dogmatik anlamını eleştirmiş ama açıkça klasik ve özellikle de Aristotelesçi düşünce (*Nous*) görüşünü savunmuştur. Hususan Hegel metafiziği mantıksal köklerine ve mantığı metafizik köklerine geri götürerek bu iki disiplini arasında oynar”.¹¹¹Nuzzo, Kant sonrasında metafiziği terk etmeden metafiziği eleştirme çabasını şöyle ifade eder:

Kant’ın Kritik’i son tahlilde yeterince kritik değildi. Kant (subjektif) akli kritik etti ama kendi rasyonalitesi içinde objektiviteyi el değmemiş olarak bıraktı. İkincisi, eski metafiziği tek kalemde geride bırakma çabasıyla Kant metafizik yakada dayanılmaz bir boşluk bıraktı: transandantal mantık erken modern felsefenin metafiziğinin yerini almaya başladı ama gerçek anlamda güçlü ve pozitif bir alternatif sunmadı. Böyle düşününce Hegel’in yeni diyalektik-spekülatif mantığı iki yakaya da açılır. Hem Kant’ın transandantal mantığının kritik duruşunu sahiplenmeli ve bu açıdan Kant’ın mantığından daha iyi olmalıdır, hem de transandantal felsefe tarafından eleştirilen metafiziğin yarattığı boşluğu doldurmalı ya da en azından eski metafiziğin yaptığı işi yapacak yeni bir yola işaret etmelidir.¹¹²

Hegel’in amacı Kantçı transandantal mantık projesini öteye taşıyarak spekülatif mantık geliştirmek, mantığı ontolojikleştirmektir.¹¹³ Fulda’ya göre transandantal ve spekülatif mantık post-dogmatik ontolojinin iki modudur. Bu modlar, kendinde gerçekliğe değil, nesneleri kuran şeyler olarak apriori kavramlara dairdir. Kant müdrikenin apriori kavramlarının transandantal incelemesi ile kritik ontolojiyi başlattı

¹¹¹ Elena Ficara, “The Interplay Between Logic and Metaphysics”, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed.Allegre deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 109-110

¹¹² Angelica Nuzzo, “Hegel’s Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel’s Logic”, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed.Allegre deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, ss. 119-135, s. 121-122.

¹¹³ “Hegel’in kategorileri sadece Aristoteles’te olduğu varlığın üstün cinsleri değil ya da Kant’ta olduğu gibi mümkün tecrübenin bütünü düşünmek için kullanılan Ego’nun fonksiyonları değildir. Aksine Mutlağın ifadeleridir. Bundan dolayı fenomenleri kategorileri, duysal ya da ampirik bilimleri destekçisi değildir aynı zamanda bir Felsefe Mantığının momentleridir. Her bir kategori Mutlağı o kategori yoluyla düşünülmüş, onda daha evvel takılmış olan bir filozofun ön kavrayışıdır. Aristoteles’in ontik mantığı Kant’ın transandantal mantığı oldu ve nihayetinde Hegel’in spekülatif mantığı, onto-logik oldu.” Jean Hyppolite, **Logic and Existence**, çev: Leonard Lawlor & Amit Sen, New York, State University of New York Press, 1997, s. 157.

ama Hegel spekülâtif ontolojiyi başlattı.¹¹⁴ Winfield'e göre Kant'ın başlattığı metafiziği aşma çabası Hegel ile aşmayı aşmaya dönüşmüştür:

Eğer metafizik, aklın bilinen dünyayı düşünce ve varlık özdeşliği varsayımı altında düşünmesi olarak tanımlanırsa... Kavramsal belirlenimlerin, düşünce ve objektivitenin birliği önvarsayımı da dahil hiç bir önvarsayım (*presupposition*) olmadan, düşüncenin kendi kendinlerini otonom olarak nasıl belirlediğini göstererek *Mantık Bilimi* ontolojik metafiziği aşar.... gerçek anlamda temelci ontolojik metafiziğin aşılması transandantal mantık değil, bu sistematik mantıktır.¹¹⁵

Kant'ın dogmatik felsefenin klasik ontolojisine eleştirisi gerçekliğin bilgisinin saf kavramlar yoluyla elde edilemeyeceğiydi. Ancak gerçeklik yine de saf kavramlardan bağımsız değildi. Transandantal mantık gerçekliği kurmayı mümkün kılacak apriori kavramların incelenmesi yoluyla nesnel gerçekliğin öznel kavramlar ile bilinebilir olduğunu gösterdi. Kritik-transandantal ontoloji, gerçeklik kavramlara kurban edilemez, nesnel bilgi kavram ile gerçekliğin birliğidir iddiasındadır. Kant sonrası gelenek ve Hegel özne-nesne birliğinden oluşan Kant'ın bu hakiki spekülâtif prensibini almıştır. Kavramları düşünmenin fonksiyonu olarak değil, düşünce ve varlık, öznel ve nesnel arasında köprü kurmaya yarayacak 'düşünce belirlenimleri' olarak olarak incelemiştir¹¹⁶ Hegel'e göre "Mantıksal olan (*die Logische*) içerisinde alışık olduğumuz objektif ve subjektif olan antitezinin gözden kaybolduğu düşünce belirlenimleri sisteminde aranmalıdır."¹¹⁷

Transandantal mantık, objektivitenin koşullarının subjektif kategorilerden geçtiğini iddia eder, spontanite ile reseptiviteyi ayırır, düşünce belirlenimlerinin nesneleri epistemolojik olarak belirlediğini düşünür. "Transandantal mantığın sorusu:

¹¹⁴ Hans Friedrich Fulda, "'Ontologie nach Kant und Hegel,' Metaphysik nach Kant? **Metaphysik nach Kant?** ed. Dieter Henrich and Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, Klett Cotta, 1988, ss. 45-80.

¹¹⁵ Richard Dien Winfield, "Hegel's Overcoming of the Overcoming of Metaphysics", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, ss. 59-70, s. 68-69.

¹¹⁶ Karin de Boer, "The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic", **The Review of Metaphysics**, c. 57, No: 4, Jun. 2004, ss. 787-822, s. 791.

¹¹⁷ Hegel, EL § 24 Z 1 s. 56. W 8, s. 81. "Die Logische ist, dem Bisherigen zufolge, al sein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlicher Bedeutung) hinwegfällt."

‘hangi koşullar altında bilimsel metafizik mümkündür?’ sorusudur. Oysa Hegel’in spekülatif mantığının sorusu ‘metafizik nedir ve metafizik gayesine ulaşmak için nasıl yeniden yapılandırılmalıdır?’ sorusudur. İlhamını Kant’tan alan Hegel’in **Mantık**’ı, hem bir metafiziktir hem de metafizik kategorilerin dedüksiyonudur: kavramlarının içeriklerinin gerekçelendirilmesi (varlığın düşünce olması bakımından gerekçelendirilmesi: metafizik dedüksiyon) ve kavramların nesnelerle/gerçeklikle/varlıkla ilişkisinin gerekçelendirilmesi (transandantal dedüksiyon)”.¹¹⁸ Kantçı transandantal mantık dönüştürülerek düşünce ve varlık ilişkisi yeniden formüle edilir. Bu meyanda, Hegel için mantık, düşüncede şeylerin kavranması olarak tanımlanmıştır.

Peki Hegel için düşünme nedir? Duyumlar, duygular, arzular gibi bilgisine sahip olduğumuz herşey genelde temsil (*representation*) olarak adlandırılır. Felsefenin temsillerin yerine düşünceleri ve kategorileri koyduğu söylenebilir. Yani felsefe bilincimizin nesneleri olan hisler, duyular, amaçlar, arzular, murad etmeler gibi subjektif temsillere düşünce formu belirlenimleri verir. Öylese felsefe “bilincimizin nesnelerinin düşünce açısından ele alınmasıdır”¹¹⁹. Felsefe, dışarıdan gelen bir malzeme üzerine düşünen subjektif bir inceleme değildir, düşüncenin konusu kendisine dışsal değildir. *Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* der Hegel,¹²⁰ buna göre *nous* dünyanın temelidir (*die Ursache der Welt*) çünkü duyusal dünyada hiç bir şey öncesinde akıl olmadan bize verilmez. Düşünce şeyleri (*Die Dinge*) somut halinde almaktan ziyade, onları düşünce konusu (*die Sache*)¹²¹ haline sokarak yeniden kuran bir sistematik yeniden

¹¹⁸ Béatrice Longuenesse, **Hegel’s Critique of Metaphysics**, s. 5.

¹¹⁹ Hegel, EL § 2 s. 25. “Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden.”

¹²⁰ Hegel, EL § 8 s. 32. Hegel burada özellikle Locke’un **Essay Concerning Human Understanding** kitabında kullanarak popüler ettiği “*akli olan hiçbir şey yoktur ki öncesinde duyudan gelmesin*” ifadesini tersine çevirerek “*duyusal olan hiçbir şey yoktur ki öncesinde akıldan geçmesin*” diyerek İdealist şekilde tersine çevirmiştir. Bu ifadenin ispatını Tinin Fenomenolojisinin Sense Certainty kısmında yapmaktadır.

¹²¹ Dikkat çekici bir husus olarak Wittgenstein da dünyanın şeylerden değil olgular (*Tatsache*) oluştuğunu belirtir. *Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.

tanımlama ya da tercüme faaliyetidir.¹²² “Ben” bir şeyi düşündüğümde onu olduğu haliyle bırakmam, onu “Ben’im” yaparım, benliğin evrensel formu dolaysız maddenin içine sızar”¹²³ Tüm tecrübe modlarını kavramsal moda çevirme ve bu kavramları birbiri ile organik bağlantıya sokma”¹²⁴ işte metafiziğin vazifesi budur. Düşünce kendi dışında bir şeyi düşünmez, düşündüğü şeye düşünce formunu verir. Öylese düşünce, kendini düşünen düşüncedir (ή νόησις νοήσεως νόησις).¹²⁵ Öyleyse, düşünme faaliyetinin kendisi şeyleri düşünce formuna sokmaktır. Düşünme faaliyeti üzerine düşünme olan mantık ise şeyleri düşüncede kavramaktır.

Düşünmeyi düşünme olarak Hegel’in spekülatif felsefesi geleneksel birinci-düzyen metafiziğin ihtiyaç duyduğu felsefi kavramları keşfeden ikinci düzey (*second-order*) bir teori olarak kendisini geliştirir. Metafiziğe yönelik bu meta-teorik yaklaşım, Hegel’in sürekli tekrar ettiği, mantık ve metafiziğin birliği vurgusunda makes bulur. Ancak bu vurgu malesef, mantıksal kategorileri metafizik içeriklerle şişirerek (*inflation*) mantığı “metafizikleştirmek” üzerine bir tez zannedilip yanlış anlaşılmıştır. Ancak Hegel’in yaptığı devrim, mantık ve metafizik birliğini bir başka şekilde okumakta, yani, metafiziğini mantık ve semantik içerisinde söndürmekte (*deflation*) yatar.¹²⁶

Göstermeye çalışıldığı gibi, Hegel mantığa metafizik eklentiler yaparak onu rayından çıkarmak bir yana, mantığı kökensel gayesine götürerek, onu metafizik ile ortak bir projeye dönüştürmektedir. Yukarıdaki akıl yürütmeyi takip edersek, eğer düşünmek demek şeyleri düşünme formuna sokmak demekse, transandantal felsefenin

¹²² Terry Pinkard, Hegel’s İdealism and Hegel’s Logic, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, C. 33, No: 2, 1979, ss. 210-226, s. 212.

¹²³ Hegel, SL, s. 516, WL s. 1077

¹²⁴ Pinkard, Terry (1979), “The Logic of Hegel’s Logic”, s. 417.

¹²⁵ Onun düşünmesi düşünme üzerine düşünmedir. Aristotle, *Metaphysics*, 1074b34-1698, **Complete Works of Aristotle vol 2**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984, s. 180.

Hegel, Aristocu geleneği önemsiz görmekle birlikte Aristoteles’in kendisini spekülatif düşünür olarak görür, ve şöyle der: “Aristoteles’in temel yöntemi incelediği nesneyi araştırmak ve onda ne tür özellikler olduğunu keşfetmektir. ... Bu özelliklerin betimleyici bir listesini biraz sıkıcı bir şekilde sıralar. Bu belirlenimler dizisini verdikten sonra ve nesneyi farklı açılardan tanımladıktan sonra ondan kavram çıkar. Öyle ki bu basit spekülatif kavram ya da όποσ (tanım) ayrıştırılarak ortaya çıkarılır. İşte tam buarada Aristoteles tam anlamıyla felsefi ve hayli spekülatiftir”. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, 1825-6, vol II Greek Philosophy*, çev: R. F. Brown and J. M. Stewart, Oxford: Clarendon Press, 2006.

¹²⁶ Chong-Fuk Lau (2006), “A Deflationary Approach to Hegel’s Metaphysics”, *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System*, Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whitead, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, ss. 27-43, s. 27.

iddia ettiği gibi düşünmek duyudan gelen bilgiyi evrenselin altında kapsayarak kendimiz için bilgi nesnesi yapmak demek ise, metafizikte varlık bize düşünme biçiminde verilir sonucu çıkarılabilir. Bu durumda *varlık olması bakımından varlık* üzerine düşünmek olarak tanımlanan metafiziği, varlığın düşünceye verilmesi bakımından *düşünme üzerine düşünme* olan mantık ile ortak bir projenin altında toplamak mümkündür.

Tam bu noktada felsefe ve diğer düşünme biçimleri arasındaki esaslı bir ayrım açığa çıkar. Diğer bütün bilimler elde hazır konusu olan düşünme sahalarıdır. Fizikte doğal nesneler, kozmolojide evren, biyolojide canlı varlıklar; üzerlerine düşünmeden önce vardırırlar, daha doğrusu tüm bilimler kendi araştırma nesnelerinin varolduğunu *önvarsayarlar (presuppose)*. “Diğer bilimlerin sahip olduğu, doğrudan temsil yoluyla verilen nesnelerini varsayma avantajından felsefe mahrumdur”¹²⁷ der Hegel. Çünkü felsefenin düşünceden başka konusu yoktur. Öyleyse felsefe ne başlangıcında ne de ilerleyişinde diğer bilimlerin kullandığı genelgeçer bir bilme metodunu varsayamaz.

Bu durumda metafizik, yani mantık nereden başlayacaktır? Konusunu dışarıdan alamadığına göre kendi kendisinden başlayacaktır. Çünkü “bir mevzuyu mantıksal olarak düşünmekle birlikte, *şeyleri* değil, *şeylerin kavramını* konumuz (*Sache*) haline getiririz”.¹²⁸ Öyleyse mantık, konusu olmayan formel bir alan değil, konusu kendi dışarısında olmayan somut bir alandır. Mantığın konusu akla konu olması bakımından *şeyleri* düşünme, yani *şeyleri* düşüncede düşünmedir. Mantık öyle ise hakikatsiz (*unwahre*) formel bir alan değildir. Hakikat, düşünmenin mevzusu ile örtüşmesi demek ise Mantıken hakiki düşüncedir. Çünkü mevzusunu dışarıda aramaz, mantıkta düşünme düşüncenin konusu haline gelir. Doğruluk kriteri için kendi dışında bir merciye

¹²⁷ Hegel, EL § 1 s. 24

¹²⁸ Hegel, SL s. 19, WL s. 29. “By thus introducing content into logical consideration, it is not the *things*, but what is rather *the fact* [*Sache*], the *concept* of the things, that becomes the subject matter (Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der *Begriff* der Dinge, welcher Gegenstand wird.” Wittgenstein’in dediği gibi mantıksal olarak düşünöldüğünde dünya şeylerden oluşmaz.

başvurmak zorunda kalmaması mantığın eksikliği değil bilakis onun gücüdür.¹²⁹ O halde mantığın konusu düşünce ya da düşünce belirlenimleridir.

Mantıkta saf düşünce ya da saf düşünce belirlenimleri ile ilgileniriz....Mantıkta düşünceler, düşünmenin kendisine ait olması veya düşünmeden ortaya çıkmış olması dışında dışında hiç bir içeriğe sahip olmayacak şekilde kavranır. Öyleyse bu düşünceler saf düşüncelerdir. Tin burada kendi evindedir ve dolayısıyla özgürdür, çünkü özgürlük demek kendi başkasında kendini evinde kalmak demektir, bir başkasına bağlı iken kendi belirleniminde olmaktır... Özgürlük, ancak benim için kendim dışında yabancı bir şey kalmadığında mümkündür.¹³⁰

Mantıkta düşünce belirlenimleri ya da saf düşünceler ile ilgilenilir yani düşüncenin kendisi dışında bir konusu yoktur. Hegel Mantık ve metafiziği birbiri ile ortak proje haline getirdikten sonra şimdi bu ikisini de özgürlük ile ilişkilendirir.¹³¹ Düşünce varlığı düşünürken hep onu düşünce formunda yakaladığından ve düşünce mantıkta kendi kendisini düşündüğünden, düşünce en çok Mantıkta özgürdür. Özgürdür; çünkü varlığa (bir başkasına) yönelirken yine kendi kendisindedir (*beisichselbssein im Anderes*). Akıl, varlığı düşünce formuna sokarak varlığı aklileştirir.

Kendinde olanın insanlık için nesne haline gelmesi (*was an sich ist, muss dem Menschen zum Gegenstand werden*) bilince ulaşması (*zum Bewusstsein können*) ve böylece insan için olması gerekir. İnsan ilkin bu kendinde varlığın nesnel olması yoluyla kendisi için olur (*was er an sich ist, und so wird der Mensch erst für sich selbst*), kendinde olan ikizlenir (*ist verdoppelt*), muhafaza edilir (*ist erhalten*) ve başka bir şeye dönüşmez (*nicht ein Anderer geworden*). Mesela insan düşünür, böylece o düşünceleri düşünür, düşüncede düşünce nesne halini alır. Akıl rasyonel olanı üretir; akıl kendi kendisinin nesnesidir (*die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand*)¹³²

¹²⁹ Hegel, SL, s. 27.

¹³⁰ Hegel, EL § 24 Z 2 s. 58

¹³¹ Cirulli'nin de belirttiği gibi Fichte'ci gelenekten gelen bir kavrayışla teorik aklın ortasında praksis vardır. Akıl kendi praksi ile kendisini aşabilir, kendini özgürleştirebilir. Franco Cirulli, **Hegel's Critique of Essence: A Reading of the Wesenslogik**, New York, Routledge, 2006, s. 3.

“Özgürlüğün gerçekliği aklın sınırlarının ötesinde değildir aksine özgürlük aklın kendini belirlemesinin tam kalbini oluşturur”. Susanne Herman-Sinai, Hegel's Metaphysics of Action, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whited. Berlin/Boston: De Gruyter 2016, ss. 163–180, s. 166.

¹³² G. W. F. Hegel, **Felsefe Tarihi, cilt 1 Thalesten Platona Grek Felsefesi**, çev: Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yayınları, 2018, s. 40.

Madem akıl kendi kendisinin nesnesidir öyleyse mantık da aklın faaliyeti üzerine bir düşünme olacaktır. Aklın kendi üzerine düşünmesi ise iki yönü ihtiva edecektir. Bir yönüyle akıl hiç bir önvarsayıma başvurmada varlığı düşünmeye çalışacak ve bu yolda tutarlılığını kendisi denetleyecektir. Yani doğruluk kriteri dış dünya ile mütakabiliyet değil içsel tutarlılık olacaktır. İkinci yönü ise akıl tarih içinde kendi düşünme biçimleri yaklaşımlarını yeniden değerlendirecektir. Böylece Hegelci mantık, hem bir saf düşünme fenomenolojisi hem de bir felsefe tarihi olacaktır. Daha önce **Tinin Fenomenolojisi**nde ortaya konulan yöntem **Mantık**'ta sistematik bir şekilde yeniden inşa edilecektir. Aklın rasyonel olanı üretme süreci, hem bir ontoloji (düşünce belirlenimleri olarak varlık) hem de felsefe tarihi olacaktır.¹³³

Objektif mantık, sadece *düşünceler* yoluyla dünyanın bilimsel bir yapıda inşa ettiği farzedilen eski *metafiziğin* yerini alır. Bu bilimin incelenmesinin son haline baktığımızda, öncelikle objektif mantığın en doğrudan yerini aldığı şey *ontolojidir*, yani, metafiziğin genelde *Ens*'in doğasını incelemeye yöneldiği bölümüdür (*Ens* içerisinde hem varlığı (*sein*) hem de özü (*wesen*) ihtiva eder).¹³⁴

Görüldüğü gibi Hegel yeni bir metot önermez, eski metafiziğin ontoloji dediği düşünme kategorilerini yeniden ele alarak onları kendi içerisinde inceleyi hedefler. Bu serimlemede göstermeye çalıştığı şey, müdrikenin kategorilerinin varlığı yakalamada yetersiz olduğu ve her bir kategorinin bir başkasına zorunlu olarak götürdüğünü ortaya koymaktır. Bu zorunlu hareket, düşünme üzerine düşünmenin boş bir formel refleksiyon değil, bilakis düşüncenin kendi içerisinde canlı olduğunu gösteren bir metottur. Hegel varlığın kavranmasında düşünce için bir yeni metot önermez, sadece düşüncenin içkin

Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main 1979.

¹³³ Esasında ontoloji ile felsefe tarihini içe içe geçirme projesinin de kaşifinin Kant olduğu iddia edilebilir. Zira **Saf Aklın Eleştirisi**'nin neredese üçte ikisini oluşturan Transandantal Diyalektik bölümü felsefe tarihindeki yetersiz kavrayışlar üzerinden aklın tarihsel tecrübesinin tetkik edilmesi denilebilir.

¹³⁴ Hegel, SL, s. 42, WL, 73. "Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der **vormaligen Metaphysik**, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte."

hareketinin (ki buna diyalektik diyecektir) kendisinin takip edilmesini yöntemleştirir.¹³⁵ Hegel'in **Mantık**'ta ortaya koyduğu şekliyle düşüncenin içkin hareketini yaratan diyalektik hareket nasıl işlediğinin taslağını çıkarmak tüm Mantık çalışmasının taslağını ve genelde Hegel felsefenin yaklaşımını verecektir.

Şimdi, yukarı da belirtildiği gibi, aklın bilmesinde tüm partiküler hisler, izlenimler evrensel kategorilerin altında düşünülür, “düşünmek, bir şeyi evrensellik formuna taşımak demektir”.¹³⁶ Müdrike kategorileri Kant'ın da kategoriler tablosunda sergilediği gibi (varlık-hiçlik, neden-etki, töz-araz, zorunlu-olumsal vs.) verili duyusal malzemeyi evrensel kategoriler altında sabitleyerek düşünür. Müdrike belirler (*der Vestand bestimt*) ve bu belirlemeleri sabitler. Temel çalışma biçimi özdeşliktir. Müdrike, varlığı düşünce kategorileri bakımından belirlemeye çalışır. Bu nedenle Müdrikenin düşünmesine sınırlı düşünme der Hegel. Müdrike düşünmesi varlık ile ilişkisini sorgulamaz, mutlakı kategoriler ile ele geçirmeye çalışır ve sınırlı düşünür yani kavramları sonludur, bir öteki tarafından sınırlanır, ötekisi ile ilişki içerisinde var kalır, öteki onun olumsuzlamasıdır, sınırır. Objelerini kendi dışında hazır bulur, objesi ona dışardan verilir ve objeyi birbirini nakzeden kavramsal karşıtlıklardan biri ile ele geçirmeye çalışır.¹³⁷ Hegel bu tarz düşünmeye dogmatizm der, “Dar anlamıyla dogmatizm müdrikenin belirlenimlerinden birine tek taraflı olarak yapışmak ve karşıtını dışlamaktan ibarettir”. Bu katı bir ‘ya-ya da’ düşüncesidir ki buna göre dünya *ya* sonludur *ya da* sonsuz ama *ikisi birden olamaz*”.¹³⁸

Müdrikenin kategorileri matematikte, hukukta, idarede kullanışlıdır, keza felsefe de muğlaklığa karşıdır, netlik ve kesinlik ister. Ancak Hegel gösterecektir ki, “müdrike felsefede son sözü söyleyemez, zira “müdrikenin kavramları uç noktalarına kadar

¹³⁵ “Bu metafizik kavrayışı geleneksel metafizika generalis’in kavramlarının sistematik ve refleksif bir kritiğine adanmıştır. Kategorik kavramsal yapımız spekülâtif bilme formu ve mantığın diyalektik formu ile yer değiştirmelidir fikrine dayanır”. Paul Giladi, “Hegel’s Metaphysics as Speculative Naturalism”, de **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whited. Berlin, Walter de Gruyter. 2006, ss. 149-162, s. 153.

¹³⁶ Hegel, *Felsefe Tarihi, cilt 1 Thalesten Platona Grek Felsefesi*, s. 101.

¹³⁷ Hegel, EL, § 28, s. 66-67.

¹³⁸ Hegel, EL, § 31 A1 s. 70.

sürüldüğünde tam karşısına dönüşür”,¹³⁹ düşünce sürekli çelişkilere düşecektir. Müdrike kendisini düşüncelerin sabit bir şekilde özdeş olamamalarında (*non-identity*) kendisini kaybedecektir. Böylelikle verilen düşünce belirlenimi kendisine ulaşamayacak, kendi karşısına yapışıp kalacaktır. Sadece müdrikeye has düşünmenin ulaştığı bu sonucun karşında daha üst bir kognitif yetiye ihtiyaç hasıl olacaktır. “Düşünce kendini koyvermeyecek, kendi evinde kendi varlığını kaybetmenin bilinciyle dahi kendisine sadık kalacak, kendi çelişkilerinin çözümünü düşünmeyi başarabilecek, böylelikle *çelişkileri aşabilecektir*”.¹⁴⁰ Diyalektik moment bu sonlu belirlenimlerin kendi kendileri ile çeliştikleri gerçeği ile yüzleşmesi ve karşıtlarına dönüştükleri olumsuz momenttir.¹⁴¹

Bu süreç Hegel’in diyalektik metodunun özüdür. Yani müdrike her defasında varlığı bir kavram yoluyla sabitlemeye çalışır. Ancak o kavram üzerine düşündüğümüzde aslında bir başkasına, hatta tam tersine dönüşebildiğini görülür. Kendi belirlenimi ile özdeş kalamama, yani çelişkiye düşmek, müdrikenin en çok korktuğu şeydir. Ancak Hegel’e göre bu müdrikenin doğasında vardır ve çelişkiye düşmek müdrikenin trajik bir kaderidir. Diyalektik her defasında belirli kategorilerin üzerine düşünerek onun nasıl kendi dışında bir başkasına dönüştüğünü göstermeyi hedefler.

Düşünmenin gerçek doğasının diyalektik olduğunu, yani müdrike olarak düşüncenin kendi negatifi içine düşmek zorunda olduğunu anlamak, Mantık’ın en mühim yönüdür.¹⁴² Diyalektiğin metodolojik önemi şudur, diyalektik içkin bir aşma (*immanente Hinausgehen*) yöntemidir, tüm sonlu olan şeylerin kendi kendilerini aştıklarını (*sich selbst aufzuheben*) bize gösterir. Bu yöntem sayesinde sonludan sonsuza geçmek bilimsel olarak mümkün olur. Çünkü incelediği konuya herhangi bir subjektif ya da dışsal eklenti yapmadan, sonlu bir kavramın kendi kendisini nasıl aşır ötekisine dönüştüğünü takip etmek, tüm kavramların bu zorunlu dönüşümünü bütünlüklü ve

¹³⁹ Hegel, EL, § 80 A1 s. 128.

¹⁴⁰ Hegel, EL, § 11, s. 35. “daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, »auf daß es überwinden«, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.”

¹⁴¹ Hegel, EL, § 81 s. 128. “Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.”

¹⁴² Hegel, EL, § 11, s. 35.

sistematik olarak göstermek, incelenen konunun bilimsel ele alınışı olacaktır. Diyalektik aşkın olana giden yolun içkin bir olumsuzlama sürecinden geçtiğini göstemenin yöntemidir.

Diyalektik momenti yorumlamak ve anlamak en mühim şeydir. Tüm hareketin, tüm yaşamın ve aktüel dünyadaki tüm etkinliklerin genel prensibidir. Aynı şekilde, diyalektik hakiki bilimsel bilmenin de özüdür... Bu yolla şeylere bakılırsa, bir insan iki niteliğe sahiptir, yani, insan yaşar ve *ayrıca* fanidir. Ama daha uygun yorum şudur yaşam ölümün tohumunu içinde taşır ve sonlu olan kendisini aşar çünkü içsel olarak kendi kendisi ile çelişir.¹⁴³

Görüldüğü gibi diyalektik sonlu olanı çözen, sonlu kategorilerin her birinin karşısına dönüştüğünü gösteren negatif bir güçtür. Fakat diyalektik moment ne kadar önemli ise de, akıl sadece bu negatiflikte kalmamalıdır, zira sadece negatif bir diyalektik bize hiçbir hakikatin mümkün olamayacağını, herşeyin karşısını kendisi ürettiğini gösterir. Ancak Hegel'in bütün gayreti hakikatin bilimsel bilgisini ele geçirmektir.¹⁴⁴ Diyalektik bizi negatif bir sonuca ulaştırdığında bu yolun sonu değil, aynı zamanda yeni bir sonuçtur ve dolayısı ile pozitif bir şeydir. *Onmis negatio is determinatio*. Spinoza'nın her belirlenim bir olumsuzlamadır" aksiyomunu tersine çevirerek her olumsuzlama bir belirlenimdir denilebilir.¹⁴⁵ Böylece her diyalektik olumsuzlama kendi karşısını yaratırken, oluşan yeni belirlenim de diyalektiğe tabi tutularak aşılabacaktır. Böylece her bir ilerlemede tüm geçmiş saklanarak, aşılmaya devam edecektir.

Dolayısıyla üçüncü moment, diyalektik momentin ayırdığı uzlaşmaz karşıtlıkları birlikte düşünme, bu karşıtlıktan yeni bir belirlenim yaratmadır. Hegel bu momente aklın

¹⁴³ Hegel, EL, § 80 A1 s. 129, EL, § 92, A 1, s. 149.

¹⁴⁴ Hegel, EL, Preface to Second Edition, s. 4. "Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit."

¹⁴⁵ Hegel, EL, § 91, A 1, s. 147.

Bu aksiyomun Alman İdealizmdeki eleştirel tarihi için bkz: Robert Stern, "Determination is Negation: The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists", **Hegel Bulletin**, C. 37, No: 1, ss. 29-52

pozitif tarafı ya da *spekülatif akıl* der. Öyleyse karşıtlıkları birlik içinde kavramak, ya da negatifi içerisindeki pozitif kavramak, *spekülatif* oluşturur.¹⁴⁶

Öyleyse birşey içerisinde çelişki varsa canlıdır, muhakkak ki canlılık çelişkiyi kendi içinde sürdürebilme ve elde tutabilme gücüdür.... *Spekülatif düşünce* çelişkinin düşüncesi ve çelişkinin kendisine sarılarak düşünmekten ibarettir.¹⁴⁷

Bu olumlayıcı kavrayış, iki karşıtın da yeni bir birlikte birleştiğini gösterir. Karşıtların birliği burada artık, formel, soyut bir genelleme değil, farklı belirlenimlerin birliği olarak ortaya konulmuş birliktir. Spinoza'nın *Tanrı ya da Doğa*'sı gibi baştan herşeyi içeren birlik değil, olumsuzlama yoluyla kendisine dönen bir birlik, karşıtları ile birlik oluşturarak bir kristal ağ gibi örülen, sonuçta tebellür eden bir sistematik bir birliktir.

Böylelikle normalde Mantık olarak adlandırılan şey, burada muhtelif biçimlerde bir araya getirilmiş düşünce belirlenimlerinin betimleyici bir derlemesidir (*eine Historie*) ki içerisinde sonlu olan sonsuz haline gelir.¹⁴⁸

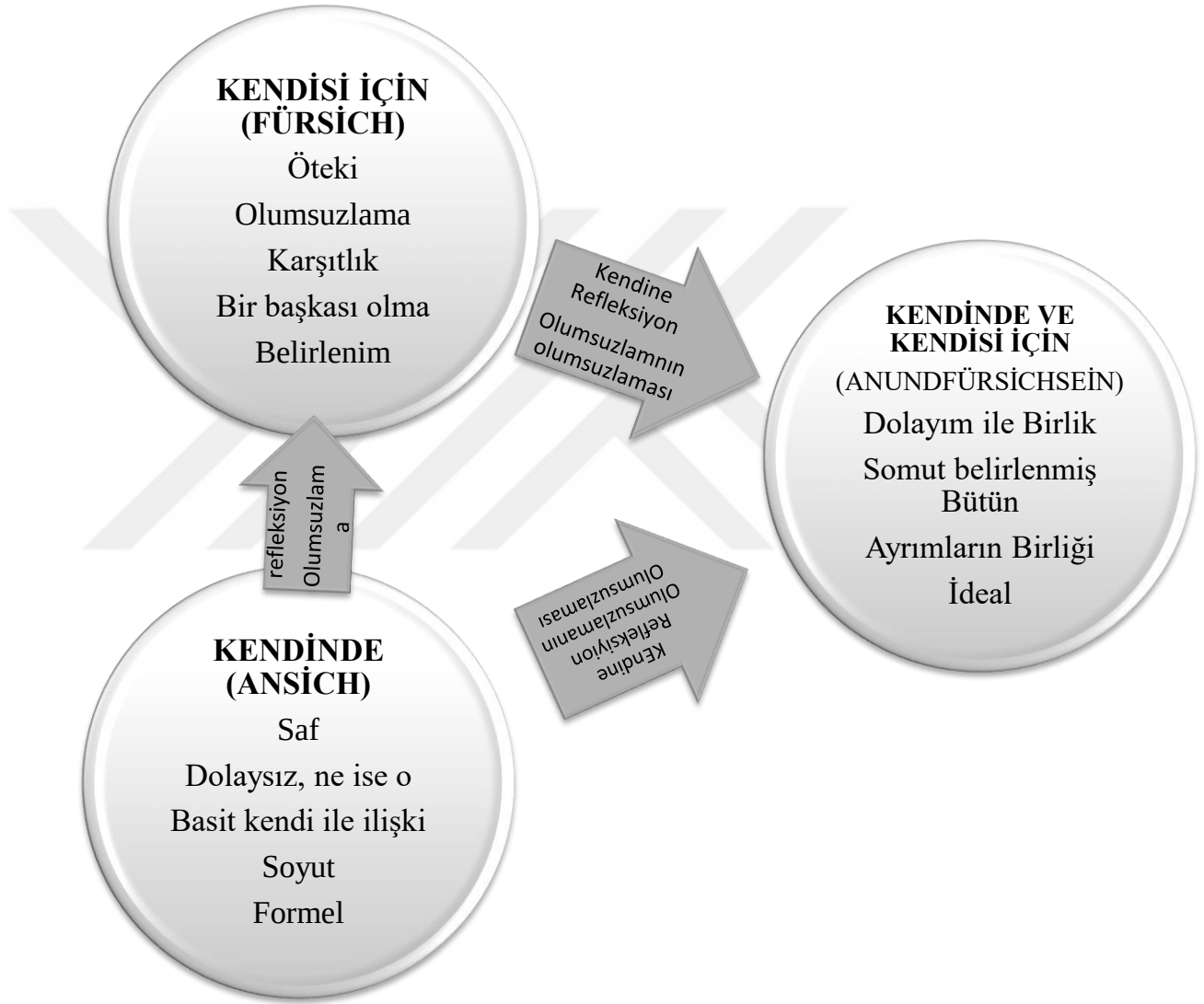
Sonuç olarak, bu bölümde Hegel felsefesinin metafizik bir iddiası olduğu öne sürülmüştür. Hegel'in metafizik projesi Kant sonrası eleştirel geleneğin hassasiyetlerini tevarüs eder ancak Kantçı projenin ötesine geçmeyi hedeflemektedir. Kantçı projenin radikalleştirilmesi mantık ile metafiziğin özdeşleştirilmesi, mantığın ontolojikleştirilmesi ile gerçekleştirilmektedir. Buna göre mantık ve düşüncenin belirlenimleri soyut ve kendisine dışarıdan verilen duyu malzemesine muhtaç subjektif kategoriler değil, varlığın düşünce açısından belirlenilmesidir. Düşünmenin genel metodu ise dolaysız bir kategorinin olumsuzlanarak karşısına dönüştüğü diyalektik momentte, her belirlenimin kendi içinde çelişki barındırdığının gösterilmesi, ardından çelişkiyi içerip aşarak yeni bir belirlenime ulaşılmasıdır. Hegel'e göre ancak böyle bir metot klasik metafiziğin sabit kategorilerini aşarak yaşayan sistemleri entegre bir bütün olarak kavrayabilir. Bu metodu

¹⁴⁶ Hegel, SL, 21.41 s. 35. "In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*."

¹⁴⁷ Hegel, SL, s. 382-383, WL s. 791. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. ... Das *speculative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält

¹⁴⁸ Hegel, EL, § 82 s. 132.

uygulayarak düşünme kategorilerinin birbirine dönüşerek dinamik bir sistem içerisinde metafizik dedüksiyonun nasıl yapıldığı bundan sonraki bölümlerde sergilenecektir.



Şekil 1: Kavramın İçkin Gelişimi: Diyalektik İçererek Aşma Yöntemi: Mutlak Yöntem Hegel'in ikili sarmalı: kendinde ve kendisi için İdea

Sonuç: Bu bölümde Hegel'in metafizikçi bir filozof olduğu iddia edilmiştir. Hegel'in metafizik ile ilişkisine dair üç farklı okuma stratejisi tasnif edilmiştir. Birinci okuma yöntemi Hegel'i herşeyi tek bir bütünün (Geist) hareketine indirgeyerek okuyan klasik

metafizik görüştür. İkinci okuma yöntemi metafizik-olmayan Hegel yorumudur ki, bu yöntemle göre Hegel, Kant felsefesinin transandantal projesini devam ettirip onu tamamlayan bir metafizik proje ortaya koymuştur. Burada eleştirel-metafizik okuma olarak adlandırılan üçüncü yoruma göre ise Hegel, Kant felsefesinin klasik metafiziğe yönelik eleştirisini kabul etmekle birlikte Kant'çı bir tavrın ötesine geçerek metafiziğin yıkılmasını değil yeniden inşasını savunmaktadır. Bu tezde Hegel'in Kant'ın klasik metafiziğe yönelik tüm eleştirilerine katıldığı savunulmuştur. Ona göre klasik metafiziğin hatası Mutlağın bilgisini müdrikenin sınırlı kategorileri yoluyla anlamaya çalışmaktır. Ancak Hegel'in metafiziğinin hedefi Kant gibi mutlağın bilimsel bilgisinin imkansızlığını göstermek değil, Kantçılığı daha da ileri taşıyarak mutlağın bilgisini elde etmenin yöntemini keşfetmektir. Hegel'e göre bu yöntem spekülatif mantıktır. Varlığın düşüncede kavranması olarak tanımlanan Mantık, "neyi bilebilirim" sorusunu soran transandantal epistemolojik bir proje değil, varolanları düşüncede kavramaya çalışan, varlığın mantığını yakalamaya çalışan onto-lojik bir girişimdir. Bu ontolojiye göre varlığa müdrikenin kategorileri ile yaklaştığımızda her kategori ötekine dönüşür (diyalektik moment), ardından kendi karşıtını da içine alarak daha üst, somut bir belirlenime erişir (spekülatif moment). Böylelikle spekülatif yöntem aklın hakikate erişme yolundaki tüm yetersiz girişimlerinin bütünlüğünü gözler önüne seren, bu sınırlılığı kendi sonsuzluğu olarak kavrayabilen yaklaşımdır. Varlığın sadece düşünce belirlenimleri açısından ele alındığı bu metafizik mantığın ilerleyişi bir sonraki bölümün konusu olacaktır.

1.1.1. Klasik Metafiziğin Eleştirisi: Objektif Mantık

1.1.1.2 Varlık Öğretisi: Mahiyet

Hegel'in **Mantık** projesinin hedeflerini bir önceki bölümde açıklandı. Eğer felsefe konusunu elde hazır varsayamacaksa, önvarsayımsız felsefe¹⁴⁹ yapılacaksa nereden başlamak gerekir? Daha başlar başlamaz bizi bir çelişki yakalar. Bir şey baş olması için onun dolaysız, doğrudan (*immediate*) olması gerekir. Ama baş olabilmek için sonradan gelenlerin başı olması gerekir. O nedenle her başlangıç dolayımıdır (*mediated*).¹⁵⁰ Başlangıç öyle ise hem dolaysız olmalı hem de dolaylı. Öyleyse bir başlangıç yoktur, başladığımız yer hareketin, çelişkinin kendisidir.

Hegel mantığı felsefe için bir onto-teolojik başlangıcı reddeder. Onun onto-lojik mantığı modern felsefenin temelci (*foundationalist*) yaklaşımlarından uzaktır. Açıkça şunu beyan eder:

Göklerde, doğada, tinde veyahutta başka bir yerde dolayım içermeyen bir dolayımsızlık asla *yoktur*, öyleyse bu iki belirlenim [dolayım ve dolayımsızlık] *ayrılmaz ve bölünmez*, aralarındaki zıtlık ilişkisi gerçek değildir.¹⁵¹

Bu durumda başlangıç için hiç bir belirlenimi olmayan, hiç bir şey ile dolayım içermeyen, saf basit bir kendilik bulmak gerekir ama onu bulduğumuz en saf başlangıç anında bile bunun bir dolayımın içerdiği görülecektir. Yine de hiç bir belirlenimin olmadığı saf bir kavram ararsak hem düşünce hem de gerçeklik için tüm içerikler çıkarıldığında elde edilecek kavram saf *varlıktır*.

Düşünme başladığında, elimizde tüm belirlenimlerinden mahrum düşünceden başka hiçbir şey yoktur, zira belirleme bir ve birbaşkayı gerektirir, ancak başlangıçta henüz bir başka yoktur... tüm dolaysızlığı içinde belirlenimi olmayan, tam da en başta olduğu için hiç bir belirlenimi olmayan şey. İşte bu

¹⁴⁹ Hegel, EL § 78, s. 124, önvarsayımsız felsefe fikrini Houlgate analizi için Bkz.: Stephen Houlgate, **An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History**, 2. Bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 27.

¹⁵⁰ Richard Dien Winfield, **Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures**, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2012, s. 45.

¹⁵¹ Hegel, SL, s. 46, WL 66, "daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung."

bizim ‘varlık’ dediğimiz şeydir. Varlık hissedilemez, doğrudan algılanamaz, temsil de edilemez, o saf düşüncedir, varlık bu haliyle başlangıcı oluşturur.¹⁵²

Hegel’in *Objektif Mantık*’ına başlama noktası *varlıktır*. Varlık, saf varlık, hiç bir ek belirlenim içermeyen şeydir. Eğer bu Parmenides’çi varlığa dair herhangi bir tanımlama ya da belirleme yapacak olunursa onu varolanlardan biri olarak değerlendirmiş olur, belirlenmiş olur. O nedenle varlık olarak varlık dile getirilemeyecek olan, mutlak belirlenimsizlik, mutlak *hiçlik*dir. “Varlık, bu belirlenmemiş doğrudanlık (*immediacy*) gerçekte hiçliktir, hiçten ne fazla ne de az”.¹⁵³ Çünkü hiçlik, hiç bir içeriğin ve belirlenimin olmaması demektir. Hiç bir şey hissetmemek ve hiç bir şey düşünmemek olarak hiçlik, saf varlık ile aynı şeydir. Hiçliğin belirlenimi öyleyse varlığın belirlenimi ile aynıdır.¹⁵⁴ Birbirine mutlak olarak karşıt görünen varlık ve hiçlik birbirlerine dönüşür.

Varlık ile hiçlik, saf düşünce olarak sürekli birbirlerine dönüşürler (*pass over*).¹⁵⁵ Her biri kendi ötesinde yitip gider (*verschwindet*). Varlık ve hiçliğin sürekli birbirinin yerini alması, birbiri içerisinde yitip gitme süreci *Oluş*’u (*das Werden*) meydana getirir. Öyle ise, varlık ve hiçlik esasında Oluş içerisinde hakikati olan iki karşıt momenttir. Oluş; içerisinde sürekli varlığa gelmek ve hiçliğe gitmenin gerçekleştiği, “kendi içerisine dönük sükun bulmayan (*unrest*) birliktir”.¹⁵⁶ Hegel mantığının dinamosunu oluşturan Kavram’ın ilk örneği Oluş kavramıdır. Görüldüğü üzere en saf halinde düşünce bile kendi karşıtı ile çelişkiye girip karşıtı ile birbirini nakz eder. Varlık ve hiçlik kavramları, aralarındaki ortaklığın açığa çıkarılmadığı soyut karşıtlıklardır. Bu iki soyut karşıtlık,

¹⁵² Hegel, EL § 86, A 1, s. 137.

¹⁵³ Hegel, SL, s. 59.

¹⁵⁴ Hegel’in burada kullandığı aynılık (identitat) özel bir manada kullanılmaktadır. Burada aynılıktan ne anlaşıldığını anlamak için Frege’ye başvurmak mümkündür. Frege’nin mana ve referans arasında ayırım yapmak için verdiği örnekteki gibi Sabah Yıldızı ve Akşam yıldızı derken aslında aynı nesneye, yani Venüs gezegenine işaret ediyordur. Sabah yıldızı ve akşam yıldızı mana olarak ayrılır ama referans olarak ayrılmaz. Varlık ve hiçlik diyalektiğinde de Hegel varlık ve hiçliğin, mutlak belirlenim yoksunluğu olarak aynı şeye referans eden iki farklı mana olduğunu göstermektedir. Bu konuda bakınız: Justus Hartnack: *An Introduction to Hegel’s Logic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007, s. 12-14.

¹⁵⁵ Hegel, SL 59, WL 83. “das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, sondern übergegangen ist.”

¹⁵⁶ Hegel, EL § 88, s. 143.

ikisini de ayrımları içerisinde kavranarak yeni bir kavram üretilir: *Oluş*. Dolayısıyla “Oluş ilk somut düşüncedir ve ilk *Kavramdır*”.¹⁵⁷

Diyalektik hareketin sonunda açığa çıkan oluş, varlık ve hiçliğin *içerilerek-aşılmasının* (*Aufheben*) ilk örneğidir. Hegel felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan *Aufheben* diyalektik sürecin *modus operandi*’sidir. İçerilerek aşılma sürecinde, aşılacak şey ortadan kaldırılmaz aksine kendi karşıtı ile ilişkiye sokularak daha kapsayıcı bir kavramda içerilerek saklanır.¹⁵⁸ Hegel’in kendi yaptığı etimolojik açıklamaya göre Almanca’da *Aufheben* iki manaya sahiptir; birinci anlamı korumak ve saklamak (*erhalten*); ikinci anlamı ise, bir şeye son (*ein ende Machen*) vermektir. Varlık ve hiçlik sistematik açıklama açısından aşılacak kavramlardır ama aşılımları yok olmaları manasına gelmez, oluş kavramının momentleri, unsurları olarak varlıklarını sürdürürler. (Birinci düzey: varlık-hiçlik-oluş)

Bu ilk haliyle Kavram, yani ilk içerilip aşılma hareketi, aynı zamanda Mutlak’ın ilk ve dolayısıyla en soyut ifadesidir. Varlık ve hiçliğin diyalektiği, aynı ve gayrının birlikteliği (identity of identity and non-identity) olarak *Mutlak*’ın kendisidir.¹⁵⁹

Mahiyet (*Qualität*) analizinin en başında hiç bir mahiyeti olmayan şeyi, saf varlığı düşünmenin bizi doğrudan saf hiçliğe götürdüğü, bu ikisinin içerilerek-aşılmasının da oluşa götürdüğü görüldü. Ancak oluş da oluş olarak vardır, burada olmaktadır. Öyleyse Hegel mahiyet’in ikinci momenti olan, ‘burada olan belirli varlık’ (*Dasein*) kavramına geçer. Da-sein, hem var olmayı (*sein*) hem de burada (*da*) var olmayı içerir. Belirli somut bir varlığa (*something concrete*) gönderme yapar.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Hegel, EL § 88, s. 144.

¹⁵⁸ Hegel, SL, s. 81, WL 113-114. “Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. - Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu *Nichts*. *Nichts ist das Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich.”

¹⁵⁹ Hegel, SL., s. 51.

¹⁶⁰ Hegel, SL., s. 84.

Oluş içerisindeki her varlık, varlığından ayrı bir mahiyete (*quality*) sahiptir. Mahiyet, varlığın ayrı bir boyutudur ki, bu *gerçekliktir (Realität)*.¹⁶¹ Öyleyse mahiyet varlığın belirlenmesidir. Ancak her belirlenim bir olumsuzlamadır. Buradan çıkan sonuç gerçeklik, varlığa eklenen mahiyetlerden oluşur. Burada-varlık (*Dasein*), gerçekliğe sahip olması açısından olumlu, oluş gibi sürekli hareketi reddetmesi bakımından olumsuzdur. Mahiyeti olan *bir şey (Etwas, something)* belirli bir özelliği sayesinde burada olan şeydir. “Birşey, mahiyeti dolayısıyla vardır, mahiyetini kaybettiğinde varlığını da kaybeder”.¹⁶² *Dasein* varlıktan ayrı, varlığı olumsuz olarak gerçeklik haline gelirken, *birşey* bir mahiyeti olan varlık olarak *Dasein*’in ayırdığını, olumsuzladığını olumsuzlayarak birleştirir. (İkinci düzey: Mahiyet-Dasein- Birşey)

Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak Birşey, Özne’nin başlangıcıdır- kendi içerisinde (*insichsein*) ve oldukça belirlenmemiş halde olsa da. Birşey ilk başta *kendisi için şeye* olur sonra başka başka şekiller alır ta ki Özneliğin somut yeğinliğine (*Intensität*) ulaşana kadar. Tüm bu belirlenimlerin esasında kendisi ile olumsuz birlik yatar.¹⁶³

Olumsuzlamanın olumsuzlamasına, *mutlak olumsuzlama* der Hegel. İşte tam burası *Öznenin (subject)* başlangıcıdır. İleri de daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere Hegel’de özne, dış dünyadaki nesnelerin karşıt olarak *bilinç* anlamına gelmez. Bir varlık formu, kendisi ile olumsuz bir birlik taşıyorsa, yani olumsuzladığı şeyi tekrar kendisinde taşıyabiliyor ise o varlık Özneleşmektedir. Özneleşme, yani olumsuzlamanın olumsuzlaması, sürekli daha üst yeğinliklere ulaşan bir süreçtir.

¹⁶¹ Hegel’in gerçeklikten kastı ampirik, somut gerçeklik değildir. Soyut belirlenimin olumsuzlanarak somutlaşmasıdır. Bu anlamda tüm olumsuzlamaların sonunda gelen İdea en gerçek olandır. Doğa mantığa göre, Tin Doğaya göre daha gerçektir. “Gerçeklik çok anlamlı bir kelimedir, çünkü farklı ve hatta zıt anlamlarda kullanılır. Felsefi ıstılahta sadece *ampirik gerçeklik* için değersiz bir varoluş diyebilir. Ancak düşünceler, kavramlar ve teorilerden bahsederken *gerçekliği olmadığı*, yani *aktüalitetleri olmadığı* söylenir. “Eğer *Dasein*’i belirlenim olarak düşüneceksek, genellikle ‘gerçeklik’ dendiğinden anlaşılan şey ile aynı şeyi yapmış oluruz. Mesela bir plan ya da niyetin gerçekleşmesi derken burada planın ya da niyetin sadece subjektif ve içsel kalmadığı, burada varlık (*Dasein*) haline geldiğini kastederiz. Aynı manada beden için ruhun gerçekliği denebilir...daha da evrensel şekilde dünya ilahi Kavramın gerçekliğidir”. Bkz.: Hegel, EL., § 91, A 1, s. 148.

¹⁶² Hegel, EL § 90, s. 146.

¹⁶³ Hegel, SL, s. 86. WL s. 168. “Das Negative des Negativen ist als *Etwas* nur der Anfang des Subjekts, – das *Insichsein* nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als *Fürsichseiendes* und so fort, bis es erst im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält. Allen diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zugrunde.”

Her birşey (*Etwas*) kendi başına vardır ve ötekilere karşı kayıtsızdır. Ancak birşey, bir başka şeyden (*Anderes*) ayrı olarak var olur. Bir başkası da yine birşeydir. Kendisi bir şey olan varlık aynı zamanda bir-başkası-için-varlık (*being-for-other*) olarak vardır. Birşey olan varlık, bir başkasından ayrılır. Öyleyse birşey ve başkası, bir şey'in belirleniminin iki momentidir. Her birşey, kendinden bir şey ve başkası-için-bir şey şeklinde iki momentten oluşur. Birşey başkasından kendisine dönerek, başka olmayarak, başkalığı olumsuzlayarak kendisi olur. Yani, bir şey kendisini belirlerken bir başkasına başvurmak zorundadır. Birşeyin, başkalıkla kendisini kurması (*Beschaffenheit*), bir başka şeyden ayrıldığı sınır (*Grenze*) ile mümkündür. Sınır, bir şeyi hem kendisi yapar, hem de başkası ile ilişkiye sokar. Sınır başkasının olumsuzlanarak kendisine dönme yoluyla kendisini belirlemesidir. Sınır ile olumsuzlanan daha önceki gibi soyut olumsuzlama değil, birşey'in birbaşka'sını olumsuzlayarak kendisini belirlemesidir.¹⁶⁴ (3. Düzey: birşey- bir başkası-sınır)

Yani, sınırlı, sonlu olan herşeyin özünde bir başkasına geçiş (*übergehen*) söz konusudur. Öyleyse *sonluluk* (*Endlichkeit*) bir şeyin bir başkası tarafından olumsuzlanma ile kendisi olmasıdır. Sonluluk, birşeyin varlığı için bir başkasına referans verme zorunluluğudur.

Varlık katmanında, varlık oluştan *türeyerek* Dasein'e geçer, ya da birşey ile başkası vazedilir; sonlu ile sonsuz vazedilir. Ancak sonlu sonsuzu ortaya çıkarmaz, *vazetmez* (*setzt dasselbe nicht*). Varlık katmanında Kavramların *kendini belirlemesi* Kavram öncelikle *kendinde* ve zımni haldedir, bu nedenle bu hale geçiş ya da öbürüne geçmek (*Übergehen*) denir.¹⁶⁵

Sonluların yanyana dizilmesi bize sonsuzu verebilir. Hegel buna *sonlu sonsuz* ya da *sonlulaştırılmış sonsuz* (*the finite infinite*) der.¹⁶⁶¹⁶⁷ Bu sonsuzluk kavrayışında öncelik sonludur. Önce sonlu vardır, daha sonra her sonluluk olumsuzlanarak,

¹⁶⁴ Hegel, EL § 92, s. 148.

¹⁶⁵ Hegel, SL, 93; WL 178. "In der Sphäre des Sems *geht* das Dasein aus dem Werden nur *hervor*, oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, *setzt dasselbe nicht*. In der Sphäre des Seins ist das *Sichbestimmen* des Begriffs selbst nur erst *an sich*, – so heißt es ein *Übergehen*."

¹⁶⁶ Hegel, SL, s. 114. WL s. 168.

¹⁶⁷ Bir başka yerde SL "kötü sonsuz" *Schlecht-Unendliche*, "müdrikenin sonsuzu" (*das Unendliche des Verstandes*). Hegel, EL § 94 s. 149.

sonluluğun bir ötesine geçmeye çalışılır. Ancak yeni gelen limit de sonludur, ardından bir öteye, ve daha sonra bir öteye gidilerek (her olması beklenen *das Sollen*) sonsuzluk elde edilmeye çalışılır. Sadece sonluluğun olumsuzlanması yoluyla elde edilen, bu hep ötede (*always beyond*), sürekli olması gereken ama asla gerçeklikte ulaşılamayan, sonsuza giden bir çizgi imajındaki sonsuzluğa *kötü sonsuzluk*, tek taraflı sonsuzluk (*das Schlechte Unendlichkeit*) der Hegel. (4. Düzey: sınırlı sonlu-kötü sonsuz- sonsuz)

Ona göre *hakiki sonsuzluk* (*das Wahre Unendlichkeit*) çizgi gibi sonsuza giden değil, daire gibi kendi üzerine dönen, kapalı ve hep mevcut, başı sonu olmayan sonsuzluk imajıdır (*bild der Kreis*). Hakiki sonsuz, her sonluluğu olumsuzlayarak sonsuzluğu hep öteye taşıyan kötü sonsuz değildir. Kötü sonsuz olumsuz sonsuzdur, sürekli başkasını olumsuzlayarak varolur. Olumsuzluğu olumsuzlayarak elde edilen, başkalıktan kendisine geri dönebilen sonsuzluk, hakiki sonsuzluktur. Sınırsızlığa gitmeyi olumsuzlayarak kendine dönen olumsuzlama, sonluluğun olumlanması, sonluluğun İdealize edilmesi, hakiki sonsuzluktur.¹⁶⁸ Öyleyse olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak hakiki sonsuzluk, sonluluk ile sonsuzluğun birliği, içerilerek aşılmasıdır Öyleyse ne sonlu ne de sonsuz kendi başına hakikattir. Ancak ikisi birlikte kavranarak (*conceptually*) anlaşılması hakikattir. Bu ayrılmazlık onların Kavramıdır (*diese Untrennbarkeit ist ihr Begriff*).¹⁶⁹

Türken'in de iddia ettiği gibi “hakiki sonsuzluk” kavramı, Hegel'in Kavram'a attığı kendi kendine gelişen ve kendi kendini belirleyen felsefi metodun kavramsal özüdür”.¹⁷⁰ Bu nokta Hegel'in mutlak İdealizminin anlaşılmasında hayati önem taşır. Bu açıklamaya göre sonluluk, bir başkası ile sınırlanmaktan mamüldür. Gerçek sonsuzluk bitmeyen bir sonluluklar silsilesini olumsuzlayarak, sonlulukla pozitif ilişki kuran sonsuzluktur.¹⁷¹ Öyleyse Hegel İdealizminin temel iddiası şudur: hiç bir sonlu şey,

¹⁶⁸ Hegel, SL, s. 119. WL s. 164.

¹⁶⁹ Hegel, SL, s. 123. WL s. 170.

¹⁷⁰ Alper Türken, “Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics”, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Allegra de Laurentiis, Berlin, Walter de Gruyter, 2016, ss. 9-27, s. 18.

¹⁷¹ Sonlu sonsuz ilişkisi Alman İdealizmi için kurucu bir ilişkidir. Kant sonlu fenomenal dünya için uygulanmaya müsait olan kategorilerin sonsuz serilere tahvil edilmesinin önünü alarak metafiziğe set çekmek isterken, Jacobi'nin Spinoza'cı rasyonalist metafiziğe temel eleştirisi sonludan sonsuza geçmenin

kendi başına anlaşılamaz, her birisi bir ötekine referans ile anlaşılabilir. Kötü sonsuz da bu şekilde sürekli bir öncekinin ötesinde olmak şeklinde anlaşıldığında daima başkasına referans ile anlaşılır, dolayısıyla sonsuz sonlulaştırılmış olur. “Hakiki sonsuz ise, sonluluğu bağrında taşıyan”¹⁷², sınırsızlıktan kendisine geri dönen sonsuzdur.

Hakiki sonsuz, evvelki *basit* belirlenimlerden daha üst manada *gerçektir*, somut bir içerik kazanmıştır. Burada gerçeklik Dasein’in soyut olumsuzlamasının tersine *olumlu* olarak vazedilir. Gerçek olan sonlu değil, sonsuz olandır. Böylelikle gerçeklik; öz, kavram, İdea ilaahir... şeklinde daha da belirlenir. Öyle ise olumsuzlama İdealite olarak belirlenir, İdealize edilen şey, hakiki sonsuzda olduğu gibidir, sonlu değildir.¹⁷³

Felsefede İdealizm sonlunun hakiki (*wahrhaft*) anlamda var olmadığını bilmekten başka bir şey değildir. Her felsefe özünde İdealisttir ya da ilkesinde İdealizme sahiptir, öyleyse mesele bu ilkenin ne kadar icra edilebildiğidir. ...Sonlu varlığa, hakiki, nihai, mutlak varlık atfeden bir felsefe, felsefe adını taşımayı hak etmez.¹⁷⁴

Sonlu olanın İdealitesi, felsefenin en önemli iddiasıdır ve bu nedenle her hakiki felsefe İdealizm’dir.¹⁷⁵

Görüleceği üzere, gerçeklik, olumsuzlama, bir şey, başkası, ötesi, sonlu, sonsuz kavramları hep bir başkasına geçen, başkası üzerinden açıklanan kendi başına hakikati anlaşılamayan kavramlardır. İdeallığın başladığı, başkalıktan kendisine geri dönen varlığa Hegel, *kendisi-için-varlık* (*Das Fürsichsein*) der. Şu durumda “*Dasein* sadece gerçekliğe sahipken, *Fürsichsein* İdealite’ye sahiptir”.¹⁷⁶ Gerçeklik olumsuzlama ile

akıl için mümkün olmadığı fikriydi. Kant sonrası Alman İdealisleri ve Romantikleri daima bu sonlu-sonsuz gerilimini çözmek için yöntemler teklif etmiştir. Bu nedenle de sonluluk ve sonsuzluk ilişkisi Hegel’in de başat ilgilerinden birini oluşturmaktadır. Konunun ayrıntılı ele alındığı yerler için Bkz.: Frederik Beiser, **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**, Cambrdige, Harvard University Press, 2009.

¹⁷² G. W. F. Hegel, **Philosophy of Subjective Spirit: vol. 1 Introductions**, çev: J. M. Petry, Dodrecht, D. Reidel Publishing Company,

¹⁷³ Hegel, SL, s. 119. WL s. 164.

¹⁷⁴ Hegel, SL, s. 124 R 2; WL, s. 245 A 2. “Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.”

¹⁷⁵ Hegel, EL., § 95 s. 152. “Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus.”

¹⁷⁶ Hegel, EL, § 96 s. 153.

mümkün iken, İdealite olumsuzlamanın olumsuzlaması ile mümkündür. Görüldüğü gibi İdealite, sürekli başkasına referans vermek zorunda olan sonlu gerçekliğin olumsuzlanarak kendisine dönmesidir. İdealite gerçekliğin kendi refleksiyonudur. (Varlık (*Sein*) -Belirli Varlık (*Dasein*)-Kendisi için Varlık (*Fürsichsein*)

1.1.1.2. Varlık Öğretisinin Dönüşümü: Miktar ve Ölçü

Tüm mahiyetlerini cami ve ağıyarını mani olan *kendisi için varlık*, yani olası tüm başkaları reddederek kendisine dönen varlık *birdir* (*Eins*). Bir olarak var olan varlık yanında, başka bir olanlar da mevcuttur. Hepsi kendisi-için-bir olan varlıklar, birlerin çoğulluğunu (*multiplicity of ones*) oluşturur. Böylece Hegel mahiyetin (*quality*) diyalektik hareketi ile *miktar* (*quantity*) kavramına erişir. Mahiyet düzleminde her belirlenim varlık ile birleşik idi, miktar düzleminde ise belirlenim varlığa karşı kayıtsızdır. Çokluk (*magnitude*) varlığı değişmeden “azalıp artırılabilen şey”dir.¹⁷⁷ Öyle ise miktar, varlığı değişmeden değişebilir olmaktır.

Saf miktar kavramı kendi içinde çelişik iki moment barındırır. Miktarın olabilmesi için aynı cinsten sürekli (*continuous*) varlığın olması gerekir. Miktar aynı zamanda bulutsu bir süreklilik değil, ayrı ayrı (*discrete*) aynı cinsten varlıklar olması gerekir. Öyle ise miktarın olabilmesi için hem sürekliliğin hem süreksizliğin olması gerekir. Saf miktar kavramındaki bu çelişki, belirli bir miktar olarak (*quantum*) kavramı ile içerilip aşılar. *Quantum* sınırlandırılmış miktardır. Her kuantum sayılabilir bir paket (*unit*) oluşturur. Her belirli miktara bir sayı atfederiz. *Sayı*, sürekli olan miktarın süreksiz birimlere bölünmesidir. Sayı mekansal olarak sonsuzca yatay ilerlediğinde genişleyen (*extensive*) miktar, yoğunlaşmaya doğru ilerledikçe (*intensive*) derece olur. Sayıların kendi arasındaki ilişki *orandır* (*degree*). $\frac{1}{2}$ gibi bir sayısal oranda sayının doğrudan karakteri aşılarak, karşılıklı belirlenim esas hale gelir. Pay ve paydanın karşılıklı artıp azalması oranı değiştirmez. (Miktarın birinci düzeyi: miktar, belirli miktar (*quantum*)-oran)

¹⁷⁷ Hegel, EL, § 99, A 1, s. 157.

Varlık mantığının üçüncü bölümü ilk iki bölümün, mahiyet ve miktarın içerilerek aşılmasıdır. Miktarın kendi kendisi ile ilişkisi, oransal ilişki bize ölçüyü (measure) verir. Ölçü, niteliksel bir nicelik ya da *mahiyetli bir miktardır*.¹⁷⁸ Yani, normalde miktar kavramı mahiyete kayıtsızdır. Bir şeyin miktarı mahiyetini değiştirmeden sonsuzca artırılıp azaltılabilir. Örneğin bir avuç kum da bir kamyon kum da, aynı kumluk mahiyetine sahiptir. Ancak miktarın ölçüsü mahiyeti değiştirir. Bir insandan bir saç koparılınca kel olmaz ama koparılma ölçüsü saçlı insanı kel yapar, o kişinin mahiyetini değiştirir. Öyle ise ölçü mahiyetli bir miktardır. Rakamlar arasındaki oransal ilişkiden mahiyeti değiştirecek bir sonuç elde edilir. Dolayısıyla ölçü, mahiyet ve miktarın sentezidir. Ölçüsüzlük artık değişimin mahiyete tesir etmediği bir noktayı verir ki burada Hegel artık varlık mantığını sonlandırarak yeni bir kavramsal katmana geçer; *Öz* (*das Wesen*) katmanına.

Görüldüğü üzere Hegelci mantık aynı zamanda bir ontolojik betimlemedir. Varlık üzerine düşünmenin kategorilerinin kendi içinden nasıl birbirini türettiğini gösterir. Bu mantıksal hareketle düşünce tarihinin hareketi de aynı çizgide ilerler.¹⁷⁹

1.1.1.3. Varlıktan Öz'e Dönüşüm

Peki neden varlık katmanı bu şekilde sona erdi? Hegel'e göre diyalektik süreç içkin olarak varlık kavramını aşmaya götürür. Varlık kendi başına hiçliğe geçer ve ikisi oluş da içerilir. Oluş olumsuzlanarak, *Dasein* olur, bunun belirlenmesi *birşeydir*, birşeyi düşünmek otomatik olarak *başkasını* getirir. Birşey ve başkası dizisi *sonsuz* gider. Kötü sonsuzdan kendine dönen varlık *kendisi-için-varlık* olur, bir olur. *Birlerin* toplamı

¹⁷⁸ Hegel, EL, § 107, s. 170.

¹⁷⁹ Hegel **Ansiklopedi** ve **Mantık** kitabının muhtelif noktalarında mantıksal olan ile tarihsel olanın bağlantılarını kurar. Varlık Öğretisi ile ilgili bölümde Saf Varlık felsefe tarihinin başında Parmenides'i, saf Hiçlik Budizm öğretisini verir. Oluş Herakleitos'un felsefesini verirken, birşey-başkası ve sınır Anaksimendros'un apeiron fikrini verir. Kötü sonsuzdan sonra gelen kendi-için varlık fikri Demokritosçu atomculuk düşüncesini, sayı-oran-ölçü kavramları da Pisagorculuğu verir. Hegel'e göre aklın yapısı ile tarihin ilerlemesi birbiri ile örtüşür. "Kavramın öğrettiğini tarih aynı zorunlulukla gösterir (*was Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte*)."¹⁷⁹ G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri ya da Ana Hatlarıyla Doğal Hak ve Devlet Bilimi**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991, s. 31; Werke 8, s. 28.

çokluğu verir. Böylece *mahiyeti* düşünürken *miktara* ulaşmış oluruz. Miktar, mahiyete bağlı olmadan değişebilen şeydir. Çokluk olarak miktarda *sayıya*, sayıların ilişkisinden *orana* geçilir. Oranda sayı önemini kaybederek *ilişki* esas olur. Tam da bu ilişki düşüncesi ile ölçüye geçilir. Varlığın iki belirlenimi nitelik ve niceliktir ki, ikisi de ilk başta birbirlerine zıt ve alakasızdır. Ancak geline nokta ölçü kavramı ile miktar ve mahiyetin birliğine ulaşılır. Ölçü, miktarı olan bir mahiyet ya da niteliği olan bir niceliktir. Ölçüde artık ne sayı önemlidir ne de varlık, farklı varlıklara aynı ölçü ya da farklı miktarlarla aynı ölçü uygulanabilir. Bu da şu fikri doğurur: aslolan ne somut varlıktır ne de sayılardır bunların arkasında sayısal ve ontik belirlenimlerden etkilenmeyen ama hepsini belirleyen bir *Öz* vardır. Aslolan varlıktır diye çıkılan mantık yolu, aslolan varlık değil özdür öğretisine ulaşılır.

Varlığın hakikati Öz'dür.

Varlık doğrudandır, dolaysızdır. Bilginin amacı *kendinde ve kendisi için* hakikat olduğundan, bilgi dolaysız olan ve onun belirlenimlerinde durmaz, doğrudan olana nüfuz eder. Bu varlığın *arkasında* (*hinter*) varlıktan başka bir şey olmalıdır varsayımına (*voraussetzung*) dayanır ve işte bu arkaplan varlığın hakikatini oluşturur. ... Bilgi doğrudan varlıktan kendini çekip topladığında (*erinnert*)¹⁸⁰ bu dolayım yoluyla özü bulur. Alman dili *Öz* (*Wesen*) kelimesini *Varlık* (*Sein*) fiilinin geçmiş zamanı (*gewesen*) olarak saklamıştır. Çünkü öz arkada kalmıştır, zamansız olarak geçmiş halde Varlıktır.¹⁸¹

Hegel'in belirttiği gibi artık varlık tersine dönmüştür, varlığın esası varlıktan başka olan bir şeydir. Varlığın aslı olan *Öz*, artık bir varlık değildir, varlığın hatırlattığı

¹⁸⁰ Bu kavram *Öz* mantığının anlaşılması için çok önemlidir. Erinnerung Almanca'da hatırlamak (*recollection*) anlamına gelir. Bu manada *Öz* hatırlama yoluyla anlaşılır. Varlık hakiki değildir ama bize hakikati hatırlatır. Bu *Erinnerung* göndermesi ile Platon'un *anamnesis* kavramını ifade eder. Hegel *Öz* mantığını Platon felsefesi ile başlattığına işaret eder. Ancak kavramın bir başka manası da dışsal olanı içsel yapmak şeklinde er-innerung halinde okununca açığa çıkar. Yani dışarda kendinde duran varlık, içe katlanarak vazedilen (*positing*) varlığa dönüşür. Dolaysız varlık en içindeki bir öz tarafından vazedilmiştir (to posit).

¹⁸¹ Hegel, SL, s. 337, WL s. 690. "Die Wahrheit des Seins ist das Wesen".

Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein *an und für sich* ist, so bleibt es nicht bei Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht.... Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. – Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, »*gewesen*«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.

(*erinnerung*), varlıktan içe doğru çekinildiğinde (*er-innerung*) açığa çıkan bir sonuçtur. Bu Platoncu tersine dünya ile varlığın doğrudanlığı sona erer. Varlık, varlık olmayan öz ile tanımlanmaya başlar. Varlık, artık var değildir (*exists*), öz tarafından ortaya konulmuştur, *vazedilmiştir* (*posited*). Varlık kendi başına anlaşılmaz ancak öze referans ile açıklanır. Öyle ise var olanlar, özün *yansımasıdır* (*reflexion*), herşey özün mutlak birliğine irca edilir. Varolan herşey olumsuzlanır, öz ile ilişkiye sokulur ve özün ortaya koyduğu varlıklar olarak görünür. Burada artık varlık doğrudan varlık değil, öz tarafından ortaya konulmuş varlıktır (*gesetzsein*).¹⁸²

Bir öz varsa, diğer herşey öz-olmayan, yanılgı/hayal olacaktır. Yine bir öz varsa o kendisini görünüşe çıkaracaktır ve kendisini izhar edecek, aktüel bir etkisi olacaktır. “İlkin öz kendi içinde parıldama (*shine*) ya da yansımadır (*reflexion*), ardından öz görünür (*appears*), son olarak öz kendini izhar eder (*reveals*)”¹⁸³ Mantık eserinin ikinci bölümü olan Öz Öğretisinin bu türetiminden dolayı Hegel Öz kısmını üç kısma bölecektir. Kendine Yansıyan Öz – Görünüş – Aktüalite.¹⁸⁴

Öncelikle Öz, varlığın mutlak olumsuzlamasıdır. Öz, varlıklardan biri değildir. Varlıkların hepsi öze bağlıdır. Öyle ise esasında varlıklar hiçtir (*null*), asıl olan Öz olduğuna göre varlıklar sadece hayaldir (*Der Schein*). Varlık hayaldir, Öz’den ayrı varolamazlar. Hayal olarak varlıklar doğrudan bir varsayım/farz etmeye (*voraussetzung, presuppose*) dayanırlar: varlık esasında hiçtir ardında Öz’ü olduğunu önceden kabul etmelidir. Varlık olumsuzlanır, herşey Öz’e döner. O halde Öz, mutlak olumsuzlama ve mutlak Refleksiyondur. Olumsuzlamadır çünkü varolan herşeyi reddedererek hiç eder. Refleksiyondur; çünkü tüm varolanlar ona geri döner. Hegel’in ezoterik ifadesiyle

¹⁸² Hegel, SL., s. 340. Burada yine bir kelime oyunu yapan Hegel setzen (positing, vazetmek) kelimesi ile yasa (gesetz) kelimesi arasında bağlantı kurar. Öz mantığında varlık doğrudan kendi başına değil, başka bir nizamın yasası tarafından konulmuş varlıktır.

¹⁸³ SL, 339; WL 695. “Das Wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens *erscheint* es; drittens *offenbart* es sich.”

¹⁸⁴ Bu ilerleme Hayal (schein) – Şuhud (erscheinung) – Südur (Offenbarung) şeklinde de tercüme edilebilir. Bu tarz bir çeviri Ortaçağ İslam felsefesine çok fazla gönderme yapar ve aslında amacına da uygundur. Zira Harris’in de belirttiği gibi” görünüş ve gerçeklik arasındaki problem ortaçağdaki essence ve existence arasındaki eski geleneksel antitezin subjektifleştirilmiş versiyonudur.” Ancak yine de tezin kavramsal tutarlılığı bakımından farklı kavramlar tercih edilecektir. Bkz.: Erol E. Harris, **An Interpretation of the Logic of Hegel**, s. 153.

“Öz’ün oluşu, özün reflektif hareketi, *hiçlikten hiçliğe* (*from nothing to nothing*) oradan da *kendine dönme hareketidir*”.¹⁸⁵ Daha açık ifade edilirse, Öz öğretisi, ilkin varlığı esas olarak hayal olarak belirler, esas olanın öz olduğu farzeder. Ancak Öz de varlık değildir, varlıktan başkasıdır, bu nedenle hareket, hiçten hiçe bir harekettir. İkisi de hiç olduğu için Öz esasında kendine kendine dönen refleksiyon hareketinin kendisidir. (Özün birinci düzeyi: Öz-Hayal-Refleksiyon)

Öyleyse ise özün belirlenimi kendi kendisine dönen refleksiyondur. Öz esasında saf bir kendine-dönmedir, yani saf *özdeşlik* (*pure identity*). Öz, kendine özdeş olandır diye belirlendiği anda Hegel diyalektiğini çalıştırmaya başlar. Özdeşliğin esasında farkın olması gerektiğini söyleyerek özdeşliğin kendisinin çelişki barındırdığını göstermeye çalışır. “Özdeşlik, farklılıktan farklıdır”. Daha doğrusu özdeşliğin doğası farkın ona dışsal olmadığını, tam da özdeşliğin doğasında farkın bulunması gerektiğini gösterir. Örneğin; bir bitki nedir? sorusuna “bitki ... bir bitkidir” şeklinde cevap verilir. Yani, bir şeyin özdeşliği ondan farklı olanlar ile tanımlanmak zorundadır. Özdeşlik ve fark sözü konusu olduğunda en bariz gerilim Tanrı tanımında açığa çıkar. Zira Tanrı ne zaman tanımlanmak istense ona kendisi ile özdeş olamayan sıfatlar yüklenecektir. Öyle ise özdeşlik kendisi ile çelişir der Hegel, özdeşlik ancak *fark* (*difference*) ile sağlanabilir.¹⁸⁶ Ancak fark ta yalnızca özdeşlik varsa olabilir, fark her zaman özdeşliğe zıt olmalıdır. O halde özdeşlik ve fark ilişkisi bize *çelişkiyi* (*contradiction*) verir. Çünkü özdeş olmak demek, farklı olandan farklı olmak demek, ya da farklı olmamak kendi olmak demek, yani daima kendi olmayan ile zıtlık içinde olmak demektir. (Özün diyalektiğinin ikinci düzeyi: Özdeşlik-Fark-Çelişki)

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: nerede biz özdeşlik düşünülürse orada fark ta düşünülmesi gerekir. Kendisine özdeş olan herşey (*identity*) bağrında çelişki taşır. Prensip olarak “Her şey kendi içerisinde çelişkilidir” der Hegel.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Hegel, SL., s. 346, WL, s. 709. Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück.

¹⁸⁶ Hegel, SL., s. 360.

¹⁸⁷ Hegel, SL., s. 346 R 3, WL, s. 788, A. 3. “Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend”.

Özdeşlik ve farkın, çelişki şeklinde gelişmesi ile başlangıçta kendine özdeş olan Öz ile yapılan açıklamalar daha üst bir kavramsal forma geçmelidir. Öyle ise özdeşlik ve çelişkiyi içerisinde taşıyacak bir kavram gerekir. Hegel'e göre bu *zemin* (*Grund*) kavramıdır.¹⁸⁸ Hiçlikten hiçliğe giden ilk refleksiyona saf dolayım (*mediation*) derken, zemin için gerçek dolayım der Hegel. Temelci açıklamada varlık, gerçek bir varlıktır ama açıklamasını (*logos*) bir zemine dayandırır. Öz mantığının ilk düzeyi Platonik Öz düşüncesinin incelenmesi iken, ikinci düzey *Grund* bölümü ile Hegel esasında Aristotelesçi metafiziği odağına almaktadır. Çünkü *Grund* katmanında soru; özdeşlik ve çelişkiyi aynı anda taşıyan temel (*ousia*) nedir sorusudur¹⁸⁹ ve bu soru Aristoteles **Metafizik**'inin temel sorusunu oluşturur.¹⁹⁰ Varlığa temel olacak şeyin, *ousia*'nın en önemli özelliği zıtları (*έναντιον*) kabul edebilmesidir. Herşeyin temelinde madde vardır ve görünür dünya bu *substratum*un form almış biçimleridir. Bu açıklamada madde forma karşı kayıtsızdır, her belirli varlık forma aittir. Bu momentte madde formdan arındırılmış şey, “formsuz özdeşlik” olarak madde anlaşılır. Her belirli varlık da forma aitse o halde maddenin belirli bir varlığı yoktur bu nedenle açıklayıcı bir zemin olamaz. Görüldüğü üzere, form var olabilmesi için maddeyi var farzeder (*presupposed*) madde ise formdan arındırıldığında kalan şey olarak tanımlanır.¹⁹¹ Öyle ise madde-form ilişkisi sürekli birbirine referans veren ikisi de temel alınamayacak (*aporetik*) bir ilişkidir. Form maddeyi farzetmek zorunda olduğu sürece, sonludur. Temel değil, sadece aktif faktördür. Şu halde açıklayıcı zemin olan madde-form birlikteliği (*hylomorphic compound*) olabilir. Zemin, mutlak madde ya da mutlak form değil, somut madde-form birliklerini açıklayıcı temel olarak kabul alınabilir. (Özün diyalektiğinin üçüncü momenti: Zemin-Öz/Form-Madde-Form)

¹⁸⁸ Hegel bu ifadenin iki anlamıyla oynamaktadır. Zu Grunde geht = zugrunde geht = tükenir, çöker. Ama aynı zamanda: zu Grunde geht = zemine döner, kendi zeminine ya da varlık nedenine geri döner anlamını taşır. Béatrice Longuenesse, **Hegel's Critique of Metaphysics**, s. 68

¹⁸⁹ “Bir şeyin *ousia*'sı derken söylenen o şeyin özüdür başka bir şey değil.” Aristotle, **Metaphysics**, Book IV (Γ), 1007a21-1007b18, s. 49.

“Töz (*ousia*) çelişkileri taşıyan bir varlıktır”. Aristotle, **Categories**, 4a10-4a20, **Complete Works of Aristotle**, vol 1, (eds.) Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s.7.

¹⁹⁰ “Varlık nedir sorusu, tam da töz (*ousia*) nedir sorusudur”. Aristotle, **Metaphysics**, Book VII (Z), 1028b3-1028b8, s.89.

¹⁹¹ Hegel, SL., s. 392.

Öyle ise her varlığın bir açıklayıcı zemini olmalıdır. Bu yaklaşım şu cümlede ifadesini bulur: “Varolan herşey bir yeter sebebe ya da nedene (*a sufficient reason*) sahiptir. Genelde bu şu anlama gelir: Varolan şey, doğrudan *varoluş* (to exist) olarak anlaşılmamalı, onu *vazeden* (*posited*) bir açıklayıcı Zemin olmalıdır”.¹⁹² Aristotelyan temelci açıklamanın form-madde aporetliğini gösterdikten sonra rasyonalist yeter-sebep ilkesini incelemeye geçer Hegel. Ancak bir şeyin varlığını kendisi ile açıklamak totolojiye neden olur. Hegel bu tarz açıklamaya *formel zemin* der. Örneğin karizmatik bir şahsiyetin varlığının temeli ne onun maddi özelliği ne de edindiği formdur, yani tam da o karizmatik şahsiyet olduğu için karizmatiktir açıklamasında olduğu gibi, ya da bitkinin büyümesinin nedeni bitkisel olmasıdır (nebati güçtür) gibi açıklamalar sadece formeldir, açıklayıcı değildir. Totolojide açıklama soyut ve formel kaldığı için, Hegel daha real olan bir açıklama için açıklananın, açıklayandan farklı olduğu modele geçer. Burada da şöyle bir çelişki açığa çıkar. Örneğin memuru memur yapan nedir diye sorulduğunda açıklama zemini, onun ailesi, eğitimi, yaşantısı ile açıklanır ama tüm bu özellikleri yanyana getiren temel onun memur olmasıdır. Görüldüğü gibi rasyonalist açıklayıcı zemin ilkesi ya formel zemindeki totolojik açıklamaya ya da *real zemindeki* gibi konunun tüm yönleriyle açıklamaya başvurur ki bu artık bir açıklayıcı zemin değildir. (Zemin’in diyaektiği: Formel Zemin-Real Zemin-Koşul)

Açıklama zemini ile açıklanan arasındaki bu çelişik ilişki, koşul (*Bedingung*) ile aşılır. Zira koşul ne kendi başına bir açıklama zemini ne de açıklanan da hazır bulunan bir şeydir. Bir olgu varsa bütün koşulları hazır demektir. Bir olayın tüm koşulları elde edilmişse, olgu somut varoluşa (*konkret Existenz*) çıkar.¹⁹³ Görüldüğü gibi Öz öğretisi “somut gerçeklik hayaldir aslolan özdür” diye başlamıştı, gelineen noktada ulaştığımız kavram somut varoluş oldu.

¹⁹² Hegel, SL., s. 388.

¹⁹³ Hegel, SL., s. 416

1.1.1.4. Öz'ün Görünüşü

“Öz görünmek zorundadır.”¹⁹⁴

Öz Öğretisi “varlık Öz’dür” iddiası ile başladı, varlığı olumsuzlayarak aslolanın Öz olduğunu fikrini öne sürdü. Öz’ün tüm varlığı *hayal (Schein)* haline getiren sadece kendine referans ile herşeyin açıklamasından *özdeşlik* fikrine ulaşıldı. Özdeşlik fikri *fark* ve *çelişkiye* götürdü. Çelişki ve özdeşliği *zemin* içererek aştı. Nihayet mutlak bir zemin arayışından ziyade herşey için açıklayıcı bir *yeter sebep* arayışı fikri ya formel bir totolojik açıklamaya ya da artık açıklama olmayan bir noktaya ulaştırınca, zeminden (neither in ground nor in grounded) *koşul* fikrine geçildi. Koşulların bütünü ise *somut varoluşa* ulaştırdı. Baştaki “varlık Öz’dür” ifadesi tersine dönerek “Öz Varoluştur (*Die Existenz*)” biçimine dönüştü. Öz kendisi olabilmek için görünmek zorundadır, öyle ise artık görünüş, Öz’ün özüdür.

Görünüş karşımıza ilkin somut varoluş (*die konkrete Existenz*) olarak çıkar. Rasyonalizmin yeter sebebinde ilke şuydu: “varolan herşeyin [açıklama] zemini vardır, her varolan bu zemin tarafından vazedilmiştir, dolayımıdır”. Açıklama zeminin diyalektik hareketi onu somut varoluşa taşır. Burada artık ilke şöyle formüle edilir: “varolan herşey somut olarak var olur (*Alles, was ist, existiert*)”.¹⁹⁵ Rasyonalizmin herşeyi kendi dışında bir neden ile açıklama modelinin diyalektiği sonucunda ulaşılan yer, hiç bir özsel nedensellik aramayan Realizm’in ontolojik kavrayışı olur. Gerçekliğin arkasındaki öz fikrinden tamamen vazgeçilerek, somut varoluşu gerçek Zemin olarak kabul eden Realizm benimsenir.

Öz somut varoluşa dönüşmüştür; somut varoluş, Öz’ün kendisini mutlak olarak boşaltarak dışarı çıkmasıdır (*Entäußerung*), ardında hiç bir şey kalmayacak şekilde kendisini boşaltmasıdır. O halde önerme şu hale gelmelidir: Öz somut varoluştur, somut varoluştan ayrı bir öz yoktur. Açıklayıcı Zemin olarak Öz kendisini açıkladığı şeyden ayıramıyorsa, Zemin artık kendi kendisini içerip aşmışsa, Öz somut varoluşa *dönüşmüştür (übergegangen)*.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Hegel, SL., s. 418, WL., s. 867. “*Das Wesen muß erscheinen.*”

¹⁹⁵ Hegel, SL., s. 420.

¹⁹⁶ das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits derer es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: »Das Wesen ist die Existenz«; es ist nicht von seiner

Var oluşa sahip olan somut bir *Şey*'dir (*das Ding*). Realizmin *Şey*'leri, daha önce incelenen varlık (*sein*), burada varlık (*dasein*), birşey (*etwas*) gibi kavramlardan farklı olarak dolaysız bir mahiyet değildir. *Şey*, Zemin düşüncesinin reddi sonucunda ulaşılan, açıklama zemini kendisinde kabul edilen somut varoluştur. *Şey* kendi başına varolur. *Şey*, kendi başına vardır ve her *Şey*in kendine has özellikleri vardır. Peki, bir *şey* özelliklerinden ayırt edildiğinde geriye ne kalır? Kendinde *şey* (*thing-in-itself*). Şu halde, somut varoluşun kendisi sadece düşünce tarafından ulaşılabilir bir kendinde *şey* halini alır. "Özellikleri olmadan *Şey*'den geriye soyut bir kendinde-şeyden başka bir *şey* kalmayacaktır" Öyle ise *Şey*lik özelliklere dönüşecektir.¹⁹⁷ Böylelikle aslolan, *Şey*'in kendisi, değil özellikler olacaktır. Böyle olduğunda bile hangi özelliklerin birincil nitelikler, hangilerinin ikinci nitelikler olduğunu Locke'ta olduğu gibi karmaşaya sebep olacaktır.¹⁹⁸ Demek ki bir *Şey*, bir dizi özelliğin yanyana gelmesinden oluşacaktır. Bu özellikler de birer maddedir, örneğin yanıcı madde, kokulu madde gibi. İlk başta *şey*in kendisi ve özellikleri ayrı dururken, şimdi kimyadaki yanıcı madde gibi *şey*in kendisi ile özelliği bir olurlar. Bu durumda *Şey*, kendi özelliği olan bir dizi maddenin birbirine ilave edilmesi ile oluşur. Öyle ise *Şey*, somut varoluş değildir, esas olan *Şey*leri oluşturan maddelerin özellikleridir. (Somut varoluşun diyalektiğinin birinci düzeyi: *Şey*- Kendinde *Şey* ve Özellikleri- *Şey*in Başka Maddelerde Çözülmesi)

Şimdi esas olan *Şey* değil, *şey*i oluşturan maddelerdir, gördüğümüz *şey*ler bu maddeler arasındaki ilişkilerin ürünüdür. *Şey*leri oluşturan maddi unsurlar arasında bir yasalılık vardır. Maddi dünyanın yasaları *şey*lere karşı kayıtsızdır, ampirik dünyanın yasaları gördüğümüz dünyanın şekli ile ilgilenmeyen (yerçekimi gibi) değişmez yasalardır. Dünyanın kendisinin yasalar düzeni ile görünüş dünyasının düzeni artı-eksi kutuplar gibi birbirine zıttır. Örneğin Görünüş dünyasında kötü görünen bir sahne, ekosistemin bütünü için iyidir. Böylece somut varoluşlardan başlanarak gelinen nokta

Existenz unterschieden. – Das Wesen ist in die Existenz *übergegangen*, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat.

¹⁹⁷ SL, s. 429

¹⁹⁸ John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, Book II, Chapter 8, The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999.

evreninin şekilsiz bütünlüğü, evrenin esas ilişkileri ve kuralları haline gelir.¹⁹⁹ (Somut Varoluşun Diyalektiğinin ikinci düzeyi: Maddeler- Evrensel Yasalar- Yasanın Madde yerine geçmesi)

Artık esas olan, gerçek varlığını sürdüren bütün evrendir, evrenin içindeki somut varoluşlar evrenin bütündeki kurallı ilişkilerin sonucudur. *Parça-bütün* ilişkisinde, parça ve bütün ikisi de vardır ama sürekli birbirlerine referans ile tanımlanırlar. Evrendeki tek tek parçalar olmadan bütün evrende hüküm süren ilişkilerden bahsedemeyiz ama aynı şekilde evrensel bir yasalı bütünlük olmasa parçalar tanımlanamaz. Bütün, parçalardan biri değildir ama parçaların toplamına eşittir öte yandan parçalar bütüne dahil olduğu sürece parçadır, bütün parçadan önce gelmelidir. Bu çözümsüz ilişki Kant'ın ikinci antinomisinde incelenen ilişkidir.²⁰⁰ Parça bütün arasında ikisi de birbirini nakzeden ve sürekli birbirine referans veren özsel ilişki *Enerji ve Dışavurumu (der Kraft und ihrer Äußerung)* ilişkisi ile aşılr. Parça ve bütün ilişkisinde ikisi de birbirine dönüşürken, Enerji açığa çıktığı zaman yine bir enerji formu olarak kalır. Enerji ve dışavurumu arasındaki ilişki diğerine geçiş (*übergehen*) değil, çevirim (*übersetzen*) ilişkisidir.²⁰¹ İlk Enerji aktif, yayıldığı alan pasiftir ama enerji yayılmak için kendisini davet eden bir dışsal uyarıya ihtiyaç duyar. Uyarının olması için daha önce bir uyaracağı bir enerjinin varsayılması gerekir, enerji var ise kendine uygun bir dışsal ortama doğru kendini dışa vuracaktır. Yani enerjinin varlığı için de üzerine yayıldığı pasif ortamın onu aktif bir şekilde davet etmesi gerekir. Şimdi tam tersine enerji pasif, onu çağıran dış ortam aktif hale gelir. İlişkinin iki tarafı da yine birbirine referans verir. Enerjinin bütün aktivitesi gücün *dışarı* vurumudur, *içeri* de olanın dışavurumu, içsellik ile dışsallık özdeşliğinin (*Äußerlichkeit identisch ist mit ihrer Innerlichkeit*) sağlanmasıdır.²⁰² İçsel olan öz yetersizdir, ötekisine ihtiyacı vardır, dışsal olmak zorundadır, bu dışsal da herhangi bir varlık değil, içselin dışsalıdır, ona referans ile tanımlanır. İçsel ve dışsal

¹⁹⁹ Hegel, SL, s. 448.

²⁰⁰ Hegel, SL, s. 454. İkinci antinomi evren

²⁰¹ Hegel, SL., s. 455.

²⁰² Hegel, SL., s. 459, WL, s. 958.

doğrudan birbirinin zıttıdır ve ikisi ortak bir bütün oluşturur. (Somut varoluşun diyalektiğinin üçüncü düzeyi: Yasa/bütün-parça – Enerji/dışa vurumu- İçsel ve dışsal)

Saf varlık doğrudan hiçliktir. En genel anlamda, gerçek olan herşey başlangıçta aynı bunun gibi doğrudan özdeş halindedir, bu aşamada başka bir şey ile karşılaşmamış ve momentler şeklinde gelişmemiştir. Bir taraftan kendisini dışsallıktan kurtarıp içeriye doğru toparlamamış (*erinnert*); öte taraftan daha içsellikten vazgeçerek, kendi dışını üretmemiştir. Öyleyse içsel olan dışa karşı, dışsal olan içe karşı olarak belirlenir.²⁰³

İçsel ve dışsallık artık ayrımsız bir bütüne dönüştüğünde Öz öğretisinin diyalektiği de üçüncü evreye geçer: *Aktüalite (Die Wirklichkeit)*. Öz öncelikle, “aslolan varlık değil özdür” diye belirlendi. Daha sonra bu Platonik pozisyon adım adım takip edilerek “Öz görünüşdür” karşıt momentine ulaşıldı. Ardından “somut varoluş esas özdür” ilkesi benimsendi ancak o da yasa fikrinde çözüldü. Nihayet Aktüalite momenti Öz ve görünüşün, iç ve dışın birliği olarak karşımıza çıkar. “Aktüalite, Öz (*Wesen*) ve varoluşun (*der Existenz*) birliğidir, içerisinde *şekilsiz* öz ve *temelsiz* görünüş hakikatini bulur”.²⁰⁴ Görüldüğü gibi “aktüalite, Aristotelesçi anlamda anlaşıldığı gibi verildiği halde gerçeklik değil, düşüncenin refleksiyonunun nihai momentidir.²⁰⁵ Aktüelite düşünce tarafından belirlenen gerçekliktir”.²⁰⁶

Öz ile varoluşun birleştiği aktüel haldeki öz, Spinoza’nın varlık anlayışıdır. Burada parça ve bütün, iç ve dış, varoluş ve öz bir ve aynı şeydir. Tözün dışı, ötekisi

²⁰³ Hegel, SL., s. 462, WL, s. 965.

²⁰⁴ Hegel, SL., s. 465, WL, s. 970. “Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*; in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit.”

²⁰⁵ Modal kategoriler (mümkün, zorunlu, olumsal) mantık ile ontolojinin kesiştiği yerdir. Zorunlu olan varolmaması mümkün olmayandır. Klasik metafiziğe göre sadece Tanrı zorunludur, zira bir tek onun özü ve varlığı aynıdır. Ontolojik kanıtı göre Tanrının özünden onun varoluşu çıkarılır, kozmolojik kanıtı göre evrenin olumsuzluğundan Tanrının zorunluluğunun kanıtı çıkarılır. Aktüel olanın varlığı sadece mümkün olduğundan değil, Tanrının iradesinden çıkarılır. Kant klasik metafiziğinden Tanrı etrafında şekillenen bu teleolojik/ontolojik modal kategorilerini epistemik bilme süreçleri ile ilişkilendirerek yeniden formüle etti. Kant’a göre “görünün formal koşulları ile uyumlu olan şey *mümkündür*. Kant, CPR A 218/ B 266. Ampirik Düşüncenin Postülalarının ikincisine göre, “tecrübenin maddi koşulları ile uyumlu olan şey, *aktüeldir*. Aktüel olan ile bağlantısı tecrübenin evrensel koşulları ile belirlenen şeyler *zorunludur*. “Kant’ın devamcısı olarak Hegel’de modal kategorilerin düşünce ile bağlantılı olduklarını düşünür ama düşünceyi sadece subjektif bilme kapasitelerine has olarak değerlendirmez. Aktüel olan, rasyonel olanın reflektif gelişiminin sonucudur.” Béatrice Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, s. 120.

²⁰⁶ Béatrice Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, s. 113.

değil, *attribute* ve *moduslar* ile tözün kendi kendisini aktüelleştirmesi, izhar etmesidir (*Offenbarung*). Moduslar halinde açılan Öz bir başkasına dönüşmez, açığa çıkan zaten kendisidir. Kendi varlığını moduslar yoluyla vazeder (*to posit*). Kendi başına varolan sadece tözdür, tüm varolanlar tözün modları yoluyla aktüelleşmesidir. Öyle ise zorunlu olan tözdür, varolanların hepsi mümkün varlıktır.

“Aktüel olan rasyoneldir, rasyonel olan aktüeldir” diyen²⁰⁷ Hegel’e göre aktüelitate basitçe olan şeyler manasına gelmez. Aktüalite Spinoza’nın tözünde olduğu gibi mutlak ile rastgele olanın, içsel ile dışsalın birleştiği, özün varlık ile birleştiği momenttir. Aktüel olan, soyut, basit anlamıyla anlaşıldığında, öylece oluveren şeydir. Bir şeyin oluvermesi için o şeyin mümkün olması gerekir. Kendi kendisi ile çelişmeyen şey mümkündür. Demek ki mümkünlük, aktüalitenin kendi içine dönen, refleksif özüdür. Aktüel olan öylece kendi kendine oluveren şey iken, mümkün olan onun kendisi ile çelişmediği özüdür. Kendisi ile çelişmeyen şey mümkündür, aktüel olan ise sadece mümkün olanı hayata geçirir. Görüldüğü gibi aktüelden başlanınca aslolanın mümkün olduğu ortaya çıktı. Kendisi ile çelişmeyen şey mümkün ise herşey genel olarak mümkün olabilir. Örneğin sultanın papa olması mümkündür der Hegel çünkü ikisi de insandır.²⁰⁸ Herşey bu şekilde mümkün görüldüğünde bu aynı zamanda rastgele (*Zufällig*) demektir. Rastgele nedir diye sorduğumuzda, rastgele bir sebebi olmayandır. Ancak tam da başka her türlü sebep tüketildiği için rastgele olanın bir sebebi yoktur. Her türlü neden sayılıp döküldükten sonra ortaya çıkan şey de artık rastgele değil zorunludur. Çünkü zorunlu da olmaması mümkün olmayan, o nedenle olması gereken ve daha başka bir izaha ihtiyaç duymayan şeydir. Bu formel düşünme çizgisi takip edildiğinde *rastgele* olan *zorunlu* ile aynı anlama gelir. Eğer aktüaliteyi basitçe oluveren olarak, mümkünü de aktüel olanın hayata geçirdiği çelişmezlik olarak soyut bir şekilde anlarsak tüm kavramlar ötesine dönüşmekte, aktüel olan ile zorunlu olan aynı kapıya çıkmaktadır.

“Varolan herşey mümkündür” şeklinde soyut bir genellemeye başvurmadan belirli bir içerik ile düşünürsek artık sultan papa olamaz. Aktüel artık bir dizi imkan

²⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 29. “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.”

²⁰⁸ Hegel, EL, § 143, A, s. 216.

içinden yoğunlaşmış bir hal olur. Hegel buna artık *gerçek imkan* der. Sultan sıradan bir insan değil bir dizi birbiri ile çelişen ihtimalin birleşmesi sonucu orada olan kişidir. Bu ihtimallerin hepsi bir araya gelmeden o insan sultan olamaz. Ama tüm ihtimaller bir araya gelmişse artık bu imkan değil zorunluluktur. Rastgele bir insan olsa da o kişi artık sultan olmalıdır. Böylece rastgelelik ile zorunluluğun birleşmesine de mutlak zorunluluk der Hegel. Mutlak zorunlulukta Belirli aktüelliklerden müteşekkil bir bütünlük olarak aktüel dünyanın ortaya çıkışı yeni aktüellikler için zorunluluktur. Mutlak zorunluluk kendi zorunluluğunun zemini olarak rastgeleliği içerisinde barındırır.²⁰⁹ Böylelikle Hegel aynı zamanda Kant'ın modal kategorilerinin de zorunlu olarak nasıl birbirinden türeyip dinamik bir ilişki içerisinde olduğunu göstermiş olur.

Görüldüğü gibi geline noktada varlık ve düşünce, öz ve görünüş, imkan ve zorunluluk tek bir bütünlük halinde toplandı. Öz öğretisi ile başlayan özsel ve arizi, düşüncede yakalanan ve dışta görülen ikilemi, esas olan- olmayan ikilemi tözün karşılıklı birbirini belirleyen eylemi ile bütünlüğe ulaşır.

Öz öğretisi, varlığın doğrudanlığının olumsuzlanarak varlığın ardında bir özün olduğu farzetmekteydi (*voraussetzung*). Varlık olarak görünen esasında Öz'ün vazettiği (*setzen*) esasında varolmayan hayaldi. Böylece öz kendi kendine referans veren olumsuzlama (*self-referring negativity*) olarak kendisini belirledi. Özün kendine dönük bu refleksiyon sürecinin sürekli bir ötekiliğe ihtiyaç duyan ikili karakterinden dolayı Öz

²⁰⁹ John W. Burbidge, **Hegel's Systematic Contingency**, New York, Palgrave Macmillan, 2007, s. 47.

Burbidge Hegel'de rastgele ve zorunluluk ilişkisini incelediği önemli çalışmasında Hegelci zorunluluğun her zaman rastgelelik ile malül olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu konuda yaptığı analiz alıntılanmaya değerdir:

“Hegel'in rastgelelik ve zorunluluğu bağladığını gösterdik. En basit düzeyde rastgele olan, basitçe olduğu için olandır, başka bir şekilde olamaz ve bundan dolayı da şeklen (formally) zorunludur. Daha karmaşık bir düzeyde, içerisinde belirli aktüelliklerin ortaya çıkması için yeterli koşullara dayanan görelî zorunluluk da rastgeledir. Çünkü kendisine verilen bu koşulların içeriği verilidir. Bu zorunluluk kendi önvarsayımları ile belirlenir ki bunların hepsi zorunlu ilişkiden azadedir. Son olarak ne zaman aktüel dünyayı kendi başına bir bütünlük olarak ele alırsak, bu dünyanın içinde belirli aktüelliklerin ortaya çıktığını görürüz ancak gerçekte ortaya çıkan şeyin içine rastgelelik sızmıştır. Resmin bütününe düşündüğümüzde zorunluluğun bu yapısı budur – Hegel buna mutlak zorunluluk der. Mutlak zorunluluk rastgeleliklerin de içerisinde yer aldığı kompleks bir dinamiği gerektirir”.

kendini Görünüşte çözüldürdü. Ancak görünüşü esas alan yaklaşımlarında nihayetinde sürekli ikili ayrımlara başvurmak zorunda kaldığı gözlemlendi. Diyalektik süreçte tamamen içsel olan Öz ile tamamen dışsal olan Görünüş, Aktüelite kavramında içerilerek aşıldı. Aktüel olan özü ile görünüşü ayırlamayacak olan, Spinoza'nın tözüdür. Burada artık görünüş, Öz'ün ötekisi değil, öz ile görünüşün birliğidir. Farzedilen Töz tarafından *modusları* ile vazedilir.²¹⁰ Aktüel Töz'de Neden ve etki, karşılıklı ilişki içerisindedir.

Her iki tarafta, *ötekine referans verirken* hem onunla özdeştir hem de onun negatiftir. Birbirlerine *karşıt* olurlar ama bu karşıtlık oluşurken, öteki, yani ikisi de *kendisi ile özdeş kalır*. Ama ikisi de, yani özdeşlik ve negative referans bir ve aynı şeydir. Töz, ancak kendi karşıtında kendine özdeştir.²¹¹

Böylelikle Öz öğretisinin refleksif ikiliği aktüel Töz'de içerilerek aşılır.²¹² Tözün birliğinde herşey zorunlulukla olur. Bu noktada Objektif Mantık kısmını sona erdirip Subjektif Mantık dediği kesime geçer Hegel. Peki neden Subjektif?

Varlık mantığı, varlığın diyalektik yoluyla kendi içinde belirlenmesi ve farklılaşması sürecini gösterir. Bu süreç nihayetinde varlığı varlık olarak kavrama imkanı tükendiği noktada, onu varlığa varlığını veren “varlıktan başka” olan öteki yoluyla, yani Öz yoluyla kavramak zorunluluğuna sevk eder. Sürecin sonunda Varlık ve Öz birleşerek Töz olur. Töz, kendinde olanın kendinden başka olanla birleştiği mecradır. Öznellik tam da böyle başkalıktan kendine dönebilme (*refleksiyon*) becerisidir. Hegel'de Özne, bilinç sahibi bir varlığa değil, incelenen konunun (*Sache*) kendi başkasından kendine dönmesine karşılık gelen bir süreçtir.

Objektif Mantık kısmında, Varlık belirlenimlerinin monolitik akışı, Öz mantığında diyalojik bir harekete dönüştü, şimdi Töz'ün kendi içine katlanması için üçlü (*triadic*)

²¹⁰ Hegel, SL., s. 509.

²¹¹ Hegel, SL., s. 510, WL 1068-9. “Nach beiden Seiten also, des identischen sowohl als des negative *Beziehens der anderen auf sie*, wird jede das *Gegenteil* ihrer selbst; dies *Gegenteil* aber wird jede [so], daß die andere, also auch jede, *identisch selbst bleibt*. – Aber beides, das identische und das negative Beziehen, ist ein und dasselbe; die Substanz ist nur in ihrem *Gegenteil* identisch mit sich selbst, mit sich.”

²¹² George di Giovanni, “Hegel's Anti-Spinosizm: The Transition to Subjektive Logic and the End of Classical Metaphysics”, **Hegel's Theory of Subject**, Ed. David Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillan, 2005, ss, 30-43.

bir harekete ihtiyaç vardır. Kendinde (varlık), kendisi için (Öz), kendinde ve kendisi için (Töz). Böylece diyadik olumsuz diyalektik hareketten triadik olumsuzlamayı olumsuzlayan Kavram'ın hareketine geçilmiş olur. Kavram'ın mantığı, spekülatif düşünce kendini farklılaştırırken kendisi kalabilen hareketin mantığını incelemeyi hedeflemektedir.

Sonuç: Bu bölümde Hegel'in *Mantık* eserinin "Objektif Mantık" bölümü anlaşılır biçimde sunulmaya çalışılmıştır. Bunu yapmak suretiyle Hegel'in klasik metafizik kategorilerinin nasıl birbirlerine bağlı olduklarını ve diyalektik bir yasa ile birbirlerinden türediklerini gösterilmiştir. Herhangi bir önvarsayıma başvurmada en yalın halde varlığın düşünülmesinden adım adım Spinozist tözün aktüelliğine kadar düşüncenin kendi içkin yapısının diyalektik hareketi gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Varlık kategorileri, varlığı önce bir nitelik olarak ele almayı denemekle, sonra niteliğin niceliğe dönüşümü ile nihayet niceliğin ölçüye dönüşümü ile sonuçlanmıştır. Gösterildiği üzere bu bölümün temel hareket mantığı monolitiktir, yani her bir kategori haddizatında düşünüldüğünde tam tersine inkılab eder. Kavram, gerçekliği yakalayamaz. Varlık kategorilerinin tükendiği noktada varlığın yerini "varlıktan-başka" olan Öz alır. Öz niteliksel dünyada varolmayan ama varolanların hakikatini ondan aldığı özdeşlik olarak düşünülür. Artık varlık yalın değil, vazedilmiş olarak tasarlanır. Varlığın, kendine dönen öz tarafından vazedildiği farz edilir. Ancak Hegel yine bu saflığın mümkün olmadığını özdeşlik fark ve çelişki kategorileri üzerinden gösterir. Öz, yanılısama olmayan hakiki varlık, açıklama zemini, koşul olarak düşünülse bile her defasında özün yerini görünüşün aldığı görülür. Böylelikle öz görünüş olarak kabul edilir. Ancak realist bir ontoloji ile şeylerden başlamak da yetersiz kalınca nihayet Öz mantığının dialektik hareketi sona eder. Tözün aktüelliği içerisinde öz ve görünüş ayrılmaz bir şekilde birleşirler. Mantığın bu hareketinin felsefe tarihinin Parmenides'ten Spinoza'ya kadar olan önemli uğrakları ile at başı olduğu da görülür. Dolayısıyla Hegel'in objektif Mantığının incelenmesi klasik metafiziğin de yetersizliğinin gösterilmesi projesine dönüşür. Hegel, Öz mantığının ikili/dialektik yapısının yerine Kavram mantığının triadik

yapısını uygun metafizik olarak teklif eder. Bir sonraki bölümde bu uygun metafizik incelenecektir.



1.1.2. Uygun Metafizik²¹³: Tözden Özneye Doğru Subjektif Mantık

Benim görüşüme göre herşey Hakikati sadece Töz olarak değil ama aynı ölçüde Özne olarak anlamaya ve ifade etmeye bağlıdır. Bu ancak sistemin ortaya konulması ile gerekçelendirilebilir... Dahası, yaşayan Töz hakikatte Özne olan Varlıktır, ya da kendisini vazetme hareketi (*Sichselbstsetzens*) ile aktüel kılan şey demektir. Özne kendini, kendisi ile başkalaştırma dolayımıdır. Bu Töz, Özne olarak, saf *yalın olumsuzluktur*, ve işte bu nedenle saf olan şeyin ikiye ayrılışıdır (*Entzweiung*); ya da karşıtlık kuran ikizleşmedir (*oder die entgegensetzende Verdopplung*), alakasız çeşitliliğin ve onun anti tezi olan basitliğin olumsuzlanmasıdır. –Başlangıçtaki *original* ya da *dolaysız* birlik değil yalnızca bu kendini *yeniden kuran* aynılık, başkalıkta kendi içine dönme (*Reflexion*) - Hakikattir.²¹⁴

Hegel, **Tinin Fenomenolojisi** kitabının Önsöz’ünde hakikat görüşünü ve sisteminin amacını yukarıdaki şekilde ortaya koymuştur. Buna göre hakikat, Töz’ü özne olarak açıklamak ve ifade etmektir. Bir önceki bölümde, Hegel’in Objektif Mantık olarak olarak adlandırdığı bölümde, varlık ve müdrike kategorilerinin diyalektik olarak nasıl birbirini ürettiği ifade edildi. Bu süreçte yalın halde Varlık, kendisi ile karşıtlaşarak Öz’ü varsaydı ve sürecin sonunda Varlık ve Öz, duyu ve müdrike kategorileri aktüel Töz kavramında bir ve aynı hale geldiler. Zaten buraya kadar ele alınan kavramlar esas itibari ile Kant’ın müdrikenin objektif gerçekliği kurduğu kategorileridir.²¹⁵

²¹³ Hegel, SL, s. 9, WL s. 16. “The science of logic that makes up metaphysics proper or pure speculative philosophy has to date been much neglected”. “die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht”

²¹⁴ G.W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, çev: A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1997, § 17-18, s. 10.

G. W. F. Hegel, **Werke in 20 Bänden: Band 3: Phänomenologie des Geistes**, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1989, s.22-23.

“Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.... Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des *Sichselbstsetzens* oder die Vermittlung des *Sichanderswerdens* mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre.”

²¹⁵ Kant, CPR., s. A81 B107. Nicelik: Birlik, Çokluk, Bütünlük / Nitelik: Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlama / İlişki: Töz-Araz, Neden-Etki, Birliktelik (Gemeinschaft)/ Modalite: İmkan, İmkansız, Zorunlu-

Klasik ontolojinin ulaşmaya çalıştığı düşünme ve varlığın özdeşliğine aktüel Töz fikrinde ulaşılır. Tam bu noktada Kritik tavır devreye girmektedir. Objektivitenin kategorileri varlığın kendisinde değil, düşünme eylemindedir. Ancak düşünmenin spontan eylemi vasıtasıyla kendinde varlık objektif gerçeklik olarak kurulur. Bu manada kritik duruş, Töz'ün Özne olduğunun farkında olmaktır. Ancak bu şekilde anlaşıldığında Hegel, Kant'ın transandantal felsefesinden farklı bir şey söylememiş olur. Oysa Hegel felsefesinin temel gayesi Töz ve Özne diye iki ayrı varoluş modu vehmetmeden Tözü Özne olarak yaşatmaktır. Peki Hegel'e göre özne ne demektir?

Öncelikle *Fenomenoloji*'de Özneyi, saf yalın *Olumsuzluk (negativity)* olarak tanımlar Hegel. Yukarıda Objektif Mantığın ilk belirlenimlerinde birşey (*Etwas*) kavramı için de, olumsuzlamanın olumsuzlaması öznenin başlangıcıdır demişti. Anlaşıyor ki Özne'nin temel karakteristiği negativitedir. Öyleyse burada Subjektif Mantık'ın başlamasının nedeni, Varlığı olumsuzlayan Öz'ün nihayetinde Töz içerisinde uyumlu bir birlik sağlamasıdır. Subjektif Mantık, aktüel Töz'ün bu sade birliğini olumsuzlayan, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak Öznelik karakteri taşır.

İkinci olarak Özneyi, başka bir varlıktan kendi içine dönme- *Refleksiyon (die Reflexion im Anderssein in sich selbst)* diye tanımlamaktadır. Hegel Varlık Öğretisinde tüm kategorilerin bir diğerine geçtiğini ancak Öz Öğretisinde tüm kategorilerin refleksif bir özellik sergilediğini gösterdi. Varlık dolaysız (*immediate*) bir şekilde Hiçlik ile özdeş iken, Öz görünüş üzerinden Refleksiyon ile kendisine dönen dolayım (*mediation*) hareketidir. Ancak Öz'ün refleksiyonu ona yabancı bir şeyi olumsuzlama yoluyla refleksiyondur. Örneğin Öz gerçek olandır görünür alem ise Öz'ün tamamen dışında bir hayaldir (*Schein*). Özün olması için özsel olmayanın (ötekinin) varsayılması gerekir. Öyleyse burada Subjektif Mantığın başlamasının nedeni, aktüel Töz ile beraber Öz'ün

Olumsal. Kant'ın halefleri rasyonel düşünmenin zemini derinlemesine araştırmının heyecanı ve tesiri altındaydılar. Ancak onlar Kant'ın tüm teorisinin bir şekilde tatmin edici bulmuyorlardı. Mantık tarihindeki yargılar tablosundan seçme yaparak müdrikenin temel kategorileri bunlardır deyip eleştirel bir ipucu bulmaya çalışmak keyfi ve rastgele bir eylem olarak görünmekteydi. Burbidge, **The Logic of Hegel's Logic**, s. 22.

artık dolayım yapacağı bir ötekisinin kalmamasıdır. Bu durumda artık Töz kendi kendisini başkalaştırarak, kendi kendisi ile dolayım yapacak, kendine refleksiyon yapacaktır. Dolayısıyla Töz Özne olacaktır.

Üçüncü olarak Özne, yalın bir basit, orijinal birlik olarak kalmayacak, kendini kendisi ile başkalaştırıp kendisine dönecektir. Kendi basit birliğini ikiye bölecek ve sonra kendine refleksiyon yapacaktır. Öyle ise Özneleşme; bir açılım, bir **Gelişim** (*Entwicklung*) sürecidir. Başkası tarafından sınırlanma, başkasından refleksiyon değil, kendini başkalaştırarak kendine geri dönme şeklindeki açılma, gelişme sürecidir.

Son olarak Özne, kendi başkasını yaratarak kendisine dönme hareketi ise bu otonomi ve **özgürlük** manasına gelir.²¹⁶ Bir başkası tarafından sınırlanmama, kendi varlığını için bir başkasının varlığını farzetmeye mecbur olmama, kendi yasasını kendisi koyma, otonomi ve özgürlüğün unsurlarıdır. Öyleyse Özne'nin bir karakteri de özgürlüktür, tabi ki buradaki özgürlük kavramı Pratik anlamda değil, saf metafizik anlamında kullanılmaktadır.²¹⁷

Görüldüğü gibi Hegel'de özne tek bir epistemik, ahlaki ya da sosyal bireye işaret etmez. Şeylerin kendilerini başkalaştırma ve kendine geri dönme hareketi ile kendilerini aktüalize ettikleri rasyonelleşme sürecidir²¹⁸. Anlaşılabacağı gibi Hegel için özne ve öznellik kavramlarının insani bilince indirgenemez.²¹⁹ Hegel'de özne bilinçli faaliyet demek değil, içkin bir faaliyet ile kendini dönüştürme sürecidir. Bu sürecin gerçekleştiği (teolojik, doğal, politik, estetik) her alanda özneleşme süreci yaşanıyor demektir.

²¹⁶ Hegel, SL, 513; WL 1073. "Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben."

²¹⁷ Klaus Dusing, **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**, Hegel-Studien, Beihefte 15, Hamburg: Velix Meiner Verlag, s. 232.

²¹⁸ Rocio Zambrana, "Subjectivity in Hegel", **Oxford Handbook of Hegel**, der. Dean Moyar, New York, Oxford University Press, 2017, ss. 291-310, s. 6.

²¹⁹ David Gray Carlson, **Hegel's Theory of Subject**, Ed. David Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. Xiii.

Özneleşmenin olduğu yerde hareket,²²⁰ hareketin olduğu yerde canlılık ve dönüşüm vardır. Öznellik, bilince ihtiyaç duymayan içkin bir harekettir. Nuzzo'nun da iddia ettiği gibi “Mantığın saf içkin gelişimini, bir fail olmadan aşama aşama açılma (*unfolding*) aktivitesi olarak ele almayı öneriyorum. Böyle bir aktivitenin özü olduğu söylenen fenomenolojik bilinç, zihinsel fakülte, bir *res*, transandantal özne gibi bir failin olmadığı bir süreçtir... Düşünce burada önvarsayımlardan tamamen azade olur: metafizik bir substarata, psikolojik, fenomenolojik veya düşünen bir transandantal özneye dayanmaz.”²²¹ Öyle ise Subjektif Mantık'ta subjektif kelimesi ile kastedilen insanın öz-bilinçli etkinliği değil, başkalığın olumsuzlanarak kendi kendini dönüştürme sürecinin mantığının çıkarılmasıdır. Hegel de bunun altını çizerek Subjektif Mantığı tanımlar.

Subjektif Mantık Kavram mantığıdır. Öz'ün Varlık'a referansının ya da reflektif yansımalarının aşıldığı alandır. Bu alanın belirlenimleri artık dışsal değil, kendi başına özgürce varolabilen (*das freie selbständige*) kendi içinde kendini belirleyen Subjektif belirlenimlerdir, ya da daha doğrusu *Öz*nedir. Subjektif deyince akla “arizi” ve “keyfi” gibi manalar ya da daha genel olarak bilinç formları şeklinde yanlış anlaşıldığı için şimdilik burada subjektif- objektif ayırımına girmeyeceğim.²²²

Subjektif Mantık Kavram mantığıdır der Hegel ve sıklıkla Kavram ve Özne ifadelerini yanyana kullanır. Ayrıca Subjektif Mantığı Kavram Öğretisi (*Lehre vom Begriff*) olarak tanımlar. Peki Kavram nedir?²²³

²²⁰ Hareket burada belirli bir zamanda mekansal yer değiştirme (motion, phora) olarak değil, başkalaşma (alloliosis) ve kendi içinde dönüşme (metabole) olarak anlaşılmalıdır.

Hegel'in olumsuzlama yoluyla gelişim sergileyen diyalaktik hareketi zamansız bir hareketi ortaya koymak için önemli bir icattır. James Kreines, “Hegel's Metaphysics: Changing the Debate.” **Philosophy Compass**, C. 1, No: 5, 2006, ss. 466-480.

²²¹ Angelica Nuzzo, “Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic”, s. 131.

²²² Hegel, SL., s. 43, WL., s. 62.

²²³ Hegel Kavramın güncel anlamda kullandığımız anlamdan çok farklı olduğunu izah etmeye çalışır. Ama öyleyse neden farklı bir ifade kullanmamış da Kavram demiştir. Bu durumun yanlış anlaşılma ve kafa karışıklığına sebep olduğunu Hegel de teslim eder. Ancak kavramın spekülasyon bir anlamı olduğuna ve gündelik dildeki kullanımına esasında o kadar da uzak olmadığına işaret eder. Mesela bir arkadaşlık ilişkisinde “bu arkadaşlığa sığmaz” dediğimizde somut tekil bir olayı arkadaşlık kavramına irca ederek, olayın anlamını kavramından çıkarırız. Buradan aslında kavramın boş ve içeriksiz olmalı, gerçek bir ilişkiyi belirleyen karaktere sahip olduğu çıkar. Görülüyor ki Kavram kavramı, gündelik kullanımına çok

Kant’a göre “düşünme kavramlar yoluyla bilmedir”. Kavramlar ise birleştirme fonksiyonları (*functions of unity*) olarak tanımlamıştır ve fonksiyon ile de “farklı temsilleri bir ortaklıkta birleştirme eylemi”²²⁴ olarak anladığını söylemiştir. Kavram düşünmenin kendiliğindenliğine (*spontaneity*) dayalı olarak form verme ve biçimlendirme işlemidir. Düşünmenin formu evrensel ve zorunlu olduğundan, düşünmenin varlığa form verdiği etkinliktir.

Yine Kant ile yola çıkıp onu dönüştürerek Hegel, kavrama özel bir fonksiyon atfeder. Ona göre “Kavram düşünmenin kendisi olan Evrenseldir”.²²⁵ Yine Kant’ın söylediği gibi bu Evrensel aktivite kendi kendisine işler, akla mündemiçtir. Öyle ise aklın saf kavramları, tecrübeden çıkarımlar yoluyla elde ettiğimiz ampirik kavramlardan farklı olarak, kendi kendine işleyen birleştirici fonksiyonlardır. Bu birleştirme fonksiyonu düşünen öznenin yaptığı bir faaliyet değil, düşünmenin spontan faaliyetidir. Bir nesnenin düşünülebilmesi ancak düşünmenin bu evrensel spontan faaliyeti ile mümkündür.

Bu durumda Kavram düşünmenin dış bir faile bağlı olmadan kendiliğinden yaptığı birleştirme eylemidir. Peki, eğer Kavram, Kant’ta olduğu gibi dışardan gelen temsilleri birleştirmiyor da, kendi aktivitesi ile meşgul oluyorsa o halde Kavram neyi birleştirmektedir? Hegel, Mantiğın başında Oluş’u ilk kavram olarak tanımlamıştı. Burada kastettiği, Oluş’un varlık ve hiçliği bir arada tutarak kavramasıdır. Yani Kavram, aynının ve gayrının aynılığını (*identity of identity and non-identity*) bir arada kavrama aktivitesidir. “Bir nesneyi kavrama (*begreifen*) demek o nesneyi zıt belirlenimlerinde somut bir bütün olduğunu bilmek demektir”.²²⁶

Düşünmenin evrensel aktivitesi dışarıya bağlı olmayan spontan aktivite olduğundan, düşünme için kavrama Evrensel’in kendi ötekisini, yani Tekil’i

uzak olmasına rağmen esasında neredeyse bu kullanım ile aynı anlama sahiptir. Hegel, EL, § 160, A 1 s. 237.

²²⁴ Kant, CPR, A 68 B 93 s. 204.

²²⁵ Hegel, SL, s. 17, WL, s. 26-27. “der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, ... selbst ist.”

²²⁶ Hegel, EL §48Z p.78.

kavramasıdır. Eğer tekil tamamen Evrensel ile özdeşleşirse o zaman hiçbir tekilliğe yer vermeyen bir özdeşlik düşüncesi olur ki, Hegel bunu Doğu düşüncesi olarak görür. Tekil'i yok etmeden ancak tekil içerisinde de çözünmeden Evrensel tekili nasıl kavrayabilir? Kavram'ın tüm fonksiyonu bu yok etmeden birleştirmeye bağlıdır. Herbert Marcuse'un da belirttiği gibi "tüm Hegelci sistem tekil'in evrensel olduğu ve 'evrenselliğin kurulduğu sürecin tasviridir'.²²⁷ Evrenselin, kendi içinde kendi-ötekisini yaratarak kendi kendini olumsuzlaması ve tekil de de kalmadan kendine dönmesi gerekir. Bu başkalıkla ilişkide kendini belirleme süreci, evrenselin belirlenmesi, partikülerleşmesi (*Besonderung*) sürecidir. Öyle ise Kavram'ın üç birleşeni vardır: *Evrensel, Tekil ve Partiküler*. Kavram, bu üç momenti ortadan kaldırmadan bir arada tutma etkinliğidir. Varlık Öğretisinde Evrensel devamlı bir başka Evrensele dönüşüyordu, Öz-Öğretisinde Evrensel Öz tekilliği olumsuzluyordu ta ki, aktüelite ile evrensel ile tekil birbiri ile bir ve aynı şey olana kadar. Birincide saf evrensel, ikinci de olumsuzlayıcı, vazedenden Öz olarak Evrensel vardı. Şimdi ise olumsuzlamayı olumsuzlayan, yani kendini negativite ile değil pozitif olarak belirleyen, kendini kendi başkasına açarak belirleyen, yani partikülerleşerek tekilleşen bir süreç, Evrenselin açılma, *gelişim* (*Entwicklung*) görünür.²²⁸

Kavram özgürce kendi kendisine özdeş olan *evrensellik* momentine sahiptir. Evrenselin sakince kendisi kalarak belirlendiği *partikülerlik* momentine sahiptir. Evrenselin belirlenimleri ve partiküleritenin kendi içine katlandığı *tekillik* momentine sahiptir. ...Kavramın her bir momenti tüm Kavram'ın kendisidir yine de tekillik, özne, bir bütünlük olarak *vazedilmiş* Kavramdır.²²⁹

²²⁷ Herbert Marcuse **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**, Oxford: Oxford University Press, 1941, s. 90.

²²⁸ Hegel, EL, § 161, s. 237. Kavram'ın ilerlemesi artık ne ötekisine geçiş (übergehen, passing over) ne de ötekine refleksiyondur. Aksine Kavramın ilerlemesi *gelişimdir* [Entwicklung]. Çünkü birbirinden ayrı momentler aynı zamanda birbiriyle ve bütünü aynıdır ve her birinin belirlenimi tüm Kavram'ın özgür varoluşu gibidir.... Kavramın hareketi tabiri caizse sadece bir oyundur; kendi hareketi ile vazettiği ötekisi gerçekte bir öteki değildir. Hristiyan doktrininin de bu durum Tanrı dünyayı kendisine yabancı bir varlık olarak dikilsin diye yaratmadı aksine tüm edebiyeti içinde insanlara Oğlunu bahşetti, oğlunun içinde, Tin olarak kendi kendisi ile bir kaldı.

²²⁹ Hegel, EL, § 163, s. 237.

Varolan herşeyin akledilebilir olduğu temel yapı, bu üçlü kavramsal yapıdır. “Kavram şeylerin kendilerinde yer alır, şeyler kavram yoluyla oldukları şey olurlar ve dolayısıyla bir nesneni kavramak onun kavramının bilincine varmaktır”.²³⁰ Hyppolite’in veciz ifadesi ile “varlığın mantıksallığının (*logicity of being*) varlık mantığının yerini aldığı keşfidir bu”.²³¹

Bu yapı en bariz örneğiyle transandantal tamalgıda görünür.²³² Hegel’e göre “Kant’ın orijinal sentetik tamalgısı, spekülatif felsefenin gelişimi için en derin ilkelerden biridir”.²³³ Kant felsefesinde “Ben”in doğasında *Kavramın ne olduğunu* anlamamıza sağlayacak temel ilkeyi buluruz.²³⁴ Hegel’e göre Kant’ın “tamalgının orijinal sentezi spekülatif gelişme için en derin prensiplerden birisidir”.²³⁵ “Kant’ta ‘tamalgının transandantal birliği’ ne psikolojik ne de ampirik bir kavramdır. Daha ziyade birleştirici bir aktiviteyi ifade eder. Ampirik gerçekleşmesi ne olursa olsun tüm temsillere “ben düşünüyorum” önermesi eşlik eder”.²³⁶ Zira Kant için transandantal tamalgı, hem müdrikenin kategorilerinin tümünü bir arada tutar, hem de evrensel kategoriler ile duyunun çoklusunu bir arada tutar. Öyleyse transandantal tamalgı tüm müdrikenin kavramlarının ve temsilin birliğini veren esas dayanaktır, bu nedenle Kant onu en üst prensip olarak tanımlar. “Kavram, somut varoluş alanına (existenz) altıldığında, özgür olan *Ben*’den ya da saf öz-bilinçten ibarettir”.²³⁷ “‘Ben’ ilk olarak her türlü içerikten bağımsız kendine referans yapan özdeşliktir. Kendi kendisi ile negatif ilişki olarak saf Ben, tüm karakteristik özelliklerinden bağımsız olan *evrensel* özdeşliktir. Bu mutlak olarak kendine referans yapan *negatif* ilişki aynı zamanda bir *tekilliktir, tekil bir*

²³⁰ Hegel, EL, § 166, A 1, s. 245.

²³¹ Jean Hyppolite, **Logic and Existence**, s. 58.

²³² Hegel ayrıca kavramı örneklemek için Hristiyan dininin teslis inancına ve Rousseau’nun genel irade (*volonté generale*) kavramını örnek verir. Bkz: Hegel, EL, § 163, A 1, s. 240.

²³³ Hegel, SL, 12.23, s. 520.

²³⁴ Hegel, SL, 12.19, s. 516. WL s. 1080. “Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der Kantischen Philosophie, daß, umdas zuerkennen, was der *Begriff sei*, an die Natur des Ich erinnert wird”.

²³⁵ Hegel, SL, s. 520, WL, s. 1087.

²³⁶ Beatrice Longunesse, **Hegel’s Critique of Metaphysics**, s. 28.

²³⁷ Hegel, SL, s. 514, WL 1076 “Der Begriff, insoferner zueiner solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein.”

kişidir.”²³⁸ Yani hem herkes kendisine “Ben” der, hem de “Ben” sadece benim. Benim tekil bir kişi olarak varlığım ancak belli özellikler, bana has nitelikler ile mümkün olur. Kendimdeki belirlenimleri zaman içinde sürekli bir arada tutmak ile,²³⁹ yani belirli/partiküler bir yapı ile Ben olurum. Bu durumda Ben, ben-olmayan herşeye karşı olarak evrensel, somut bir birey olarak tekil, zaman içinde gelişerek partiküler varoluş modlarına sahibim. Üç modda birbirinden ayrı ve real olmasına rağmen üçü de aslında aynı şeydir. Transandantal tamalgı öyle ise üçlü bir yapıdır, tıpkı Kavram’ın yapısı gibi.²⁴⁰ Kavramın realitesi bir başkası yoluyla kendisi olmadır. Bu üç boyutlu özdeşlik teorisi, kendi karşıtını kendisi doğurup sonrada onunla tekrar birlik oluşturan, kendine karşıtlaşan özdeşliktir.²⁴¹ Kavram mantığı Varlık (somut Ben) ile Düşünce (Evrensel) arasında köprüyü kuran, düşünce ile varlığın ayrım halinde özdeşliğini gösteren akledilebilirliğin yapısıdır. Düşünmenin yapısı tekil ile evrensel arasındaki bu dinamik, özgür ilişkidir.

İnsan düşünür ve evrensel bir şeyi düşünür. İnsan kendisi için evrensel varolduğu için düşünür. Hayvan da kendi içinde (*in-itself*) evrenseldir, ama evrensel hayvan için değildir, tersine hayvan için sadece tekil vardır. Hayvan yemeği, bir adam gibi tekil şeyi görür ama tüm bunlar onun için sadece tekil şeylerdir (bu renk, bu hoş tat gibi). Doğa *nous*’u kendi için seviyesine çıkarmaz, sadece insan kendi içinde evrenseldir ve evrensel onun içindir. Bu vaka ilk defa insan kendine ‘Ben’ deyince açığa çıkar. Ben, ‘Ben’ dediğimde kastettiğim şey şuanda buradaki Tekildir, oldukça belirli bir kişi. Ancak Ben ‘Ben’ dediğimde gerçekte kendimle ilgili hiçbir şey söylemiş olmam. Herhangi başka biri de ‘Ben’dir. Kendime ‘Ben’derken tabi ki de ben-kendimi (*me*), bu tek kişiyi kastetmiş olsam da yine de söylediğim şey bütünüyle evrenseldir. ‘Ben’ saf kendisi için olan şeydir,

²³⁸ Hegel, SL, s. 514, WL 1077.

²³⁹ “Spekülatif bilgi aynı anda hem varlığın bilgisi hem benliğin bilgisidir. Çünkü sadece kendini bilmek kendisi ile çelişmeyi, çünkü sadece birini özneye diğerini nesneye, sıradan bir şekilde izafe etmek için ayrılan bu iki moment esasında özdeştir. Refleksiyon ve hakikat, varlık ve benlik özdeştir. Bunların çelişki içinde özdeşliği tam da Mutlağın diyalektiğidir. Mutlağın diyalektiği dogmatic (ya da naif ampirik) tavır ile Kant’ın transandantal felsefesinde sunduğu Kritik tavrın sentezi anlamına gelir.” Jean Hyppolite, **Logic and Existence**, s. 76

²⁴⁰ “Spekülatif yaşamda olduğu gibi Logos üç momenti olan Selbst-bewusst-sein’dir. Dolaysız varlık (*sein*), varlığın görünüşü (*bewusst*) görünüş anlamı ya da benlik (*selbst*)”. Jean Hyppolite, **Logic and Existence**, s. 64

²⁴¹ John Russon, Subjectivity and Objectivity in Hegel’s Science of Logic, **Person, Being & History: Essays in Honor of Kenneth L. Schmitz**, Ed. Michael Baur & Robert E. Wood, Washington: The Catholic University of America Press.

içerisinde tüm partiküler şeyler olumsuzlanır ve nihai, basit, saf bir bütün olarak içerilip, aşılır. Diyebiliriz ki ‘Ben’ ve düşünme aynı şeydir ya da daha net bir ifadeyle, ‘Ben’ düşündüğünü düşünmedir.²⁴²

Açıkça görüldüğü üzere Benlik fikri ile kavram mantığı aynı biçimde çalışmaktadır. Ortak özellikleri (i) spontan (özgür) bir faaliyet olması, (ii) dışarıdan müdahale olmadan kendi kendine işlemesi, (iii) kendi karşıtını kendisi yaratması, (iv) karşıtlaştığı şey ile ayrı düşünülmemesi, (v) öznenin ve nesnenin bütünlüğünü mümkün kılan zemin olması bakımından aynı yapıya sahiptir.²⁴³ Ancak bu kesinlikle Kavram özneye ait birşeydir demek değildir. “Kavram bilinçli anlamanın eylemi olarak, *subjektik anlama* olarak telakki edilmemelidir. Aksine kendinden ve kendisi için Kavram, *doğa düzeyini (stage of nature)* ve *Tin* düzeyini inşa eder.”²⁴⁴

Kant’ın transandantal Benlik kavramının dönüştürülmesi yoluyla türetilen Kavram’ın temel yapısını böyle belirledikten sonra, Kavramın kendini açma süresini inceler Hegel. Evrensel, partiküler, ve tekilin bütünlük içinde olduğu Kavram kendisini **Yargı**’da (*Urteil, Judgement*) belirginleştirir. Almancada yargı, türkçedeki gibi etimolojik olarak yarmaktan gelir. Ur-teilung, kökensel olarak bölmek demektir.²⁴⁵ Hegel de bu şekilde yargı faaliyetini subjektif akıl yürütme olarak düşünmez, bunun yerine evrensel ile tekilin, özne ile yüklemın yarılp, ayrılması olarak düşünür. Yargı, evrensel (yüklem) ile tekili (özne) ayırırken aynı zamanda *copula* ile birleştirir. Öyleyse yargı, evrensel ve tekilin iki uç (*extreme*) olmaktan çıkarak Kavramın *partikülerleşmesidir*. Kendi başına evrensel (tötsel) yüklemın tekil özne ile buluşmasıdır.

²⁴² Hegel, EL § 24, A 1, s. 57.

²⁴³ Tecübenin zemini olduğundan Transandantal tamalgıdaki refleksiyon konunun içerisinde benliğin bilgisidir, objektivitenin bağrındaki bir subjektivitedir. Tam tesine transandantal refleksiyon olması dolayısı ile bu bilgi varlığın bilgisi olduğu kadar benliğin de bilgisidir. Hyppolite, **Logic and Existence**, s. 83

²⁴⁴ Hegel, SL, s. 517, WL s. 1082. “sondern der Begriff an und für sich, welcher ebensowohl eine *Stufe* der *Natur* als des *Geistes* ausmacht”.

²⁴⁵ Hegel, SL, s. 552. Ayrıca Bkz.: Friedrich Hölderlin, “Urtheil uns Seyn” **Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe**. Band 4.1, Eds. F. Beißner Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

Yargı ilk başta subjektif bir zihinsel faaliyet olarak görünür. Biz dışarda bizden bağımsız olarak duran bir özneye bir yüklem atfederek, kafamızdaki yüklemi gerçeklikteki varlığa yükleriz. Ancak copula bu anlayışla çelişir. “Bu gül kırmızıdır” dediğimizde, bu iddia gül kırmızılığı dışarıdan bizim giydirdiğimizi değil, kırmızılığın nesnenin kendi karakteri olduğunu ifade eder. “Yargı, bizim bu veya şu yüklemi nesneye attığımız subjektif bir eylemimiz değildir tam tersine yargıda nesneyi Kavram tarafından vazedilmiş belirlenim şeklinde düşünürüz”.²⁴⁶

Yargı öyleyse ikircikli bir yapı arzeder. “Bu gül kırmızıdır” dendiğinde tekil (varlık) gülü, kırmızı evrenseline (düşünce) bağlar. Yine yargı, bu bağlama işlemini hem subjektif bir atfetme ile yapar hem de bu atfın nesneye dair olduğunu iddia eder.²⁴⁷ Demek ki yargı; özne ile nesne, evrensellik ile tekillik arasınd salınıp duran bir gizeme sahiptir ki, bu tam da Kritik’in sorusuna tekabül eder: ‘Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?’²⁴⁸ Hegel bu sorunun cevabını kavramın içkin hareketini sergileyerek vermektedir.

En soyut ve basit haliyle yargı şunu söylemektedir: “Bu gül kırmızıdır/ tekil olan evrenseldir.” Burada özne; tekil dolaysız ve somut, yüklem soyut ve evrenseldir. Evrensel ile tekili bağlayan “dır” eki, yani copuladır. Bu basit *olumlu* yargıda evrensel yüklem atfedildiği nesne ile alakasız, kendi başına vardır. Özne olan tekil nesne de bağımsız bir varoluşa sahiptir, tamamen soyut bir isimden ibarettir, ne olduğu ancak ona atfedilen yüklem ile anlaşılır. Tekil ve evrensel birbirinin dışında, kendi başlarına dururlar ve bağlantısallıkları rastgeledir. Gül sadece kırmızı değildir, ve kırmızı olan sadece gül değildir. Bu durum bize *negative* yargıyı verir: “Gül kırmızı değildir / Tekil evrensel değildir”. Ancak aynı ölçekte gül, beyaz da değildir, mavi de değildir ilaahir... Tekil ve evrenselin bu rastgele bağlantısallığı sonunda sonsuz yargı ya da manasız yargı

²⁴⁶ Hegel, EL, § 166, A1, s. 245.

²⁴⁷ Şimdi müdrike, bu kavramları kullanarak yargılamaktan başka bir iş yapmaz. *Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilinmesidir*, demek ki bir temsilin temsidir. Her yargıda çok olanı tutan bir kavram vardır. Bu kavram çokluğun içerisinde verili bir temsili kavrar. .. Öyleki *müdrike* en genel anlamda *yargılama yetisi* olarak anlaşılabilir. Kant, CPR, A68B93 s. 205

²⁴⁸ Kant, CPR, B 20, s. 147.

denen duruma götürür: “Gül bir fil değildir”. Olumlu, olumsuz ve sonsuz yargıları Dasein Yargıları olarak adlandırır Hegel. Bu yargı türünde evrensel tekile bağlıdır (*inhere in*) ve yargının iki ucu birbirine kayıtsız, dışsal, rastgele bir ilişki içindedir.

Evrenselin tekile sadece bir özelliğinden dolayı dokunduğu Dasein yargıları²⁴⁹, daha ilişki ve kapsayıcı bir ilişki kuran Refleksiyon ya da Miktar (*Quantity*) Yargıları ile aşılır. Burada tekil sadece tek bir özelliği ile evrensele bağlanmaz, bir başkası ile ilişkisellik içinde ifade edilir.²⁵⁰ “Bu gül şifalıdır” dendiğinde özneyi (bu gül) başka bir şey ile ilişkiye sokarak (hastalık) evrensele (şifalılık) bağlanır.²⁵¹ Bu ilişkisellik sürdürüldüğünde ulaşacağımız yargı partiküler yargı olacaktır: “bazı güller şifalıdır” ve son olarak “bütün güller şifalıdır” şeklindeki evrensel yargıdır. Tekil, partiküler ve evrensel (ya da ferdi, cüz’i ve külli) yargılarda evrensel miktar ile belirlenir. Evrensel kendi başına var olan tekillerin ilişki toplamıdır, toplamadır (*association, Gemeinschaftlichkeit*). Evrenselin tekil ile ilişkisi ampirik bir deneme yanılma ile belirlenir. Bu gül şifalıdır, bu da şifalıdır, o zaman bazı güller şifalıdır, nihayetinde bütün güller şifalıdır.²⁵²

Bu noktada Miktar Yargısı, *Zorunluluk* yargısına dönüşür. “Bütün güller şifalıdır” demek aslında tür olarak “gül şifalıdır” demek ile aynı anlama gelir. Burada evrensel, Dasein yargısında olduğu gibi tekile bağlanan (*inhere in*) bir özellik (*property*) değil, miktarda olduğu gibi tekileri kapsama (*subsumption*) ilişkisi değildir. Artık evrenselin tekile bağlanma ilişkisi zorunludur, evrensel cinsi (*genus*) ifade eder.²⁵³ *Kategorik* yargıda evrensel öznenin içsel doğasını, cinsini ifade eder.²⁵⁴ “Gül bir

²⁴⁹ Hegel, EL., § 172, A 1, s. 250.

²⁵⁰ Hegel, EL., § 174, s. 253. “Verhältnis und Zusammenhang mit einem Anderen.”

²⁵¹ Hegel, SL, s. 569

²⁵² “Hegel’in burada hedef tahtasına koyduğu, evrenselleri tekileri genel terimler altına alıp tekileri sınıflandırmak için bizim kullandığımız kavramlar olarak gören evrensellerin kavramcı açıklamasıdır. Buna rağmen Hegel evrensellerin *in re* (şeylerin içinde) olduğu ve gerçeklikteki tekilerin özsel doğalarının formu olduğu konusunda ısrarlıdır.” Robert Stern, **Kant, Hegel and The Structure of the Object**, London, Routledge Press, s. 64.

²⁵³ Hegel, SL, s. 574.

²⁵⁴ Hegel, EL., § 177, s. 254. “die Substanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine – die Gattung.”

bitkidir” yargısı gülün kategorik olarak cinsini belirler. Bitki olmak gülün herhangi bir niteliği değil, zorunlu doğasıdır, kategorik olarak bütün güller bitki olmak zorundadır. Burada ilişki zorunluluğu belirlenim olsa da tekil, cinsin içinde yok edilir, cins tekile karşı kayıtsızdır. Gül bir bitkidir ama lale, manolya da bir bitkidir. Görülüyor ki kategorik yargıda evrensel, kendi tekiline karşı kayıtsızdır. Tözel belirlenim aynı zamanda zorunluluk belirtiyorsa buradan *hipotetik* yargı da türetilir “Eğer gül varsa, o zaman bitkidir”. Burada evrensel ile tekil birbiri ile bağlantılandırılır. Kategorik yargıda objektif evrensel ile herhangi bir dışsal tekil bağlanır. Hipotetik yargıda evrensel tekilin varlığı ile dolayımlanır. *Disjunktif* yargı ise kategorik ile hipotetiğin birleşimidir: “Bitki ya güldür ya da laledir”. Evrensel olan özne (bitki) kendi tekileri içerisinde geçerek farklılaşan belirlenimlerinin bütünlüğünü oluşturur. Cinsin türleri birbiri ile “ya-ya da” şeklinde negatif bir ilişki içerisinde iken ikisi de ortak bir cinse ait olmakla pozitif bir birliktelik içerisinde. Disjunktif yargıda evrenselin tekil ile farklılaşarak, kendi belirlenimlerini kendi içerisinde vazettiği, farklı olanları özdeşlikte yok etmeden bir arada tuttuğu için Kavram’ın niteliğini taşır ve Hegel’in Kavram yargıları dediği sınıfı üretir.²⁵⁵

Kavram yargıları Kant’ın modal yargılar dediği, *assertotik*, *hipotetik* ve *apodiktik* yargılardır.²⁵⁶ Assertotik yargı da hem nesnenin zorunlu doğası hem de olması gereken duruma dair bir değer ifade edilir. Örneğin “bu gül bitkisi iyidir” denildiğinde gülü kendi türü içerisinde bir İdeale göre yargıları. Ama aynı subjektif yargının tem tersi de iddia edilebileceği için hipotetik yargıya ulaşırız: “bu gül bitkisi ya iyidir ya da değildir”. Hipotetik yargının ikircikli durumunu assertotik yargının güvencesi ile birleştiren apodiktik yargıdır: “Bu gül (tekil, dolaysız varlık) bitkisi (cins), şu şu özelliklere sahip olduğundan (partiküler), iyidir (evrensel). Bu yargıda tekil varlık, tekil bir aktüallitede, kendi cinse içerisinde (zorunluluk), partiküler bir yapıda evrensele

²⁵⁵ David Gray Carlson, “Why Are There Four Hegelian Judgments?” *Hegel’s Theory of Subject*, Ed. David Gray Carlson, New York, Palgrave Macmillan, 2005, ss, 114-125.

²⁵⁶ Kant, CPR, A 76 B 101, s. 209. “Şimdi herşey yavaş yavaş müdrikede birleştirilir, önce kişi bir şeyi problematic olarak yargılar, ardından assertotik olarak doğru olarak farzeder ve son olarak müdrike ile ayrılmazca bağlı olduğunu, yani zorunlu ve apodiktik olduğunu iddia eder. Modalitenin bu üç momenti genelde düşüncenin bir çok momenti için söylenebilir.”

bağlanır.²⁵⁷ Özne ve yüklem, tekil ve evrensel, aktüel olan (teori) ve olması gereken (pratik), yargının içkin diyalektik gelişimi içerisinde birbiri ile kavuşur. İlk, *Dasein* yargısında birbirinden kopuk tekil ve evrensel uçlarını kopula bir arada tutuyorken, apodiktik yargıda kopula neredeyse işlevsizdir, çünkü tekil olan partikülerleşerek evrensele yükselirken, evrensel de aynı yoldan tekile iner.

Apodiktik yargının öznesi öncelikle, evrenseli ya da *olması gerekeni*, ardından neden öznenin bu evrensele uygun olduğuna zemin teşkil edecek, öznenin kavramına denk düşüp düşmediğini gösterecek yapısını (*constitution*) ihtiva eder. Bu yargı şimdi hakiki anlamda objektiftir ya da bu yargının *hakikatidir*. ..Bu yargı, objektif evrensel ya da cins (*das Objektive Allgemeine oder die Gattung*) ve *tekilleşeni* (*das Vereinzelte*) iki moment olarak içinde taşır. Burada evrenselin kendisi kendi *ötekisi* aracılığıyla varlığını sürdürür ve hatta evrensel ancak kendi ötekisi ile birlik içerisinde evrenseldir.²⁵⁸

İlk baştaki basit olumlu *Dasein* yargısı “tekil evrenseldir” olarak formüle edilmişti. Sonda yine tekil ile evrenselin aynı olduğu noktaya ulaşılır ama buradaki aynılık, Kavramsal özdeşliktir.²⁵⁹ Evrenselin, başkalaşım partiküler belirlenim kazanarak dolayım içerisinde tekil ile kavuşması, kopulanın dışsal müdahalesine gerek kalmadan yargının iki ucunun dolayımlandığı (*mediation*) görülür.

Kavram, evrensel partiküler ve tekilin birlikteliği idi. Yargı ile evrensel ile tekilin yarılarak, ikiye ayrılarak (*entzweiung, entfremdung*) kopula ile birleştirilmesi olarak görüldü.²⁶⁰ Apodiktik yargıda kopulaya ihtiyaç olmadan yargının kendi içinde dolayımlandığı ortaya konuldu. Yargının yargı ile dolayımlanması da aslında *kıyas* (*sylogism*) formudur. Kıyas nedir?

“Kıyas (sullogismos) bir Logos’tur ki kendisine belli şeylerin konulmasıyla bu şeylerden sadece bu konulan şeyler dolayısıyla başka şeyler zorunlu olarak çıkar” der

²⁵⁷ Hegel, EL, § 179, s. 256.

²⁵⁸ Hegel, SL, s. 585.

²⁵⁹ “Bir yargıda bir kategori (özne) kendini farklılaştırır (yüklem yoluyla) ama öteki ile ilişkisi sırasında kopula ile ilişkisi sayesinde birlik içinde kalır. Açılma (opening up) kinayesi birlikten vazgeçilmediği sadece geliştiğini iddia eder halbuki Öz’ün kinayesi ‘dönüştür’”. Franco Cirulli, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of the Wesenslogik*, s. 6.

²⁶⁰ “Yargı sıklıkla anlaşıldığı üzere iki ucun birleşmesi değil, Kavramı oluşturan şeylerin farklılaşmasıdır.” Rocio Zambrana, “Subjectivity in Hegel's Logic”, s. 16.

Aristoteles.²⁶¹ Demek ki kıyas vazedilen bir şeyden başka şeyleri zorunlu olarak çıkaran akletme biçimidir (*Logos*). Kant için de kıyas, bir kural uyarınca yargı gücü vasıtasıyla aklın zorunlu kavrayışıdır.²⁶² Aristoteles ve Kant ikisi de kıyası aklın işlevi olarak görürler. Hegel bir adım daha ileri giderek şunu iddia eder: “Kıyas sadece rasyonel değildir, *rasyonel olan herşey bir kıyastır (alles Vernünftige ist ein Schluß)*.”²⁶³ Neden Hegel rasyonel olan herşeyin kıyas formunda olduğunu söyler?²⁶⁴ Çünkü eğer Kavram akledilebilirliğin (*intelligibility*) uygun yapısı ise yargı kavramın kendini bölüp dışsallaşması iken, Kıyas Yargı’nın kopula ile ayırıp birleştirdiği uçları, dışsal bir eklenti olmadan saf aklın kendi dolayımı ile çıkaran yöntemdir. Kıyasın temel unsurları uçların *birliğidir, orta terim* uçları birleştirir ve gerekçelendirir.²⁶⁵ Kıyas sonucunda akıl kendi kendisiyle dolayımılarak nesne üretir.

Bu şekilde kıyas, *hakiki olan herşeyin esas zemini ve Mutlak’ın tanımıdır*. Bundan sonra Mutlak, kıyas demektir. Bu belirlemeyi bir önerme ile ifade edersek: “*Herşey bir kıyastır*”. Herşey Kavramdır. Kavramın burada varlığı kendi momentlerine ayrılmaktır. Bu şekilde Kavramın *Evrensel* doğası, *partikülerleşme* ile kendisine dışsal bir gerçeklik verir ve buradan da kendi içine olumsuzlayıcı refleksiyon yoluyla Kavram kendisini *Tekil* yapar. Ya da tam tersine aktüel olan tekil, partiküler yoluyla kendisini evrensele yükseltir ve kendini kendisi ile özdeş yapar. Esasında bir olan Kavramın unsurlarına bölünür ve kıyas bu unsurların dolayım çemberidir. Bu çember yoluyla yine kendisini bir olarak ortaya koyar.²⁶⁶

²⁶¹ Aristotle, **Prior Analytics**, 24b19-24b22, çev. A. J. Jenkinson, **Complete Works of Aristotle, vol 1**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s.3 συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

²⁶² Kant, CPR, A 304 B 361 s. 390 “Her kıyasta önce müdrike yoluyla bir *kural* (büyük önerme) düşünürüm. Ardından, *yargı gücü* ile bir kognisyonu kuralın altına yerleştiririm (küçük önerme). Son olarak kognisyonumu kuralın yüklemi ile, dolayısıyla *aklın* apriorisi ile belirlerim.”

²⁶³ Hegel, SL, s. 588, WL s. 1233. “Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern *alles Vernünftige ist ein Schluß*.”

²⁶⁴ Aristotle, **Metaphysics**, 1034a31-1034b7 s. 100. “Öyleyse kıyaslar, herşeyin tözü ve arkhesidir” (ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἢ οὐσία)

²⁶⁵ Hegel, SL, s. 589.

²⁶⁶ Hegel, EL, § 181 s. 256. “Der Schluß ist deswegen der *wesentliche Grund alles Wahren*, und die *Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: »*Alles ist ein Schluß*«. Alles ist *Begriff*, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hierdurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. – Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht.”

Tanrı, Hak ve Özgürlük...tüm bu nesneleri akledilebilir kılan nedir? Cevabı şu: bunlarda sonsuz olan şey sonlu olandan boş soyutlama değil, içeriği ve belirlenimi olmayan bir evrensellik değil, içi dolu evrenselliktir. *Belirlenmiş* kavram ve hakiki anlamda belirlenimlerine hakim olan kavram, yani kendisini içsel olarak farklılaştıran ve akledilebilir, belirlenmiş farklarını birleştiren kavramdır. Ancak bu şekilde akıl sonlu, duyuşsal, koşullu olanın üzerine çıkar. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bu evrensel kendini içeriği ile dolduran negativitedir, çünkü o, belirli uçların birliğidir. Ve böylece, *akli olan* (the rational) *kıyastan* başka bir şey değildir.²⁶⁷

Görüldüğü üzere akledilirliğin temel yapısı olan Kavram'ın Yargı'daki dışsallığından kendini yeniden restore ettiği yer Kıyas'tır. O nedenle gerçek rasyonel form, evrensel ve tekil arasında saf dolayım olan, kıyas formudur. Akıl burada kendi kendisi ile tatmin olur (*self-satisfaction*), zira kendi başınadır ve hiçbir başkılığa dayanmadığı için, kendi kendini belirler, otonomdur, özgürdür. Bu nedenle “kavramın alanı özgürlüğün alanıdır ve özgürlük zorunluğun hakikatidir”.²⁶⁸ Kıyasın diyalektik serimlenmesi sürecinde düşünülen birimlerin nasıl dışsal rastgelelikten kurtularak, kendi kendine referansla, kendi kendisini belirleyen bir zorunluluğa dönüştüğü görülecektir. Kendini belirleme zorunluluğunu üstlenmek Alman İdealist geleneğinde otonomi fikrine, otonomi fikri de özgürlük fikrine denk düşer. “Kavram'da özgürlüğün saltanatı başlar” der Hegel.²⁶⁹

Esasında Hegel, Mantık'ın ikinci kitabının ilk bölümü olan *Subjektivität* kısmında klasik mantığın kıyas çeşitlerini incelemekten öteye geçmez. Kant gibi Hegel de, Aristoteles'in kıyas çeşitlerini inceleme konusunda mükemmel bir iş çıkardığını ve bu konuda eklenecek yeni bir şey olmadığını teslim eder. Ancak Kant, Aristotelesçi kıyas biçimlerini yeniden saymakla yetinirken; Hegel aynı içeriği yepyeni bir formatta ele alır. Ona göre Aristoteles'in **İkinci Analitikler**'de yaptığı kıyas biçimleri analizi ile her türlü onuru hak eder ama maalesef Aristo mantığa sadece ampirik olarak yaklaşmış, kıyas

²⁶⁷ Hegel, SL, s. 589.

²⁶⁸ Hegel, EL, § 160 s. 236.

²⁶⁹ Hegel, SL, s. 513, WL, 1073. “Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet.”

biçimlerinin mekanik dökümünü yapmaktan öteye geçememiştir.²⁷⁰ Hegel'in gayesi yeni kıyas biçimleri keşfetmek değil, varolan biçimleri diyalektik tekamül içerisinde yeniden ele almak, durağan kıyas formlarına dinamik bir biçim vermektir. Nitekim 1816'da yazılan Kavram Öğretisi'nin Önsöz'ünde "Kavram Mantığı için tam olarak hazır ve sağlam temellenmiş, hatta kemiklemiş bir malzeme zaten var ve görevimiz bu malzemeyi tekrar akışkan hale getirmek, bu ölü maddede kavramı canlandırmaktır" der.²⁷¹ Öyleyse burada incelenecek kıyas biçimleri Aristo ve Kant'ta gördüğümüz kıyaslardan farklı değildir ama ele alınma biçimleri yepyenidir. Harris'in ifadesiyle "Kant eski şarabı yeni kadehe dökerken, Hegel yeni şarabı eski kadehe doldurur gibi görünmektedir".²⁷²

Hegel'e göre ilk kıyas biçimi Varlık Kıyası (*Der Schluss des Daseins*) ya da niteliksel kıyastır. Bu genel biçimde bir tekilde bulunan partiküler bir özellik evrensel içerisinde aranarak sonuç çıkarılır. Varlık kıyasının ilk figürü, klasik mantıkta *Barbara* figürü olarak geçen, tekil-partiküler-evrensel (T-P-E) figürüdür. Tekil özne, partiküler bir özelliği ile evrensel birleşir. Örneğin; bu gül kırmızıdır/kırmızı renklidir/öyleyse, gül renklidir şeklindeki kıyasta, tekil gülün bir partiküler özelliği olan renkli olma evrenseline bağlanır. Burada rasyonel olan form, tekilin evrensele doğrudan bağlanması, partiküler dolayımı ile bağlanmasıdır. Ancak yine de bu figür, soyut, subjektif ve dolaysızdır.²⁷³ Çünkü tekil, partikülere rastgele bir şekilde bağlanır ve benzer şekilde evrensel de partikülere rastgele bağlanır. Yani gül sadece kırmızı değildir, başka bir çok özelliği yanında kırmızıdır. Yine renklilik kırmızıya has değildir bir çok renkli vardır. Öyle ise burada çıkarılacak sonuç rastgele (*contingent*) ve soyut olacaktır. Evrensel ile tekil dışsal ve rastgele bir ilişki içerisinde, çünkü gül, renk (evrensel) olmadan kendi

²⁷⁰ Hegel, EL, § 184 A 1, s. 263 .

²⁷¹ Hegel, SL, s. 507, 12.5.

²⁷² Errol, E Harris, **An Interpretation of the Logic of Hegel**, s. 241.

²⁷³ Hegel, SL, s. 592.

başına vardır ve evrensel (renklilik) gül olmadan kendi başına var olur. Aralarındaki münasebet arizidir.²⁷⁴

Bu sorunları aşmak için T-P ve P-E ilişkisini yeniden ele almak gerekir. Birinci figürdeki unsurların yerleri değiştirildiğinde P-T-E şeklindeki ikinci figür ve T-E-P şeklindeki üçüncü figür elde edilir. *Cesare* figürü olarak geçen ikinci figure örnek “Çiçek köpek değildir/bu hayvan köpektir/öyleyse bu hayvan çiçek değildir”. Üçüncü figür olan *Datisi* figürüne ise şu şekilde örnek verilebilir “Bu köpek hayvandır/bazı köpekler gürültülüdür/ öyle ise bazı gürültülü olanlar hayvandır” şeklindeki çıkarımdır.²⁷⁵ Aslında diğer iki figür de birinci figürden türetilmiş varyasyonlardır ve aynı sorunları paylaşırlar.²⁷⁶ Yani tekil-partiküler ve evrensel birbirileri ile zorunlu bir bağlantı içinde değildir, her biri kendi başına, ayrılabilir bir şekilde varolur, dolayısıyla yapılacak çıkarm kesin olmayacak, rastgele olacaktır. Burada sorun kıyas formunda değil, içeriğindedir,²⁷⁷ yani önermelerdeki unsurların ilişkisindedir.

Görüldüğü gibi varlık kıyası, kendi başına duran bir tekil şeyin, yine kendi başına var olan bir evrensel ile ilişkiye sokulmasıyla kurulur. Bu kopukluğu gidermek için kıyas formu, varlık kıyasından refleksiyon kıyasına doğru ilerler. Hatırlanacağı üzere varlık mantığında ilişki biçimi sahiplik ya da içirme (*subsumption*) iken, Öz mantığında ilişki biçimi refleksiyon ya da ilişkisellik idi. Artık evrensel kendi başına duran ve tekilden ayrı bir nitelik olarak düşünölmeyecek, bunun yerine bir tekil topluluğunu kapsayan bir demet olarak ele alınacaktır. Evrensellik, tüm tekileri kapsayan bir yansıma (refleksiyon) olacak, “hepsi” şeklinde tekilerin toplamı evrensel olarak telakki edilecektir.

²⁷⁴ Hegel, EL, § 183, s. 259

²⁷⁵ John Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic*, s. 87.

²⁷⁶ Ayrıca Hegel Ansiklopedi'deki Mantık bölümünün dizilimden farklı olarak *Mantık Bilimi*'nde bu üç figürün yanında E-E-E şeklinde bir figür ekler. Buna göre iki şey tüm özelliklerinde uyuyorsa ikisi aynıdır şeklindeki önermedir. Bu önermeyi Leibniz'in ayırtedilemezlerin aynılığı (*identity of indiscernibles*) ilkesinde görürüz. Hegel bu bölümde Leibniz'in kalkülüs'unu eleştirir ve bu şekilde mantığın formelleştirilmesini basit bir hesap mantığına dönüştürmek olduğunu iddia eder. Bkz.: Hegel, SL 607.

²⁷⁷ Hegel, SL, s. 606.

Refleksiyon kıyaslarının ilk biçimine “hepsi kıyası” (*schluss der Allheit*) der Hegel. Klasik olarak tümdengelim olarak bilinen bu kıyasta, kendi başına var olan atomik tekiler özellikleri evrenselleştirilerek çıkarım yapılır. Klasik örneği; “Tüm insanlar ölümlüdür/Şimdi Gaius insandır/O halde Gaius ölümlüdür”. Hegel, tümdengelimsel kıyasa “müdrikenin kemali” (*understanding’s perfection*)²⁷⁸ der. Tümdengelimsel yöntemin bilinen en büyük arızası, ikinci önermenin gerçek anlamda bir dolayım yapmaması, yani hiç bir yeni bilgi vermemesi, birinci önermedekini onaylamasıdır. Bilgi üretebilecek daha somut yöntem olan tümevarımda ise çok sayıdaki tekillerdeki bir nitelikten evrensel bir sonuç çıkarılır. Hegel tümevarımsal kıyasa “tecrübenin kıyası” der.²⁷⁹ E-tttttttt...-P şeklinde formülize edilen tümevarımda, belirsiz sayıda tekilden partiküler bir özelliğe dayanarak genel bir sonuç çıkarılır. Görüldüğü gibi bu empirisist kavrayışta evrensel sadece tekillerin özelliklerinin bir yansımasıdır. Tümevarımda bir rastgelelik söz konusudur, çünkü bir dizi tekilin partiküler bir niteliği evrenselliğe genişlettiğimizde bu bir yaklaşıklık ilişkisi olur, zorunluluk olmaz. Aynı şekilde tümevarımda yapılan bir genelleme başka bir dizi tekile de genellebilir, buna da üçüncü form olan analogi kıyası der Hegel. Örnek olarak “Toprak olan yerlerde yaşam gözlemlenir/ Ayda da toprak vardır/ O halde ayda da yaşam gözlemlenir”. Görüldüğü gibi analogide iki şey bir veya daha fazla niteliğinde uyuyorsa, bu ortaklık tüm niteliklerine genellenir.²⁸⁰

Görüldüğü gibi tümdengelim, tümevarım ve analogi şeklindeki ilişkisel, refleksiyon kıyaslarında, tekil-evrensel ilişkisi varlık kıyasları gibi tamamen rastgele değildir. Burada evrensel tekillerin bir grup halinde genellenmesi şeklinde elde edilir ama sonuç hiçbir zaman kesin değildir. Kesin sonucu verebilecek olan Hegel’e göre Lüzumi Kıyaslardır (*Schluß der Notwendigkeit*). Lüzumi Kıyasların ilk biçimi olan Kategorik Kıyasta evrensel ve tekil türsel (*genus*) ve özsel (*substantial*) bir ilişki içerisindedir. Aralarındaki ilişki rastgele değil, türsel olarak zorunludur. Evrensel nitelik

²⁷⁸ Hegel, SL, s. 610.

²⁷⁹ Hegel, SL, s. 612.

²⁸⁰ Hegel, SL, s. 615.

kategorik olarak tüm tekilller için istisnasız geçerlidir. Örne olarak; Metaller elektiriği iletir/Bakır metaldir/O halde bakır elektiriği iletir. Örnekte görüldüğü gibi metal olmak bakırın herhangi bir özelliği değil, tözsel niteliğidir ve tüm metaller elektriği iletirler, bu nedenle sonuç kesin ve zorunludur. Buradaki sorun, türsel ilişkisinin tekile karşı kayıtsız kalmasıdır. Bakır olmasa da tür olarak metaller elektiriği iletirler. Burada tekil evrensel birliği, ayrımsız, negativitesi olmayan, pozitif birliktir.²⁸¹ Türsel umursamazlığa çare olarak Hipotetik (şartlı) kıyas gelir. Örneğin: Eğer metaller elektiriği iletiyorsa bakırda iletir/ Metaller elektiriği iletir/ Öyleyse bakır da elektriği iletir. Burada gördüğümüz türsel, tözsel evrensellik, tekilin aktüelitesine bağlı olarak onaylanır. Tekil ve evrensel hem zorunluluk hem de aktüelite ilişkisi içerisinde dolayımlanır. Burada zorunluluk ve dolayım ilişkisini elde ederiz, üstelik burada kategorik önermede olduğu gibi tekil olan kaybolmaz, evrensel ile negatif birlik ilişkisi içerisine girer. Tek sorun, tüm şartlı kıyasların aktüelitede gerçekleşmesine bağlı olmasıdır. Bu eksiklik de Disjontive (ayrık) kıyasla aşılr. Ayrık kıyas biçimi şu şekildedir.

A, ya B dir ya C dir ya da D dir

A, ne C dir ne de D dir

O halde A, B dir.

Burada evrensel A, kendini türsel farklılaşmaya açarak (B,C,D) kendi kendisini farklılaştırmakta ve daha sonra bir tekilde (B) kendisini belirlemektedir. Hegel'in kıyas formunun rasyonelliğinde aradığı tüm nitelikler burada kendini gösterir:

- ✓ Tekil-evrensel ve partikülerin ayırım içerisinde birliği (negatif birliktelik)
- ✓ Tekil ve doğrudan olanın yok olmaması
- ✓ Zorunlu ilerleme

²⁸¹ Hegel, SL, s. 619

- ✓ Dışsal bir müdahaleye ihtiyaç duymadan²⁸² kendi kendine referans verme (self referring)
- ✓ Dolayısıyla otonomi, özgürlük
- ✓ Dinamik hareket²⁸³
- ✓ Somut belirlenim
- ✓ Ayrışmış bütünlük (totalite)

Böylelikle kıyasın dolayımı kendisini *tekillik, doğrudanlık ve kendi kendine referans, negativite* şeklinde belirlemektedir. Kendisini farklılaşan geri kazanarak (*retrieve*) kendisine dönen farklılaşan bir aynılıktır. Bu mutlak *formdur* ve tam da bu nedenle objektif *evrenseldir*, yani kendisi ile aynı kalarak varolan *içeriktir*. Bu belirlenimde kıyas, ayrık kıyastır.²⁸⁴

Görüldüğü gibi Kavram öğretisi ile Hegel, kendisine başta koyduğu yukarıda saydığımız hedeflere ulaşmış oluyor. Tekillik ile bütünü, zorunlu ilerleme ile özgürlüğü, evrensel ile tekili sentezlemiş oluyor. Geriye tek bir dualite kalır: öznellik-nesnellik ayrımı.

Objektif Mantık kısmının eleştirisinde gördüğümüz gibi Hegel için özne ve öznellik doğrudan düşünen bir canlıya işaret etmez. Hegel felsefesinde mantıksal, doğal ve tinsel öznellik ve öznellik formları vardır. Zira özne olmak demek, olumsuzlamayı olumsuzlamak, yani kendi karşıtını kendi içerisine alabilmek demektir. Bunu da dış bir müdahale olmadan kendi kendine yapabilmek *spontaneite*'dir (kendiliğindenlik). Kant felsefesindeki transandantal dedüksiyonun en büyük sorunu kendiliğindenlik ile alıcılığın nasıl birbirine denk düştüğünü gösterme sorunuydu. Kant ve Fichte bu sorunu kategorilerin kendiliğindenliğinin nesnenin kurulumu için gerek-koşul olduğunu

²⁸² Aristotle, **Prior Analytics**, 24b19-24b22, s. 3. "Bir kıyas (dedüksiyon) belli şeyler vazedildiğinde bunlardan başka şeylerin zorunlu olarak çıkmasını veren bir sözdür (Logos). Çıkmak dedim çünkü bununla sonucu kesin kılmak için dışardan hiç bir ek terimin gerekmediğini kastediyorum". συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κεimένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

²⁸³ "Hegel Mantık Bilimi'ndeki düşünme şekliyle düşüncenin kendi varlığını otonom olarak kıyas yoluyla kendi kendisini belirleme olarak düşünmeyi meşru göstermiştir.... Hegel'in *metaphysica generalis* (mantık) taki argümanı ardından Tin felsefesinde partikülerleşir... Öyleyse Mantık Bilimi'nin içine Hegel'in aksiyon metafiziği dediğim şeyi ekleyebiliriz". Susanne Hermann-Sinai, 'Hegel's Metaphysics of Action,' s. 165.

²⁸⁴ Hegel, SL, s. 622.

göstererek çözmekteydi. Hegel ise Kavram öğretisi ile şunu göstermeye çalışmıştır: Akıl nesnesine şiddet (*Gewalt*) uygulamadan kendi içkin dolayımı ile nesnesini yaratmaktadır. Kıyasta idrak ettiğimiz şekilde “tekil özne, dolaysız algılanan bir nesne değil, evrenselin partiküler bir belirlenimidir ve evrensel olan yüklem soyut bir nitelik değil özcede partikülerize olan sistematik bir harekettir.”²⁸⁵ Yani, nesne, özmeden bağımsız orada hazır duran şey değil, evrenselin bağladığı hattın bir ucudur.

Hegel, Kıyas ile gösterdiği aklın kendi kendine dolayımı ile kendi nesnesini özgürce yaratması fikrinden sonra aniden bir mantık kitabı için beklenmedik bir başlık atar ve alışılmış mantık kitaplarında yer almayan konulara girer. Kavram öğretisinin birinci kısmında evrensel-partiküler ve tekili Kavram’ın unsurları olarak belirtir, daha sonra bunların yargıda nasıl ayrık durduğunu ve dışsal bir kopula ile birleştiğini gösterir ve nihayet Kıyas ile copula’nın dışsal müdahalesine ihtiyaç olmadan Kavram’ın unsurlarının nasıl dolayımına girdiğini gösterir. Buraya kadar anlaşılır olmakla birlikte Hegel birden Kavram’ı Nesnelliğe (*Objektivität*) genişletir.

Esasında bu geçişi kavramak Hegel metafiziğini anlamak bakımından hayati bir önem arz etmektedir. Çünkü kavramdan varlığa geçmek metafiziğin *salto mortale*’sidir. Kant bu geçiş kapısını kapatarak klasik metafiziğin canını almıştır.²⁸⁶

Kavramdan varlığa geçişin en tartışmalı olduğu yer, Anselmus ve Descartes’te gördüğümüz ontolojik tanrı kanıtıdır. Kant bunu açıkça reddetmiş ve varlığın (*existence*) kavramdan çıkarılamayacağını²⁸⁷ ilan etmiştir. Hegel için bu yerinde bir müdahaledir ve o nedenle çok defa düşünüldüğü gibi Hegel Kant öncesi metafiziğe dönmemektedir. Kant öncesi metafizin yaptığı şey, içeriksiz bir mantıksal işlemi herhangi bir içeriğe (Tanrı veya başka bir şey) uygulamaktır.²⁸⁸ Ayrıca varlık darken, somut elle tutulur bir duyusal şeyi ya da kavramından ayrı bir gerçeklik anlaşıyorsa böyle bir varlığı,

²⁸⁵ Errol, E Harris, **An Interpretation of the Logic of Hegel**, s. 229.

²⁸⁶ Heinrich Heine, **Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine**, çev. Semih Uçar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 111.

²⁸⁷ Hegel, SL, 625, WL, s. 117, GW 12, s. 127, “endlich in der Kritik der Vernunft, und dem Gedanken, dass sich das Daseyn nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse, unterlegen ist.”

²⁸⁸ Hegel, SL, s. 626.

kavramın içerisinde ve dahi Tanrı'da göstermek imkansızdır.²⁸⁹ Dolayısıyla kavramın nesnelliğinden böyle kaba duyuşal gerçeklik anlaşılmamaktadır.

Zira Kavramın kendisine verdiği gerçeklik dışarıdan toplanmaz, gerçeklik Kavramın kendisinden bilimsel bir gereklilikle türetilir. Ancak doğrusu gerçeklik, Kavrama karşı Gerçek olarak kabul edilen görünün ve temsilin sağladığı malzeme ile verilmez. 'Bu sadece bir Kavram' der insanlar. Kavramın karşısında; duyuşal, mekansal ve zamansal, elle tutulur olan varlığı (Dasein) daha üst bir şey olarak konumlandırırlar. ...Duyuşal ve tekil olanın fani ve yüzeysel görünüşü hakikat olarak telakki edilirse dinin bir anlamı olması mümkün müdür? Ama felsefe, duyuşal varlığın halini kavramsal olarak *kavrayan* (*begriffene*) görüştür.²⁹⁰

Bölümün başından beri fark edileceği üzere Hegel tüm aşına olduğumuz kavramlara yeni bir anlam vermektedir. Burada da nesnellik derken, ortakduyuşal olarak anladığımız bir nesnellik kavramından bahsetmemektedir. Ortakduyuşal nesnellik iki şeye tekabül eder: birincisi nesnel olan şey benim şahsi zihinsel temsilimden bağımsız olarak varolabilmelidir (bende değil, kendisinde [*an-sich*] ve bana göre [*für-mich*] değil kendisi için [*für-sich*] olmalıdır); ikincisi de benim dışımdaki diğer öznelerde aynı temsile sahip olmalı, yani özneler-arası geçerliliğe sahip olmalıdır. Hegel'in nesnellik kavramı bu iki anlamı da bir yandan içerir bir yandan bunları aşarak farklılaşır.²⁹¹

Hegel çok net bir şekilde objektifliği şu şekilde tanımlar:

Müdrake ya da Akıl dünyadadır (*Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist*) demek objektif düşünce (*objektiver Gedanke*) ifadesinin içini doldurur. Bu ifade tuhaf gelir çünkü yaygın kullanıldığı şekliyle "düşünce" tine ya da bilince aittir ama 'objektif' kelimesi ise daha esasen tinsel olmayan (*ungeistig*) şeylere işaret etmek için kullanılır.²⁹²

Bu cümleden anlaşılacağı gibi nesnellik, kavramın dışında hazır duran gerçeklik değil, dünyanın içinde mündemiç olan akli bir totalitedir. Yani nesnellik düşünceye

²⁸⁹ Hegel, SL, s. 627.

²⁹⁰ Hegel, SL, s. 518, WL, s. 1086

²⁹¹ Öncelikle *Mantık Bilimi*'nin gelişiminde genelde nesnellik ile karıştırılan kavramlar yeniden gözden geçirilirdiğinde şu kavramlar görülebilir: varlık (*sein*), varoluş (*dasein*), gerçeklik (*realität*), birşey (*etwas*), şey (*Dinge*), somut varoluş (*Existenz*) ve aktüellik (*wirklichkeit*).²⁹¹ Ancak Hegel için nesnellik tüm bu kavramlardan farklı ve bunları da içeren bir anlama sahiptir.

²⁹² Hegel, EL, § 24, s. 56.

dayatılan bir gerçeklik prensibi değil, düşüncenin kendisini bir dünya formu olarak bulmasıdır. O nedenle dünyayı bir bütünlük olarak tasarlama biçiminiz düşünmenin formuna, kavramın yapısına denk düşen biçimler olacaktır.

Öyleyse Kavram nasıl nesnellığe geçer. Öncelikle kıyasta gördüğümüz gibi Kavram artık dışardan müdahale olmadan kendinde ve kendisi için bir şey haline gelmişse, o artık kendi kendine bir nesne olmuş demektir. Dolayısıyla kavram zaten kendi hareketi içinde nesneleşti, nesnelleşti denilebilir. İkinci anlamıyla nesnel olan şey benim dışımda herkes için ortak şekilde kavranılabilir bir şey olma demekse, Kıyas'ın hareketi bize ilk baştaki subjektif atfetmelerin hepsinin ortadan kalktığını ve objektifleştğini gösterdi. “Rastgelelikten azade ise rasyonel ilkelere, mükemmel sanat eserlerine nesnel deriz”.²⁹³ Öyleyse subjektif Kavram öyle bir bütünlüğe ulaştı ki artık buna objektif denebilir.

Böyle anlaşıldığında nesnellik, özelliğin bütünleşmesinden oluşan bir ayrılmış bütünlüktür. Bu objektif bütünlüğü ilk ve yalın hali mekanizmdir. Mekanistik bir bütünlükte, her parça kendi başına bütünün parçasıdır, her parça öteki parça ile aynıdır (*gleichgültich*) aynı zamanda öteki parçaya karşı kayıtsızdır (*indifferenz*). Tüm parçalar hem birbirine kayıtsızdır hem de bütün, içindeki tüm parçaların konumunun bir ürünüdür. Leibniz'in her monadın dışarı kapalı ama bütünü içeren mekanik sistemi olan evrensel monadolojisi ve tüm evreni kütle çekim ile açıklayan genel mekanistik açıklama bu nesnellik biçimine denk düşer. Mekanizm, hiç bir unsurun kendini belirleyemediği, her parçanın diğerinden etkilendiği ve böylelikle nihayetinde tüm evrene kadar genişleyen bir etkiler zincirinin olduğu deterministik evren modelidir.²⁹⁴ Bireyselliğe yer yoktur, her şeyi belirleyen evrensel mekanizmanın yasaları vardır. Her parça yasaya referans ile açıklanır yasa ise ölü mekanizmdir, Hegel'in tabiri ile mekanizmde yasa özgür zorunluluktur (*freie Nötwendigkeit*).²⁹⁵ Bu

²⁹³ Hegel, SL, s. 629. WL, s. 1323, GW 12, s. 131. “Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerke usf. heißen insofern *objektive*, als sie frei und über aller Zufälligkeit sind”.

²⁹⁴ Hegel, SL, s. 633.

²⁹⁵ Hegel, SL, S. 643, WL, 1355.

modelde kayıtsızlık, dışsal belirlenim ve etki-tepki esastır (temas edilemezlik, eylemsizlik, etki-tepki). Mekanizm kendi içinde açıklama modeli olarak çözülerek yerini her bir unsurun kendi kimliğine başkası ile etkileşiminde ulaştığı kimyevilik (*chemism*) gelir. Kimyevilik kayıtsız, kendine başına, uniform, atomistik modelden ilişkisel modele geçiştir. Kimyevi nesne kendi başına düşünülmez, o hep başka bir ilişkiselliğin sonucudur. Kimyasal süreç nesnesini ilişkisel bütünlük olarak kavrar. Tıpkı mantıksal yargıda olduğu gibi iki ayrı uç kimyasal tepkime sonucu yeni bir ürün meydana getirir. Ancak kimyasal sürecin sonunda ortaya çıkan ürün hem sürece hem de kendini meydana getiren unsurlara karşı kayıtsızdır. Kimyasal tepkimenin sonucunda nötralize bir ürün çıkarak süreç sonlanır. Yeniden tepkime olabilmesi için tekrar bir etkileşim dış müdahale gerekir. Böyle bir dışsal müdahaleye ihtiyaç olmadan sürekli devam eden dinamik kimyasal süreç ise ancak organizmada görülür.²⁹⁶ Organizmanın ayırt edici unsuru ise, mekanizmanın tersine kendini belirleme, yani **amaç** (*purpose, der Zweck, telos*) kavramıdır. Organizmacı teleolojide, tüm mekanik ve kimyasal süreçler organizmanın bütünlüğünü sürdürmek adına yapılır. Mekanizm, kimyasal süreç ve teleoloji birbirini dışlayan evren modelleri değil, aynı evrenin farklı kavramsal düzeyleridir. Organizmanın mekanik, kimyasal ve teleolojik açıklama katmanları vardır. Sorun bunlardan birini mutlak kabul etmektir. Çağdaş biyolog Pross'un dediği gibi fizik ve kimya teleolojik biyoloji içerisinde içerilerek aşılır (*aufhebung*):

Fizik ve kimya kuralları telenomik dünyada da işler...ama önemleri ikincildir. Temelde yatan fizik ve kimya kuralları, sanki bir şekilde daha baskın olan bir ilkeler dizisince rehin alınıp etkisizleştirilmiş gibidir.²⁹⁷

Mekanizm yerini kimyeviliğe o da organizmaya bırakmak zorundadır ve her bir düzeyde farklı nesne ve süreç kavramsallaştırmaları yapılmalıdır.²⁹⁸ Mekanik ve

²⁹⁶ Burada bahsi geçen dinamik sistem kimyası ileride doğa felsefesi bölümünde ayrıntılı izah edilecektir.

²⁹⁷ Addy Pross, **Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü**, çev: Raşit Gürdilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 26.

²⁹⁸ Hegel, SL, s. 651, WL 1372. "Wenn Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich gegenüberstehen, so können sie eben deswegen nicht als *gleich gültige* genommen [werden], deren jedes für sich ein richtiger Begriff sei und so viele Gültigkeit habe als der andere, wobei es nur darauf ankomme, wo der eine oder

kimyevilik yine geçerlidir ama bunlar çok genel kalır, organizmanın amaçlılığı içerisinde içerilip açılır ve yeni bir telenomik açıklama modelinin kavramsal yapısına ihtiyaç hasıl olur.

Amaçlılık, unsurlarına *kendinde ve kendisi için bir birlik* veren bir *tasarımdır* (*als ein Verstand*).²⁹⁹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta amaçlılığı, dışsal bir müdahale olarak anlamamak, nesneye içkin olarak tasavvur etmektir. Hegel burada Kant'ın içsel teleoloji kavramını hatırlatır. Doğal organizmadaki içsel teleoloji organizmanın yaşamının, organizma aracılığıyla (kendinde) ve organizmanın yaşamı uğruna (kendisi için) bir bütün olarak korunmasından ibarettir. Burada form ve içerik, amaç ve nesnesi, süreç ve sonuç birlikte düşünülmesi gerekir.

Kant'ın felsefeye en büyük hizmetlerinden birisi dışsal niyetlilik ile içsel niyetlilik arasında fark koymasıdır. İçsel niyetlilik, *yaşam* fikrine, *İdea* fikrine giden yola açar. Bu kavram yoluyla Kant felsefeyi refleksiyonun belirlenimlerinin ve metafiziğin göreceli dünyasının üzerine *olumlu* olarak çıkarmış. Metafiziğin üzerine çıkmayı *Saf Aklın Eleştirisi* ancak belirsiz, eksik ve *olumsuz* yoldan yapabilmiştir.³⁰⁰

Görüldüğü gibi teleolojik model de, tıpkı kıyasta olduğu gibi evrensel (yaşam) ile tekil (organizma) birlik içerisinde, yine organizmada organları ile somut bir birlik içerisinde ve her parça bütün ile olan ilişkisi ile tanımlanır. Burada olan (sein) ile olması gereken (sollen), özgürlük ile zorunluluk birbirine geçmiş bir şekilde kendisini gösterir. Öz-araz, zorunluluk-özgürlük, öncelik-sonralık, bütün-parça şeklindeki tüm klasik metafiziğin refleksiyon belirlenimleri, ya da Kant'ın antinomileri, yaşamın içsel teleolojisi fikrinde, ayrılamaz, soyutlanamaz bir şekilde somut olarak iç içe geçer. Bu bütünlük fikri *yaşam'a* ya da *İdea'ya* giden yolu açar.

der andere angewendet werden könne. Diese gleiche Gültigkeit beider beruht nur darauf, weil sie *sind*, nämlich weil wir beide *haben*."

²⁹⁹ Hegel, SL, S 653, WL, s. 1375.

³⁰⁰ Hegel, SL, s. 654, WL, s. 1377. "Eines der großen Verdienste Kants um die Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder *äußerer und innerer Zweckmäßigkeit* aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des *Lebens*, die *Idea*, aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur *negativ* tut, positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben."

Mantıkta yaşamın ne yeri var? Hegel artık burada formel bir bilim olarak mantıktan değil dünya üzerine konuşabilmemizin mantıksal formu üzerine bir refleksiyona girer. Çünkü her türlü konuşma ve bilme ve hakikat öncesinde bir yaşam dünyası ve yaşam pratiğini varsayar.³⁰¹

İdea yaşamın gerçekleşmiş halidir. Zaten Hegel'in yeni bir metafizik geliştirmedeki tüm aramacı, yaşamı ve yaşayan Tözü açıklamaktır.

Sonuç: Hegel klasik metafiziğin eleştirisini ortaya Objektif Mantık bölümünde ortaya koyduktan sonra eserin ikinci kesimi olan Subjektif Mantık kısmına geçer. Burada subjektif mantığın farkının ne olduğu özne kelimesinden ne anlaşıldığı netleştirerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hegel'e göre felsefenin metodu tözü özne olarak yaşamak ve kavramaktır. Hegel özne derken bilinçli düşünen insanı değil, kendini olumsuzlayarak kendine dönebilen (refleksiyon) böylelikle çözülmeye uğramadan kendinde kalarak gelişebilen her organizasyonun özne olabildiğini düşünür. Bu tözü özne olarak kavrama yaklaşımı; başkalığın sınırlama ve çözülme olarak görüldüğü varlık mantığı ve başkalığın bir hayal (*schein*) olarak vazedildiği ikili Öz mantığının ötesinde yeni bir yaklaşımı Kavram Öğretisi'ni geliştirmeye Hegeli sevk etmiştir. Kavram, kendilik ve başkalık arasındaki olumsuz birlik şeklindeki sentezdir. Hegel'in Kavram öğretisinin tekil-evrensel-partiküler arasında birbirlerini yok etmeden birbirlerini özgürce belirleyebilecekleri dinamik ve kararlı yapıyı bulma arayışı olduğu iddia edilmiştir. Tekil-evrensel ve partiküler ilkin yargı formunda birleşir ancak her zaman bir dışsallığa, subjektif bir eklentiye, kopulaya ihtiyaç duyar. Ancak kıyas formunda Hegel dış bir müdahale olmadan aklın kendi kendine ilerleyişini görür. Bu nedenle Kavram'ı tüm gerçekliğin mantıksal prensibi olarak gören Hegel “herşey bir kıyastır” diyebilmektedir. Zira kıyasta, tekil-evrensel ve partiküler arasındaki olumsuz birlik, aklın dışarıya ihtiyaç duymadan kendi zorunluluğu ile ilerlemesi, dolayısıyla spontanite

³⁰¹ Pirmin Stekeler-Weithofer: “Gehört das Leben in die Logik?” **Sich in Freiheit entlassen**, Ed. H. Schneider, Bern, Switzerland, Peter Lang D, 2004, ss. 157-189.

ve özgürlük İdeallerini gerçekleştirmiş olarak görür. Aklın dışarıya ihtiyaç olmadan kendi içinde bütünlüğünü yakalamasını kıyasta bulan Hegel ardından dünya-içinde-akıl olarak kavradığı nesnellik öğretisine geçer. Ona göre nesnellik, düşüncenin ötekisi olan dışsallık değil, tüm dünyanın aklın yapısına göre tasarlanmasıdır. Hegel, kavramın yapısına en uygun nesnel tasarımın; mekanizm ve kimyevilik değil, objektif ile subjektifi birleştiren, evrensel yaşam ile tekil yaşayarı bağlayan, tözü özne olarak yaşamak demek olan amaçlı yaşam olduğunu düşünür. Bu noktadan sonra artık İdea'ya geçilir. Zira İdea, öznel ile nesnelin, töz ile öznenin olumsuz birliğinden başka bir şey değildir. Sonuçta Hegel'in klasik metafiziği eleştirisi yeni bir Kavram öğretisi üretmeye neden olmuş, klasik mantığın düşünme biçimlerini Kantçı gözle yeniden okuyarak, *Aristoteles'e Kant aşısı yaparak* yeni bir metafizik sistem geliştirmesine yol açmıştır.

1.1.3. İDEA: SOMUT YA DA TEKİL EVRENSEL

Mutlak İdea *varlıktır, tükenmez yaşamdır, kendini bilen hakikattir, tüm Hakikattir*, geri kalan herşey hatadır, kafa karışıklığıdır, zandır, keyfiliktir, boş çabadır, gelip geçicidir (Hegel).³⁰²

Farkedileceği gibi Hegel'in mantığı yeni baştan ele alma projesi onu evrensel-tekil ilişkisi üzerinden yeniden okumaya dayanır. Mantığın tüm hareketi de en kesin bilgiye ulaşmak için uygun önermeleri ve kıyasları kurmak (*certainty*) değil, evrensel ile tekilin iç içe geçtiği bir totaliteye ulaşmaktır (*truth*). Böylelikle iddia ettiğimiz gibi mantık epistemolojik bir proje değil, en *dinamik ve kararlı*³⁰³ varlık biçimini bulmaya yönelik bir ontolojik projedir. Bu onto-lojiye göre mantıksal olarak en dinamik ve kararlı evrensel-tekil ilişkisi modeli en yetkin varlığın ne olduğunu söyleyecektir. Düşüncedeki varlığı ile dış dünya gerçekleşmesi tam olarak örtüşen şey en yetkin varlık olacaktır. Ancak düşünce ile varlık, rasyonel olan ile aktüel olan birbirleri ile örtüşmesi gereken iki ayrı varlık alanı olarak tasarlandığında böyle bir tekabuliyet sorunu açığa çıkar.³⁰⁴ Hegel için çelişki, evrensel gibi mantıksal kategoriler şeylerin içindedir, öznel tutarlılıkla alakalı değildir. Dolayısıyla düşüncede kavrandığı şekilde şeyler ile olduğu haliyle şeyler arasındaki fark ontolojik fark değil, perspektif farkıdır. Mantık, varlığı düşüncenin varlığı olmak bakımından inceleyen ontolojidir. Eğer mantık projesi de esas olarak tekil ve evrensel arasındaki ilişkinin nasıl konumlandırıldığına dayanıyorsa tüm ontolojilik yaklaşımlarda bu ilişkiyi kurma biçimlerine göre tasnif edilebilir. Bu metafizik onto-logik içerisinde evrenselin konumlanışına göre dört farklı ontoloji birbirinden ayrılabilir. Bu ayrımı Hegel doğrudan yapmamış olsa da tüm mantığın akışı ve subjektif mantığın subjektivite bölümünden bu çıkarım yapılabilir.³⁰⁵

³⁰² Hegel, SL, 735, WL, II, s. 549. "Alles Ubrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür, Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*."

³⁰³ Kararlı kelimesinden 'kararlı atom' kavramında olduğu gibi kendi içinde kuvvetler dengesi olan ve dışarıdan kolaylıkla dağılmayan bütünlüğü kastediyorum.

³⁰⁴ H. S. Harris, "Hegel's Correspondence Theory of Truth", **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 15, No: 1, 1994, s. 1-13.

³⁰⁵ Hegel eserlerinde açıkça bu ayrıma göre bir sınıflandırma yapmamış olsa da üç tür evrensel anlayışını kendi evrensellik fikrinden ayırır.

1. Rasyonalist Soyut Evrensel: Birinci ontolojik konumlandırma soyut evrenselliştir.

Bu ontolojiye göre evrensel olan ve tekil olan birbirinden ayrıdır, ya tekil evrenseli

“Birincisi Yargının kendisini belirlenimleri vardır; başlangıçta soyut, *hepsiliğin duyulur evrenselliği* (sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit), *cins ve türleri* (Gattung und Art) ve *gelişmiş Kavram’ın evrenselliği* (und zur entwickelten Begriffsallgemeinheit)”. Hegel, EL §170 s. 248

Bu tarz bir sınıflandırmayı Winfield ve Stern gibi başka yorumcular da yapmaktadır. Winfield bu evrensellik anlayışlarını soyut evrensel, sınıf (class) evrenseli ve cins evrenseli diye üçe ayırmaktadır. Dördüncü alternatif olarak Hegel’in Kavramın evrenselini saymaktadır.

Yine Herman Sinai’ye göre, “gelişmiş bir yargı kavrayışı gelişmiş bir evrensellik kavrayışıdır. Bir yargıda atfedilen evrenseli Hegel dört sınıfa ayırır: (i) soyut evrensellik, (ii) hepsilik, (iii) cins/tür evrenselliği, (iv) Kavram’ın evrenselliği. Winfield de soyut, sınıf, cins evrenseli şeklinde ayırım yapmaktadır.

Robert Stern de böyle bir ayırma başvurur. Robert Stern’e göre metafiziğin temel sorusu bir bütünlük olarak görünen şeyin yapısı (tek bir nesne, organizma, benlik, düşünce ya da devlet) ve bu bütünlüğün nelerden oluştuğudur. Ya bu bütünlük atomistik elementlere irca edilir ya da bütün olmadan parçaların akledilmesi imkansızdır. Bütünün temel varlıkların birleştirilmesi ile elde edenlere pluralist, bunun mümkün olmadığını iddia edenlere holist der. 1 Pluralist açıklamaya göre bütün bir birleştirme sürecine yoluyla inşa edilir. Evrende bütünü üretmek için varolan sabit ve bağımsız varlıklar vardır. Holistik açıklamaya göre ise, birlik halindeki bütünlük ontolojik olarak bireysel tözlerden önce gelir, zira uygun şekilde analiz edilebilir birimler bütünden ayrı bir şekilde ele alınamazlar.

Stern’e göre bu ayırma dayalı üç pozisyon vardır: *tözcü model*, *demet (bundle modeli)* ve *töz-tür (substance-kind) modeli*. Tözcü modele göre varolan nesneler özelliklerinden evvel bölünemez varlıklar olarak mevcuttur. Demet modeline göre ise, verili bir töz yoktur, varlıklar özelliklerinin toplamından oluşan bir demettir. Şeyler niteliklerinin, basit İdeaların, duyu verilerinin bir derlemesinden ibarettir. Kantçı moderl nesnenin bütünlüğünü öznenin bütünlüğüne (apperception) dayandırır. Bir yandan özneyi nesnenin bütünlüğünü sağlayan sentez aktivitesi ile Zemin olarak koymak ve kendinden şeyleri kabul etmek sureti ile tözcü modeli devam ettirirken, öznenin birleştirme aktivitesini formal bir aktivite olarak konumlandırmak suretiyle demet modelini benimser. Yani Kantçı model ampirik demet modelinin sofistike halidir. Üçüncü model ise nesneyi, (insan, köpek, gül gibi) töz kategorisinin evrensel formunun gerçekleşmesi şeklinde indirgenemez bir bütün olarak ele alır. Evrensel form bireysel bütünlüğün temelini oluşturur. Bütün olarak evrensel nesnenin özelliklerine indirgenemez.

Julien Maybee, toplamalı evrensel (communality), ortaklık evrenseli (commonality) ve kavram evrenseli şeklinde üçe ayırır. Toplamalı evrenselde tekiler bir özelliğine dayanılarak genelleştirilir ve aynı kefiye konulur. Burada sorun bu özelliğin seçiminin zorunlu olmaması ve bir sübjektif seçme işlemine dayanmasıdır. Ortaklık evrenselinde ise evrensel tekilin doğasını belirler, neden bir tekil olarak insan olduğumuzu düşünen canlı olmamız zorunlu niteliği ile açıklarız. Ancak burada zorunluluğa bir çare bulunmuş olsa bile, ortaklık evrenseli de tekili yeterince kavrayamaz, sadece değilmez ortak özellikleri kapsar.

Susanne Herman Sinai, ‘Hegel’s Metaphysics of Action,’ s. 165.

Richard Dien Winfield, **Hegel’s Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures**, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2012, s. 212.

Robert Stern, **Hegel, Kant and the Structure of the Object**, , ss. 1-4

Julie E. Maybee, **Picturing Hegel: An Illustrated Guide to Hegel’s Encyclopedia Logic**, Lanham, Lexington Books, 2009, s. 18.

içerisinde taşır (*Parousia*) ya da evrensel tekile bir pay verir (*meteksis*).³⁰⁶ Hegel bu tarz evrenselliği yargı formunda *bağlanma (inhere)* ya da *nitelik* evrenseli olarak adlandırır.³⁰⁷ Burada dikkat çeken durum, evrenselin varlığının tekildeki değişimlerin hiçbirinden etkilenmeden stabil kalmasıdır. Evrensel, “tekil ve partikülere karşıttır”.³⁰⁸ Varlık mantığında görmüş olduğumuz oryantal düşüncede³⁰⁹, Elalıların varlık fikri ve Platoncu evrensellik anlayışı bu birinci tür evrenselliğe denk düşer. Aynı zamanda bu, Hegel’in **Ansiklopedi**’nin başında ‘metafiziğe karşı birinci duruş’ olarak adlandırdığı yaklaşımdır.

Yukarıda bahsedilen bilim türünde, *evrensel* (cins, vs...) haddi zatında belirlenmiş değildir ve de partiküler olanla içsel bir bağlantısı yoktur; bilakis evrensel ve partiküler birbirine dışsaldır ve rastgeledir. Tıpkı bir araya getirilen partiülerlerin de birbirine dışsal ve rastgele bir araya getirilmiş olması gibi. Dahası başlangıçlar da [evrensel ve tekil] dolaysızdır, hazır bulunmuş ve farzedilmiştir. Her iki açıdan da zorunluluk söz konusu olmaz.³¹⁰

Evrenselin tekilden ayrıldığı bu ontolojik görüşe soyut evrensel der Hegel. “Soyutlama demek, somut bir malzemeden, sadece *özel keyfimize (behuf)* göre *bu ya da şu işareti* seçip ayırmak demektir”.³¹¹ Burada iki sorun söz konusudur. Birincisi Platon’da da karşımıza çıkan tekil evrensel ilişkisini kurma sorunudur. Evrensel tekilden ayrı olduğu için tekile atfedilen sıfatların ilişkisi hep bir problem olarak kalır (sıfatlar sorunu). İkincisi ise tekili ve evrenseli ontolojik olarak ayrı ve hazır bir şey (*res*) olarak düşünme düalizmidir. Bu açıdan soyut evrensellik aynı zamanda rasyonalizmin de evrenselidir. Çünkü rasyonalizm de, nesne tekiliğinden soyutlanarak evrensel karakterlerine indirgenir. Descartes, **Felsefenin İlkeleri**’nde düşünceye ait olanlar ve şeylere ait olan modlar şeklinde iki genellik modu ayırır.

³⁰⁶ Hegel, SL, s. 557. “Tekil evrenselliğe çıkarılır ya da evrensel aktüelliğini ancak tekilde kazanır”.

³⁰⁷ Hegel, SL, s. 556.

³⁰⁸ Hegel, SL., s. 556; SL, s. 531.

³⁰⁹ Hegel, EL, § 29, A 1, 68. Bu bakış açısından Doğuluların Tanrıyı çok isimli ya da sonsuz isimli olarak tanımlamaları oldukça haklıdır. Aklımız ve gönlümüz sonlu belirlenimlerin hiç birinde tatmin bulmaz, öyle ki Doğulular’ın bilgisi mütemadiyen sıfatları aramaktan ibarettir.

³¹⁰ Hegel, EL, § 9, s. 33

³¹¹ Hegel, SL, s. 518, WL, s. 1084. Das Abstrahieren hat in dieser Meinung die Bedeutung, daß aus dem Konkreten nur zu *unserem subjektiven Behuf* ein oder das andere Merkmal so herausgenommen werden

Bazı sıfatlar ve modlar şeylerin kendilerindedir diğer bazıları ise bizim zihnimizdedir... Sayılar ve tüm evrenseller sadece düşüncemizin modudur...Yine ayrıca sayı ve bunun gibi *evrenseller (universalialia)* dediğimiz şeyler, herhangi bir fani şey gibi ele alınamaz, sadece *soyut ve geneldir (in abstracto, sive in genere)*, sadece düşüncenin modudur (*modus cogitandi*).³¹²

Descartes'e göre evrenseller tekileri düşünebilmek için ihtiyaç duyduğumuz düşüncenin formlarıdır ve şeyler dünyasından ayrı olarak düşünen varlığa aittir. Burada iki husus hemen göze çarpar, birincisi evrenseller varlığa ait değil zihne aittir, ikincisi ise zihinsel bir operasyon ile soyutlanarak elde edilirler. Descartes evrensellerin nasıl türetildiğinin tarifini şu şekilde verir:

Evrenseller birbirine benzeyen tüm tekileri düşünebilmek için bir ve aynı fikri kullandığımızda ortaya çıkar. Bu fikir tarafından temsil edilen tüm şeylere bir ve aynı ismi veririz, bu isim de *evrenseldir*. Benzer şekilde üç çizgi ile sınırlı bir şekli gördüğümüzde, bizde onun bir fikri oluşur, bu fikre üçgen fikri deriz; ardından aynı evrensel olan İdeayı üç çizgi ile sınırlı tüm öteki şekilleri temsil etmek için kullanırız. Sonra üçgenler arasında bazılarının dik açıları olduğunu bazılarının olmadığını fark ederiz ve bizde dik açılı üçgen evrensel fikri oluşur, önceki faha gelen fikir ile bağlantılı olan bu yeni fikre *tür (species)* deriz. Bu dik açı da evrensel bir *ayırım* deriz ve bununla tüm dik açılı üçgenleri ötekilerden ayırırız.³¹³

Descartes rasyonalizminin soyut evrensellik anlayışında evrensel zihnin yaptığı soyutlamadır, şeylerin değişmez ve basit doğalarını elde etmek için zihin tarafından yapılan bir işlemdir. Rasyonalist anlayışa göre, evrenseller real olarak mevcuttur, biz bu evrensellere zihinsel soyutlama ile ulaşırız.³¹⁴ Bu yaklaşımda müdrike evrensele “gerçeklikten bir şeyleri *atarak, soyutlayarak* ulaşır”.³¹⁵ Rasyonalist gelenek içinde tekiliği en radikal şekilde ele alan Leibniz için bile tekil olanı evrensel ile özdeşleştirir, tekil belirsiz hale gelir, tekil bir evren (*universe*) haline gelir.³¹⁶

³¹² René Descartes, **Principles of Philosophy**, çev.:Valentine Rodger Miller & Reese P. Miller, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982, Part I, pf. 58, s. 26. [italikler bana ait]

³¹³ René Descartes, **Principles of Philosophy**, Part I, pf. 59, s. 26

³¹⁴ Lawrence Nolan, “Descartes' Theory of Universals”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, C. 89, No: 2/3, ss. 161-180.

³¹⁵ Hegel, SL, s. 518 WL, s. 1084.

³¹⁶ Hegel, SL, s. 633.

Hegel, açık örneğini Descartes'te gördüğümüz bu evrensellik anlayışını ortaklık (*Gemeinschaftlichkeit*) evrenseli olarak da adlandırmaktadır. Soyut evrensellik; bitki, hayvan gibi şeylerde partiküler özelliklerin atılarak bunlarda ortak olan şeyin birarada tutulması ile üretilir ve Hegel ısrarlı bir şekilde hakiki evrensellik ile bu türden bir ortaklığı, genelleştirmeyi karıştırmamak gerektiği üzerinde durur.³¹⁷

Hegel'e göre bu evrensellik anlayışının birinci arızası, tekilerin kendi başlarına varolduklarını kabul etmesi ve evrenselin tekilerden refleksiyon yoluyla elde etmesidir. İkincisi, evrenselin hareketsiz ve sabit olarak duran ve zihnin soyutlama işlemine muhtaç hale getirilmesidir. Üçüncüsü evrensel ile tekilin ayrı durması ve birbirlerini belirleyemez halde olmalarıdır. Evrensel tekilin -zorunlu bile olsa- sadece bir niteliğidir (*attributum*). Genellikler soyutlama ile bir kez elde edilince zihinsel işlemler müdrikenin bu boş formu ile meşgul olmaya devam eder ve tekil ve rastgele olan (tarihsel olan) kendi haline bırakılır. Böylelikle Hegel rasyonalist evrensellik anlayışını evrenseli tekilden ayırması, soyutlamaya dayanması ve genel bir niteliği göz önünde bulundurup tekilliğin zenginliğini göz ardı etmesi dolayısıyla eleştirir. Ancak rasyonalizmin alternatifi olan empirisizmde benzer hatalar ile malüldür.

2. Ampirik Evrensel: Buna mukabil ikinci evrensel türü ise **ampirik** evrenseldir.³¹⁸ Birinci soyut evrenselde yapıldığı gibi tekil şeyin bir özelliği ile evrenselliğe ulaşma yaklaşımının tersine bir çok tekili bir araya getirerek³¹⁹ türetilen bir evrensellik tarzıdır. Hegel bu tarz yaklaşımı içirme (*subsumption*),³²⁰ hepsi (*allness*) evrenseli³²¹ *refleksiyon* evrenseli,³²² refleksif benzerlik (*reflective*

³¹⁷ Hegel, EL § 163, A 2, s. 240, Werke, 312. “des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde.”

³¹⁸ Hegel, SL 573, WL, s. 1200. “die empirische Allgemeinheit.”

³¹⁹ Hegel, SL, s. 549.

³²⁰ Hegel, SL, s. 565.

³²¹ Hegel, SL, s. 565.

³²² Hegel, SL, s. 565; SL, s. 611.

semblance)³²³, görece evrensel (*relative universal*)³²⁴ gibi isimlerle adlandırır. Genel olarak ampirik evrenselin tanımını şöyle yapar:

Bu evrensellik sadece kendi başına duran tekileri *bir araya toplar* (*Zusammenfassen*), bu tekilerin *ortaklığı* (*Gemeinschaftlichkeit*) karşılaştırmalarından gelir. Evrenselden bahsedilince ilk akla gelen subjektif *tahayyül* (*vorstellen*) bu tarz ortaklıktır.³²⁵

Genel olarak bilimsel yöntem de sıkça kullanılan bu Locke’cu evrensellik yaklaşımı, elde-hazır olarak var olan tekilerin şu veya bu ortak özelliklerine göre karşılaştırılarak, sınıflandırılması ve müşterek olanların bir araya getirilerek tekilerden evrenselliğin türetilmesidir. Burada evrensel sadece tekilin bir uzantısı olarak varolan epifenomenal bir gerçekliktir. Tıpkı “kötü sonsuz”da her bir sonlunun ileriye doğru genişletirerek sonsuzun türetilmesi gibi, burada da tekilerin dizisinden evrensellik türetilir. Bu noktada Locke’un evrensellik’ten ne anladığını izah etmek açıklayıcı olacaktır. Locke evrenseli şöyle tanımlamaktadır:

Külliler (*general*) ya da evrenseller (*universal*) müdrikemizin ürünleridir ve *şeylerin gerçek varoluşlarına ait değildir*. Genel kelimeler meselesine dönersek, söylediklerimizden açıkça anlaşılacağı üzere külli ve evrensel şeylerin gerçek varoluşuna ait değil ancak müdrikenin kendi kullanımı için yarattığı İdealar ve kelimeler nev’inden *sadece işaretlerle alakalı ürünler ve icatlardır*. Söylediğimiz gibi kelimeler külli İdeaların işaretleri olacak şekilde kullanılan genellemelerdir ve partiküler şeylere uygulanabilir; ama İdealar bir çok partiküler şeyin temsilcisi olarak oluştuğunda külli olurlar. Lakin kelimelerin ve İdeaların anlamları külli olsa bile evrensellik, hepsi de varoluşlarında partiküler olan şeylerin kendisine ait değildir. Partikülerleri çıkardığımızda, külliler sadece bizim ürettiğimiz ürünler olarak kalır. Külli doğaları müdrikenin bir çok partikülerini temsil etsin veya işaret etsin diye yerleştirdiği kapasiteden başka bir

³²³ Hegel, SL, s. 611.

³²⁴ Hegel, SL, s. 533.

³²⁵ Hegel, SL, s. 572, WL., s. 1198. “Diese Allgemeinheit ist daher nur ein *Zusammenfassen* der für sich bestehenden Einzelnen; sie ist eine *Gemeinschaftlichkeit*, welche ihnen nur in der *Vergleichung* zukommt. – Diese *Gemeinschaftlichkeit* pflegt dem subjektiven *Vorstellen* zunächst einzufallen, wenn von Allgemeinheit die Rede ist”.

şey değildir. Çünkü evrensellerin manası *insan zihninin onlara eklediği bir ilişkiden* başka bir şey değildir.³²⁶

Locke’a göre gerçek var olan şeyler duyu nesneleridir, müdrike refleksiyon ile bunları bir araya getirerek kompleks İdeaları ve dolayısıyla evrenselleri oluşturur. Ancak evrenseller gerçekten varolan şeyler değil, zihnimizin refleksiyonunun araçlarıdır. “Öyleyse bu evrensellik kendi başına duran tekilerin birbirleriyle *eşleştirme* (*Vergleichung*) yoluyla sadece *bir araya getirilmesi* (*zusammenfassung*) ve tekilerin *ortaklaştırılması* (*Gemeinschaftlichkeit*) yoluyla elde edilir”.³²⁷

Hegel’in Ansiklopedi de *Metafiziğe karşı ikinci yaklaşım* diye adlandırdığı ampirik evrensellik³²⁸ ile sorunu nedir? Birincisi bu yaklaşımda tekil, evrenselden bağımsız olarak elde-hazır (*vorhandensein*) kendi başına duran bir varlık olarak farz edilir. Hegel eserlerinde sık sık böyle bir duyusal tekillik olamayacağını göstermeye çalışır. İkinci problem, evrenselin tekilliklerin hepsi olarak düşünülmesinden dolayı evrenselin aktüel bir gerçekliliği olmaması, bir ufuk, bir ödev (*Aufgabe*)³²⁹, gelmekte olan bir şey olarak anlaşılmasıdır. Üçüncü sorun evrenselin zorunluluk özelliği taşımaması, bizim şu veya bu özellik açısından tekileri sorgulayıp buna göre genellememizdir. Son olarak dördüncü sorun ise, evrenselin tekilliklerin içerisinde aktüel olarak yer almaması, tekiler üzerine düşünen (reflektif) bir subjektif öznenin bir araya getirme (*Zusammenfassung*) edimine muhtaç olmasıdır, hasılı evrenselliğin yine subjektif kalmasıdır.³³⁰ Hegel ampirik evrensel ile ilgili sorunları şu şekilde zikreder:

Burada evrensel, kendi başlarına varolan ve birbirlerine karşı kayıtsız duran tüm tekileri kapsayan sadece dışsal bir bağ olarak görünür. Oysa gerçekte evrensel tüm tekilerin tözü, kökeni ve zeminidir. Örneğin bir şehrin ve ülkenin sakinleri olan Caius, Titus ve Sempronius’u bir arada düşündüğümüzde gerçekten de bunların hepside insandır ama bu basitçe onlarda ortak olan şey değildir. Aksine onlarda evrensel olan şey onların türüdür, bu tür olmadıkça onlar oldukları şey

³²⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III, Ch. III, the Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, s. 399. [italikler bana ait]

³²⁷ Hegel, SL, s. 572.

³²⁸ Hegel, EL, § 37-38-39, s.76-80.

³²⁹ Hegel, SL, s. 573.

³³⁰ Hegel, SL., s. 555.

olamazlar...Dikkat etmek gerekir ki, hayvanlardan ayrı olarak tüm insanlarda ortak olan şey, insanların kulak memesine sahip olmasıdır.³³¹

Hegel'in verdiği kulak memesi örneğinde görüleceği gibi hayvanlardan farklı olarak tüm insanların kulak memesine sahip olması ve bunun evrensel olması ampirik evrensellik açısından bir arada tutan ortak bir özellik olarak görülebilir. Ancak bu tamamen yüzeysel bir bağlantıdır ve insan olmanın temel nitelikleri ile alakalı zorunlu ve evrensel hiç bir felsefi sonuca götürmez. Ayrıca bu örnek bize evrensellik için seçilen unsurun neden bu şekilde rastgele subjektif bir belirlemeye bırakılamayacağını da göstermektedir. Dahası eğer tekiler kendi başlarına var oluyor ve bizde bu tekillerde ortak olan bir şeyi seçip buna göre bir demet yaparak evrenseli buluyor olsaydık, bu durumda önce tüm insanlarda kulak memesi olması durumunu evrensel olarak değerlendirip daha sonra kulak memesi olan bir heykel ya da robotu gördüğümüzde de buna insandır dememiz gerekecekti. Yani, tekil üzerinde araştırma yapabilmek için bile öncelikle bir evrenseli sahip olmamız gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Sonuç olarak Hegel, evrensel olmadan tekil kendi başına tanınmaz, sadece tekillerden yola çıkarak rastgele bir niteliğin (kulak memesi) genelleştirilmesi ile evrenseli ulaşılamaz ve dâhi evrensel subjektif bir beklenti olarak düşünülemez demektedir.

Aslında görüleceği gibi Hegel'e göre evrensel anlayışları bakımından Descartesçı rasyonalizm ve Lockeçu empirisizm arasında büyük farklar yoktur. İki yaklaşımda evrenseli tekilden ayırarak, tekiler üzerinde yapılan zihinsel bir işlev olarak görmektedir. Rasyonalizm evrenseli; doğal, değişmez, tüm gerçekleştirmeler için geçerli bir ortaklık olarak değerlendirirken, empirizm evrenseli daha subjektif bir şekilde zihnimizin işlem yapmak için koyduğu işaretler, ilişkilerden çıkarılan ürünler olarak anlamaktadır. Evrensel-tekil ilişkisi sorununda da, her zamanki gibi çözüme giden yol da çözümü tıkayan yol da Kant felsefesinden geçmektedir.

3. Kantçı İçi Boş Evrensel: Her ne kadar Kant ampirik evrenseli kendi evrensellik

³³¹ Hegel, EL, § 175 A, s. 253

anlayışından titizce ayırmış olsa bile³³² Hegel'e göre Kant'ın Kritik felsefesi evrenselliği düşünen öznenin fonksiyonu olarak görmesinden ötürü ancak emprisizmin gelişmiş versiyonu olarak görmektedir.

Modern çağımızda en dikkat çeken husus kuşku öne çıktı ve düşünmemizin ürünleri ile şeylerin kendileri arasındaki ayrım üzerinde ısrar edildi. Şeylerin kendileri bizim onları koyduğumuz halden çok başkadır denildi. Önceden zannedildiği gibi dünyada madde ile düşüncenin tam bir uyum içinde olduğunu varsayımına karşı bu ayrılık özellikle Kritik felsefe tarafından sürdürülüp korundu. Modern felsefenin merkezi ilgisi bu antitez etrafında döner. Halbuki insanın en doğal hissiyatı bu antitezin doğru olmadığını söyler...Şuanda bir çaresizlik halini almış çağımızın hastalığı, bizim bilişimiz subjektiftir ve ötesi yoktur varsayımdır.³³³

Kant, evrensel ve zorunlu olanı nesnelliğin imkan koşulu haline getirerek önemli bir ilerleme kaydetmiştir ancak yine de bu evrensellik anlayışı modern felsefenin temel hastalığına düçar olmuş, evrenseli belki de Locke'un bile kabul edeceği şekilde subjektif hale getirmiştir. Kantçı evrensel, nesnenin bütünlüğünü öznenin bütünlüğüne dayandırır.³³⁴

Empirisizmde evrensel; gerçekliği olmayan, aklın refleksiyonunun sadece epifenomenal bir yan ürünü iken, Kritik felsefede evrenseller apriori belirlenimlerdir ve *evrensel ve zorunlu* olarak tecrübe nesnesini belirler.³³⁵ Kant'çı içi boş evrensel yaklaşımında evrensel olan müdrikenin, görünün çoklusuna eklediği bir dayatmadır. Ampirik evrenselden farklı olarak Kant'ta evrensellik nesnenin kurulumunda inşa edici bir rol oynar. Ancak her ne kadar nesneyi kurulumuna zorunlu olarak müdahil olsa da Kant'çı boş evrensel fikri Hegel'e göre modern felsefenin en kusurlu yanlarından birini ihtiva etmektedir. Bu kusurda evrenselliği hakikat alanının dışına çıkarıp ona sadece objektif geçerlilik (*objektive gültigkeit*) atfetmesidir. Kant'ın transdantal mantık bilimi bilmenin evrensel yasalarının objektif geçerliliği üzerine odaklanır ve "*düşünmenin*

³³² Kant, CPR, B4, s. 137. Öyleyse ampirik evrensellik sadece geçerlilikteki rastgele bir artıştır, buradan yola çıkarak bir çok durumda olan her durumda da olur denir, "tüm cisimler ağırdır" önermesinde olduğu gibi ama kat'i evrensellik özünde yargıya aittir.

³³³ Hegel, EL § 22 Z s. 54

³³⁴ Robert Stern, **Kant, Hegel and The Structure of the Object**, s. 4.

³³⁵ Kant, CPR, B4 s. 137. "Zorunluluk ve kat'i evrensellik a priori bilmenin güvenilir göstergesidir."

*subjektif koşulları nasıl objektif geçerliliğe sahip olur?” sorusu etrafında döner.³³⁶ Mümkün bir tecrübe için düşünmenin koşulları olan kategoriler ve görünün koşulları olan zaman ve mekan, apriori objektif geçerliliğe sahiptir.³³⁷ Evrenseller bize hakikate dair bir şey söylemez, objektif geçerliliği sağlarlar. Evrensel olarak objektif geçerlilik sağlayan kategoriler, görünün malzemesi olmadığı takdirde içi boştur. Görüde yakalanıp, muhayyile de yeniden üretilen malzemenin akıl tarafından tanınmasını sağlayan hazır (*innate*) yapılarıdır evrenseller. Kant böylelikle objektif geçerlilik kavramı yoluyla evrenseller konusundaki realizm-nominalizm kavgasını baypas etmiştir. Sorunu evrensellerin realitesi sorunu olmaktan çıkararak evrensellerin geçerliliği sorunu haline getirmiştir. Mümkün bir tecrübe nesnesinin olabilmesi için öznede yer alan evrenseller apriori olarak mevcut olmalıdır. Bu evrensel olmadan tekilin düşünülemediğini göstermektedir. Ancak öte yandan evrenselin inşa ettiği nesnenin objektif olarak geçerli olduğu iddia edilmekte, nesne hakikat (*truth*) alanından çıkarılarak kesinlik (*certainty*) alanına devredilmektedir. Kategoriler sadece dışarıdan gelen real ampirik malzeme ile içi dolabilen, içi boş evrensel geçerlilik fonksiyonlarıdır.*

Hegel göre, evrenseli tekilin kavranması için zorunlu bir koşul haline getirmek Kant felsefesinin modern zamanda yaptığı büyük bir ilerlemedir. Üstelik subjektif kavram ile objektif geçerli düşünmenin nesnesini ayrılmaz olarak birlikte düşünmek de büyük bir başarıdır. Ancak evrensellerin hakikatten mahrum olduğunu, dahası duyunun ampirik realitesine muhtaç olduğunu, sadece objektif geçerlilik için mantıksal fonksiyon olduğunu iddia ederek hakikatten vazgeçip kesinliğe sığınmak Hegel için Kant’ın evrensellik anlayışının kabul edilemez hususlarıdır. Bir kez daha modern felsefenin arızalarına Kant yoluyla Aristo üzerinden dönerek cevap vermeye çalışmaktadır Hegel. Evrenseli öznenen alıp töze geri iade etmek için.

4. Aristocu cins (genus) evrenseli: Bu kusuru ikmal edebilecek olan üçüncü

³³⁶ Kant, CPR, A 90 B 122 s. 222.

³³⁷ Kant, CPR, A 111, s. 234.

evrensellik yaklaşımı, Aristocu *objektif evrensel*, ya da *cinstir* (γένος). Bu evrensellik yaklaşımında evrensel tekilden ayrı değildir, evrensel tekili belirleyen somut evrenseldir. Evrensel öznde içerilen bir nitelik değil, tüm tekillerin müşterek özelliği değil, tekilleri tözsel olarak belirleyendir. Örneğin, metal olmak bakırı da, altını da, demiri de belirler. Metal cins olarak evrenselliği tüm türlerinin özelliklerini belirler. Burada evrensellik subjektif bir atfetmeye, ya da nitelikleri bir araya toplamaya dayanmaz, bizatihi nesnenin doğasında yer alan objektif evrenseldir.

Tüm insanlar” yerine artık “insan türü” deriz. Burada evrensellik *cinse* ya da evrenselliği için somut olan evrensele ulaşmıştır. Cins [tekil] öznelere bağlı (*inhere in*) değildir, öznenin bir niteliği değildir ya da zaten bir nitelik değildir, tözsel saflığı içerisinde tüm tekil belirlenimleri çözerek içine alır. – Negatif kendine özdeşlik olarak vaz edildiği için tam da bu nedenle öznedir ama bu özne artık bir yüklem altında kapsamaz.³³⁸ 574

Genus evrenselinde iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, bütün parçadan, tekil evrenselden önce gelir ve evrensel tekil olana zorunlu karakterini verir. İkincisi ise evrenselin negatif karakterinin açığa çıkmasıdır, yani evrensel tekil nesnelerin pozitif bir özelliği (niteliği) değil, tüm tekilliklerin içerisinde yer almasına rağmen yine de kendi kalabilen, kendine dönebilen negativitedir.

Hegel’in bahsettiği bu objektif, cins (*genus*) evrenseli Aristocu evrensellik anlayışıdır. Bu evrensel türü lüzumi kıyasta gördüğümüz tekili zorunlu olarak belirleyen ve evrenselin tekile karakterini verdiği evrensellik türüdür.

Aristoteles evrensel (καθόλου) ile cinsin (γένος) aynı şey olduğunu ve ilk felsefe (metafiziğin) konusunun, değişmez olan bu evrenselleri bulmak olduğunu beyan etmektedir.³³⁹ Aristoteles felsefesinde “var olan nedir? (τί τὸ ὄν)” sorusu “töz (*substance*, οὐσία) nedir?” sorusuna eşitlenmektedir.³⁴⁰ Varlık nedir diye sorduğunda önce, *Kategoriler* kitabında varolanları mevzuda (τὸ ὑποκείμενον) var olanlar mevzu için söylenenler (*said of subjects*) diye ayırır. Buna göre evrenseller (τὸ καθόλου) ki, bunlar

³³⁸ Hegel, SL, s. 574.

³³⁹ Aristotle, **The Metaphysics**, Book VII (I), 1026a, s. 128. (πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἡ περὶ τι γένος)

³⁴⁰ Aristotle, **The Metaphysics**, Book VII (I), 1028b 2-4, s. 89. “what being is, is just the question, what is substance?” (καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία)

cinstir, mevzular için söylenen ikincil tözlerdir. Bu evrenseller kendi başlarına varolmaz, birincil tözler için söylenirler. Birincil tözler (πρώτη οὐσία) karşıtları (τὰ ἐναντία) taşıyabilirken, karşıt evrenseller aynı anda bir mevzuda olamazlar, yani at aynı anda hem duruyor hem koşuyor olamaz.³⁴¹ *Kategoriler* kitabında tözün ilk anlamının bireyler, ikinci anlamının cinsler olduğunu söylerken, *Metafizik Zeta* kitabında *ousia*'nın anlamını biraz dönüştürerek tözün öz ya da tanım (τὸ τί ᾗν εἶναι) olduğunu söyler.³⁴² Bir şeyin özünün onun tözü olduğunu³⁴³ ve bu özünde esas anlamda form (εἶδος) olduğunu söyler.³⁴⁴ Bir şeyin ne olduğunu söyleyen, onun formülünü veren tanımı onun özüdür.³⁴⁵ Öz ise, birleşik tözden formu soyutladığımızda (ἀφαίρεσις) geriye kalan tözsel form, yani tanımıdır.³⁴⁶ Evrenseller bir mevzuya atfedilebilir olmalı, birincil tözler olan tekiler gibi ortadan kalkmamalıdır. Bu nedenle tekiler olmadan evrensel söz konusu olamaz. Evrenseller tekillere atfedilir ve onların ne olduğunu söyler. Bu nedenle evrensel ve cins, töz değildir. Bir tekilin bir özü olması için onun bir tanımı olması gerekir. Tanım da evrensel olana, yani forma (εἶδος) ilişkindir.³⁴⁷

Form, birincil tözün doğasını verir. Sadece evrenseller tanımlanabilir olduğundan formlar evrensellerdir. Aristoteles “Sokrates ve Callias maddeleri dolayısıyla ayrıdır... biçim dolayısıyla aynıdır” derken bu tekileri insan olarak tanıyabilmemizin nedeninin evrensel cins olduğunu mekanda ayrı görebilmemizin nedeninin ise farklı mevzular

³⁴¹ Aristotle, *Metaphysics*, 1005b19, s. 46.

³⁴² Aristoteles tözü (ousia) dört muhtemel aday arasında arar: evrensel (τὸ καθόλου), cins (τὸ γένος), madde (τὸ ὑποκείμενον), öz (τὸ τί ᾗν εἶναι). Ona göre töz, ayrılabilir bir buradalığa sahip olmalı (thisness), kendi başına varolabilmeli, varlığın nedeni olmalı, ortadan kalktığında varlıkta ortadan kalkmalı ve o varlığın formülünü (logosunu) vermelidir. Madde herşeyde varolan ancak ayrılamayan, buradalığa sahip olmayan bir şey olduğundan töz olamaz.

³⁴³ A.g.e., 1028a 13-14, s. 89 “that which is primarily is the ‘what’, which indicates the substance of the thing”. (καὶ τὸ τί ᾗν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία)

³⁴⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 1032a33, s. 97. “By form I mean the essence of each thing and its primary substance”. (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ᾗν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)

³⁴⁵ A.g.e., 1017b22, s. 69. “The essence, the formula of which is a definition, is also called the substance of each thing” (ἐστὶ τὸ τί ᾗν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου)

³⁴⁶ A.g.e., *Metaphysics*, 1032b14, s. 97. “when I speak of substance without matter I mean the essence”. (λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ᾗν εἶναι.)

³⁴⁷ A.g.e., 1036a29, s. 104.

olduğunu iddia etmektedir.³⁴⁸ Öyle ise madde, varlığın tekil yönünü (τὸ καθ' ἑκάστον) form ise varlığın evrensel yönünü oluşturmaktadır. Her ne kadar biz varlıklarla hep madde ve form bileşiği olarak karşılaşsak bile, tanımlanabilir olan bu bileşiklerin içerisinde yer alan ve onlara açıklayıcılığını (*logos*) veren formdur. Tekil kendi başına tanınmaz ve bilinmemez olduğu için, tekilin içerisinde ikamet eden evrensel olan tözsel formu bulmak bilimin görevidir. Sonuç olarak Aristoteles'te evrenseller tekiler ile olan yüklenme ilişkisi olmaksızın düşünülemezler ancak tekiler de daima evrensel form tarafından belirlenir. Bu nedenle Aristocu cins evrenseli, subjektif, dışsal bir eklenti değildir, tekil ile zorunlu bir belirleme ilişkisine sahip somut evrenseldir. Tekilin doğasını, özünü belirleyen evrenseldir.³⁴⁹

Böyle anlaşıldığında tekil olan evrensel olanda bir değişim yaratamaz, etki gücü evrensel formdan tekil gerçekleşmeye doğrudur, tersi hareket mümkün değildir.³⁵⁰ Empirisizm (ve öncesinde nominalism) evrenseli sadece öznel bir sayıp dökme unsuruna çevirirken, Aristocu evrensellik anlayışı tekili evrenselden ayırmamakta ve evrensele açıklayıcılık (*logos*) rolünü vermektedir. Empirisizmin evrenselinin hareketi dışarıdan içeri doğru iken, Aristocu evrenselin hareketi içeriden dışarı doğrudur. Aristocu evrensellik, dışsallığı redderek içe doğru katlanmakta, dışsal nesnenin karakterini sürekli kendisi ile özdeş olarak kendinde kalan evrensel vermektedir. Evrenselin bu belirleyici karaktere ulaşmasını birinci olumsuzlama olarak görür Hegel. Lakin ona göre, spekülative adım tekrar atılmalı olumsuzlamanın olumsuzlaması yapılmalı, evrenselin kendi içine kapanıp, katı, değişmez, sabit bir karaktere bürünüp şeyleşmesine müsaade edilmemelidir.³⁵¹ Klasik metafizik ile modern düşüncenin gerilimi tam bu noktada cereyan etmektedir. Aristoteles bilimi tekile söz hakkı tanımıyor, rastgele olanı, yeniliği

³⁴⁸ Marc S. Cohen, "Aristotle's Metaphysics", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2016, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics>.

³⁴⁹ Hegel, EL §177 s. 254. "die Substanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, – die Gattung."

³⁵⁰ Klaus Dusing, **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik**, s. 306. "Aristonun evrenseli saf subjektifveye dayanmayan tözsel evrenselliktir."

³⁵¹ Hegel, SL, s. 533; WL II, s. 279. "als Zweites, als Negation der Negation ist es *absolute Bestimmtheit oder Einzelheit und Konkretion*."

dolayısıyla tarihsel olanı dışarıda bırakıyordu. Gerçekten de klasik metafizik ve tarihe değer vermek birbirleri ile uyumsuz. Felsefe tarihinde ilk defa Hegel, sistematik düşüncenin kalbine tarihsel gelişimi yerleştirmiştir.³⁵²

Bilgi arayışında klasik felsefe de zamansal aktüele hayret ile başlar ve oradan genel mümkünliklere geçer –buraya kadar tarihsel gelenekle aynı rotada ilerler-. Ancak klasik felsefe sonunda, mümkün olanlar evrenseldir ve tekilerden önce varolurlar sonucunu çıkarır. Düşüncenin genel olarak tanımladığı imkan, ontolojik olarak tekil olaylara göre daha evladır. ...Özetle klasik metafiziğe göre evrensel ve zorunlu olan, tekil ve eşsiz olana göre ontolojik olarak önceliklidir. Aristocu ifadeyle aktüelitenin genelliği ya da form, maddenin potansiyelliğinde bireyselleşir. Kantçı ifadeyle evrensellerin imkanı zamansal aktüellerde gerçekleşir...Tarihsellik ve klasik felsefe birbirine doğrudan karşıttır. Çünkü tarihte önemli olan, yeni ve eşsiz olan tekilerin ontolojik olarak genelliklerden önce gelmesidir. Ancak metafizik, evrensellerin bireylerden önce geldiğini varsayar.³⁵³

Tarihsellikte metafizik düzeyde yüzleşen ilk filozof olan Hegel, tekili evrensele kurban etmeme gayesi güderken bir yandan da tekili evrenselin ifadesi olarak görme İdealinden de vazgeçmemektedir. Napoleon olmadan 19. yüzyıl dünyası olmayacağı gibi, bu dünyanın şartları olmadan Korsikalı bir teğmen İmparator olamayacaktır. Yahut tekil beden içerisinde İsa, ne evrensel babanın tekil bir görünüşüdür ne de bütünüyle Tanrıdır.³⁵⁴ Yaşamın ve tarihin zenginliğini kavrayacak öyle bir evrensellik fikri olmalı ki; bu ne varlık mantığındaki gibi basit niteliklerin toplamı, dışsal bir toparlama, bir eklenti olsun; ne de tüm tekilerin ardında değişmeden ikamet eden, tekil gerçekleştirmelerden etkilenmeden onları belirleyen bir töz olsun. Tekil evrensele form versin ve evrenselden form alsın, evrensel kendinden bir tekil çıkarsın ve tekil de evrenseli dönüştürsün, töz özne olsun ve özne tözü yaşatsın. Yani Ben'i, yaşamı, tını ve tarihi açıklayacak bir evrensel olsun.

³⁵² John W. Burbidge, **Hegel's Systematic Contingency**, s. 9.

³⁵³ A.g.e., s. 13-14.

³⁵⁴ Hegel, EL, § 163 A, s. 240. "Her şeyden öte evrenselin gerçek ve kuşatıcı anlamının insanlığın zihnine girmesi için bin yıl sürdü. Bu düşünce Hristiyanlık yoluyla hakkıyla tanınmaya nail oldu. Başka açılardan çok kültürlü olsa da, Yunanlılar hakiki evrenselliği içinde Tanrıyı, hatta insanı bile bilmezdi. Yunan tanrıları sadece partiküler manevi güçlere sahiptiler ve evrensel tanrı, tüm halkların tanrısı Atinalılar için hala bilinmeyen bir tanrıydı...Hristiyan dini mutlak özgürlüğün dinidir ve sadece Hristiyanlar insanı, sonsuzluğu ve evrenselliği içinde, olduğu gibi ele aldılar".

Yaşam, ‘Ben’, tin, mutlak kavram, sadece en yüksek cinsler olan evrenseller değildir bilakis bunlar *somutturlar*. Somut olanların belirlenimleri sadece türler veya alt cinsler değildir, kendi gerçeklikleri kendi içinde bulunan ve bu gerçekliği tamamlayan kavramlardır.³⁵⁵

5. Hegelci Somut Evrensel ya da Kavram’ın Evrenselliği: Tüm Mantık Bilimi tekil

ile evrensel ilişkisi sorunu etrafında dönmektedir. Hegel de bu ilişkiye dair felsefe tarihi boyunca önerilmiş yaklaşımları gözden geçirerek soyut evrensel ve ampirik evrenselin yetersiz kaldığını iddia etmiş, Kant’ın içi boş evrenselinin öznel kaldığını, Aristo’nun nesnel evrenselinin ise tekile yabancı olduğunu düşünmüştür.

Hegel’e göre, “hiç bir geleneksel kategori düşüncenin ‘canlı’ aktivitesini yakalayamamaktadır”. Hegel’in ilgilendiği Kavram’ın evrenseli ampirik görüye dayanarak açıklanamaz, metafizik bir töz ile temellendirilemez, zihinsel bir inşa değildir, öznenin vaz ettiği bir şey değildir, pragmatik bir kriter değildir”.³⁵⁶

Hegel’in zihnindeki evrensellik anlayışında evrenselden tekile ya da tekilden evrensele doğru tek yönlü bir ilişki söz konusu değildir. Kavramın spekülative tavrı çift taraflı bir form alıp verme ya da belirlemeyi gerektirmektedir.³⁵⁷ Somut ya da tekil-evrensel yaklaşımına göre, tekil tözsel bir evrenselin gerçeklik dünyasında bir örneklemesi değildir, bilakis aktüel tekil evrenselin açılıp geliştiği bir dolayımıdır. Evrensel de tekillerin ortak özelliklerinden müteşekkil bir zihinsel bağ değil tüm reel tekillerde yaşayan ve işlerlikte olan bir momenttir. Hegel bu kendisini partikülerleştirerek belirleyen ve tekillerde varlığını sürdüren evrensellik anlayışını şöyle açıklar:

Herşey bir *Kavram*dır, kavramın olduğu yerde momentlerin ayrımı vardır. Kavram’ın *evrensel* doğası *partikülerite* yoluyla kendine dışsal gerçeklik verir ve

³⁵⁵ Hegel, SL, s. 533; WL, II, s. 279. “Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern *Konkrete*, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind.”

³⁵⁶ Robert B. Pippin, *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, s. 236.

³⁵⁷ Trisokkas evrenselin hareketini, aynı anda içe ve dışa yansıma olarak çifte hareket olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ioannis Trisokkas, “The Speculative Logical Theory of Universality”, *The Owl of Minerva*, C. 40, No. 2, 2009, ss. 141-172.

bu yolla, yani olumsuz kendi içine katlanma yoluyla, kavram kendisini *tekil* yapar. Ya da tersine aktüel olan bir *tekil*dir ve bu *tekil partikülerleşme* yoluyla *evrenselliğe* yükselir, kendisini kendi ile özdeş yapar. Aktüel olan Birdir ama kendisini Kavramın momentlerine böler.³⁵⁸

[İdea] kendisi ile aynı kalan *evrenseldir*, daha net söylersek, evrensel kendini dışa iten negativiteye sahip olduğu için (*die sich von sich abstoßende Negativität*) evrensel evvela *belirsiz bir aktivitedir*. Ancak bu aktivite olumsuz kendine geri dönüş olduğu için, doğrudan kendisini *belirler* ve kendine *partikülerite* verir. Bu partikülerite *kendine dönme formlarının bütünlüğü*, ortaya konulmuş formların farklarına karşıt olarak, bir *içeriktir* (als die gleichfalls in sich reflektierte Totalität der Form Inhalt gegen die gesetzten Unterschiede der Form ist). Aynı negativite, kendine dönme yoluyla formun kendine dönmesi yoluyla *tekilliktir*. Bir taraftan, bu (*Reflexion*) *kendine dönme öznenin içsel evrenselliğidir*, öte taraftan *dışa doğru yansımadır (Reflexion)*.³⁵⁹

Görüldüğü gibi burada evrensel-partiküler ve tekil arasındaki üçlü ilişki daima üçünün birbirini belirleyerek dönüştürdüğü canlı bir ilişkidir. Evrensel tekilden ayrı düşünülmez, evrensel sadece tekillerin içinde saklı duran bir tözde değildir, tekilleşerek var olan ve bu tekilleşme sürecinde gerçekleşen farklılaşmayı da kendi bünyesine katan bir harekettir. Kendi içinde negativite prensibini taşıyan evrensel, tekini kendisinden farklılaştırma özelliğine sahiptir. Her farklılaşma formu evrenselin kendisini ifade ettiği partiküler formlardır ve formların birliği bir tekilliktir, tekil içerik dışarıdan verilmiş bir sezgisel malzeme değil, formların toplamı olarak elde edilir. Tekillik evrensele dışarıdan verilen yabancı bir malzeme değildir, evrensel de tekilden önce içi boş bir şekilde hazır bekleyen ezeli bir yapı değildir. Tekil zaten evrenselin kendi içerisinde farklılaşmasıdır, evrensele dışardan verilen yabancı bir unsur değildir. Evrenselin özelliği zaten bu farklılaşmaya açık olmak, kendi başkasını kendine katmaya hazır olmaktır. Yeni olan, tarihsel olan, rastgele olan zaten evrensel için beklenen bir şeydir, evrensel başkalığı, yeniliği, rastgele olanı kendisine katarak kendisini dönüştürmek yoluyla kendisi olur. Bu nedenle Kant'ta olduğu gibi evrensel tekilin karşısında yasa koyucu, nizam veren zorunluluk pozisyonunda yer almaz. Kendisine verilmiş yabancı malzemeye form vermek üzere beklemez, evrensel kendi içeriğini yaratan formun ta kendisidir.

³⁵⁸ Hegel, EL, § 181 s. 257.

³⁵⁹ Hegel, SL, 657-658; WL, 446.

Öyleyse evrensel *özgür* güçtür, o kendisidir, kendi ötesine uzanarak kendi ötekisini kavrar ama bunu [ötekine] şiddet uygulayan şekilde yapmaz, aksine ötekisinde sakince kendinde kalır ve *ötekisinde iken kendisidir*.³⁶⁰

Hegel'e göre evrensel öyle bir şekilde anlaşılmalıdır ki onun için yabancılık, ötekilik, rastgelelik ortadan kalsın ve evrensel kendisini huzur içinde ötekine açılma olarak ifade edebilsin. Bu olmadığı takdirde evrensel ile tekil ilişkisi aklın gerçekliğe giydirdiği bir şiddet içeren (*Gewaltsam*) ilişki haline gelecektir. Böyle anlaşıldığında artık evrensel formun, yabancı içeriğe nizam vermesine gerek kalmayacak, formun hareketi ile içerik birbiri ile özdeş hale gelecektir. Böylelikle evrensel sürekli kendisini başkalaştırma formunu kazanarak kendine içerik verecek ve yeniliği, değişimi, rastgele olanı daha baştan kendisine dahil etmiş olacaktır.

Bu tarz bir evrensellik anlayışı önceki evrensellik anlayışlarının yetersiz olduğunu gösteriyor olsa bile somut olarak nasıl yeni bir yaklaşım sunduğunu açıkça belirtmemektedir. Hegel çoğu zaman olduğu gibi burada da bu tarz bir evrenselliğin nasıl temsil edilebileceğini açıkça örneklenmez. İsa'nın, hem tekil bir insan hem evrensel Tanrı olmasını; Rousseau'nun *volonté général*'ini buna yaklaşan örnekler olarak zikreder. Ancak yukarıda alıntıladığımız gibi Ben, yaşam ve tin ancak bu tarz bir evrensellik ile anlaşılır denildiğine göre bu örnekler üzerinden Hegelci evrensellik anlayışını örneklemek mümkün görünmektedir.

Benlik fikrini ele aldığımızda ilk olarak gördüğümüz şey Ben'in bir beden içinde yayaşan bir organizma olduğu, burada tek başına duran bir varlık (*Dasein*) olduğu anlaşılır. Ancak burada duran varlık sadece bir şey gibi durmamakta zaman içinde sürekli değişerek partiküler özellikler edinmektedir. Ben, yine bu tekil varlık olarak varolmama rağmen devamlı partiküler bir ilişki içerisindeyimdir ve daima kendimi belirlerim. Zaman içerisindeki tüm ben dediğim haller de benim evrensel bütünlüğümün içinde eriyerek devamlı dönüşmesine rağmen yine de aynı kalan bir 'evrensel ben' fikri

³⁶⁰ Hegel, SL., s. 532. WL II, s. 279. Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist.)

de buna eşlik eder. Üstelik tüm insanlarda kendisine Ben demektir ve tekil bir canlı olarak Ben, bu evrensel Ben olduğu için kendime Ben diyebilmekteyim. Yani Ben derken şuanda burada duran tekil, nesnel Ben (*subject*), zaman içinde olmakta olan ve belirlenen partiküler özneleşen (*subjectivation*) Ben ve herkesin kendisine dediği şekilde Ben diyebilen evrensel Ben (*Subject*) aynı benliğin ayrılamaz üç momentidir. Evrensel Ben için burada duran tekil ben nesne iken, burada duran tekil ben için Evrensel Ben düşünmenin nesnesidir. Transandantal evrensel Ben olmadan tekil ben kendisine Ben diyemez. Tekil benlerin organizma yaşamı olmadan evrensel Ben mümkün olamaz. Bu momentlerden biri ötekine indirgendiğinde künhüne vakıf olamayacağımız kavramın esas momentleridir.

Yaşam kavramında da benzer örneği düşünmek mümkündür. Yaşam, kendisini yaşayan organizmalar yoluyla sürdürür. Organizmanın varlığı ise yaşamın evrenselliğine muhtaçtır. Yaşam evrenseli tekil organizmalar yoluyla yaşam olmayana, inorganik dünyaya açılır. Tekil canlı inorganik dünya ile ilişki içerisinde organik varlığını sürdürerek sürekli ötekiliğe açılarak dönüşür. Canlılar yaşamın evrenselliği içerisinde rastgele hareket etmezler, türler içerisinde partiküler formlar alırlar, türler de tekillerden formlar alarak dönüşürler ve nihayet yaşamın içerisinde çıkan tekil yaşayan canlı yaşamın içerisine geri dönerken yaşamda tekil canlıların sirkülasyonu ile dönüşür ve başkalığa açılır. Yaşamın nasıl Hegel'in spekülâtif yöntemi ile ele alması gerektiği ikinci bölümde ayrıntılı tartışılacağı için burada kısaca örneklenmiştir.

Hegel'in evrensellik anlayışının tinsel dünyayı nasıl açıkladığını gösteren en güzel örnek Marks'ın *Das Kapital*'indeki kapitalizm açıklamasıdır. *Das Kapital*'de gösterildiği gibi para; ne sadece şeylere içkin bir özelliktir (soyut evrensel) ne nesnelerin değerlerinin birbiri ile karşılaştırarak, eşleştirmesi için bizim subjektif olarak tayin ettiğimiz bir aracıdır (ampirik evrensel) ne de altın gibi herhangi bir değer kuralına göre belirlenen genel eşdeğerdir (içi boş evrensel). Para, ancak zaten herşeyin herşey ile değişebilirliği evrenselliğinin kurulmuş olduğu bir sistemde (evrensel), pazar gibi belirlenmiş dolayım aracı ile (partiküler) bir değiş tokuş (tekil) sırasında ortaya çıkan,

bir şey gibi düşünölemeyecek, aktivite ile nesneleşmenin özdeş olduğı kavramsal bir sistem içerisinde anlaşılabilir demektedir Marx. Tinsel bir gerçeklik olan para, evrensel formun emek dolayımı ile kendini nesnelleştirip tekil bir değış-tokuş sırasında aktüelleştirmesi ile geçerlilik kazanır. *Das Kapital*'i yazmadan önce Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni titizce okuyan Marx, ancak bu evrensellik kavrayışı ile liberal, soyut para kavrayışlarını eleştirebilmiş somut bilim geliştirebilmiştir.

Bu üç örnekle Hegelci evrensellik anlayışının nasıl uygulanabileceğini gösterdikten sonra nihayet Hegel'in İdea'dan ne anladığını izah etmek mümkün olacaktır. Esasında Hegel'e göre İdea, bu örneklerde gösterdiğimiz gibi tekil-partiküler-evrensel ilişkisinin bir mevzunun kendi dinamiklerinden (*die Sache selbst*) yola çıkarak segilenmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hegel'in eserlerinde sonuç bölümleri, genelde beklentilerin aksine çok kısa ve etkileyiciliğı düşüktür. *Mutlak Bilme*, *Mutlak Yöntem*, *İdea* gibi görkemli başlıkların altında anlatılan şey Kavram'ın hareketinin yöntem olduğı, bu yöntemin de her mevzuda kavranması gerektiğı anlatılır.

Mutlak yöntemde evrensel sadece soyutlama değildir ama nesnel evrenseldir, yani evrensel *kendi içinde somut bütünlüktür* ama nesnel evrenselde de bütünlük henüz daha *vazedilmemiş kendi için* hale gelmemiştir.

Metodun dönüm noktasında, bilme süreci kendi üzerine döner. Bu negativite, basit evrenselliğın, *ilk dolaysızlığın* ikmal edilmesi demek olan kendini içererek aşan çelişkidir. Ötekinin ötekisi, olumsuzun olumsuzlanması, doğrudan *olumlu* olan, *özdeş* olan, *evrensel* olandır.³⁶¹

Göröldüğü gibi Hegel'in sonunda mutlak yöntem olarak söylediğı şey, birinci bölümde şematize edilen olumsuzlama hareketi ile evrensel-partiküler ve tekilin birbirilerini belirlediğı dinamik ilişkinin açığa çıkarılmasıdır.

Özgür ve hakiki düşünce kendi içinde *somuttur* yani o *İdea*'dır. Tüm evrenselliğı içinde o *İdea*'dır ya da *Mutlak*'tır. İdeanın ya da Mutlağın bilimi özünde bir *Sistem*dir, çünkü *somut* olarak hakiki olan sadece dahili kendini izhar etme ve kendisini Birlik olarak bir araya getirme ve tutma, yani *bütünlüktür*. Sadece

³⁶¹ Hegel, SL, s. 746 WL II s. 564. "Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das Positive, Identische, Allgemeine.

farklılaşma yoluyla ve farkları belirleme yoluyla somut olarak hakiki olan bu ayrımların zorunluluğu ve bütünün özgürlüğü ile mümkün olur.³⁶²

Hegel'in İdea dediği şey, Kavram'ın momentleri olan evrensel-tekil ve partikülerin dinamik bir ilişki içerisinde sürekli birbirlerini belirleyerek varolduklarını kabul ederek ele alınan konuları bu yaklaşıma binaen incelemektir. Kavramda evrensel ve tekil birbirine zorunlulukla dönüşmez, tekil ve evrensel birbirinin zahiri ya da batını yansıması değildir. Bu iki yaklaşım klasik metafiziklerin kavrayış tarzı idi ve Hegel bunların eksikliklerini *Objektif Mantık* bölümünde incelemişti. Tekil ve evrenselin sürekli dolayım yoluyla birbirine döndükleri, üç parçalı çifte olumsuzlama hareketine Kavramın subjektivitesi adını vermişti. Kavramın subjektivitesi yoluyla somut bir bütünlük olarak dünyaya yaklaşmak objektiviteyi oluşturur. Nihayet İdea subjektif ile objektif olanın birleşimidir, hakikat (*truth*) kavramın nesne ile uyumu demek olduğuna göre, İdea hakikattir. Bu nedenle Hegel, çağdaş felsefe için tüyler ürpertici derece iddialı bir peygamberane tavır ile İdea'nın somut, gerçek, hakikat, mutlak olduğunu iddia eder:

İdea ya da Özne-Nesne, Kavram ve nesnelliğin birliği, mutlak Hakikattir.³⁶³

*İdea kendinde ve kendisi için hakiki olandır, Kavram ile nesnelliğin mutlak birliğidir. İdea'nın içeriği Kavram'ın belirlenimlerinden başka bir şey değildir, real içeriği ise Kavram'ın dışsal gerçeklik formunda aldığı şekilleri sergilemektir (Darstellung). İdeanın dışarıda girdiği şekiller Kavram'ın İdealiğinde içerildiğinden, kavramın iktidarında olduğundan, kavram kendisini bu şekillerin içerisinde muhafaza eder*³⁶⁴

İlk bakışta Hegel, Kant öncesi filozofların yaptığı gibi hakikatin bilgisini akıl yoluyla elde etmeye çalışan muhteris bir çaba içerisinde görünür. Heidegger 1929

³⁶² Hegel, EL, § 14, s. 38. WL II, s. 59. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die Idee* oder *das Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

³⁶³ Hegel, EL § 162 s. 238. WL II, s. 309. der *Idee*, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

³⁶⁴ Hegel, EL § 213 s. 287; WL II, s. 367. Die Idee ist das Wahre *an und für sich*, die *absolute Einheit des Begriffs* und der *Objektivität*. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält

yılında verdiği derste metafiziği, tam da bu şekilde varlıkların olduğu şekilde ve bütün halinde ne olduğuna yönelik soru soran bir bilim olarak tanımlar. “Varlıkların bütününe bütünlüğü (*the wholeness of this whole*) tüm varlıkların yaratıcı zemini olan birliktir. Bu şöyle de okunabilir: metafizik “onto-theo-loji”dir.³⁶⁵ Heidegger’e göre Varlık, en temel olan Logos tarafından kuşatıldığından beri mantık ve metafizik eşitlenmiştir. “Metafizin temel yapısı varlıkların birliğinin, en yüce olan evrenselde toplanmasına dayanır”.³⁶⁶ Derinlemesine tahkik edilmediğinde gerçekten de Hegel’in tipik bir metafizikçi olduğu zehabına kapınılabılır. Varlığın tüm temeli ezeli ebedi İdeadır ve fark, teklik, olay gibi tüm tecrübeler varlığın temeli olan *Logos*, yani Tanrı’nın değişmez, sakin imajının gölgesinde huzur içinde bütünlüğüne kavuşurlar. Ancak burada gösterildiği gibi Hegel’de ne bütünlük böyle kapanan sakin bir yapıdadır, ne de özdeşlik farkı ortadan kaldırmaktadır. Hegel’in onto-lojik projesi tam da Fark olarak farkı düşünmeye çağıran bir girişimdir. Kendi kendini belirleyen İdea (*self determining*) aynı zamanda kendini kendisinden farklılaştırandır (*self-differentiating*), kendini farklılaştırmak İdeanın kendi karakteridir.³⁶⁷ Heidegger’in iddia ettiği gibi Hegel mantığı gerçekten ontoloji, teoloji ve mantığı birleştirir, zaten bu nedenle metafiziğin vazgeçilmez olduğunu düşünmektedir. Ama bir Farkla! Artık hem ontoloji, hem Tanrı hem de Mantık fark yaratan farklılaşma hareketinin kendisine dönüşür. En yüksek cinsler şeklinde bir evrensellik altında birleştirilen bir soyutlayıp rasyonelize etme gayreti içerisinde değil, tekil olanı, olayı, farkı kendine katarak farklılaşma yolunda ilerleyen açık bir bütünlüğe yönelmişliktir. Burada izah edildiği şekilde Hegel’in projesi kavrandığı zaman onun dilinin o antik, teolojik gizemi dağılacak, bir fark filozofu olarak Hegel belirecektir.

³⁶⁵ Martin Heidegger, **Identity and Difference**, çev: Joan Stambaugh, New York: Harper & Row Publishers, 1969, s. 54.

³⁶⁶ A.g.e., s. 61.

³⁶⁷ Richard Dien Winfield, **Hegel’s Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures**, s. 202.

Hegel defaaten İdea'yı “kavram ile objektivitenin birliğı” olarak tanımlamaktadır.³⁶⁸ Bunun da mutlak bilgi ve mutlak hakikat olduğunu iddia etmektedir.³⁶⁹ Bu büyük iddialarla kastedilen bilinecek herşeyin bilindiğı ve hakikatin elde edildiğı, dolayısıyla tarihin sonunun geldiğı değildir. Hegel'in anlatmaya çalıştığı, Kavram'ın yapısı, negatif karakteri ile kendini sürekli farklılaştıran evrenselin partiküler biçimler alarak tekilleşmesi ise; kendine içine katlanan (*self-reflective*) evrenselin çelişkiyi taşıyan olumsuz karakteri aklın temel yapısı ise; akledilir olan herşey bu yapı üzerinde kaimdir iddiasıdır. Doğa, sosyal yaşam ve düşünce tarihinde bu çelişkiyi taşıyarak içe katlanan (subjektivite) yapının kavranılıp buna göre açıklama yapılması kavram ile nesnesinin buluşmasıdır. Bu açıklamaların sistematik bir tekil bütünlük içerisinde verilmesi de İdea'yı oluşturur. Yani İdea ayrı bir gerçeklik değil, gerçekliğin kendisinin çelişki içeren, olumsuz yapısının sürekli fark üreterek kendini nasıl zenginleştirdiğı gerçekliğin kendisidir. Herşeyin çelişki içinde olduğı başkası ile rijit karşıtlıktan (olumsuzlama) geriye kendine dönerek (refleksiyon, subjektivite) karşıt olduğı başka ile yeni bir zeminde birleşmesidir (objektivite). Olumsuz karakter ne mutlak kendi içine dönüp kapanmaya (subjektif) ne de ötekisinde çözünmeye (objektif) izin verir. Dolayısıyla İdea objektivite ve subjektivite arasındaki sürekli bir olumsuz dönüş ve dönüştürme hareketidir. Subjektif negativite kendisini ötekinden ayırarak kendine döndüğü için objektivite zaten subjektivitenin bu hareketi ile mümkün olur. Hakikat eğer subjektif kavramın objektif realite ile buluşması ise mutlak İdealizm, bu anlamda mutlak hakikattir. Çünkü hakikat artık özneye ve nesneye göre değil özne ve nesnenin birliğine göre değerlendirilir. Bu sürekli olumsuzlama, farklılaşma, belirleme ve tekrar bütünlüşme hareketi ilaahir devam edeceği için tarihi sonuna değil tam da tarihselliğın sonlanamazlığına işaret eder. **Tinin Fenomenolojisi**'nin sonundaki Mutlak Bilme bölümünde bu hareketin tarihsel karakterini tin örneğı üzerinden şöyle ifade eder:

³⁶⁸ Hegel, SL., s. 518, WL II s. 258. “in die Idee ... die Einheit des Begriffs und der Realität ist.

Ayrıca Bkz.: Hegel, SL s. 673, WL II, s. 466. der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriffe und der Objektivität.

³⁶⁹ Hegel, EL § 162 s. 228; WL II, s. 309. dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Tin; ne sadece saf içsellik içinde özbilincin kendi içine çekilmesi olarak ne de özbilincin töze gömülmesi, farkının hiçlenmesi olarak kendisini bize gösterir. Aksine kendini dışsallaştıran ve töze gömen ama aynı şekilde Özne olarak tözden çıkarak kendisine dönmekle tözü kendisine nesne ve içerik yapan Benliğin bu hareketi (*diese Bewegung des Selbsts*) nesnellik (*Gegenständlichkeit*) ve içerik arasındaki farkı içererek-aşar.³⁷⁰

Her kendinde olanın kendisi-için-olana Tözün Özneye, bilincin nesnesinin Öz-Bilincinkine dönüştürüldüğü, - Bilginin bu hareketi aynı zamanda nesnenin içerilerek-aşılması ya da Kavram'da aşılmasıdır....Tin kendi içinde zorunlu olarak farklılaşma olduğu için...kendisini saf Kavramında, yani Zamanda farklılaştırır.³⁷¹

Kendinin bilgisinin formunu ileriye taşıdığı bu form *aktüel Tarihi* ortaya koyan çabadır.³⁷²

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere İdea ve onun tindeki açılımı olan Mutlak Bilgi varılan sabit bir bilgi içeriği değil, kavramın momentlerinin, kendine dönen öznellik ile dışa açılan nesnelliğin, form ile içeriğin uzlaştırıldığı bir bilme yaklaşımıdır. Nihayet İdea'da Kavram'ın momentlerinin sürekli birbirine form verdiği hareketin kendisidir. Burada Akıl, maddi ve manevi gerçekliği kendisine yabancı olarak görmez, objektif dünyanın subjektif kendi üzerine katlanma hareketinin tarihi olduğunu bilir.

Kendi özgürlüğünün formunun aynı zamanda objektivite olduğu bu tamamlanma yetkinleşmiş Kavramdır ve bu İdeadır. İdeanın katmanı olan *Akıl*, kendi kendini ifşa eden Hakikattir. Bu hakikatin içinde kavram kendisine uyan gerçekliğine yeterince kavuşur, akıl kendi objektif dünyasında subjektivitesini ve subjektif dünyasında objektivitesini tanır.³⁷³

Hegel'e göre İdeanın *olumsuz* birliğinde sonsuz olan sonlu olanı, düşünce varlığı, öznellik nesnelliği kucaklar (*hinübergreift*)³⁷⁴. Dolayısıyla İdea demek özne ve nesnenin karşılıklı olarak birbirini kurduğunu idrak etmek, öyle ise öznenin nesneden kendini ayırma ve onla ilişkiye geçme biçimlerinin tarihi sergilemek demektir. Yani İdeanın

³⁷⁰ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 804, s. 490.

³⁷¹ A.g.e., § 802, s. 488.

³⁷² Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 803, s. 489. Werke 3, **Phänomenologie des Geistes**, § 803, s. 586.

³⁷³ Hegel, SL., s. 527, WL II s. 271. "In dieser Vollendung, worin er in seiner Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der *adäquate Begriff* die *Idee*. Die *Vernunft*, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst *enthüllte Wahrheit*, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat und insofern frei ist, als er diese seine objektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener erkennt."

³⁷⁴ Hegel, EL § 215 s. 290; WL II, s. 372.

temel özellikleri olarak (i) tekil-partiküler-evrensel üçlü Kavram yapısını göstermesi (ii) özne-nesne birliği (iii) formun ve içeriğin birbirini belirlemesi (iv) belirlenim sürecinin bir tür zamansal gelişimsellik içermesi sayılabilir.³⁷⁵ Hegel'e göre bu yapıyı arzeden tüm formlar Kavrama uygun varoluşlardır. Bu kavramsal yapısı dış dünyada yaşamda, sosyal alanda devlette, manevi dünyada din ve felsefede buluruz. Mantık ve metafizik İdeanın saf formudur, yaşam dolaysız dış dünyadaki biçimidir, tin felsefesi ise dışsallığın kendi içindeki çelişkiden dolayı yine kavrama uygun olarak içe dönmesi dışsallığın içerisindeki kavramsal yapıyı keşfetmesi, objektivitenin içinde subjektiviteyi bulması, Tözün Özne olduğunu görmesidir.

Bu metafizik çerçeveden bakıldığında doğa, dışarıda hazır bulunan yabancı gerçeklik değil, kavramın yapısı gereği İdea'nın mantıksal saflığını bırakıp dış dünyada kendini gösterdiği haldir. Doğa akla yabancı değil, aklın yabancılaşmış, dışsallaşmış, şeyleşmiş halidir. Öyleyse artık Hegel için doğa nedir? sorusu sorulabilir.

Sonuç: Hegel sisteminde mutlak olan İdea'dır. İdea varolanlardan birisi değil, nesneleri kategorize etmek için kullandığımız kavram değildir, yani epistemolojik değildir. Hegel'in onto-lojik projesine göre İdea, kavram ve gerçekliğin örtüşmesi, yani hakikattir. Tekil-evrensel ve partikülerin dinamik ilişkisi demek olan Kavram'ın spontan olduğu, dışarıdan müdahaleye ihtiyacı olmadığı ikinci bölümde ispatlandıktan sonra artık Kavramın gerçekleşmesi olarak mantıksal İdea'nın tekil-partiküler-evrensel arasındaki en dinamik ve kararlı ilişkinin keşfedilmesi olduğu açığa çıkmıştır. Buradaki iddiamıza göre Hegel tüm metafiziği tekil-partiküler-evrensel arasında kurulan ilişkiye

³⁷⁵ R. G. Collingwood, **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999, s. 99. "Ancak gelişme maddi olmayan bir neden içermektedir. Bir tohum gerçekten bitki olarak geliyorsa, yalnızca elverişli madde parçacıklarının dıştan gelen rastgele etkisinden oturu salt rastlantıyla bitki olmaya doğru değişmiyorsa, bu gelişme, maddi olmayan birşey tarafından, yani bir bitkinin, o belli bitkinin biçimi tarafından, tamamen gelişmiş bitkinin biçimsel nedeni, tohumun bitki olmaya doğru geliştiği sürecin erek nedeni anlamında Platoncu bitki İdeası olan biçim tarafından denetleniyor demektir. Bu İdea, elbette, günlük İngilizcenin bir kişinin zihnindeki bir düşünce anlamındaki İdeası değildir. O bitkinin zihninde var değildir; bitkinin bir zihni olsa bile, soyut İdealan tasarlayabilecek turden bir zihni yoktur. Bu İdea Platoncu teknik anlamda bir İdeadır, nesnel olarak gerçek olan ama maddi olmayan bir şeydir".

göre yargılamaktadır. Ona göre tüm önceki metafizikler bu ilişkiyi yeterince uygun ele almadıkları için yetersizdirler. Burada öncelikle rasyonalist evrensel anlayışı incelenmiş, rasyonalizmde evrenselin akli bir zorunluluk olarak anlaşıldığını tekilliği önemsiz gördüğü iddia edilmiştir. Tam karşısında benzer şekilde ampirik evrenselde, evrenseli sadece tekilerin subjektif birleştirilmesi olarak anladığını, tekile hak verip evrenseli yadsıdığı gösterilmiştir. Kantçı evrenselin, evrenseli tekile içkin olarak bağladığını ancak evrenselin içini boş tasavvur ederek tekil-evrensel ilişkisini bir sentez operasyonuna mecbur bıraktığı belirlenmiştir. Nihayet Aristotelesçi cins evrenselinde de yine evrensel ve tekil özsel olarak bağlandığı ama son tahlilde tekilin sadece bir gerçekleşme olarak anlaşıldığı çıkarımı yapılmıştır. Hegelci, tekil-evrensel fikrine dayanan İdea'nın ise Aristoya Kant aşısı yaparak, Kant'ın aksine evrenselin aklımızda değil şeylerin içinde olduğunu (*in re*) ancak Aristoteles'in aksine evrenselin değişimden etkilenmeyen sakin bir form değil, tekildeki değişimleri kendine katarak kendini özgür bir şekilde geliştirip belirleyen yapıda olduğu iddia edildi. Kavramın evrenseli olan İdea, tekil-partiküler-evrensel arasında sürekli olarak birbirlerini belirleyip dönüşme yoluyla gelişirken kendi bütünlüğünü koruyan organik yapıdır. Hegel'e göre ancak böyle bir metafizik kavrayış yaşamı, özneliği ve Tanrı'yı (*Bios, Antropos, Teos*) anlamamızı sağlayabilir.

1.2. KENDİ DIŞINDA İDEA OLARAK DOĞA

Hegel'e göre "Doğa kendisini *ötekilik* formunda İdea olarak sunar".³⁷⁶ Bu cümlelerin tam olarak anlaşılabilmesi ve Hegel'de doğanın ne anlama geldiğini çözümlenmesi için öncelikle *İdea*, *ötekilik* ve *form* kavramlarının izah edilmesi gerekmektedir. Bir önceki bölümde Mantıksal İdea kavramı incelendi. Burada yapılan incelemeye göre İdea, akledilebilirliğin temel biçimini oluşturmaktaydı. Dolayısıyla akledilebilir olan nesne aklın yapısına göre, Kavram'a göre varolur. Dolayısıyla her türlü incelemenin temelini aklın kendi içindeki yapısı, yani kendinde İdea olan Mantık oluşturur. Özellikle belirtildiği gibi Hegelci mantık epistemolojik değil, ontolojik bir proje olduğundan İdea varlığın akla uygun temel formlarını belirler. 3. alt bölümde gösterildiği gibi bir bütünlük olarak objektif dünyaya dair kavrayışımızda temelde Kavram'ın unsurları olan tekil-partiküler-evrensel ilişkisi üzerinde bina olmaktadır. Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyanın bütün olarak kendisine dair, doğanın bütününe dair oluşturulacak bir doğa metafiziği de böylece tekil-evrensel ilişkisinin pozisyonuna göre belirlenecektir. Buradan yola çıkarak yukarıda yaptığımız tasnife göre, doğanın incelenmesinde dört temel yönerge belirleyebiliriz. Birincisi, Descartes ve Spinoza'da karşılaştığımız *soyut-rasyonalist doğa metafiziği*, ikincisi özellikle Locke ve Newton ile egemenlik kazanan *deneysel doğa felsefesi*, bu ikisinin içerip aşan Kant ve Fichte'nin *transandantal doğa metafiziği* yer alır. Son olarak da tıpkı *Mantıkta* olduğu gibi, Kant'çı subjektif İdealizme Aristoculuk aşısı yapma sonucu elde edilen Hegelci doğa felsefesini ortaya çıkar.

Dolayısıyla tezde izi sürülen argümantasyona dayanarak Mantık'ta kurulan ontolojik çatının modern doğa felsefesinin eleştirisi ve inşası için gerekliliği gösterilecektir. Tekil-partiküler-evrensel ilişkisine dayanan Kavram'ın gelişimine denk

³⁷⁶ G. W.F. Hegel, **Hegel's Philosophy of Nature: Being Part Two Of The Encyclopaedia Of The Philosophical Sciences (1830)**, çev. Nicolin And Poggeler's Edition (1959) and from The *Zusatze* In Michelet's Text (1847) By A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 2004, § 247 s. 14 (Bundan sonraki referanslarda PN olarak zikredilecektir.)

düşen dört farklı doğa metafiziği gösterilerek, nihayet İdea'ya uygun bir doğa düşüncesinin ne demek olduğu izah edilecektir. İdea'nın temel alındığı yaklaşım olarak Hegel'in doğa felsefesine giden yolu netleştirmek için öncelikle doğaya yönelik bahsedilen dört yaklaşımın incelenmesi açıklayıcı olacaktır.



1.2.1. DOĞA-AKIL İLİŞKİSİNDE DÖRT METOD

“Dünyaya akıl gözüyle bakana dünya da akıl gözüyle bakar; bunlar karşılıklıdır”
(Hegel).³⁷⁷

1.2.1.1. Aristotelesçi Başlangıçlar

Modern doğa felsefesinin oluşumu Aristocu ve skolastik geleneğin doğa düşüncesine itiraz olarak geliştirilmiş olduğu için, Aristoteles’in doğa görüşünü değerlendirmek modern doğa düşüncesini doğru konumlandırmak için önem arz etmektedir. Aristoteles **Fizik** ve **Metafizik** eserlerinde, doğa nedir sorusuna açıkça bir tanım getirmiş olsa da Aristo’nun doğadan ne anladığı netameli bir konudur. **Metafizik**’in 5. Kitabında doğa’yı şu 5 farklı anlama göre tanımlamaktadır Aristoteles:

“Doğa” şu anlamlara gelir: 1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi....(2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge. (3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. 4) Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıkışı ilk madde anlamına gelir. ... örneğin ... tahtanın tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür... 5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir.... 6) "Doğa" kelimesi, bu sonuncu anlamdan harekede bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir "doğa" olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.³⁷⁸

Metafiziğe göre doğa, doğal nesnelerin içinde yer alan bir unsurdur, onların hareketlerinin kaynağıdır. Doğa bir hareket ilkesidir ve bu ilke, doğal varlıkların içerisinde yer alır. Görüldüğü gibi Aristo doğal nesneler ile doğa kavramını birbirlerinden ayırt etmemektedir. Doğa, doğal nesnelerin sahip olduğu hareket prensibidir. **Fizik**’te de doğayı hareket üzerinden açıklamaktadır:

Araştırmamız doğa üzerinedir ve Doğa bir hareket ve değişme ilkesidir, ...hareket bilinmeden doğa da bilinemez.³⁷⁹

³⁷⁷ G.W.F. Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları, s. 37.

³⁷⁸ Aristotle, **Metaphysics**, Book V (Δ) § 4, 1014b16-1015a12, s. 63.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Bsk, 1996, s. 241-242.

³⁷⁹ Aristotle, **Physics**, Book III, 200b11-200b14, çev. R. P. Hardie and R. K. Gaye, **Complete Works of Aristotle vol 1**, (ed.) Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 35.

Doğa bir hareket prensibidir ve doğal varlıkların içinde bulunur. Doğal varlıklar doğada hazır bulunan varlıklardır ve bu varlıkların ayırt edici özelliği hareket prensiplerini kendi içlerinde taşıması, gelişip tamamlanmaları için dışarıdan bir etkiye muhtaç olmamalarıdır.

Kimi varolanlar doğaldır (φύσει) kimi varolanlar ise başka nedenlere (αἰτίας) bağlıdır. Doğal olanlar hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş, hava ve su (bunların ve bu gibi nesnelerin doğa gereği varolduğunu söylüyoruz); bütün bunlar varlıkları doğaya bağlı olmayan nesnelerden farklı görünüyor. ...nitekim her biri kendi içinde bir hareket ve durağanlık ilkesi taşır (τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως), kimi yer açısından (κατὰ τόπον), kimi büyüme ve eksikme açısından (κατ' αὐξήσιν καὶ φθίσιν) kimi de nitelik değiştirme açısından (καὶ φθίσιν κατ' ἀλλοίωσιν) Oysa bir sedir ya da bir giysi... sanata bağlı (ἀπὸ τέχνης) olduğu için kendi içinde hiçbir doğal değişme gücü taşımaz. ... Bu tür bir ilke taşıyan her nesnenin bir doğası var (φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν). Bunların hepsi de birer töz (οὐσία). Çünkü hepsi bir taşıyıcıdır, doğa da her zaman bir taşıyıcı içinde bulunur (καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί). Hem bunlar 'doğaya göre' (κατὰ φύσιν) olan nesnelerdir hem de bunlarda 'kendi başına' bulunan özellikler: sözgelisi alev için yükselmek; nitekim alevin yükselmesi bir doğa değil, bir doğası da yok ama 'doğa gereği', 'doğaya göre'.³⁸⁰

Pasajdan anlaşılacağı gibi doğa, bir değişim (ἀλλοίωσιν) ilkesidir, kendi başına doğa diye bir şey yoktur. Kendi başına, zaten mevcut olan, doğal varlıklar vardır. Bu doğal varlıkların da prensibi olan doğaları vardır. Onlar, doğaları gereği hareket ederler. Demek ki doğa bir nedendir (αἰτία), hareketi açıklayan nedenselliklerden birisidir. Diğer varlıklar da doğaya uygun hareket ederler ama kendi doğalarından dolayı değil, çünkü diğer varlıkların doğası yoktur. Görüldüğü gibi Aristoteles Yunan düşünce geleneğinde hazır bulduğu *physis-nomos* farkını olduğu şekliyle kabul etmektedir. Bazı şeyler sanatla/kültürle yaratılır (τέχνη), sanatın yarattığı şeylerin doğal olanlardan farkı doğal nesnede hareket eden ile ettiren, yapan ile yapılan birbirinden ayrılabilir iken doğal varlıklarda ayrılamamasıdır. Tekniğin ürünlerinde, ürün ve üreten birbirlerinden ayrı iken doğal varlıklarda hareketin nedeni ile hareket eden aynı şeydir. Hareketin ilkesi hareket edenin içinde yer alan içsel bir ilkedir. Öyle ise bazı şeyler maddi olarak

³⁸⁰ Aristotle, **Physics**, Book II, 192b33-192b34.

doğaldır. Ancak doğa bir madde değil hareket ilkesi olduğuna göre form ile alakalı olması gerekir. Bu nedenle Aristoteles doğanın (doğal varlık, doğal ilke şeklinde) iki anlama geldiğini tespit eder.

İmdi bir tarzda doğadan (ἡ φύσις) kastedilen şu: kendilerinde hareket ve değişme ilkesi olan nesnelerin herbirinin ilk taşıyıcı maddesi (πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλη). Bir başka tarzda da şu: şekil ve kavrama karşılık gelen biçim (ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς). ...doğadan kastedilen de ‘doğaya göre olan’ ile ‘doğa ürünü olan’dır.... Dolayısıyla bir anlamda doğa, kendilerinde devinim ilkesi taşıyan nesnelerin şekli (μορφή) ve biçimi (εἶδος): bu da ayrı-başına bir şey değil, ancak kavramca ayrılan bir şey. (Bunlardan [madde ile şekilden] oluşan ise, sözgelişi bir insan, bir doğa değildir, ‘doğaya göre’dir.) Maddeden çok da [şekil] bir doğadır,... Demek ki madde bir doğa ise şekil de bir doğa , çünkü bir insandan bir insan olur.... Öyleyse nedir doğal olan şey?- Doğan şeyin ondan kaynaklandığı değil, ona yönelik olduğu şey. Demek ki şekil bir doğa.³⁸¹

Görüldüğü gibi birinci anlamıyla doğa, doğal nesnelerin maddesidir, doğal nesnelerin ait olduğu maddi zemindir. İkinci anlamıyla doğa ise nesnelere karakterini veren formdur, o varlığın nasıl bir varlık olduğunu belirleyen ilkedir.

Aristotelesçi doğa felsefesinin en önemli unsurlarından birisi doğada bir amaçlılık olduğu fikridir. Doğa bir nedendir, hareketin nedenidir ve bu hareketin de bir amacı vardır. Aristoteles **Fizik** kitabında “sanatta amaç varsa, doğada da amaç vardır....açıktır ki doğa bir nedendir ve bir neden bir amaç için işler” diyerek doğal varlıkların bir amaca göre işlediklerini beyan etmiştir.³⁸² Ona göre doğada herşeyin bir nedeni vardır, doğa asla bir şeyi boş yere yapmaz. Artık bir aksiyom haline gelmiş olan “doğa asla boş yere bir şey yaratmaz” (ἡ φύσις ποιεῖ οὐδὲν περιεργόν) ifadesini Aristoteles tüm eserleri boyunca 16 kez tekrarlamıştır.³⁸³ Buradan hareketle her doğal varlığın bir amacı olduğu fikri yerleşiklik kazanmıştır.

³⁸¹ Aristotle, **Physics**, Book II, 193a28 - 193b18, s. 20-21

Aristoteles, **Fizik**, çev: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Bsk, 2014, s. 55.

³⁸² Aristotle, **Physics**, Book II, 199b29-30, s. 33.

³⁸³ W. Nicholas Fawcett, **Aristotle’s Concept of Nature: Three Tensions**, Ontario, The University of Western Ontario, 2011, s. 118.

Öyleyse hem doğal olarak hem de bir amaca göre kırlangıç yuvasını yapar ve örümce ağını örür, bitkiler meyve üretmek için büyürler, köklerini yukarı değil aşağıya beslenmek için salarlar, açıktır ki bu tarz bir neden şeylerin içinde vardır ve doğaldır.³⁸⁴

Anlaşılabacağı üzere, Aristoteles’e göre doğal varlıkların, hareket ve değişimlerinin nedeni onların doğasıdır. Doğa bir açıklayıcı nedendir, her varlık kendi doğası gereği bir amaca sahiptir. Canlının bu doğal teleolojik hareketi onun için iyidir. Çünkü doğa hiç bir şeyi boşuna yapmaz tüm canlılar için mümkün en iyi şeyi yapar. Öyle ise doğal teleoloji aynı zamanda iyidir. “Biz her zaman doğada, mümkünse, en iyinin bulunduğunu kabul ederiz”³⁸⁵ diyen Aristoteles doğal amaçlılık ile iyi fikrini de birbirine bağlamıştır. Aristoteles buradan hareketle insanın da doğası gereği politik olduğunu ve buna binaen politik organizasyonun (πόλις) doğal olduğunu³⁸⁶ ve nihayet polis içerisindeki kölelik, evhanımlığı gibi konumlarında doğal ve onlar için en iyi olduğunu iddia ederek politik düzeni meşrulaştırmaktadır.³⁸⁷

Kısaca özetlenirse, Aristoteles için modern anlamda ‘genel olarak kurallı bir bütünlük şeklinde doğa’ fikri yoktur. Doğa, zaten mevcut olan doğal varlıkların içerisinde bulunan hareket ve değişim sebebidir. Doğal varlıklar bir açıdan mineraller, ateş, toprak gibi maddi tözlerdir; bir başka anlamda ise maddi varlıkların ona göre hareket ettikleri formdur. Bir doğal varlığın doğası, kendisine doğru hareket ettiği formudur. Öyle ise doğal varlıklar genel bir evrensel düzen içerisinde değil her biri kendi amacına doğru ilerleyen teleolojik varlıklardır. Doğal varlıkların tüm hareketi evrensel mekanik yasalarla değil, onların formu ve hareketinin nedeni olan doğalarına göre, teleolojik olarak açıklanmalıdır. Yani doğada bir akıl (Nous) mevcuttur. Canlılar kendi doğalarına ve akla göre eyleyerek kendileri için en iyi olanı da yapmış olurlar. Aristotelesci her doğal varlığın içinde onun hareketlerini belirleyen bir akıl vardır ve

³⁸⁴ Aristotle, **Physics**, Book II, 199a26-30, s. 32.

³⁸⁵ Aristotle, **Physics**, Book VIII, 260b22-23, s. 148. “and we always assume the presence in nature of the better, if it be possible.”

³⁸⁶ Aristoteles, **Politics**, Book I,2, 1253a2, çev: B. Jowett, **Complete Works of Aristotle vol 2**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, s. 66. (τὼν φύσει ἢ πόλις ἐστί)

³⁸⁷ A.g.e., Book I, 1254a24-1255a3, s. 67.

doğal canlılar bu içkin rasyonaliteye hareket eder fikri, tözsel evrensellik fikrine denk düşer ve modern doğa felsefesinin en sert şekilde karşı çıktığı doğa anlayışı olagelmıştır.

1.2.1.2. Soyut Evrensel: Kartezyen, Rasyonalist Doğa Düşüncesi

Bilim devrimi ile birlikte hem bilimsel araştırma yöntemi ve mecraları (kilise yerine *Royal Society* gibi) hem de açıklama modellerinde önemli bir değişiklik yaşandı. Bacon, Huygens, Galileo, Boyle, Harvey, Leibniz, Newton gibi önemli bilim adamlarıyla birlikte modern doğa düşüncesinin oluşmasına en önemli katkılardan birini yapan şüphesiz Descartes idi. Günümüzde Descartes zihin-beden metafiziği ve epistemolojik programı ile tanınsa da, onyedinci yüzyılda Descartes, mekanistik fiziği ve hareket halindeki geometrik cisimlerin mekanik dünyasını açıklaması ile tanınan bir doğa filozofuydu.³⁸⁸

Descartes'in doğa felsefesi açısından yaptığı en önemli katkı, Aristotelesçi-skolastik madde ve tözsel form üzerine dayanan niteliksel açıklama modelini reddederek, tüm fiziksel evreni maddenin temel geometrik özellikleri üzerinden mekanik olarak açıklayacak bir model teklif etmesidir. Fiziksel evrenin böyle bir açıklamasını yapabilmek için öncelikle tüm fiziksel varlıkların aynı maddeden yapıldığını, aynı etkiler ile çalıştığını ve anlaşılabilir bir yapıda olduğunu göstermek gerekmektedir. Bu nedenle Skolastiklerin; bilinebilirliğin ilkesi olarak gördüğü tözsel form, hareketi açıklamak için kullandığı gayi neden (*final cause*)³⁸⁹ ve fiziksel dünyayı ayırdıkları ayaltı-ayüstü ayrımı³⁹⁰ gibi izah yöntemlerini bir kenara bırakıp kendi modelini temellendirecek metafizik bir zemin inşa etmeye girişir. Descartes, doğa felsefesinin

³⁸⁸ Daniel Garber, "Descartes' Physics", **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 286- 334, s. 286.

³⁸⁹ Gayi neden (*final cause*) yerine yeter-sebep ilkesi (*efficient cause*) ikame edilir. "we must not examine the final causes of created things, but rather their efficient causes".

René Descartes, **Principles of Philosophy**, çev: Valentine Rodger Miller & Reese P. Miller, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982, Part I, pf. 28, s. 14

³⁹⁰ It also follows that the matter of the heavens and earth is the same, and that there cannot be a plurality of worlds. René Descartes, **Principles of Philosophy**, Part II, pf 22, s. 49.

temel ilkelerinin kesin ve şüphe götürmez metafizik temellere dayanması konusunda ısrar eder.³⁹¹

Yöntem Üzerine kitabında Descartes kendisine gerekli metafizik zemine ulaşmak için nasıl bir yol izleyeceğinin adımlarını izah eder. Birincisi tüm önyargıları kenara bırakacak ve kesinliğinden emin olmadıkça, açık ve seçik (*clear and distinct*)³⁹² bilmedikçe hiçbir şeyin kabul etmeyecektir. İkincisi, ele aldığı şeyleri mümkün oldukça basit unsurlara değin analiz edecektir. Buna bağlı olarak üçüncüsü; bu basit ve açıkça bilinen unsurlardan hareketle adım adım ilerleyecek ve nihayet herşeyi bu temellerle açıklayarak sentezleyecektir.³⁹³

Bu ilkeler bağlamında düşünme çizgisini devam ettirdikçe Descartes tüm fiziksel evren ve hatta matematik kesinlikler (rüyada olduğu gibi) varlığından emin olunmayan şeyler olmasına rağmen, düşünmenin kendisinin her koşulda kesin olarak varolan apaçık bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla düşünen şey, kesin olarak emin olunan ve herşeyin temellendirileceği ilk ilkedir.³⁹⁴ Yani düşünme;³⁹⁵ varolmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan (*causa sui*), kendi kendisi ile kavranan (düşündüğümü düşünerek biliyorum), açık ve seçik kavranabilen, evrensel ilk ilkedir. Böylelikle düşünme, düşünen varlıkların tözüdür.³⁹⁶

³⁹¹ Desmond Clarke, "Descartes' Philosophy of Science and The Scientific Revolution", **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 258–285, s.265.

³⁹² "Kesin ve şüphe götürmez yargıların dayanacağı bir algı sadece açık değil aynı zamanda seçik olmalıdır. Nasıl ki tam gözümüzün önünde hazır duran ve gözlerimize yeterince güçlü ve bariz bir etkide bulunan şeyleri açıkça görürüz bunun gibi dikkatli bir zihin için hazır bulunan, bariz algılara da 'açık' derim. Öte yandan, iyice berrak, içerisinde açık olmayan bir şey barındırmayacak şekilde sınırlarını çizmiş, ayrık duran algılara da 'seçik' derim." René Descartes, **Principles of Philosophy**, Part I, pf 45, s. 20.

³⁹³ Descartes, René, "Discourse on the Method for Conducting One's Reason Well and for Seeking Truth in the Sciences, **Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy**, 4th Edition, çev: Donald A. Cress, Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc., 1998, Part II, s. 11.

³⁹⁴ A.g.e., Part IV, s. 18

³⁹⁵ "Fakat bu Ben nedir? Düşünen bir varlık. Peki bu nedir? Şüphelenen, idrak eden, onaylayan, reddeden, arzu eden, karşı koyan, aynı zamanda hayal eden ve duyumsayan varlıktır". René Descartes, **Meditations on the First Philosophy, Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy**, 4th Edition, çev: Donald A. Cress, Hackett Publishing Company Inc., 1998, Meditation II, s. 28.

³⁹⁶ Descartes'e göre, *Cogito* ayrıca saf tözdür, bölünemezdir, ölümsüzdür. Descartes, **Meditations**, s. 55

Felsefenin ilk ilkesini (*cogito*) bulmaya götüren bu akıl yürütmenin esasında duyulardan uzaklaşmanın yer aldığını görülür.³⁹⁷ Descartes’a göre duyular ve gözlem, bizi açık-seçik fikirlere götürmez, aksine bulanık fikirlere götüren aldatıcı araçlardır.³⁹⁸ Balmumu örneğinde olduğu gibi fiziksel nesnelerin özelliklerini duyular ve muhayyile gücü ile değil, zihin yoluyla çıkarmamız gerektiğini düşünür.³⁹⁹ İlkece zihin yoluya açık ve seçik bir şekilde kavradığımız herşey doğrudur.⁴⁰⁰ Bu nedenle Descartes’in bilimsel araştırma için önerdiği paradigmada doğruluk kriteri olarak açık ve seçik bir şekilde kavranan, genel zihinsel varlıklara dayanan matematik ve geometrinin kesinliğidir.

Öyle ise, birleşik (*composite*) şeylerin ele alınmasına dayanan fizik, astronomi, tıp ve bunun gibi diğer tüm disiplinlerin şüpheli olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olmaz. Öte yandan, gerçekte varolup olmadığına bakmaksızın en basit ve en genel şeyleri inceleyen aritmetik ve geometri gibi disiplinler kesin ve şüphe götürmez kısımlar ihtiva eder. İster uykuda olayım ister uyanık, iki üç daha beş eder ve bir karenin dörtten daha fazla kenarı olamaz. Böylesi apaçık hakikatlerin yanlış olma şüphesine maruz kalmaları imkansız görünüyor.⁴⁰¹

16. ve 17. yüzyıllarda doğa düşüncesinin oluşumunda matematik ve geometrik yöntemin paradigmatik etkisi hemen hemen dönemin tüm filozoflarında görülebilir.⁴⁰² Descartes’in de kendisine temel aldığı bu geometrik modelde, öncelikle asla şüphe edilemeyecek, mutlak olarak kesin bir ilkeden, axiomdan veya tanımdan başlanarak ispat yoluyla tümdengelimsel (*demonstrative deduction*) açıklama yapılır.

Öyleyse basit ve kolay anlaşılır (*simplicia & cognitu facilia*) temel prensipler derinlemesine düşünürsek (*excogitate*) ve bu prensipler ile yıldızları ve dünyayı ve dahi görülür dünyada gözlemlediğimiz herşeyi bir tohumdan geliştirmiş gibi (*ex seminibus*) ispatlayabiliriz –onların gerçekten de bu şekilde gelişmediğini bilsek bile, onların basitçe şuanda nasıl oldukları tasvir etmektense bu yolla onların doğalarını daha iyi açıklarız.⁴⁰³

³⁹⁷ René Descartes, *Meditations*, Part II, s. 11.

³⁹⁸ René Descartes A.g.e., s., 18.

³⁹⁹ René Descartes A.g.e., Meditation II, s. 31.

⁴⁰⁰ René Descartes A.g.e., Meditation II, s. 35.

⁴⁰¹ René Descartes A.g.e., Meditation I, s. 20

⁴⁰² Clarke, Desmond, “Descartes’ Philosophy of Science and the Scientific Revolution”, s. 260.

⁴⁰³ René Descartes, *Principles of Philosophy*, Part III, pf. 45, s. 106.

Görüldüğü üzere bu modelde basit, açık ve seçik ilkelerden yola çıkarak doğal olayları ve deney yoluyla elde edilen gözlemleri açıklamaya uygun bir model geliştirmek hedeflenmektedir.⁴⁰⁴ Nesnelerin şundaki durumlarını gözlem yoluyla tasvirden ziyade, basit prensiplerinden yola çıkarak –hipotetik- bir model inşa etmek gerekir. Bu hiptotetik-tümdengelimsel modelin güvencesi, matematikten esinlenerek zihinsel sezgi yoluyla açık ve seçik kavranan ilk ilkelerin, yani basit doğaların (*simple natures*) kesinliğine dayanarak⁴⁰⁵ birbirini takip eden adımlarla ilerlenerek açıklama yapılmasıdır.⁴⁰⁶ Rasyonalist açıklama modeline göre, öncelikle kesinliğinden emin olduğumuz en genel ve soyut metafizik ilkeleri temel almalı, daha sonra bu temel üzerine fizik ve sosyal alanları inşa etmeliyiz. **Felsefenin İlkeleri** kitabının Fransızca baskısına yazdığı önsözde şu meşhur ifade ile fizik metafizik ilişkisini ortaya koyar:

Öyleyse tüm felsefe bir ağaç gibidir, onun kökleri metafizik, gövdesi Fizik ve bu gövdeden çıkan dallarda diğer tüm bilgi dallarıdır. Bu dallar da üç temel dala indirgenebilir, Tıp, Mekanik ve Etik.⁴⁰⁷

Bu açıdan Descartes; Galileo ve Tycho Brahe gibi bilim adamlarının deneysel gözlemleri matematik bir dille izah etmesini yeterli bulmaz. Ona göre Galileo’un yaptığı fenomenleri temelleri olmadan açıklamaya kalkmaktır. Oysa Descartes’ın tümdengelimsel (dedüktif) metoduna göre etkilerden nedenler çıkarılmaz, nedenden etki çıkarılır, yani sonuçtan sebep değil, sebepten sonuca gidilir.⁴⁰⁸ Dolayısıyla gözlem ve deney bilimsel açıklamanın temel araçları değildir, gözlem ve deney verileri,

⁴⁰⁴ Modelin aşamalarını Discourse’da şöyle açıklamaktadır: Takip ettiğim sıra şöyledir: Önce, dünyayı yaratan Allah’tan gayri hiçbir şeyi gözardı etmeden bu dünyada ne varsa hepsinin ilk nedenlerini ya da evrensel ilkelerini bulmaya çalıştım. Doğal olarak ruhumuzda bulunan kesin hakikat tohumlarından başka hiçbir kaynaktan bu ilkeleri çıkarmadım. Bundan sonra bu nedenlerden türetilebilecek ilk etkiler nelerdir konusunu inceledim ve bu yolla gökleri, yıldızları, yeryüzünü ve hatta toprak, hava, ateş, su, mineraller gibi en genel ve basit şeyleri bunları bilmenin en kolay olduğunu gördüm. René Descartes, **Discourse on the Method**, Part VI, s. 36.

⁴⁰⁵ Descartes’in "simple nature" (*natura simplicissima; res simplex*) kavramının onun sisteminde oynadığı rolü etkileyici bir şekilde açıklanması için bkz: Jean Luc-Marion, "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures" **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 115–139.

⁴⁰⁶ Cenevieve Rodis-Lewis, **Descartes ve Rasyonalizm**, çev: Haldun Karyol, Ankara, İletişim Yayınları, 1993, s. 11.

⁴⁰⁷ René Descartes, **Principles of Philosophy**, s. xxiv.

⁴⁰⁸ René Descartes, A.g.e., Part III, pf. 4, s. 85.

içimizdeki doğal ışık (*lux naturea*) ile kavradığımız aklın ilkeleri doğrultusunda *apriori* ve *zorunlukla* izah edilmelidir.⁴⁰⁹

Buna binaen maddi şeyler vardır. Onları duyusal kavrayışına denk düştüğü sürece tam olarak var olmayabilirler, zira bir çok durumda duyuların kavrayışı çok bulanık ve karışıktır. Hakikatte maddi şeylerin içinde açık ve seçik olarak kavradığımız herşey, genel olarak söylersek saf matematiğin konusu olan herşey vardır.⁴¹⁰

Descartes'in doğa felsefesinin ilkelerini ortaya koyduğu **Le Monde**⁴¹¹ ve **Felsefenin İlkeleri** eserleri de metafizik aksiyomlarla kendi çağının gözlemlerin bir karışımıdır. Onun doğa felsefesi **Yöntem Üzerine ve Meditasyonlar**'da ortaya koyduğu felsefi-bilimsel metodolojiye dayanarak kendi dönemindeki bilimsel keşifleri açıklayacak hipotezler kurmak yoluyla üretilmiştir. Dolayısıyla rasyonalist doğa metafiziğini anlamak Kartezyen metafiziğin yöntemini anlamayı gerektirir.

Kartezyen metafizik sistemin temelinde bilindiği gibi dualistik töz anlayışı yer almaktadır. Kendi kendisine kavranan, varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, saf halde olan töz düşüncedir (*res cogitans*) ve aynı şekilde mekandaki madde de (*res extansa*) tözdür. Tözün etkilendiği (*affected*) ya da dönüştüğü haller *modus*'lardır. Bu dönüşümlerin sonucu ortaya çıkan haller *nitelikler* (*qualitas*), daha da genelde sadece tözün içerisinde bir halden bahsediyorsak bunlara sıfatlar *attributum*'lar diye adlandırılır. *Attributum* ve *moduslar* şeylerin kendisinde yer alırken, *qualitas*'lar bizim zihnimizde yer alırlar. Mesela hareket maddi varlığın bir modu olmasına rağmen, hareketin sayımı olan zaman hareketin zihindeki bir niteliğidir.⁴¹² Maddi varlıkların tözü mekanda yer kaplamasıdır (*extension*). Maddi tözün mutlak sıfatları; uzunluk, genişlik

⁴⁰⁹ Doğuşancılık, zorunlulukçuluk ve aprioricilik rasyonalist projenin temel saçayaklarıdır. Rasyonalist doğa tasarımı ruhta yer alan ilahi ışık yani *doğuştan gelen İdealar*, bunların *zorunlu* işleme biçimleri ve *apriori* epistemolojik doğaları kurucu unsurlardır. Bkz: John Cottingham, **Akılçılık**, çev: Bülent Gözkan, Ankara, Doruk Yayınları, s. 16.

⁴¹⁰ René Descartes, **Meditations on the First Philosophy**, Meditation VI, s. 28.

⁴¹¹ René Descartes, **The Earth and Other Writings**, çev: Stephen Gaukroger, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Descartes'in 1664 yılında mekanik felsefenin ilkeleriyle optik, astronomi, meteoroloji ve fizyolojiyi açıklamaya çalıştığı eseri olan *Le Monde*'deki tezler daha sonra *Felsefenin İlkeleri*'nde yeniden işlenmiştir.

⁴¹² René Descartes, **Principles of Philosophy**, Part I, pf. 57, s. 25.

ve derinliktir.⁴¹³ Maddi varlıkların açıklanmasında bu üç sıfatın dışında hiç bir açıklayıcı niteliğe ihtiyaç yoktur. Bu nedenle skolastik doğa metafiziğinin güç, eğilim, tözsel form, *nisus* (çaba), *telos* (gaye) gibi kavram repertuatına ihtiyaç duyulmayacak, tüm evren bu temel geometrik sıfatlar üzerine bina edilerek açıklanacaktır. Evrende madde vardır ve maddenin temel özelliği mekanda yer kaplamasıdır. Mekanda yayılım maddenin temel özelliği olduğuna göre de maddi alemde yer kaplamayan hiç bir şey olmaması gerekir. Çünkü nasıl ki bir dağı vadisi olmadan düşünmek mümkün değilse, maddeyi de mekansız düşünmek öyle imkansızdır. Dahası düşünen tözün temel modu bölünmez ve saf olması iken maddi tözün temel modu bölünebilir ve hareketli olmasıdır. Mekanda yer alan herşey ilkece sonsuzca bölünebilir, dolayısıyla atom gibi bölünemeyen parçacıklar fikri kartezyen düşünceye uygun değildir.⁴¹⁴ Sonuç olarak evrendeki herşey maddidir, maddenin temel özellikleri geometrik yer kaplama, parçalara ayrılabilme ve hareket edebilmedir. Görüldüğü gibi, maddenin tözü mekansal yer kaplama, maddenin temel modusları ise bölünebilirlik ve hareket etmedir. Herşey bu temeller üzerine bina edilecektir. Descartes, “madde sadece madde olarak, yani sadece geometrik mekansal özellikleri ile açıklanmalı, ona zihnin eklentisi olan telos, tözsel form gibi kavramlar yüklenmemelidir” demektedir.⁴¹⁵

Öyleyse, madde sadece mekanda yayılma olgusu ile tanımlandığından evrendeki tüm madde bir ve aynı türdendir. Dahası, maddede açıkça algıladığımız tüm özellikler, yalnızca maddenin bölünebilir olmasına ve parçaların hareketli olmasına indirgenebilir. Bizim algıladığımız maddenin tüm eğilimleri madde parçalarının hareketleri sonucudur. maddenin tüm varyasyonları ya da biçimlerindeki tüm çeşitlilikler harekete dayanır.⁴¹⁶

Görüldüğü gibi sadece geometrik madde parçaları ve hareket evreni açıklamak için gerekli kavramlardır. Descartes açıkça, “fizikte geometri ve soyut matematik dışında

⁴¹³ René Descartes, A.g.e., Part II, pf, 11, s. 40.

⁴¹⁴ René Descartes, A.g.e., Part II, pf, 20, s. 42. Descartes, buna dayanarak genelde Aristocu hilomorfik doğa düşüncesine karşı çıkanların sığındığı liman olan atomculuğu da reddeder.

⁴¹⁵ Daniel Garber, “Descartes’ Physics”, s. 301.

⁴¹⁶ René Descartes, **Principles of Philosophy**, pf, 23, s. 50.

başka ilkeleri kabul etmiyor ve istemiyorum” demektedir.⁴¹⁷ Madde her yerde aynı niteliklere sahiptir, doğdaki tüm çeşitlilik esasında maddenin hareketinden ve hareketindeki değişimden kaynaklanır. Dolayısıyla “doğa yasaları hareketin yasaları ya da mekaniğin yasaları olmalıdır. Peki hareket nedir? “Hareket, bir madde parçasının doğrudan değdiği yanındaki madde parçasını itmesiyle yer değiştirmesidir”.⁴¹⁸ Aristoteles’te olduğu gibi “hareket, maddi cismin gayesine ulaştığında durduğu bir yönelim” değildir. Durgunluk ve hareket maddenin iki modudur. Buradan hareketle ilk doğa yasası; “her madde (hareketli ya da durağan) aynı şekilde durmaya devam eder, bir kez hareket ettirilince hareket etmeye devam eder” şeklindedir. Doğal varlıkların içerisinde bir hareket ve durgunluk prensibi yoktur, bir nihai amaç uğruna hareket etmezler. Dışarıdan bir etkiye uğramadıkça her madde hareketine düz çizgi boyunca devam ederler. Bu mekaniğin Newton’unda kabul edeceği ilk ve temel ilkesi, *eylemsizlik prensibidir*. İkinci ilke, maddeler düzçizgi boyunca (*lineer*) hareket ederler, dairesel hareket eden cisimler, merkeze uzaklaşma eğilimindedir (*centrifugal-merkezkaç kuvveti*). Üçüncü ilke ise, daha güçlü bir madde ile temasa geçen madde hareketini yitirir, daha güçsüz madde ile temasa geçen ise onlara hareket aktarır.⁴¹⁹ Descartes, hareketin ya da doğanın temel ilkelerini bu mekanik ilkelere binaen açıkladıktan sonra artık görülür dünyayı, yani astronomik gözlemleri bu ilkeler doğrultusunda açıklamaya girişir.

1543 yılında Kopernik **De Revolutionibus Orbium Coelestium** eserinde iyice karmaşık bir hal alan, dünya merkezli iç içe geçen yarı daireler şeklindeki Batlamyusçu sisteme alternatif olarak güneş merkezli yeni bir sistem önermişti. 1570’li yıllarca büyük

⁴¹⁷ René Descartes, A.g.e., Part II, pf, 64, s. 76. “İçtenlikle itiraf edeyim ki cisimsel şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir madde tanıımıyorum, yani geometricilerin nicelik dediği ve kanıtlamalarına konu olarak aldığı nicelik-ten başka bir madde tanıımıyorum; bu maddenin yalnızca bölünmelerini, şekillerini ve hareketlerini göz önüne alıyorum; ve hatta, bunlarla ilgili olarak yalnızca bir matematiksel kanıtlamanın yerini tutabilecek, kendiliğinden apaçık kavramlardan (aksiyomlardan) türetilmeyenler dışındakileri doğru kabul etmeyeceğim. Şimdi, tüm doğal olaylar bu yolla açıklanabileceğinden, Fizikte başka ilkelerin kabul edilebilir ve istenebilir olacağını düşünmüyorum”.

⁴¹⁸ A.g.e., Part II, pf, 25, s. 51.

⁴¹⁹ René Descartes, A.g.e., Part II, pf, 25, 39, 40, s. 59-61.

gözlemci Tycho Brahe ise daha önceki paradigmanın iddia ettiği gibi mükemmel, oluş ve bozuluşun olmadığı, mükemmel şekilde dairevi dönen ay üstü alem için imkansız kabul edilen yeni bir yıldız oluşumu (novo) gözlemlemiştir. Ayrıca kuyruklu yıldızların atmosferik bir olay değil, gökcisimi olduğu göstermiş ve bu da gökcisimlerinin düzgün dairesel hareket etmediğine delalet etmekteydi. Üstelik 1600'lü yıllarda Galileo dizayn ettiği teleskopla, güneş lekeleri, ay üzerinde tümsekler, Jupiter'in uyduları gibi Batlamyuscu paradigma için bir çok hayret verici astronomik olay gözlemlemiştir. Nihayet Kepler, gezegenlerin dairesel değil, merkezinde güneşin olduğu eliptik yörüngede hareket ettiğini, güneşten gezegene doğru çizilen bir çizgi eşit zamanda eşit alanı taradığı (eşit alanlar ilkesi) saptamasıyla gezegenlerin tam yerini hesaplamayı mümkün kılan prensibi ve son olarak gezegenin güneşten ortalama uzaklığının küpü ile yörüngesel periyodunun karesinin oranının tüm gezegenler için aynı olduğu ($T^2 = a^3$) saptamasını yaptı. Descartes maddenin temel metafizik ilkelerine dayanarak bu astronomik gözlemler ve hesaplamaları sentezlemeye çalışır. Çünkü ona göre, astronomlar fenomenleri açıklamaya çalışırken hipotezler üretmekte ancak metafizik temellere dayalı hakiki hipotezler üretememektedir. Kartezyen rasyonel fizik, deney ve gözlemi reddetmez ama rasyonel fiziğin görevi gözlemlemek değil, gözlemleri açıklayacak hipotezler üretmek ve onları temel nedenlerine geri götürmektir. Amaç, bu fenomenlerin ilk felsefeye dayanan fiziğin temel ilkelerinden çıktığını ispat edecek, *mekanik modele uygun bir hipotez* kurmaktır.⁴²⁰⁴²¹

Dünyanın hareketini Kopernikten daha dikkatli ve Tycho'dan daha hakiki bir doğru bir şekilde reddedeceğim. Burada, hem fenomenleri anlamak hem de fenomenlerin doğal nedenlerini araştırmak için bana en basit ve en kullanışlı görünen hipotezi kuracağım. Ama yine de hakikate bire bir uygun olarak

⁴²⁰ Howard Stein (2016). "Newton's metaphysics", **The Cambridge Companion to Newton**, Ed. R. Iliffe & G. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 321-381.

⁴²¹ René Descartes, **Principles of Philosophy**, pf, 19, s. 91. Rasyonalist doğa düşüncesinde deney ve gözlem önemlidir ama nihayi meşruiyet zemini değildir. Descartes, Tycho, Galileo ve Kepler sağladığı ampirik malzeme üzerinden muhtelif fenomenlere açıklama getirmeye girişmektedir. Batlamyus sisteminin gözlemlerle uyumlu olmadığını buna mukabil Brahe, Kepler ve Kopernik'in daha makul hipotezlere sahip olduğunu teslim eder

anlaşılması niyetinde olmadığım konusunda uyarmak isterim, bunlar sadece bir hipotez (ya da yanlış olabilecek varsayım).⁴²²

Peki Descartes'in açıklayıcı hipotezi nedir? Bilim tarihinde, Descartes, Leibniz ve Huygens'in savunduğu *vortex teorisi* olarak bilinen bu hipoteze göre gezegenler güneş etrafında dönerken, girdap gibi vortexler oluştururlar. Tüm gezegenler bu vortexlerin içerisinde güneşin etrafında dönerler. Güneşe yakın vortexteki gezegenler daha hızlı, uzak vortextekiler daha yavaş dönerler. Kolayca anlaşılacağı gibi mekanik olarak bir su girdabında merkeze yakın bir çöp parçası daha hızla dönecektir. Dahası genelde dairesel yönde dönse de, sık sık başka etkiler ile bu dairesel görüme mükemmel şekilde olmayacaktır. Descartes işte bu paradigmatic örnek üzerinden diğer fenomenleri açıklamaya çalışır.⁴²³

Güneş en büyük vortex'i oluşturur, yine Jupiter ve dört uydusu ayrı vortex'ler oluşturur. Dünyanın vortex'i ayın bir ay içerisinde hareket edeceği vortex'i oluşturur. Vortex'ler diğer gezegenlerin hareket edebileceği harekete çok dirençli olmayan, eter tarzı bir maddeden oluşur.⁴²⁴ Maddenin bu eter içerisindeki dairesel hareketi sırasında, maddeler dairesel hareketten uzaklaşma eğilimindedir,⁴²⁵ (merkezkaç) çünkü hareketin temel biçimi lineerdir. Kürecikler vortexlerinde hareket ederken etrafında döndükleri vortexten uzaklaşma eğilimindedir, (*strive, conatus*) çünkü merkeze daha yakın olan kürecikler üstteki kürecikleri uzaklaşmaya doğru iteler.⁴²⁶ Ancak bir yandan da diğer vortexte dönen kürecikler tarafından itilirler. Bu dışı doğru eğilim güneş ve gezegenlerin küresel olmasına neden olur. Daha önce belirtildiği gibi evrende üç tip madde vardır, vortexlerin oluşturan gezegenlerin hareket ettiği direnci az olan eter,

⁴²² René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 19, s. 91. Descartes'e göre dünya ve gezegenler hareket etmiyor, gökyüzünde akışına devam ediyorlar. Çünkü hareket, bir cismin ötekisine aktardığı bir güç, oysa dünya ve gezegenlerin hareketi böyle bir tesir taşıyor, mevcut hareketini devam ettiriyorlar, yani dinginlik halindeler. Burada dinginlik (rest) durma manasında değil mevcut hareketini koruma manasında olduğu unutulmamalıdır. A.g.e., Part III, pf, 28, s. 94.

⁴²³ René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 30, s. 96.

⁴²⁴ René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 52, s. 110. Bu ether maddesinin yanında çok küçük kürelere ayrılabilen madde ve gözle görülen üçüncü tür madde vardır.

⁴²⁵ Bu eğilim teleolojik değil mekaniktir. René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 56, s. 112.

⁴²⁶ René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 60, s. 115.

uzaydaki hakeret eden kürecikler ve dünyadaki gibi ağırlığı olan cisimler. Dönme hareketi sırasında daha az kütleye sahip olan kürecikler düz çizgide ilerleme eğiliminde dolayı dışa doğru itilirler.⁴²⁷ Esasında tüm maddeler dışa doğru itilir ancak kütlesi az olanlar daha fazla itilirler ve bundan dolayı dış vortex'ın dış mekanını kaplarlar. Dışarıda biriken kütlesi az parçalar daha ağır parçaları aşağı doğru iter ve böylelikle ağır olan kürecikler merkeze doğru çekilme eğilimine girerler.⁴²⁸ Bu eğilim gravitasyonun sebebini açıklar. Böylelikle Descartes uzaktan-etki fikrine başvurmada sadece mekanik itme, çekme ve “doğrudan temas ile hareketin aktarılması” (*action by contact*) yoluyla kütle çekimini açıklar. Küresel gezegenler kütlelerindeki farktan dolayı farklı büyüklükte vortexler oluştururlar ve bunlarda birbirlerine hareket aktarır veya dairesel hareketlerini değiştirirler. Descartes bu kürecikler ve vortexler teorisine binaen, güneş lekeleri, kaybolan ve ortaya çıkan yıldızlar, gezegenlerin sapma nedenleri, kuyruklu yıldızlar gibi bir çok güncel fenomene uygun hipotezler geliştirir. Rasyonalist kartezyen doğa görüşü, tüm doğal fenomenleri öncelikle, duylardan bağımsız saf akılla açık ve seçik olarak kavradığı ilkelere dayandırır. Daha sonra bu ilk nedenlerden hipotetik dedüksiyon yoluyla gözlemlenen doğal fenomenleri açıklayacak hipotezler öne sürer.

Aklın, a priori doğrularından hareketle dış dünyadaki doğal düzenin yasalarının tümdengelimsel çıkarılabileceğine dair kabul özünde *varlık ile düşünce arasındaki izomorfizme* dayanmaktadır. Bir önceki bölümde metafiziğe yönelik birinci tutum olarak incelenen bu yaklaşma göre, düşünceye ait olan nitelik evrenseli ya da *soyut evrensel* tekil tüm gerçekleştirmelerin ortak niteliğidir ve soyuttur. Tekilin niteliği olan ve tekilden bağımsız olarak akılda bulunan evrensel tekili tümüyle açıklar. Aklın soyut, matematiksel evrenselliği ile dünyanın tekil nesneleri arasında birebir örtüşme söz konusudur. Düşüncelerin düzeni ile şeylerin düzeni birbiriyle birebir örtüşür. Bunu en açık ifadesiyle “fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır”

⁴²⁷ René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 58, s. 113.

⁴²⁸ René Descartes, A.g.e., Part III, pf, 50-51, s. 109.

diye ifade eden kartezyen filozof Spinoza'da görebiliriz.⁴²⁹ Eğer aklın apriori-zorunlu düzeni ile dünyanın düzeni arasında izomorfizm varsa bilimin yapması gereken şey aklın evrensel ilkelerine dayanarak dış dünyada karşılaştığımız olgu ve olayları açıklamaktır. Dolayısıyla rasyonalist bir tavrı benimsediğimizde doğa felsefesi, evrensel ve zorunlu olanı arayan apriori doğa felsefesi olur.⁴³⁰ Hegel her zaman yaptığı gibi düşünce ve varlık arasında kurulan bu ilişkiyi hem olumlar hem eleştirir:

Descartes en baştan “evrenselden, olduğu haliyle düşünceden” başlar, bu yeni ve mutlak bir başlangıçtır....Buna göre ilk husus, hiç bir varsayıma sahip olmamamız gerektiğidir, bu çok muazzam ve önemli bir ilkedir...Şu meşhur *cogito ergo sum*, içerisinde düşünce ve varlık ayrılmazcasına bağlanmıştır. Bu önermede bir kıyas görülür, bu kıyasta varlık düşünceden çıkarılır (*geschlossen*)....Varlığın düşüncede içerildiğine dair bu mantıksal bağlamaya Kant karşı çıktı ve gayet haklıydı. Ancak düşünce ve varlık ayırt edilemez, ikisi birlik (*identitat*) oluşturur. Gelgelelim birbirinden ayıramaz olan da ayrıdır, birlik bu farktan dolayı tehlikeye düşmede de iki birdir...Öyleyse Descartes'te varlık ve düşüncenin birliğinin ifade edilmesini görürüz....Descartes düşünce ile varlığın birliği tezine hiç bir kanıt sunmamıştır. Varlık ve düşünce ayrı belirlenimlerdir, bu nedenle birliğine dair bir kanıt açıkça gösterilmelidir ve bu kartezyenlerin (*Cartesius*) kusuru olarak kalmıştır⁴³¹

Düşünce ile varlık arasındaki sezgisel birliğe dayanan rasyonalist kartezyen bilim metafiziği: “tüm varlığı iki saf töz halinde açıklar ve maddi cisimleri maddenin temel özellikleri ile izah eder. Aristotelesçi modeli reddedip, tavizsiz bir mekanik model önerir. Mekanın geometrik özellikleri ve harekete bağlı olarak tüm doğanın yasalarının taslağını çıkarır”.⁴³² Descartes'in bu basit mekanistik modeli kurabilmesini sağlayan şey Aristotelesçi-skolastik görüşü reddetmesidir. Öncelikle varlığı formlar pluralizmi ile değil dualizm ile açıklaması, tüm maddi dünyayı sadece mekanda yayılım yoluyla anlaşılan geometrik modele dayandırmasını mümkün kılmıştır. Maddenin ulaşmaya çalıştığı bir formu olmadığına göre, maddi dünyada teleolojik bir ilkeye ihtiyaç

⁴²⁹ Benedictus Spinoza, **Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan: Etika**, çev: Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 4. Bsk., 2011, Kitap II, Önerme VII, s. 84.

⁴³⁰ Richard Dien Winfield, **Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel: The Philosopher's Guide to the Universe**, New York, Palgrave Macmillan, 2017, s. 33.

⁴³¹ Hegel, **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures 1825-1826, vol. III**, s. 137-139-141. Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4 Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit**, her: Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1986, s. 93-93-95.

⁴³² Desmond Clarke, “Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution”, s. 274.

kalmamıştır, herşey geometrik-mekanik itme-çekme hareketleri ile açıklanabilir. Dolayısıyla hilomorfik niteliksel yöntemin yerini materyalist mekanizm almıştır. Maddi dünyada homojenleştirilip matematikselleştirilince, burada artık niteliksel, tözsel forma dayalı ayrımlar da (kemal, değer, dört unsur harmonisi, mizaç, hiyerarşi, varlık zinciri gibi kavramsal incelikler de) söz konusu olamaz. Kapalı, hiyerarşik düzenli ve niteliksel Aristotelyan-skolastik evrenden matematiksel-geometrik yasalara tabi sınırsız, açık evren tasavvuruna geçilmiştir. Canlı ve cansız herşey aynı mekanik yasalarla işlemektedir, dolayısıyla doğal ve yapay arasında fark da kalmamıştır. Bu devrimsel dönüşüm La Mettrie ve D'Holbach ta gördüğümüz insan ve hayvan fizyolojisini makine (*L'homme machine*) olarak ele alan Fransız materyalizmine giden yolu açacaktır. Ancak daha önemlisi doğadaki herşey niceliksel-matematiksel deney (kurgu) yoluyla anlaşılabilir fikri meşruiyet kazanmıştır, niceliksel tasvir gözden düşmüştür (tecrübe ile deney yalnızca farklı değil aynı zamanda muarız kavramlardır).⁴³³ Descartes **Felsefenin İlkeleri** ile sahneyi hazırlamıştı, geriye kalan **Doğa Felsefesinin Matematik İlkelerini** saptamaktı.

1.2.1.3. Ampirik Evrensel: Newtoncu İnduktif Doğa Tasarımı

Descartes **Principia**'sı ile Aristotelyan doğa düşüncesinin yerine materialist-mekanik-hipotetik dedüktif, matematiksel doğa tasarımının ikame etmiştir. Newton ise **Principia**'sı ile Descartes'ın düşüncesinin yerini almaya çalışmıştır.⁴³⁴ Descartes hareketi matematikleştirirken, Newton calculus ile matematiği hareketli hale getirmiştir.

Descartes ve çağdaşları gibi matematiksel dili benimseyen Newton, onlar gibi tanım ve aksiyomlarla başlar. Yine tüm doğanın yasaları madde ve hareketin tanımı ve yasalarından çıkacaktır. Birinci yasa maddenin ölçümü ile ilgilidir ve kütlenin (*quantity of matter*) tanımı yapılır. Hemen ardından ikinci yasa hareketin ölçümü ile ilgilidir ve

⁴³³ Alexandre Koyré, **Newtonian Studies**, London, Chapman & Hall, 1965, s. 6.

⁴³⁴ Andrew Janiak, "Newton's Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) 5 Mart 2018, Winter 2016 <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/newton-philosophy/> "Newton Descartes'in Aristocu fikirleri reddetmesine saygı duyardı ama Kartezyenlerin doğayı anlamaya çalışırken Galileo'nun matematik tekniklerini ya da Boyle'un deneysel metotlarını yeterince kullanmadıkları iddia ederdi."

hareketin miktarı (quantity of motion) kütle ve hızdan ile formüle edilir. Bu iki tanım Kartezyen görüşle uyum içerisindedir. Ancak üçüncü tanım ile sahne değişmeye başlar.

Maddeye içkin kuvvet (*inherent force of matter, vis insita*) bir direnme gücüdür ki; her cisim ister duruyor ister hareket ediyor olsun kendi durumunu (*its state*) dümdüz bir şekilde korur...Sonuç olarak içkin kuvvete ayrıca çok dikkat çeken bir isim olarak eylemsizlik gücü (*force of inertia*) denebilir.⁴³⁵

Hemen farkedileceği üzere burada yeni bir kavram devreye girmektedir: kuvvet (*force*). Hem de maddeye içkin bir kuvvet. Bilindiği gibi Descartes maddede mekanda yayılım dışında hiç bir özsel sıfat kabul etmiyordu. Esasında yukarıda zikredildiği gibi eylemsizlik prensibini ilk defa Descartes formüle etmişti ancak burada yeni olan, bunun maddeye içkin bir kuvvet (*vis insita*), yani maddenin özsel *attributum*'u olarak kabul edilmesidir. Newton, üçüncü tanımını takip eden iki kuvvet tanımını daha yapar. Cisme uygulanan etki kuvvet (*impressed force*) onun durumunu değiştirir ve merkezci (*centripetal*) kuvvet, cisimlerin her yandan bir şekilde merkeze doğru çekildiğini tanımlar.⁴³⁶

Bu tanımlardan hareketin yasaları ya da aksiyomları (*Axiomata, sive Leges Motus*) çıkarılır. Her cisim üzerine uygulanan daha büyük bir kuvvet yoksa düz bir çizgide durumunu korur (süredurum ilkesi). Birinci yasaya göre; hareket bir *durum* (*status*), ivme bir değişimdir. Yani hareket, oluş (*becoming*) değil, varlıktır (*being*). Bir süreç değil bir durumdur (*status*), yani süredurum (*vis inertia*). Hareket bir *durumdur*, ivme bir *değişimdir*. Ontolojik olarak niteliksel anlamda hareket ve sükun ayırt edilemez.

⁴³⁵ Sir Isaac Newton, **THE PRINCIPIA: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687)**, çev: I. Bernard Cohen & Anne Whitman, London, University of California Press, 1999, s. 404.

⁴³⁶ Newton, A.g.e., s. 404. Tanımlar kısmına yaptığı ek (Scholium) bölümünde, “mutlak, hakiki, matematiksel” zaman ve mekan ile “görünüşte, alalade” zaman ve mekanı ayırarak meşhur mutlak zaman ve mutlak mekan kavramlarını izah eder. “Mutlak mekan dışsal hiçbir şeye başvurmadan kendi başına, her zaman homojen ve hareketsiz kalandır”. Öyleyse mekan nedir? Biz töz değildir, çünkü arazları yoktur ve kendi başına eyleyemez, araz değildir çünkü bir tözde değildir, hiçlik değildir, çünkü vardır ve cisimlerin hareket edebilmelerini mümkün kılar. Dışsallığa başvurmadan mekanı açıklamak ve mutlak mekanı varsaymak Newton’un hesaplamalarında elini rahatlatırsa da, *hiçliğin* varlığı gibi çok zor bir metafizik sorunla başbaşa bırakmış ve Kartezyenler tarafından her zaman kabul edilemez olarak düşünülmüştür. Howard Stein “Newtons Metaphysics”, s. 366.

Koyre'nin dikkat çektiği gibi bu çok mühim bir ontolojik değişimdir.⁴³⁷ İkincisi Hareketteki değişimin miktarı (ivme) uygulanan güçle orantılıdır ($f = m.a$). Üçüncüsü, iki cismin birbirine etkisi her zaman eşit ve zıt yönlüdür (etki-tepki prensibi).⁴³⁸ Bu tanımlar ve ilkeler doğrultusunda Newton, yörüngelerin tespiti, merkezci kuvvetin hesaplanması, doğrusal hareket, eliptik, parabolik ve hiperbolik hareketlerin hesaplanmasını konularının kendi keşfettiği integral hesabı ile nasıl yapılacağını teknik olarak birinci kitabında sunar. Burada kütle çekimi “iki cismin birbirlerini aralarındaki mesafenin karesine ters orantılı bir şekilde çekim kuvveti uyguladıkları” şeklinde açıklar.⁴³⁹ Birinci kitapta açıklanan hesaplama yöntemleri felsefi olmaktan ziyade matematikseldir: “Bir cisim çeken olarak diğeri çekilen olarak düşünülebilir ama bu ayırım doğal almaktan ziyade matematikseldir”.⁴⁴⁰ **Principia**'nın ilerleyişi metamatiksel kavramların teorik sorunlara uygulanışından fiziksel sistemlere matematiksel modelin uygulanışına doğrudur. Bernard Cohen bu geçişi *Newtoncu stil* olarak anlandırır:

Newtoncu tarzda, matematik inşaları içerisinde sistemlerin özelliklerinin matematiksel gelişimi ile dış dünyanın koşulları ile karşılaştırıldığında sistemlerde gerçekleşen dönüşümler arasında süregelen bir uyum vardır. Bu şekilde görüyoruz ki *Principia*'sında Newton matematiksel bir güç merkezi etrafında dönen tek bir kütsel noktanın matematik inşasından, karşılıklı etkileşimde olan iki kütselin sistemine ve sonra da üç ve daha fazla unsuru olan sistemlere doğru ilerler. Dış dünya ile karşılaştırınca ortaya çıkan ek dönüşümler fiziksel yönleri olan cisimler sistemini ve ardından muhtelif şekiller ve terkiplerdeki cisimlerin sistemini üretir. Öteki kıyaslamalar muhtelif sürtünme yüzeylerindeki hareketi, belirli sınırlar altındaki hareketleri üretir.⁴⁴¹

Dolayısıyla birinci kitapta önce matematik modelini sunar ve sonra bu modeli Kepler yasalarına uygular. Ancak üçüncü kitapta hem muhtelif gözlem olaylarına ve fiziksel sistemlere açıklama getirir hem de doğa düzenine dair felsefi kurallar öne sürer. Birinci kural yeter sebep ilkesidir. Buna göre doğal şeyleri açıklamak için yeterli olan

⁴³⁷ Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 9-10.

⁴³⁸ Newton, **THE PRINCIPIA**, s. 416-417

⁴³⁹ Newton, A.g.e., s. 567.

⁴⁴⁰ Newton, A.g.e., s. 287.

⁴⁴¹ Bernard Cohen, “A Guide to Newton's Principia” **THE PRINCIPIA: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687)**, çev: I. Bernard Cohen and Anne Whitman, London: University of California Press, 1999, ss. 1-371, s. 150.

nedenlerden başka bir neden kabul edilmemelidir.⁴⁴² İkinci kural, aynı nedenler aynı sonuçları doğurur ilkesidir. Yani taşın düşmesi ile güneşin hareketi aynı nedenlerle açıklanmalıdır, yani ay altı ve ay üstü alem ayrımı terk edilmelidir. Üçüncü kural, “”cisimlerin özellikleri (*qualities*) evrenin her yerinde aynıdır ve bu özelliklerle sadece deneyle (*experiment*) bilinir... çünkü doğa her zaman basit ve kendisiyle uyumludur”....Öyleyse bir cismin en küçük parçalarına kadar tüm parçaları mekanda yayılmıştır (*extended*), katıdır, nüfuz edilemezdir, hareketlidir ve eylemsizlik kuvvetine sahiptir. Ve bu tüm doğa felsefesinin temelidir”.⁴⁴³

Doğa felsefesinin temelini oluşturan mekanda yayılma ve nüfuz edilmezlik Kartezyen düşünce ile uygun iken Newton tüm maddeye içkin bir eylemsizlik kuvveti olduğunu öne sürer ve inert maddenin içine bir kuvvet yerleştirir. Mekanikten dinamiğe sessiz bir geçiş yapar. Bütün hareketi ve dinamik sistemi belirleyen güç kavramı bir töz değildir, bir tözde de değildir, varlığının ontolojik mahiyeti belirsizdir, Newton bize kuvvetin ne olduğunu söyleyemese bile nasıl ölçeceğimizi öğretir. Peki kuvvetlere dayalı bu Newtonyen dinamiğin en genel açıklayıcı gücü olan kütle çekimi doğa felsefesinin neresinde durur?

Son olarak, dünyadaki ve dünyanın çevresindeki tüm cisimlerin dünyaya doğru çekildiği ve bu çekimin kütlelerine orantılı olduğu, ayın da kütlelerine orantılı olarak dünyaya çekildiği, denizlerimizin de aya doğru çekildiği ve tüm gezegenlerin birbirlerine doğru çekildiği, benzer çekimin kuyruklu yıldızlardan güneşe doğru olduğu deneyler ve astronomik gözlemlerle sabit ise, bu üçüncü yasadaki *tüm cisimler birbirlerine çekilirler (gravitate toward one another) sonucu çıkarılır. Hakikaten fenomenlerden çıkarılan bu evrensel gravite argümanı* belki de cisimlerin nüfuz edilemez olmasından daha güçlüdür, çünkü tabi ki göksel cisimlerin nüfuz edilemezliğine dair tek bir deneyimiz ya da bir gözlemimiz yok. *Yine de hiç bir şekilde kütle çekiminin (gravity) cisimler için özsel (essential) olduğunu onaylamıyorum. İçsel kuvvet ile sadece eylemsizlik kuvvetini kastediyorum. Kütle çekimi dünyadan uzaklaştıkça azalır.*⁴⁴⁴

⁴⁴² Kant ve Hegel’e göre örneğin canlıları açıklamak için mekanik nedensellik yeterli değildir bu konu ilerleyen bölümlerde incelenecektir.

⁴⁴³ Newton, **THE PRINCIPIA**, s. 796.

⁴⁴⁴ Newton, **THE PRINCIPIA**, s. 796. (italikler bana ait)

Açıkça izah edildiği gibi tüm evrende etkin olan bir kütle çekim kuvveti söz konusudur ancak bu kuvvet maddeye içkin değil, cisimlerin birbirlerine dıştan uyguladıkları bir etkidir. Madde kavramından çıkarılmaz fenomenlerden elde edilir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla kartezyen hipotetik dedüktif metotta olduğu gibi madde kavramının akledilmesi için gereken temel özelliklerden yola çıkıp onları fenomenlere uygulamak yerine, (satürn halkaları, Jupiter uydularının yörüngeleri gibi) fenomenlerden yola çıkarak tümevarım (*induction*) yaparak ilerlemektir. Kural 4, bunu açıkça ifade eder:

Deneysel (*experimental*) felsefede, indüksiyon yoluyla elde edilen önermeler, aksi bir hipoteze bağlı olmaksızın kesin ya da neredeyse doğru kabul edilmelidir ta ki, başka bir fenomen bu önermeleri daha kesin ve daha eksiksiz yapana kadar...Bu kuralı, indüksiyona dayanan argümanların hipotezlerle yürütülemediği şeklinde takip etmek gerekir.⁴⁴⁶

Kural 4, deneysel felsefenin tüm yöntemini açıklar: tümdengelimsel hipotezler yerine, fenomenlerden tümevarıma (indüksiyon) dayalı argümanlar üretmek. Ayrıca Newton burada kendi doğa felsefesini açıkça deneysel ve indüktif olarak tanımlar.⁴⁴⁷ *General Scholium*'da da ifade ettiği üzere, Descartes'in vortex hipotezi sorunlarla doludur ve fenomenlerden çıkan gözlemlere göre kütle çekimini kabul etmemiz gerekir. Kütle çekimi deneysel bir hakikattir, hesaplanabilir ama yeter-sebebi yoktur, yani varolması için bir nedeni yoktur ancak vardır ve etkilidir.

Buraya kadar gökyüzü ve denizlerle ilgili fenomenleri kütle çekim kuvveti ile açıkladım ama kütle çekimine bir neden atfetmedim. ... Fenomenlerden kütle çekimin özelliklerine dair neden çıkaramadım ve bir hipotez kurmadım (*hypotheses non fingo*). Çünkü bir şey fenomenlerden çıkmıyorsa hipotezdir ve metafizik yahut fiziksel hipotezler ya da ökölt nitelikler ve ya mekanik

⁴⁴⁵ Newton'un fenomenleri basitçe kişisel gözlemler, duyu tecrübesinin ham bilgisi ya da gözlemlenebilir olaylar değildir ama bu tarz bilgi ve olaylara dayanan genelleştirmelerdir ve hatta fenomenolojik tecrübelerle dayalı teorik çıkarımlar bile olabilir. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's Principia", s. 204.

⁴⁴⁶ Newton, **THE PRINCIPIA**, s. 796.

⁴⁴⁷ İndüktivizm ya da tümevarımcılık meselesi 20. Yüzyıl bilim felsefesinin de en canlı tartışma konusu olmuştur. Tümevarımcılığa göre bilim gözlem ve deneyle başlar buradan genelleştirmeler yaparak yasa ve teori üretir ya da tahminler yapar. Özellikle Russell ve Viyana çevresinin etkisi ile tümevarımcılık ve mantıkcılık baskın görüş haline gelirken, 20. Yüzyılın ortalarına doğru özellikle Popper, Duhem ve Quine'nin eleştirileri ile gözlem ve verilerin teoriden bağımsız olamayacağı, indüktif bilimin bir metafizik varsayım olduğu fikri öne çıkmıştır. Tartışmanın ayrıntılı ve açık bir izahı için Bkz.: Donald Gillies, **Philosophy of Science in the Twentieth Century**, Oxford, Blackwell Publishers, 1993.

hipotezlerin deneysel felsefede hiçbir yeri yoktur. Bu deneysel felsefede önermeler fenomenlerden çıkarılır ve tümevarım yoluyla genelleştirilir. Nüfuz edilemezlik, hareketlilik, cisimlerin etkileri, hareketin yasaları ve kütle çekim yasası bu metot ile bulunmuştur. Kütle çekimin gerçekten (really) varolduğu ve burada ortaya koyduğumuz yasalarla etki ettiğini bilmek kafidir ve tüm göksel cisimlerin ve denizlerimizin hareketini açıklamak için yeterlidir.⁴⁴⁸

Rasyonel ilkelerden ve töz fikrinden yola çıkan Kartezyen düşüncenin aksine Newton yine matematiksel kesinliğin güvencesi altında ancak bu sefer ilkelerden ve töz fikrinden değil (hatta töz fikrine tamamen ters mutlak mekan fikrinden) fenomenlerden yola çıkarak temel güçleri açıklamaya çalışır, daha sonra bu temel güçleri diğer gözlemler için kullanır. Yeter sebep ilkesine dayanarak nedenden sonuca gitmez, sonuçlardan nedenlere yükselir. Kendi tabiriyle “deneysel felsefe” bu şekilde herhangi bir töze dayandırmadığı temel ilişkileri yasalaştırır ve bu genellikleri evrensel olarak kabul eder. Bu prosedür **Principia**’nın önsözünde ortaya konulmaktadır:

Ve öyleyse bu çalışmayı felsefenin matematik ilkeleri olarak sunuyoruz. Felsefenin tüm sıkıntısı şundan ibaret görünüyor; Doğa’nın kuvvetlerini keşfetmek için hareket fenomenlerinden yola çıkmak ve sonra bu güçleri öteki fenomenleri ispatlamak için kullanmak.⁴⁴⁹

Görüleceği gibi burada evrensel bir ilişkisellik olarak vardır, görünür fenomenler arasındaki ilişkilerden yola çıkarak, evrensel bir ilke soyutlanır daha sonra “aynı ilişkiler aynı içerikler olarak bir araya getirilir”.⁴⁵⁰ Bir önceki bölümde bu evrensellik kavrayışı *ampirik, ilişkisel evrensel* olarak izah edilmişti. Newton’un bu metodolojisi daha sonra Locke ve Hume ile yeni bir psikoloji ve insan doğası anlayışını doğurdu. Empiririst zihin felsefesine göre de, tıpkı doğada nüfuz edilemez nesnelerin olması gibi, zihinde atomik kendi başına duyular vardır duyuların bir araya getirilmesi (*association*), bağlanması ve sınıflandırılması ile yani duyuların çekimi (*attraction*) ile zihinde düzen inşa olur. Hume açıkça doğa dünyasında olduğu gibi zihin dünyasında da çekimin olduğunu öne sürmüştü, zihinsel alışkanlığı evrensel gravitasyon gibi bir tür zihinsel

⁴⁴⁸ Newton, **THE PRINCIPIA**, s. 943.

⁴⁴⁹ Newton, A.g.e., Newton’s Preface to First Edition, s. 382.

⁴⁵⁰ Alexandre Koyré, **Newtonian Studies**, s. 15.

kuvvet (*mental force*) olarak adlandırmıştır.⁴⁵¹ Newton doğa felsefesi için deneysel metodu teklif ederken, Hume insan bilimi (*science of man*) aynı Newtoncu modeli esas almaktadır. Giderek bilimsel metot olarak kabul görecektir olan ampirik evrensellik kavrayışı böylelikle güç kazanmıştır. Hegel bu empirist metafiziğin doğa biliminin yerleşik prosedürü olarak algılandığını söyler.⁴⁵² Newtoncu bu doğa düşüncesini empirist metafizik olarak tanımlar:

...düşünce nesnesine uygulanır ya da düşünceler –şeylere mündemiç, özsel evrensel- nesnelerden çekilip çıkarılır (*herausgezogen*). Bu metafizik empirizm İngiltere ve Avrupa’da meseleleri ele alma ve bilgi edinmede en üstün tarz (*die vorzüglichsste Weise*) haline gelmiştir. Genel olarak bilimler, özelde ampirik bilimler dediğimiz şeyler kökenlerini bu prosedüre borçludur. Bu bilimsel yol, nesneleri incelemek ve dahili bir yasa araştırıp ortaya çıkarmaktır. (Bunun tam zıttı bir yanıla Skolastisizm öteki yanıla temel ilkelerden ve tanımlardan başlayan metafiziktir). Bu pratik felsefe yapma, aklını kullanan düşüncenin felsefe yapması (*Praktisches Philosophieren, Philosophieren des rasonnierenden Denkens*) artık evrenselleşmiş ve bu yolla tüm zihinsel tutumlarımızda tam bir devrim (*die ganze Revolution*) gerçekleşmiştir.⁴⁵³

Görüldüğü gibi doğa akıl ilişkisinde yeni bilimsel tin, Kartezyen-rasyonalist-hipotetiko-dedüktif yöntemden farklı bir yol benimsemiştir. Doğa ile akıl arasında zorunlu bir izomorfizm gören rasyonalist kavrayış varolan nesnenin zorunlu olarak düşünülebilir olması gerektiğini kabul etmekte, varlık ve düşünce arasında özdeşlik kurmaktaydı. Newtoncu deneysel pratik felsefe ise şeylerin varoluşu ve aralarındaki ilişkinin varlığı için bir neden atfetmemekte, sadece varolanların hareketleri ve ilişkilerini tam olarak betimleyip, buradan evrensel genellilikler çıkarmaya çalışmaktadır. Esasında burada da doğa ile akıl arasında bir örtüşme varsayılmaktadır. Zira doğa incelemelerinde keşfettiğimiz yasaların tamamen bize ait olduğunu değil, bu yasaların nesnelerin içerisinde yer aldığını zımnen kabul edilmektedir. Deneysel

⁴⁵¹ Eric Schliesser, "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2008 Edition, (Çevrimiçi), 15 Mart 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/>.

⁴⁵² Hegel, **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures 1825-1826, vol. III.**, s. 171. Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4**, s. 117.

⁴⁵³ Hegel, **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures 1825-1826**, s. 178; **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4**, s. 123.

düşüncenin fenomenler karşısında pasif tavrının arkasında doğal fenomenlerin akla uygun bir nizam içerdiği yatmaktadır. Newton bunu özellikle **Principia**'nın kapanış sayfalarında ilahi düzenle ilgili söyledikleri ile belirtmektedir. İlahi düzen konusunda daha şüpheci olan Locke ve Hume için ise, akla yabancı kendi başına doğa ile doğadaki olaylara pasifçe tanıklık eden akıl arasında nasıl böyle bir uyum kurulduğu sorusu muamma gibi görünmektedir. Empirist metafizik bu esaslı sorunun üzerinden pratik gücü sayesinde atlayarak başarıya ulaşmıştır:

Kartezyenler felsefenin kusursuz akledilebilirlik İdealinden asla feragat edemeyeceğine ve bilimin anlaşılamayan (*non-understandable*) olguları asla kendi temeli olarak kabul edemeyeceğine inandılar. Halbuki, anlaşılamayan çekme ve itme güçleriyle Newtoncu muzaffer bilim tam olarak bunu yapmaktaydı. Ne başarı ama! Ancak muzafferler sadece tarih yapmaz, aynı zamanda tarihi de onlar yazar.⁴⁵⁴

Günümüzdeki yerleşik bilim tarihi anlatısının aksine Newtonyen doğa düşüncesi Kıta Avrupasında henüz kabul görmemişti. Leibniz-Wolff rasyonalist kartezyen geleneği bir yanda Newtoncu deneysel gelenek öte yandan birbirleri ile mücadele içinde farklılığını sürdürmekteydi. Voltaire iki ayrı bilimsel dünyanın soğuk savaşını esprili bir şekilde şöyle betimler:

Bir Fransız Londraya vardığında kendini tamamen farklı bir dünyada bulur. Dolu (*full*) dünyayı bırakır, boş (*empty*) dünyayı bulur. Paris'te evren narin maddenin vortexlerinden oluşur, Londrada öyle bir şey yoktur. Paris'te herşey, kimsenin anlamadığı basınçla (*pressure*) açıklanır, Londra'da herşey çekim ile açıklanır ki, onu da kimse anlamaz.⁴⁵⁵

Modern doğa düşüncesi, Aristotelesçi-Skolastik görüşe zıt olmak konusunda müttefikti ama metot konusunda karşıt iki yönleme sahipti: Doğa ve akıl arasında tam bir birlik gören *rasyonalist hipotetiko-dedüktif yöntem* ve doğayı akıldan bağımsız gören ve aralarındaki ilişkiyi muamma bırakan empirist *matematiko-fiziksel indüktif yöntem*. İngiltere ile Fransa arasında Almanya'nın uzak köşesinde Königsberg'te bu karmaşa içerisinde yıllarını geçirmiş Kant, meseleyi çözüme ulaştırmaya çalışmıştı. Varlık ile

⁴⁵⁴ Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 62.

⁴⁵⁵ Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, s. 14.

düşünce arasında, tecrübe ile kavram arasındaki izomorfizm var mıdır sorusu Kant'ı harekete geçirmiş, yeni bir akıl ve evrensellik teorisi geliştirmesine zemin hazırlamıştır.

1.2.1.4. Kantçı Formel Subjektif Evrensel: Doğa Bilimlerinin Metafizik Temeli

1781 yılında **Saf Aklın Eleştirisi** yayınlanmadan önceki, eleştiri-öncesi dönem diye adlandırılan zamanlarında Immanuel Kant uzun yıllar boyunca şakirdi olduğu Leibniz-Wolff geleneğini Newtoncu doğa felsefesi ile harmanlayarak yeniden biçimlendirmenin gayret içerisindeydi. Bu dönemde Kant, Euler Newtonculuğu çizgisinde metafiziğin matematiksel kesin bilimler sonuçlarını takip etmesi gerektiğini düşünmekteydi.⁴⁵⁶

Kant için ne Leibniz-Wolff geleneği ne de Newtoncu gelenek, her ne kadar ezeli düşmanlar da olsa, feda edilebilecek şeyler değildi.⁴⁵⁷ Königsberg'teki hocası Martin Knutzen, hem reformcu bir Leibnizci hem de Newtoncu çekim kuvvetini Almanya'da ilk kabul eden kişiydi. Keza Kant da ömrü boyunca Newton'un evrensel çekim yasasını güvenilir fizik biliminin paradigmatik bir örneği olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁸ Dolayısıyla Kritik öncesi dönemde yaptığı çalışmalarda Kant astronomiyi Newton yasaları ile açıklamayı görev edinmiştir.⁴⁵⁹

Önceki iki bölümde incelendiği gibi 18. yüzyıl Avrupasında bilimin yöntemine dair söz hala söylenmemişti. Fransız Markiz Émilie du Châtelet 1740 da yayınlanan anıtsal **Institutions de Physique** eserinde, en iyi fizik Newtoncu olsa da en iyi

⁴⁵⁶ Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, Cambridge, Harvard University Press, 1992, s. Xiii.

⁴⁵⁷ Özellikle **Physical Monadology** (1756)'da Kant'ın mekanın sonsuzca bölünebilirliğini kabul eden geometrik zihniyet ile basit tözlere dayalı metafizik zihniyet, uzlaştırmaya çalışması, monadlar gibi basit tözlerin metafizik varlığına rağmen bunların sadece içsel kuvvetlerle değil, itme-çekme ve eylemsizlik kuvvetleri ile mekanda aktif olduğunu iddia etmesi hem Leibnizci töz teorisini hem de Newtoncu dışardan etkileyen kuvvetler fikrini uzlaştırma gayretlerinin göstergesidir. Immanuel Kant, "The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of Which Sample I Contains The Physical Monadology (1756)". **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, Ed. D. Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 47-67.

⁴⁵⁸ Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, s. 1.

⁴⁵⁹ Immanuel Kant, "Universal Natural History and Theory of The Heavens or Essay on The Constitution and The Mechanical Origin of The Whole Universe According to Newtonian Principles (1755)". **Kant: Natural Science**, Ed. E. Watkins, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 182-308.

metafizik Leibniz'inkidir diyerek bu dilemmayı dile getirmekteydi.⁴⁶⁰ Dolayısıyla Kant kendi biyografisine ve Avrupa'da bilimin kaderine yazılmış olan bu dilemmayı sonlandırmak niyetindeydi. "Kant'ın bütün çabası, Newtoncu ve Leibnizci fikirleri uzlaştırmak ve Newtoncu doğa felsefesine hakiki bir metafizik temel kurmaktır".⁴⁶¹

Leibnizci-Wolffçu sistem doğal ilişkileri monadların İdeal ilişkileri şeklinde ele alan ve katı bir rasyonalist dedüktif yöntemle (*more geometrico*) ilerleyen, doğayı tam olarak akla ram eden rasyonalist izomorfizme dayanmaktaydı. Kant'ın kendini daha yakın hissettiği Newton'un deneysel felsefesi ise, tartışmasız ve anlaşılır fenomenlerden yola çıkarak matematiğin kesinliği ile ilerleyip ilk ilkelere doğru genellemelerle yükseliyordu. Bu iki metot, yukarıdan-aşağı (hipotetiko-dedüktif) aşağıdan yukarı (deneysel-indüktif) metodolojiler Kant'ın *Transandantal Estetik*'te ayırdığı a priori ve a posteriori bilme şekilleri üzerinden okunabilir.

Bu minvalde Kant'a göre bilimin öyle bir yöntemi olmalı ki, hem bilгимizi genişletmeli (*a posteriori*) hem de evrensel olarak geçerli ve zorunlu olmalı (*a priori*). Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi**'nin genel sorunu olarak ortaya koyduğu "A priori sentetik önermeleri nasıl mümkündür?"⁴⁶² sorusu temelinde Newtoncu çekim yasası gibi bir yasa tecrübeden edinilmesine rağmen nasıl evrensel ve zorunlu olarak görülebilir sorununun mantıksal ifade formunda ortaya konulması olarak okumak mümkündür.

Metafizikte bugüne dek süregelen metodu dönüştürmeye yönelik ve bunu geometricilerin ve doğa araştırmacılarının örneklerine göre tam bir devrim yoluyla yerine getirmeyi üstlenen bu girişim saf spekülatif aklın bu *Eleştiri*'sinin uğraşdır (*das Geschäft dieser Kritik*).⁴⁶³

Doğa bilimi (physica) apriori sentetik yargıları ilkeler olarak (Prinzipien) kendi içinde taşır. Bir kaç örnek vereceğim: "Maddi cisimlerin tüm dönüşümlerinde maddenin kütlesi sabit kalır yada tüm hareket aktarımlarında etki ve tepki her zaman eşittir". Bu iki önerme de sadece zorunlu ve dolayısıyla apriori kökenli değil aynı zamanda açıkça sentetik önermelerdir. Çünkü madde kavramında

⁴⁶⁰Émilie du Châtelet'den aktaran: Andrew Janiak, "Newton's Philosophy".

⁴⁶¹ Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, s. 4.

⁴⁶² Kant, CPR, B 19, s. 146.

⁴⁶³ Kant, CPR, İkinci Baskıya Önsöz, Bxxii, s. 113.

eylemsizliği (*Beharrlichkeit*) düşünmüyorum, mekanda yer kaplamayı düşünüyorum sadece.... Madde kavramının içinde olmayan bir şeyi düşünüyorum (*was ich in ihm nicht dachte*). Önerme analitik değil sentetiktir ama yine de apriori düşünülür, tıpkı saf doğa bilimlerinin diğer önermeleri gibi.⁴⁶⁴

Görüldüğü gibi **Saf Aklın Eleştirisi**'nin tüm uğraşı bilim devriminin ışığında metafizik yöntemini yenilemektir. Özellikle Newtoncu fiziğin eylemsizlik, etki-tepki yasaları gibi ilkelerinin deneysel felsefeden nasıl türetilerek apriori bir mahiyet kazanabileceğini göstermek vazife edinilmiştir. Aklın zanaatkarı⁴⁶⁵ olan Newton evrensel çekim yasasıyla mükemmel bir şaheser ortaya koymuştur ama bunu akıl ve doğanın sistematik bütünlüğü içerisinde bir yere bağlamadan bırakmıştır. Yasa koyucu filozof Kant, Newtoncu bilimin nasıl mümkün olduğunun metafizik temellerini inşa etmek için akıl-doğa ilişkisine yeni bir nizam vermiştir. Kant'a göre akıl olmasaydı doğa olmazdı: *ohne Verstand würde es überall nicht Natur*.⁴⁶⁶

Öyleyse ne kadar abartılı ve absürt (*widersinnig*) görünürse görünsün, müdrike bizzat doğa yasalarının kaynağıdır, yani doğanın formel birliğinin kaynağıdır. Yine de böyle bir iddia tecrübe denen nesne için münasip ve doğrudur. Tabi ki de, ampirik yasalar asla kökenini saf müdrikeden almazlar, tıpkı görünüşlerin sınırsız çokluğu saf duyusal görünün formu ile yeterince kavranamayacağı gibi. Ancak tüm ampirik yasalar, sadece müdrikenin saf yasalarının partiküler belirlenimleridir. Ampirik yasalar öncelikle müdrikenin yasaları altında ve onların normlarına uygun olarak belirlenir. Nasıl ki muhtelif ampirik formlarda olmasına bakılmaksızın tüm görünüşler duyarlılığın saf formlarına uygun olmalıdır, aynı şekilde görünüşlerde yasal bir biçimi (*a lawful form*) farzeder.⁴⁶⁷

Kant'ın dediği gibi bu ifadeler ilk bakışta oldukça radikal ve sağduyuya ters görünmektedir. Ancak Kant, doğa kavramından insan eli değmemiş, akla yabancı dış dünyayı anlamaz. Peki doğa kavramı nedir ona göre. “Görünüşlerin kategorilerin altında

⁴⁶⁴ Kant, CPR, B 18, s. 145.

⁴⁶⁵ Kant, CPR, A 840/B863, s. 695. Kant matematikçi, doğabilimci ve mantıkçılar aklın zanaatkarlarıdır (artists of reason) felsefe ise artis değil yasa koyucudur demektedir.

⁴⁶⁶ Kant, CPR, A 127, s. 242

⁴⁶⁷ Kant, CPR, A 127-128, s. 242-243.

kazandığı yasalılığa ve nizamı (*Die Ordnung und Regelmäßigkeit*) Doğa deriz”.⁴⁶⁸
“Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur”.⁴⁶⁹

Demek ki doğa kendi başına duran şeyler değildir, aklın dışında ve ötesinde de değildir. Kant’a göre doğa esas olarak akıl kavramlarının birliği yoluyla bağlanan, yasalılık ve nizamdır.⁴⁷⁰ Dış dünyanın tecrübeye verilen çoklusu, verilen içeriğe bağlı olmaksızın her zaman duyu malzemesine zaman ve mekan formunu a priori olarak dayatır. Yani doğa biliminin objektif geçerliliğini sağlayan matematik ve geometri doğanın içerisinde real değildir, aklın içerisinde hazır bulunan diskürsif kavramlar değil, tecrübeden gelen ancak tecrübeye verilmeyen görünüm formlarından türetilir. Bilimin mümkün olması için öncelikle bilimin dili olan matematiğin doğa tecrübemize evrensel ve zorunlu olarak uyum sağladığını göstermek gerekir. Bu şekilde görünüm temsile çevrilmesi, cebir (zaman) ve geometri (mekan) bilimlerinin neden objektif, evrensel ve zorunlu geçerliliği olduğunu izah etmektedir. Matematik ve geometri diskürsif, kavramsal değil, görüseldir ama saf görüye ait olduklarından evrensel ve zorunludur. Dolayısıyla tecrübenin, tecrübeden gelmeyen transandantal formlarıdır.⁴⁷¹ Matematik ve geometrinin ikametgahının kavramsal akıldan alınıp görüye yerleştirilmesi çok önemli bir ontolojik kaymaya işaret eder.⁴⁷² Çünkü Leibnizci ayırtedilemezlerin aynılığı (*identity of indiscernables*) ilkesine göre, eğer iki şey tüm kavramsal özellikleri ile aynı niteliklere sahipse bu iki şey aynıdır. Dolayısıyla tecrübeden gelen materyale bakmaksızın iki şey kavramsal olarak birebir uyuyorsa onlara aynı şekilde zorunlu olarak muamele edilebilir. Örneğin bir eş kenar üçgen ile başka bir üçgen nerede olursa

⁴⁶⁸ Kant, CPR, A 125, s. 241.

⁴⁶⁹ Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, § 14, 71, s. 44. “Die Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist”.

⁴⁷⁰ Renate Wahsner, “Mußte Kants Philosophie aufgehoben werden, weil sie sich am Paradigma der mathematischen Wissenschaften orientierte?” **Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie**, Ed. P. Heuer, W. Neuser, & P. Stekeler-Weithofer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, ss. 91-104, s. 101.

⁴⁷¹ Immanuel Kant, **Prolegomena**, § 9, 52, s. 31.

⁴⁷² Bu geçişle birlikte Kant metafiziğin matematiksel kesin bilimlerin güvenli sonuçlarını rehber edinmesi gerektiğini düşünen Eulerci Newtonyen metafizikten koparak artık kesin bilimleri zaman-mekansal fenomenal alana metafiziği kavramın zihinsel alanına tahsis ederek pozitif olarak ayırmıştır. Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, s. 32.

olsun aynıdır ve onlar üzerinde yapacağımız her türlü işlem tüm dünyadaki eşkenar üçgenler için geçerlidir. Kant buna aynadaki sağ el ile sol elinin imajı (ya da sağ ve sol eldivenler) özellik olarak bütünüyle aynı olsa da görüye verilışı bakımından ayırır diyerek itiraz eder ve şöyle yazar: “O halde çözüm nedir? Bu nesneler, kendi başlarına şeylerin nasıl olduklarına ve onları saf anlama yetisinin nasıl bileceğine ilişkin tasarımlar değildir; bunlar duysal görülerdir, yani olanakları kendi başlarına bilinmeyen şeylerin başka bir şeyle, yani duysallığımızla ilişkilerine dayanan görüşlerdir”.⁴⁷³ Buradan anlaşılacağı üzere tecrübeye verilen nesnelerin sadece diskürsif analizini yapmak doğanın matematiksel inşası için yeterli değildir. Doğanın matematiksel inşasının mümkün olabilmesi için onu tecrübe ile bağlantısı içerisinde düşünmemiz gerekir demektedir Kant. Duysal bilgiyi mantıksal açıdan ele alan Kartezyen gelenekle olan kopuşunu bu vesileyle şöyle bildirir: duysallık, açıklık veya karanlık arasındaki o mantıksal farkta değil, *bilginin kendi kökenindeki genetik farklılıktadır*.⁴⁷⁴ Sonuç olarak Leibniz-Wolff geleneğine ait rasyonalist metafizikten birinci kopuş, matematiği müdrikenin kavramsal yetisinden alıp görüye yerleştirmektir. İkincisi ise akıllı hipotetiko-dedüktif değil, *juridico-konstruktif* olarak konumlandırmaktır (yani kaçınılmaz olarak metafizik yasallığı buyuran-juridik- ve aynı zamanda bilim yaparken matematik inşaya – konstruktif- muhtaç olan).

Akıl ile doğa aynı kaynağa mı sahiptir? Kant’a göre bu da doğru değildir çünkü akıl, doğal değildir. Akıl doğanın dışında doğayı belirler, ona nizamını ve düzenini verir. Eğer doğa diye üzerinde bilimsel araştırma yapabileceğimiz bir nesnemiz olacaksa, doğa akla tabi olmalıdır.

Kategoriler, tüm görüşlerin toplamı (Inbegriffe) olan doğaya (*natura materialiter spectata*) görüşlere *apriori* yasa buyuran (*vorschrieben*) kavramlardır (Begriffe). Çünkü kategoriler doğadan elde edilmez ve doğanın paternini izlemezler (öyle olsaydı sadece ampirik olurdu).⁴⁷⁵

⁴⁷³ Kant, **Prolegomena**, § 13, 58-59, s. 35-36.

⁴⁷⁴ Kant, A.g.e., § 13, Not II, 64, s. 40.

⁴⁷⁵ Kant, CPR, B 163, s. 263.

Akıl doğaya diz çöktürerek ona düzen verir denilebilir ama durum, bu da değildir, zira müdrike olmasaydı doğa diye bir düşünülebilir bütünlük de olmayacaktı. Doğadaki görünüşler ancak müdrikeye uygun olursa bir nizama kavuşur, çünkü müdrike görünün çoklusunu bir araya getirip nizam verme yetisidir. “Müdrike apriori yasalarını doğadan çıkarmaz, tersine yasalarını doğaya buyurur”.⁴⁷⁶ Müdrikenin kategorileri doğayı mümkün kıldığına göre, *doğa bütünüyle doğal değildir*. Doğa dediğimiz bütünlüğün doğa olarak görünebilmesi için ona doğal olmayan bir düzenin dikte edilmesi gerekir. Eğer görünüşler tecrübeye dönüşmese, yani sistematik ve düzen arzeden bir kurallılık içermese deneye dayalı bir bilimin imkanı da ortadan kalkacaktır. Öyle ise böyle bir kavrayış, doğayı bilmesek doğa varolmaz mıydı tarzında Berkeleyci bir yola sokmaz mı, yani doğa ile akıl arasında tekrar birebir bir mütekabiliyet söz konusu olmaz mı? Kant bu konuda çok dikkatlidir. Formel düzenliliğe tabi doğa ile (*natura formaliter*), maddi görünüşlerin bütünü (*natura materialiter*) ayırır. “Demek ki *material* olarak bakıldığında doğa, deneyin bütün nesnelerinin tümüdür”.⁴⁷⁷ Materyal bütünlük, “genel anlamıyla doğa” iken, yasaya tabi formel bütünlük “dar ya da özel anlamıyla doğa” kavramını teşkil eder. Akıl, materyal doğayı yaratmaz, *natura materialiter* görünüş haline gelmeden bilinmez. Görünüşlerde kategoriler yoluyla tecrübeye dönüşmeden bilim yapılamaz. Öyle ise akıl doğanın kaynağı değil doğanın bilimsel olarak ele alınabilmesi için gerekli olan zorunlu yasalılığının kaynağıdır. Doğa, *şeylerin* toplamı değil, *görünüşlerin* yasaya uygun olarak toplamıdır.⁴⁷⁸

Şeylerin kendi içinde yasalılığı, onları bilen bir müdrike olmadan da zorunlu olarak şeylere ait olmalıdır (*Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig...zukommen*). Ama görünüşler, kendi içlerinde ne oldukları bilinmese dahi varolan şeylerin temsilleridir. Buna rağmen yalın temsiller olarak görünüşler bağ kuran müdrike yetisinin buyurduğu yasaların dışında durmazlar. Öyleyse ampirik bilince ulaşan herşey yani doğanın tüm görünüşleri, tanzim edilmeleri söz konusu olduğunda kategorilerin altında dururlar. (genel olarak)

⁴⁷⁶ Kant, **Prolegomena**, § 15, 72, s. 113. “der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.”

⁴⁷⁷ Kant, A.g.e., § 15, 74, s. 46.

⁴⁷⁸ Kantçı doğa felsefesi bu anlamda doğanın birliği ile doğa biliminin birliği arasında salınıp durur. Bkz: Pual Ziche, “Die Einheit der Natur: Naturphilosophische Einheitsprogramme bei und nach Kant” **Kants Philosophie der Natur**, 2009, ss. 221-240.

Doğa, kategorilere dayanır. Çünkü doğanın zorunlu yasalılığının (*natura formaliter spectata*) kökensel zemini kategorilerdir.⁴⁷⁹

Doğa biliminin deneysel çalışmaları ile zorunlu ve evrensel yasalar üretmesi ancak materyal doğaya, maddi olmayan ancak onu kuran formel bir akıl, düzen ve nizam verebilir. Doğa biliminin mümkün olabilmesi için bu kategorilerin varsayılması gerekir. Kategoriler doğal olmadığı için de, akıl ile doğa arasında tam bir tekabülîyet yoktur. Akıl doğal değildir ama doğa, akılsız kavranamaz. Doğanın bir düzenli birlik olarak karşımıza çıkması için aklın sistematik birliğine uygun olması gerekir. Ancak aklın sistematik birliği sadece düzenleyici bir İdealdir. Bu sistematik İdeal birlik, mutlak bir tekabülîyet ilişkisi değildir, “aklın ampirik kullanımındaki bu İdealar sadece asimptotik olarak takip edilebilir yani hiç bir zaman kavuşamadan sadece yaklaşarak” der Kant.⁴⁸⁰ Dolayısıyla doğanın birliği, aklın birliğine uymak zorundadır ancak aklın birliği bir İdeal olduğu için bu İdeale ancak *asimptotik* olarak yaklaşılabilir.⁴⁸¹ Bu çığınca (*wahnsinnig*) görünen yeni doğa-akıl ilişkisi, rasyonalist ve Newtoncu anlayışların tuhaf bir kombinasyonudur. Hipotetiko-dedüktif metotta olduğu gibi doğanın yasaları aklın yasalarından türetilmez, çünkü akıl doğaya sadece nizam verebilir ama onu kuramaz. İndüktif metodun aksine ise fenomelerin kendisinden doğa düzenli bir bütün olarak görünmez, doğa kavramı subjektif bilen öznenin maddeye bir yasalılık buyurması ile mümkün olabilir. Kant’a göre akıl, ne içindedir doğanın içindedir ne de büsbütün dışında.

Metafiziğin görevi tam da burada başlamaktadır. Akıl ile doğa arasındaki ilişkinin ne olacağını belirleme ve betimleme görevi işi metafiziğe düşmektedir. Doğanın mümkün olmasını sağlayan birliği veren bilme yetisinin, yani müdrikenin a

⁴⁷⁹ Kant, CPR, B 165, s. 263.

⁴⁸⁰ Kant, CPR, A 663 B 691, s. 601.

⁴⁸¹ Paul Guyer, **Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays**, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 22 ve 44.

Sadece I. Kritikte değil ayrıca *Opus Postumum*’da da aklın birliği ile ampirik düzen arasında asimptotik ilişki yeniden ele alınır. Immanuel Kant, **Opus Postumum**, çev. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge, Cambridge University Press, 1998., 21:53, 79, 90).

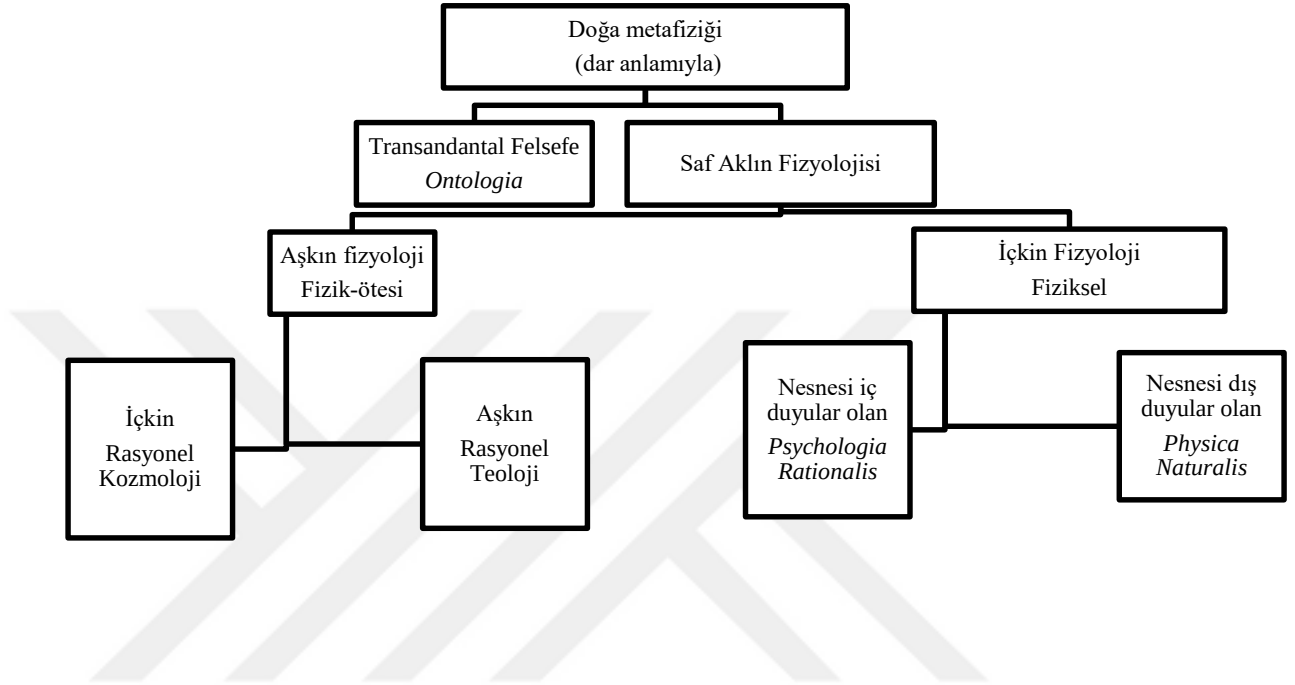
priori yasalarının incelenmesi transandantal ontolojinin, yani **Saf Aklın Eleştirisi**'nin görevidir.

Sadece onun içerisinde ikamet edebileceği özel bir bilme yetisi aracılığıyla [müdrake] bütün saf *apriori* bilmeler hususi bir birlik (*Einheit*) teşkil eder. Metafizik, bu bilme tarzını sistematik birlik haline getirerek sunması gereken bir felsefedir. Metafiziğin spekülâtif kısmına *doğa metafiziği* denir – ki bu spekülâtif ifadesi ona tam uygundur-. Doğa metafiziği herşeyi *varolmaklığı* bakımından [so fern es ist] (olması gereken bakımındna değil) apriori kavramlar temelinde inceler.⁴⁸²

Ona verilmiş nesne olmadan da her türlü apriori bilmenin kavramlarını ve ilkelerini, yani düşünmenin nesnesini kendi içerisinde inceleyen alan *Ontolojidir*. Buna karşın akla verilen nesnelerin nesnelerin bütünü olarak doğayı inceleyen kısma *Saf Aklın Fizyolojisi* der Kant. Tecrübenin sınırları dahilinde dış dünyadan edindiğimiz bilgilerden apriori ilkeleri nasıl çıkarabileceğimizi incelemek doğa metafiziğinin fizyoloji kısmını teşkil eder. *Saf Aklın Arkitektoniği* olarak adlandırdığı bölümde metafiziğin bölümlendirmesinin şematik sunumu şu şekilde yapılabilir⁴⁸³:

⁴⁸² Kant, CPR, A 845 B 873, s. 698.

⁴⁸³ Kant, CPR, A8461 B 874 s. 698. Bu şemanın oluşturulmasında Peter Plaass'tan faydalandım.



Şekil 2: Saf Aklın Arkitektoniği

Bu şemaya göre Kant, doğa metafiziğinin ontoloji kısmını **Saf Aklın Eleştirisi**'nde ortaya koymuştur. Geriye kalan görev *Saf Aklın Fizyolojisi*, yani fiziksel yasalarda aklın kullanımının nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktır ki, bunu 5 yıl sonra ve Newton'un **Principia**'yı yayınlamasından yaklaşık 100 yıl sonra 1786'da yayınlanan **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft** kitabıyla gerçekleştirecektir. Transandantal ontolojide mümkün bir nesnenin bilinebilmesi için gereken zorunlu koşulları incelerken, Transandantal fizyoloji spesifik bir bilgi nesnesi olarak doğa bilgisinin koşullarını inceler.

Yukarıda belirtildiği gibi, burada doğa dar anlamıyla *formel* açıdan, yani bir şeyin varlığına (*existence*) ait içsel ilkeleri açısından incelenir.⁴⁸⁴ *Materyal* anlamıyla

⁴⁸⁴ Immanuel Kant, **Metaphysical Foundations of Natural Science**, çev. Michael Friedman, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 467, s. 3 Bundan sonraki alıntılarda MFNS olarak kısaltılacaktır.

doğa tüm görünüşlerin toplamı olduğundan içerisinde dış duyuya ait olmayan bir şey barındırmazken, formel anlamında doğa tecrübenin içerisinde verilen ilkeleri barındırır. *Formel* anlamda doğa, bu ilkelerle kurallı bir düzen inşa ederek (*constitution*) elde edilir.⁴⁸⁵ Böyle ilkelere göre düzenlenmiş sistematik bir bilgi bütününe bilim (*Wissenschaft*) denir.⁴⁸⁶ Bilimin ampirik (tarihsel) ve rasyonel vecheleri vardır.⁴⁸⁷ Birbiri ile bağlantılı doğal nesnelerin zorunlu ilişkilerini akıl yoluyla kavramak tam anlamıyla bilim adını almayı hak eder. Dolayısıyla bilim öğretisi burada ikiye ayrılır, nesnesini ampirik yasalardan alan bilim ve nesnesini apriori prensiplere göre ele alan *tam anlamıyla* (*proper*) bilim.⁴⁸⁸ Bir bilimsel inceleme sadece ampirik bir kesinliğe dayanıyorsa bu, Kant'a göre tam anlamıyla bilim değildir. Tam anlamıyla bilim öncelikle apodiktik bir kesinliğe sahip olmalı (pür bilim), ikincisi nesnesini matematiksel olarak inşa etmelidir. Kant'a göre sadece deneylere dayanan sistematik bir bilgi kümesi olan kimya tam anlamıyla bilim değildir (sistemli bir zanaattır), keza içsel duyuları matematikleştirilemeyeceğinden psikoloji de tam anlamıyla bir bilim olamaz.⁴⁸⁹ Apodiktik kesinliğe sahip pür rasyonel bir bilim, duyuya değil kavramlara dayanır. Kavramdan yola çıkarak bilmeye, pür felsefe ya da metafizik denir, bunun aksine saf apriori görü yoluyla kavramlar inşa ederek (*construction*) bilme ise matematiktir.⁴⁹⁰ Öyle ise tam anlamıyla bilim öncesindeki iki temele muhtaçtır. Birincisi bilim metafiziğine; çünkü bir varlığın *varolmasına* (*existence*) bağlı olan zorunluluk ilkeleri

⁴⁸⁵ Formel anlamıyla doğa ilkedir, büyük oranda Yunanlı'ların arkhe anlamında kullandığı kaynak, esas neden anlamına benzer. Peter Plaass, **Kant's Theory of Natural Sciences**, çev. Alfred E. & Maria G. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 218.

⁴⁸⁶ Kant, MNFS, 468, s. 4.

⁴⁸⁷ Peter Plaass doktrin, bilim, rasyonel bilim-tarihsel bilim, tam anlamıyla bilim gibi Kant'ın ince ayrımları üzerinde durarak bilim anlayışına açıklık getirir.

⁴⁸⁸ Kant, MNFS, 468, s. 4.

⁴⁸⁹ Kant, MNFS, s. 4:468., Kant MNFS'yi yazarken kimya hala gelişmekte olan bir bilim dalıydı, ilginç olarak Kant yeterince rasyonel ve matematiksel bulmadığı için bilim saymadığı kimya, Lavouiser ile birlikte bilimsel hüviyet kazanmaktaydı ve sonraki yıllarında Kant'ın da bu görüşleri değişmeye başlamış, hatta 1797'de Lavouiser'i Newton ile aynı seviyede görmeye başlamıştır. Bu konuda tartışmalar için bkz: Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, bölüm 5/III.

⁴⁹⁰ Kant, MNFS, 470, s. 6.

yani yasalar, inşa edilmeyecek kavrama dayanır, zira varolma hiç bir görüde bize apiori olarak sunulmaz“.⁴⁹¹

Kant’a göre görüdeki matematik inşa, nesnenin varlığından ve ilişkilerinden bağımsız olarak yapılabilir. Ancak metafizik kavramlar, varlığa ve ilişkiye dairdir. O nedenle Kant kavramları *matematik* (nitelik-nicelik) ve *dinamik* (ilişki-modalite) kavramlar olarak ayırır.⁴⁹² Matematik kavramlar varlıkla ilgilenmeyen imkan düzeyinde inşalar iken, dinamik kavramlar neyin varolduğu ve nasıl varolduğu ile ilgilidir. Fizikteki, atalet, nüfuz edilemezlik gibi ilkeler imkan düzeyinde değil varlık düzeyinde verildiğinden dinamik incelenmelidir.⁴⁹³ İkincisi doğa bilimi ampirik bir araştırma olduğundan pür metafizik değildir, görüden gelen malzemeye dayanır ama bunu rasyonel bir zorunlulukla inşa ettiğinden, bu inşa ancak görünün saf formu ile gerçekleşir, görünün saf formlarına göre nesnenin evrensel ve zorunlu temsil edilmesi de matematik ile mümkündür.⁴⁹⁴ Hasılı, doğa bilimi iki temel üzerine banidir: metafizik (kavramın kesinliği) ve matematik (görünün kesinliği). Dolayısıyla Kant’a göre, başta Newton olmak üzere tüm doğa felsefecileri, matematiksel fizikçiler kendileri farkında olmasa da metafiziğe muhtaç durumdadır.⁴⁹⁵

Böyle bir bilim felsefesine dayanarak Newtoncu fizikte eksik olan metafizik temelleri sağlama projesine girer Kant. Metafizik, görüden değil de kavramdan yola çıkacaksa ve kavramlar da zaten transandantal ontolojide kesin olarak belirlenmişse, doğa bilimin ilkeleri saf müdrikenin ilkelerine⁴⁹⁶ göre belirlenecektir.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ Kant, MNFS, 470, s. 6.

⁴⁹² Kant, CPR, A 161 B 200, s. 284 Müdrikenin saf kavramlarının mümkün tecrübeye uygulanması sırasında sentezleri ya *matematiksel* ya da *dinamiktir*. Çünkü sentezin bir kısmı sadece *görüye* (*intuition*) bir kısmı da genel olarak bir görünüşün *varlığına* (*existence*) aittir. Görünün apiori koşulları, mümkün tecrübe için ne kadar gerekli olursa olsun, mümkün bir ampirik görünün varlığı sadece rastgeledir. Öyle ise matematiksel kullanım ilkeleri mutlak olarak zorunlu, yani apodiktik olacaktır. Ancak dinamik kullanımın ilkeleri Sadece dolaylı ve kesin olmayacaktır.

⁴⁹³ Kant, **Prolegomena**, 72, s. 44

⁴⁹⁴ Kant, **Prolegomena**, § 40, 125, s. 79. “Matematiğin tüm kesinliğine rağmen felsefe asla matematiği taklit etmemelidir.”

⁴⁹⁵ Kant, MNFS, 472, s. 8.

⁴⁹⁶ Kant, CPR, A 162 B 201, s. 285.

⁴⁹⁷ Kant, **Prolegomena**, 54, s. 21.

Görünün Aksiyomları (<i>Axiomen der Anschauung</i>) Tüm görünüşler zaman ve mekanda görüler olarak büyüklük kavramı altındadır KİNEMATİK
Algı Beklentileri (<i>Antizipationen der Wahrnehmung</i>) Duyumların hepsinin bir derecesi vardır DİNAMİK
Deneyimin Analogileri (<i>Analogien der Erfahrung</i>) Şey töz altına, olay da neden sonuç, birliktelik altına alınmalıdır MEKANİK
Deneysel Düşüncenin Postülaları (<i>Postulate des empirischen Denkens überhaupt</i>) Duyunun olmasında malzemenin uygunluğu (olanak) ilişkisi (gerçeklik) kavramda birleşmesi (zorunluluk) FENOMENOLOJİ

Tablo 1: Doğa Biliminin Genel İlkelerinin Saf Fizyolojik Çizelgesi

Görünün aksiyomları ilkesine göre tüm görünüşler zaman-mekan altında büyüklük olarak verildiği için matematik deneye uygulanabilir. Deneyimin analogileri ilkesine göre ise, hareket eden hareketli bir nesnenin töz olarak varolduğu ve bunun hareketinin ancak etki-tepki ile mümkün olduğunu söyler.

(Ampirik anlamda) doğa kavramından görünüşlerin, varolmaları bakımından (*der Erscheinungen ihrem Dasein nach*) zorunlu kurallara, yani yasalara göre düzenlenmesini (*combination*) anlarız. Demek ki, doğayı mümkün kılan belirli yasalar vardır ve bunlar gerçekten de aprioridir. Ampirik yasalar sadece tecrübe vasıtasıyla elde edilir ve tabi ki tecrübeyi evvel emirde mümkün kılan ampirik yasalara uygun bir şekilde. Tecrübenin analogileri bir üsse (*Exponent*) göre tüm görünüşlerin düzenlenmesinde doğanın birliğini (*die Natureinheit*) ortaya koyar. Analogiler, zamanın tecrübenin birliğiyle olan ilişkisinden başka bir şeyi ifade etmez, bu ilişki ancak kurallara uygun sentez ile mümkündür. Analogiler hep birlikte şunu söyler: Tüm görünüşler tek bir doğadadır ve tek bir doğada mukim olmalıdır, çünkü böyle bir apriori birlik olmazsa tecrübenin birliği olamaz ve dolayısıyla tecrübeye nesnelerin belirlenmesi mümkün olamaz.⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ Kant, CPR, A 216/B263. s. 320

A priori ilkeler deneysel olmakla birlikte nesnel geçerli olan yargıların -yani doğada nesneleri varoluşları bakımından bağlantı içine sokan deneyin olanağının- temelinde bulunur. Asıl doğa yasaları olan, bu ilkelerdir, bunlara da dinamik ilkeler denebilir.⁴⁹⁹ Matematik ilkeler deneyim açısından kurucu (*constitutive*) olmasına rağmen, saf müdrikenin *dinamik* ilkeleri görünün sadece düzenleyici (*regulative*) ilkelerdir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla dinamik ilkelere karşılık gelecek büyüklük, derece gibi görüler yoktur, dinamik ilkeler tamamen apriori olarak türetilirler.

Bu taslaktan yola çıkarak Kant doğa biliminin temelini dört kısımda inceler. Hareket eden cismi düşünmeden sadece hareketin miktarının ele alındığı matematiksel kinematik ya da *Phronomy* (nicelik kategorisi), maddenin niteliğinin yani sadece mekanda bir nokta olarak değil yer kaplayan cisim olarak kurucu özelliklerinin kuvvetler yoluyla açıklandığı *Dinamik* (nitelik kategorisi) , yer kaplayan hareketli maddenin birbirirleri ile ilişkilerini açıkladığı *Mekanik* (ilişki kategorisi) ve son olarak hareket ve ataleti görüde temsil edilme tarzı açısından ele alan *Fenomenoloji* (modalite kategorisi).⁵⁰¹ Yani hareketin niteliği (phronomi), maddenin niteliğini oluşturan hareket kuvvetleri (dinamik), tek bir doğada tüm varlıkları bağlayan hareket yasaları (Mekanik) ve saf aklın yapısal birliği ile bilinmesi açısından hareket (fenomenoloji).⁵⁰²

Kant her bir bölümde bir yandan Newton’u eleştirir bir yandan ona sağlam bir temel vermeye gayret eder.⁵⁰³ Birinci bölümdeki kinematik’te maddenin temel özelliğini hareket etmesi olduğunu iddia eder. Madde mekanda hareket eder ancak mekan şeylerin kendi özellikleri değil görünün formu olduğu için tüm hareketler görelî hareketlerdir. Newton fiziğinin en temelinde yer alan mutlak mekan fikrini net bir şekilde reddeder Kant: “Mutlak mekan *kendinde* hiçbirşeydir, böyle bir nesne asla olamaz, mekan ancak

⁴⁹⁹ Kant, **Prolegomena**, § 25, 54, s. 60.

⁵⁰⁰ Kant, CPR, A664/B 692

⁵⁰¹ Kant, MNFS, 477, s. 12

⁵⁰² Lothar Schäfer, **Kants Metaphysik der Natur**, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.

⁵⁰³ Newton mekanizmi ile eleştirel ilişkisi için Bkz.: Renate Wahsner: “Zur Bedeutung der Newtonschen Mechanik für Kants Epistemologische Wende und seinen Begriff des Mechanismus” **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, s.. 43-54.

başka bir mekana işaret eden görelî mekandır”.⁵⁰⁴ Newton matematiksel olarak işini kolaylaştırmak için mutlak mekânı varsayarken, Kant mutlak mekân varsayımına ihtiyaç olmadığını mekânın zaten görünün saf formu olarak matematiğin evrensel ve zorunlu geçerliliği sağladığını söyler ve Newton’u gıyabında mutlak mekân kabusundan kurtarır.

Peki, madde neden mekânda yer kaplar? Kant’a göre Newton’un deneyci atomculuğu bu soruyu sormasına izin vermemiş, nüfuz edilemezliği bir varsayım olarak kabul etmesine yol açmıştır. Kant’a göre maddenin nüfuz edilemez olduğunu varsaymak ökölt bir niteliği kabul etmekten aşağı kalır bir şey değildir.⁵⁰⁵ Algının beklentisi olarak mekânda yer kaplama maddenin niteliğidir ve bunun nasıl mümkün olduğu açıklanmalıdır. Dinamik bölümünün 1. önermesine göre “madde mekânda *varlığından* dolayı değil belirli bir *hareket kuvvetinden* dolayı yer kaplar”.⁵⁰⁶ Maddenin mekânda yayılmasını sağlayan maddeye içkin kuvvet, itme (*repulsion*) kuvvetidir. Sonsuzca bölünebilir maddenin⁵⁰⁷ mekânda sonsuzca yayılabilmesini ilkece mümkün kılar. Buna rağmen maddenin mekânda belirli bir yer kaplamasını, bir cisim olmasını sağlayan da çekme (*attraction*) kuvvetidir.⁵⁰⁸ 5. önerme de çok net bir şekilde “maddenin mümkün olabilmesi için çekme kuvvetine ihtiyaç vardır, bu maddenin ikinci özsel temel (*essential, fundamental*) kuvvetidir demektedir”.⁵⁰⁹ Görüldüğü gibi “Kant matematiksel-mekanik madde kavrayışı (nüfuz edilemez madde varsayımı ve corpuscular felsefe) ile metafizik-dinamik madde kavrayışı arasında ayırım yapmakta, bu nedenle nüfuz edilemezliği gereksiz bir kavram olarak atıp yerine dinamik bir kavram olarak itme kuvvetini ikame etmekte,⁵¹⁰ Newtoncu atomizmin yerine Leibnizci dinamiği

⁵⁰⁴ Kant, MNFS, Ch I, Ex I, Remark II, 482, s. 16

⁵⁰⁵ Kant, MNFS, Ch I, Ex IV,, Remark II, 503, s. 39.

⁵⁰⁶ Kant, MNFS, Ch II, Proposition I, 497, s. 34.

⁵⁰⁷ Kant burada *Physical Monadology*’den farklı olarak sabit töz fikrinden vazgeçip maddeyi sonsuzca bölünebilir olarak ele almaktadır. Eric Watkins & Stan, Marius, "Kant's Philosophy of Science", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) Fall 2014 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-science/>.

⁵⁰⁸ Kant, MNFS, Ch II, Explication II, 498, s. 35.

⁵⁰⁹ Kant, MNFS, Ch II, Proposition V, 509, s. 46.

⁵¹⁰ Kant, MNFS, General Remark to Dynamics, 524, s. 62.

yeğlemektedir”.⁵¹¹ Newton’un kütle çekimini maddenin özelliği olarak kabul etmeye cesaret edememesine rağmen Kant *Dinamik* bölümünde çekme ve itme kuvvetlerini maddenin esas kuvvetleri olarak görmektedir. Çünkü madde kavramını mekanda yer kaplayan olarak düşünebilmemiz için apriori ve zorunlu olarak itme ve çekme kuvvetlerini düşünmemiz gerekmektedir. “Böylelikle çekim yasası kendi başına apriori olmasa da, apriori yasalarla temellendirilir,⁵¹² dolayısıyla “ampirik” bir zorunluluk kazanır”.⁵¹³

Doğa Felsefesinin Metafizik Temelleri kitabının 2. bölümü olan *Dinamik*’te maddenin kurucu kuvveti ele alınırken mekanikte cisimler arasındaki ilişkiler incelenir. Dolayısıyla burada ele alınan konular ilişki kategorilerine (töz, nedensellik, birliktelik) ve deneyim analogilerine göre temellendirilir. *Mekanik* bölümünde Kant, Newton’un eylemsizlik (*inertia*), uzaktan etki (gravitasyon) ve her etkiye eşit tepki (birliktelik) hareket yasalarını kategorilere göre temellendirir.⁵¹⁴ *Mekanik* kısmında Kant’ın en çok üzerinde durduğu konu maddenin eylemsizlik prensibidir. Ona göre eylemsizlik maddenin tözüdür:

Maddenin eylemsizliği *cansız olmaktan (Leblosigkeit)* başka bir anlama gelmez. Madde kendi içerisinde cansızdır. *Yaşam bir tözün kendi içsel bir ilkedan* dolayı eyleme yetisidir, *sonlu tözün* kendini değiştirme yetisi, *maddi bir tözün* halini değiştirerek hareket etme ve durma ile kendini belirleme yetisidir....Öyle ise maddeler cansızdır. Eylemsizlik prensibi bunu söyler, bundan ötesini yoktur.⁵¹⁵

⁵¹¹ Michael Friedman, **Kant and Exact Sciences**, s. 138.

⁵¹² Kant, MNFS, General Note to Dynamics, 523, s. 61. Buna göre mekanda yer kaplamayı sağlayan itme kuvveti (gerçeklik kategorisi), belirli sınırlar içinde nüfuz edilmezilği sağlayan çekme kuvveti (olumsuzlama kategorisi), itme ve çekme ile belirli bir mekânı belirli derecede, yoğunlukta doldurma da sınırlama kategorisine denk düşer.

⁵¹³ Kant, A.g.e., s. 178.

⁵¹⁴ Kant, MNFS, Ch III, Proposition III, R II, 551, s. 90.

⁵¹⁵ Kant, MNFS, Ch III, Proposition III, R II, 555, s. 83. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit*, als Materie an sich selbst. Leben heißt das Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Prinzip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz*, sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz*, sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen... Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Kant, **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**, çev: Konstantin Pollock, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, s. 76.

Mekan fikri, matematik inşa projesi, mekanda yer kaplama, eylemsizlik, çekim kuvveti, etki-tepki gibi genel prensipleri aklın sistematik bütünlüğü içerisinde açıklayarak cansız doğadaki nizamın aklın nizamı ile olan kökensel ilişkisini tesis etmek suretiyle doğa metafiziğini nihayete erdirecekken *yaşam*, Kant sistemine musallat olur.⁵¹⁶

Doğanın birliği tecrübenin a priori yasalara uygun birliği ile sentezlendi ve zorunlu yasalar tecrübeden yola çıkarak sentetik a priori olarak belirlendi. Evrensel doğa İdeası bize herşeyin dinamik bir mekanizmaya göre işlediğini söyler.⁵¹⁷ Saf bilim üzerinde çalışırken evrensel ve zorunlu kavramlarımızı tüm tekil görüşlere uygularız. Rasyonel teorik bilimlerde kullanılan yargı türü böyle yasalara, ilkelere, ya da kurallara göre nesneleri belirleyen ve tanımlayan yargılardır. Ancak henüz elimizde bir evrensel yok ama sadece partiküler varsa ve ona denk düşen bir evrensel arıyorsak bu yargı refleksif (*reflektierende*) yargıdır.⁵¹⁸

Kant belirleyici yargı ile refleksif yargı ayırımına neden gerek duymuştur? Çünkü doğal nesnelerin binlerce örneğinde görmekteyiz ki, özellikle canlılar muhtelif formlarda organize olmaktadır. Bir kuşun kemiklerinin içi boş olması, kuyruğunun uçmasına yardımcı olması, kanatlarının pozisyonu vesaire gibi özelliklerini düşündüğümüzde, *sanki* burada özel bir tasarım varmış gibi görünür. Burada rasyonalist etken neden (*nexus effectivus*) dan öte sanki bir amaç vardır (*nexus finalis*).⁵¹⁹ Doğanın metafizik yasaları evrensel ve zorunlu olarak belirlendi, doğanın birliği sağlandı ama neredeyse her hayvan türünde kendine özgü olarak gördüğümüz bu organize düzen nasıl sağlanmaktadır? Envai çeşit hayvanın tek bir yasa ile formüle edilemeyecek adaptasyon biçimlerini de a priori bir yasada toplamak mümkün müdür? Kant’a göre bu asla mümkün olmayacaktır ve “günün birinde başka Newton’un çıkıp ta hiç bir dizayn olmadan bir parça otun nasıl

⁵¹⁶ Guyer, organizma fikrinin bilimin birliğine bir tehdit olarak nasıl bir bilmeceye dönüştüğünü analiz etmektedir. Özellikle bölüm 5.

⁵¹⁷ Immanuel Kant, **Critique of Judgement**, çev. James Creed Meredith, Oxford, Oxford University Press, 2007, § 61 359, s. 187. Bundan sonra bu eser CJ olarak kısaltılacaktır.

⁵¹⁸ Kant, CPR, 180, s. 15.

⁵¹⁹ Kant, CJ, § 61, 360, s. 388.

yeşerdiğini açıklayacak evrensel yasayı bulmasını beklemek beyhude bir umuttur”.⁵²⁰ Yani, önümüzde önceden belirlenmemiş bir düzenlilik var, bir kuşa baktığımızda hayret verici bir şekilde bunu görebiliyoruz, yani tekil bir tecrübemiz var, bunu açıklayacak evrensel bir yasa arıyoruz. Dolayısıyla biyolojik bilimlerde bu özgül form-madde kombinasyonlarını incelemek için yeni bir yargı türüne, refleksif yargıya ihtiyaç duyulmaktadır.

Kant durumu açıklamak için şöyle bir örnek verir. Hiç kimsenin yaşamadığı bir adada, kumların üzerinde mükemmel bir şekilde çizilmiş hegzagonal bir şekil gören birisi bunun sadece mekanik bir etki-tepki sonucu olmadığını, bu düzenli paternin bir amaçla yapıldığını, bunun bir sanat eserine benzediğini düşünür.⁵²¹ Kant, bu şekilde bir şey varlığının nedenini sadece doğal mekanizmadan almıyorsa ama yine de bir amaca (kavrama) göre belli bir düzen içerisinde organize olmuşsa buna amaçlı/amaç sahibi (*Zweckmassig, purposive*) varlık demektedir.⁵²² Eğer ampirik olarak böyle amaca göre düzenlenmiş doğal varlıkla karşılaşıyorsak doğada bir *nexus finalis* var demektir fakat doğada amaçlılık, canlılara bilinç ve irade atfetmeden nasıl mümkün olabilir? Bunu açıklayabilmek için önce amaçlı doğal bir canlının özelliklerinin ne olduğunu izah etmek gerekmektedir.

“Bir varlık aynı zamanda hem neden hem etkiyi kendi içinde barındırıyorsa o varlık doğal amacı olan bir şey olarak varolur.”⁵²³ İşte burada doğal nedensellikten farklı bir nedensellik açığa çıkar. Tecrübenin Analogilerinde doğal nedensellik her olayın bir nedeni vardır şeklinde açıklanyordu, inert maddede bir değişiklik gerçekleşiyorsa bu kendisinden dolayı değil ona dışardan uygulanan bir etkiden dolayı olmaktaydı. Ancak doğal amaçlı varlıkta, etki ve sonuç aynı varlığın içinde bulunur. Canlı, kendisini kendi içinde düzenler (kendinde ve kendisi için). Burada amaç, bir varlığı başka bir hedef için kullanmak (yani dışsal niyet, faydalanmak *Nutzbarkeit*) değil, bir varlığın kendisi için

⁵²⁰ Kant, CJ, § 76, 401, s. 228.

⁵²¹ Kant, CJ, § 64 370, s. 198

⁵²² Kant, CJ, § 64 370, s. 197

⁵²³ Kant, A.e., “in Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*; denn hierin liegt eine Kausalität”

kendisine etkide bulunması ve bu etkinin sonucunda kendisinde açığa çıkmasıdır. Neden ve sonuç birbirinden ayrı değil, aynı varlık içerisinde simültane olarak açığa çıkmaktadır. Böyle şahsına münhasır özellikler taşıyan amaçlı varlığı, Kant üç özellik ile tanımlar:

- i. Kendi kendisini üretirken türünü de üretir, yani hem araçtır hem de amaçtır
- ii. Birey olarak sürekli kendini yeniden üretir, dış dünyayı asimile eder
- iii. Her bir parçanın fonksiyonu ve korunması, diğer parçalar ve bütün ile olan ilişkisine bağlıdır.⁵²⁴

Kendi kendini yaratma (*autopoiesis*), dış dünyayı asimile edip kendine katma ve fonksiyonel kapanıma sahip olma.⁵²⁵ Bu üç özelliğe sahip doğal varlıklar organizmadır.⁵²⁶Özellikle fonksiyonel kapanım diye adlandırdığım üçüncü özellik, yani organizmaya has parça-bütün ilişkisi üzerinde hususan durur Kant. Parçanın (organın) varlığı ve biçimi, bütün ile ilişki içinde mümkünse, parçalar bütün içinde karşılıklı olarak birbirlerinin nedeni ve sonucu oluyorsa, parçalar bütün adına kendi kendilerini düzenliyorlarsa bu, organik bir varlıktır.⁵²⁷ “Doğanın organize (*organisiertes*) bir ürününün içinde, her bir parça karşılıklı olarak hem araçtır hem de amaçtır. Böyle bir üründe hiç bir şey boşuna ve amaçsız değildir ya da doğanın kör mekanizmasına izafe edilemez.”⁵²⁸

Ampirik olarak doğada bu şekilde kendi içinde bir amaca göre organize olmuş, mekanik dışsal nedensellikten farklı bir nedensel patern izleyen ve mekanizmada olduğu gibi atomistik ayrı parçalar değil organlar halinde morfolojik ve fizyolojik olarak

⁵²⁴ Kant, CJ, § 63 371:199.

⁵²⁵ Andres Weber & Francisco Varela, “Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality”, **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, No. 1, 2002, ss. 97–125.

⁵²⁶ Kant, CJ, § 65 372:200.

⁵²⁷ Kant, CJ, § 65 373:201.

⁵²⁸ Kant, CJ, § 66 376:204. “Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.”

şekillenen doğal varlıkla karşılaşırız. Üstelik bu varlık, dışardan etki ile hareket etmekten ziyade kendi kendini oluşturan özel bir kuvvete sahiptir.⁵²⁹

Organize varlık (*ein organisiertes Wesen*) öyleyse sadece bir makine değildir. Çünkü makine sadece *devindirici* (*bewegende*) güce sahiptir buna karşın organize varlık, dahili bir *oluşturucu* (*formative, bildende*) güce sahiptir. ...Öylese bu sürekli kendi kendini yaratan oluşturucu güç (*sich fortpflanzende bildende Kraft*) sadece hareket edebilme yetisi, yani mekanizm ile açıklanamaz.⁵³⁰

Bu tarz organize varlıkları, tek kelime ile *organizmayı* doğa bilimlerinde nereye oturtabiliriz? Teorik akla göre bilgimiz, evrenselden partikülere doğrudur. Evrensel partikülleri belirler ve bize verilen ampirik partiküllerin kendi başına bir amacı yoktur. Ancak burada karşımıza kendi kendine bir kural vererek organize olmuş bir partiküler varlık çıkmaktadır, dolayısıyla yine bir dilemmanın içerisinde bulmaktayız kendimizi. Kant yargı gücünün antinomisini şöyle formüle eder:

Tez: Maddi olan tüm ürünler sadece mekanik yasalar üzerinde mümkündür.

Antitez: Maddi olan bazı ürünler sadece mekanik yasalarla mümkün değildir.⁵³¹

Descartes, Newton ile birlikte doğadan tüm amaç fikrini uzaklaştırmıştı, madde ve tözsel form ilişkisi kapı dışarı edilmişti ancak biyolojik bazı fenomenlerin organizasyon biçimleri doğadaki hareket yasalarının ötesinde gibi davranmaktadır. Sanki doğal varlık değil de, bir amaca göre dizayn edilmiş sanat eserleri gibidir, ya da sanki içlerinde bir akıl saklıdır (*hylozoism*). Kant her zamanki temkinli tavrı ile antitez tarafında yer alan, hилоzoizme, akıllı tasarıma,⁵³² doğal teoloji ve Herderci vitalizme⁵³³

⁵²⁹ *Bildungstrieb* Blumenbach'ın 1781'de geliştirdiği daha sonra Humbolt, Kiehmayer, Trevinarus'u da etkiledi. Blumenbach'a göre *nisus formativus* epigenetic teorisi tüm canlıların fiziksel ve kimyasal yasalara tabi olmakla birlikte organizmanın yaşam gücüne sahip olduğunu koyutlar. Kant vital force'un biyolojik araştırmada teorik bir varsayım olarak zorunlu gorse de bu gücün objektif realitesini bulabileceğimizi reddederdek, konuyu problematik olarak konumlandırır. Hein van den Berg, "Kant on Vital Forces. Metaphysical Concerns versus Scientific Practice" **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung**, Ed.Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, ss. 115-137, s.134.

⁵³⁰ Kant, CJ, § 65 374:202.

⁵³¹ Kant, CJ, § 70 378:215.

⁵³² Kant, CJ, § 68 383:211. Kant doğa düzeninden ya da organizmanın amaçlı düzeninden yola çıkan akıllı tasarıma dayalı Tanrı kanıtlamalarına, yani fiziko-teolojiye karşı durur. Bkz.: Peter McLaughlin,

geçit vermeden ama aynı zamanda Kartezyen fizikalizme⁵³⁴ de düşmeden antinomiye çözmek niyetindedir.

Kant'a göre antimoninin çözümü yine subjektif zemine ricat ile mümkündür. Yani doğal varlıklarda sanki bir amaç varmış gibi onları araştırabiliriz ama bu doğada objektif olarak bir amaç olduğunu anlamına gelmez. Amaç fikri sadece biyolojik araştırmalar için kabul etmemiz gereken subjektif bir maksimdir. Transandantal amaçlılık kavramı doğaya bir amaç atfetmez. Amaç sadece refleksif yargının bir maksimi, yani subjektif bir ilkedir....doğaya otonomi atfetmez, doğa üzerine tefekkür ederken rehber olacak bir yasa verir (*heautonomy*)⁵³⁵ İnşa edici değil, sadece araştırma için düzenleyicidir.⁵³⁶

Kendinde doğal amaç olan bir şey kavramı ne müdrikenin ve aklın kurucu bir kavramı değildir ancak yine de refleksif yargı tarafından düzenleyici kavram olarak kullanılabilir. Genelde amaç sahibi olmamızla bizim nedenselliğimiz ile kurduğu uzak bir analogi (*einer entfernten Analogie*) yoluyla bu tarz nesneleri araştırmada ve onların müteal kökenlerini (*obersten Grund*) düşünmede rehberimiz olsun diye kullanılabilir.⁵³⁷

Öyleyse Kant'a göre biyolojik organizmalar *sanki* otonomisi varmış gibi, kendi kendilerine yasa verebiliyorlarmış gibi düşünmemiz gerekir, ama *sanki* (*als ob es ein objektives Prinzip wäre*).⁵³⁸ Kant'a göre, biyolojik araştırmada kendi tecrübemize regülatif bir prensip koyarız, canlının kendisine dair bir teleolojik ilke atfedemeyiz ama canlıyı anlamamız için de sanki teleoloji varmış gibi davranmalıyız. Teleojik yargı, doğanın kendisine (otonomi) değil, doğa araştırmacısının kendisine belirleyeceği bir

“Der Organismus als Analogon des Lebens” **Hegel und das mechanistische Weltbild.**, ss. 66-77, s. 72-73.

⁵³³ Kant'ın Herder'in organizmacı vitalizmine olan tepkisi kendi teorisinin oluşmasında büyük etkisi olmuştur. Rachel Zuckert, “Organisms and Metaphysics: Kant's First Herder Review”, **Kant's Theory of Biology**, Ed. Ina Goy and Eric Watkins, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2014, ss. 61-80.

⁵³⁴ Ludovicus De Vos: “Teleologie oder Leben? Zu Hegels Mechanismus-Kritik - im Anschluß an Kant”, **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, ss. 110-122.

⁵³⁵ Kant, CJ, s. 19-21.

⁵³⁶ Organizma kavramı, akıl kavramlarının kullanımına düzenleyici birlik sağlayın İdealar gibi konumlandırılmaktadır. Annette Sell, “Die Idee des Organismus in der Kritik der Urteilskraft”, **Hegel und das mechanistische Weltbild**, ss. 54-65.

⁵³⁷ Kant, CJ, § 65 375:203.

⁵³⁸ Kant, CJ, § 76 405: 232.

prensip (*heautonomy*) sağlamaktadır. *Telos*, doğanın kendisinin ne olduğuna dair teorik bir ilke değil, araştırmada nasıl davranacağımıza dair pratik bir ilke olarak mahfuzdur.⁵³⁹ Kant, bu şık manevra ile kendi sisteminin bütünlüğünü kurtarmaya çalışmakta, amaçlar krallığı (*reich der Zwecke*) ile doğal düzenlilik, pratik akıl ile teorik akıl, duyulur ile duyulur-ötesi arasındaki aşılamaz yarığa (*unübersehbare Kluft*)⁵⁴⁰ bir köprü kurmak istemekteydi.

Görüldüğü gibi Kant subjektif evrensel yaklaşımına bağlı kalır. Evvela fizik bilimlerinde aktüel ampirik malzemedен çekilerek pür bilim kurar, aklın zorunlu yasaları emirik malzemenin üzerine kendisini dayatır. Ardından akıl tam kendisini organizmanın içerisinde bulmuşken bu hazzı kendini kaptırmaktan geri geri çekilir, organizmada *sanki* özgürlük gibi görünen şey sadece benim araştırmalarım için subjektif bir prensiptir der.

Nihayet, Newtoncu ve Kartezyen geleneği tevarüs eden Kant, ardından gelen Alman geleneğine doğa düşüncesi açısından hangi açılımları bıraktığı maddeler halinde düzenlenirse şöyle açıklanabilir:

- ✓ Özne ve nesne, düşünce ve varlık, görü ve kavram ayrılmazcasına birbirine bağlıdır ama birbirine özdeş değildir, ikisi arasındaki ilişki *juridik* bir ilişkidir.
- ✓ Her türlü materyal malzemeye içerikten bağımsız olarak kural veren içi boş evrensel olarak aklın doğayı formel olarak inşa ettiği fikri öne sürülmüştür.
- ✓ Objektivitenin kökeninde subjektivite vardır. Öznenin birliği olmadan nesnenin de birliği olmaz. Mantık ve ontolojinin ayrılmazlığı kabul edilmiştir.
- ✓ Metafizik olmadan bilim yetersizdir. Bilim sadece matematik dedüksiyona değil, metafizik temele ihtiyaç duyar. Matematik inşa ile metafizik idrak arasındaki farka işaret etme ve Kartezyen matematik modelin ötesine geçme arayışı başlamıştır.
- ✓ Maddeyi atomistik ve mekanistik değil, dinamik olarak kavrama temayülü oluşmuştur.

⁵³⁹ Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, s. 37.

⁵⁴⁰ Kant, CJ, IX, 195: s. 30.

- ✓ Organizma ve teleoloji fikri felsefi araştırma için sorunsal hale gelmiştir.
- ✓ Aklın doğal olmadığı, doğanın da tamamen doğal olmadığı fikri belirlemiştir.

Ancak Kant bir kere doğada aklın ve özgürlüğün kapısını aralamıştır ve ardından gelen Alman İdealizmi nesli o kapıyı kırarak içeri girecektir. Değil mi ki Kant “doğanın temelinde yatan duyu-üstü ile duyulur olanın birliğini sağlayacak bir zemin olmalıdır” demiştir,⁵⁴¹ o halde akıl sadece subjektif çıkarım yapma yetisi olarak kalmayacak, bizimde parçası olduğumuz doğanın duyu-üstü gerçek temeline dönüşebilecektir. Akıl düşünmenin temeli olarak kalmayıp, tüm varlıkların temeli, sadece ahlaki bir ilişki değil, içerisinde özne ve nesnenin bir olduğu *logos* anlamında *ontolojik* bir ilişkiye dönüşebilir.⁵⁴² Kant’ın sınırlar içinde tutmaya çalıştığı Akıl’ın, varlığı fethetmeye kalkışması Fichte’nin heyecan verici çağrısı ile başlayacaktır.

1.2.1.5. Somut Evrensel: Schelling-Hegel *Naturphilosophie*’si

Her ne kadar Kant **Yargı Gücünün Eleştirisi**’nde saf akıldan kaynaklanan özgürlük ile duyusal dış dünya arasında problematik de olsa bir köprü kurmaya kalkışsa da, sonuçlar Reinhold, Fichte gibi genç filozofları tatmin etmez. Zira Kant, özellikle **Pratik Aklın Eleştirisi**’nde doğa dünyası ile özgürlük dünyasını çok keskin bir Platonik tavırla ayırmaktadır

Şimdi doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağlı varoluşlarıdır. Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için *yaderklıktır (heteronomie)*. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası (*übersinnlichen Natur*), onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın *özerkliğine* ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır.... Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır. (*Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz*)... Bu dünyalardan ilkinde, saf akılla bildiğimiz *asıl (urbildliche)* arketip doğa (*natura archetypa*), ikincisine ise birincisinin idesinin olanaklı etkisini istemeyi

⁵⁴¹ Kant, CJ, s. 12.

⁵⁴² Dieter Wandschneider, “The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel”, **The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy**, Ed. Dean Moyar, London, Routledge, 2010, ss. 64-104, s. 71.

belirleyen neden olarak içerdği için, kopya olan dünya (*natura ectypa*) adı verilebilir.⁵⁴³

İnsanın dünyadaki varoluşu, bilme yetileri ve isteme yetileri arasında arafta kalmaktadır. Bu nedenle üçüncü kritiğin Önsöz’ünde duyusal doğa kavramı ile duyular-üstü özgürlük kavramı arasında sanki bunlar iki ayrı dünya imişçesine büyük bir yarık olduğunu itiraf etmektedir. Organizma (ve sanat) fikri, tam burada devreye girmekte, organizma amaçlı varlığı ile özgürlüğü işaret etmekte ama aynı zamanda doğal bir varlık olarak duyusal dünyanın parçası olmaya devam etmektedir.

Burada hem öznenin içsel imkanı hem de doğanın dışsal imkanı harmonize edilmekte, hem özne olan bir şeye işaret etmekte hem de öznenin dışında bulunmaktadır. Doğa olmayan ancak henüz özgürlük te olmayan ama yine de özgürlük zeminine, yani duyular üstüne bağlanan bir şeydir. Bu şeyin içinde teorik yetiler müşterek ve bilinmeyen bir şekilde pratik yetilerle kombine edilir.⁵⁴⁴

Duyulur olan ile duyular-üstü olan, yasalara bağlı dış dünya ve özgürlüğe ram olmuş iç dünya, *natura archetypa* ve *natura ectypa*, kendinde şey ve görünüş... Tüm bu uzlaşmaz ayrımlar Kant’ın da farkında olduğu üzere sentezlenmeliydi. Yukarı da gösterildiği gibi Kant, doğal varlık ile özgürlüğü sentezlemeye organizma fikriyle yaklaşır ancak konuyu problematik olarak bırakarak tartışma alanından çekilir.

Ancak “**Pratik Aklın Eleştirisi**’ni okuduğum günden beri bambaşka bir dünyada yaşıyorum”⁵⁴⁵ diyen Fichte özgürlüğü dünyanın merkezine yerleştirmeyi kendine görev edinecektir. Fichte’ye göre teorik ve pratik aklın sadece uyumlu olduğunu göstermek yetmez, dahası ikisinin de yapısal birliğe sahip olduğunu göstermek gerekmektedir. Tüm insani bilme yetileirmizin temelinde tek bir açıklayıcı neden bulunamazsa, bilgi sistemimiz de bilimsel, yani sistematik olmaktan çıkar. Bu nedenle Fichte’nin amacı, *akıl ile doğanın kökensel özdeşliğini* ortaya koymaktır. Transandantal öznenin kurucu

⁵⁴³ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, 3. Bsk, § 75, s. 50.

⁵⁴⁴ Kant, CJ, § 59 353 s. 181

⁵⁴⁵ Johann Gottlieb Fichte, “Fragment of a Letter to Weissshuhn August-September 1790”, **Fichte: Early Philosophical Writings**, Ed. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988, s. 357.

faaliyeti, sadece kendisine verilen malzemeye kurallara uygun bir düzenlilik giydiren formel bir faaliyet olarak düşünülmemelidir. Fichte'ye göre öznenin, kökensel olarak dünya ile karşılaşma aktivitesi dünyayı kurar. Dolayısıyla öznenin eylemi olmadan kendine başına duran (*in itself*) dünya söz konusu değildir. Öznenin aktivitesi (*Tathandlung*) sonucu dış dünya anlamlı bir bilgi nesnesine dönüşebilir. Varlığını kendi eylemi ile yaratan kökensel transandantal öznenin faaliyeti olmadan, ne bir dış dünya ne de teorik bir faaliyet mümkündür. Bu nedenle hem dünyanın hem de bilginin koşulu, öznenin özgür faaliyetidir.⁵⁴⁶

Ben'in kendisini vazetmesi onun saf aktivitesidir. *Ben kendi kendisini vazeder (sich setzen)*, tam da bu kendini ortaya koyma ile ben *varolur*, tersinden bakarsak ben *varolur* ve sadece varolması dolayısıyla kendi varlığında kendisini *vazeder*. Ben, bu eylemin hem faili hem de mef'uludur, hem aktivite hem de aktivitenin sonucudur, aynı anda hem eylem ve ameldir. Dolayısıyla "Ben'im" demek bir Eylem'i ifade eder.⁵⁴⁷

Tezin sınırları dolayısıyla burada ayrıntılı olarak izah edilemese de Fichte, Kant'ın belalı mirası olan *ding-an-sich*'ten kurtularak tüm dünyayı öznenin özgür aktivitesi üzerine kurmaya yönelmiştir. Özgür Ben'in (*das Ich*) Ben-Olmayan'a çarparak (*Antoss*) sürekli onu yaratması yoluyla, bilgi, (özgürlük) eylem ve varlık, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren tek bir sistem içerisinde toplanmaya çalışılır.⁵⁴⁸ Benin eylemi içinde ben-olmayan ve ben, real ve İdeal, varlık ile görmek (*being and seeing*) birbirinden ayrılmaz ikili bir seri oluşturur.⁵⁴⁹ Dışarda bizi etkilemesini beklediğimiz bir dünya yoktur, dış dünya Ben'in sonsuz aktivitesinin sınırlanması olarak ben-ile-ilişki içerisinde anlaşılabilir. Dünya özneye duyular yoluyla verilen bir gerçeklik değil, öznenin dünyaya (karşı ve içine) *kendini vazetmesi* ile (*Self-positing*) yaratılan bir gerçekliktir. Öznenin eylemi olmadan hiç bir bilgi ve bilgi nesnesi söz konusu olamaz, dolayısıyla öznenin eylemi, yani kendini vazetme, bilme nesnelerinin düşünülebilmesini

⁵⁴⁶ Frederick Neuhouer, **Fichte's Theory of Subjectivity**, New York, Cambridge University Press, 1990, s. 48.

⁵⁴⁷ J. G. Fichte, **The Science of Knowledge with First and Second Introductions**, çev. Peter Heath, John Lachs, New York, Cambridge University Press, 1991, I, 96, s. 97.

⁵⁴⁸ **Fichte**, haz: Arslan Topakkaya, Ankara: Say Yayınları, 2011, s. 42.

⁵⁴⁹ J. G. Fichte, **The Science of Knowledge**, s. 19.

mümkün kılan transandantal koşuldur. Transandantal olması nedeniyle Ben, her türlü tecrübenin içerisinde mutlak olarak olması gereken ama tercübede verilmeyen, koşullu nesnelerin düşünülebilir olması için zorunlu olan koşulsuz (*unconditioned*) gerçekliktir. Mutlak olarak koşulsuz olan Ben'dir. Özne-nesne ayrımını mümkün kılarak tüm koşullu bilgilerin temelinde olup da kendisi koşullanmamış olan, mutlak olan, transandantal Ben'dir.

Dışarıda temsil edilmeye bekleyen bir dünya yoksa, dünya zaten öznenin eylemi ile sonsuza dek yaratılan bir şey ise, varlığın kökeninde *eylem* (*Tathandlung*) vardır. Dolayısıyla bilgi bir temsil faaliyeti değil, öznenin dünyayı yaratırken kendi eylemine tanık olduğu bir kendini yakalama faaliyetidir (*intellektuale Anschauung*).⁵⁵⁰ Öznenin ve nesnenin, İdeal ve realin ayrılmazcasına birleştiği koşulsuzu yakalamak ancak entelektüel sezgi ile mümkündür.⁵⁵¹ Böylece Fichte tüm bilimi temellendirecek mutlak olan ilkeyi (kendini vazeden eylem) belirlemiş ve mutlağa ulaşma metodunun da entelektüel sezgi olduğunu ileri sürmüştür. Fichte'nin refleksiyon felsefesi öznenin kuruculuğuna o kadar odaklanmıştır ki, orada doğa sadece Ben-olmayan olarak durur. Fichte felsefesinde yeterli bir doğa tasarımı olmaması⁵⁵² ondan etkilenen Alman Romantikleri olarak adlandırılan genç neslin çıkış noktası olmuştur.

Fichte sonrası Alman İdealist geleneği ondan dört temel prensibi tevarüs ettiğini söylenebilir:

⁵⁵⁰ J. G. Fichte, "Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements issued by Prof. Reinhold in Jena, together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. (1792)" çev. George di Giovanni, **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism**, Ed. George di Giovanni & H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2000. "...and thus, prior to all other perception, the intuition can be related to an object originally opposed to the subject, that is, it can be related to the not-I, which is not *perceived* at all, but which is originally *posited* ... The absolute subject, the I, is not given by empirical intuition; it is, instead, posited by intellectual intuition I, 9, s. 65.

⁵⁵¹ J. G. Fichte, **The Science of Knowledge**, s. 38,41,46.

⁵⁵² Her ne kadar Fichte'nin bir doğa öğretisi olmadığı, sadece Ben ile ilgilendiği felsefe tarihinin genel kabullenlerinden biri olsa da, Lauth ezber bozan çalışmasında Fichte'nin eserleirnde dağınık halde bulunan doğa öğretisini derli toplu gözler önüne sermiştir. Reinhard Lauth, **Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre**, Hamburg, Meiner Verlag, 1984.

1. Felsefenin uğraşı koşulsuz olanı bulmak olmalıdır ve tüm koşullu varolanlar koşulsuz olan ile ilişki içerisinde tek bir sistem halinde temellendirilerek açıklanmalıdır.
2. Koşulsuz olan töz, bir varolan olarak düşünülmemelidir, kendi kendini meşrulaştıran (*self-legislative*) sonsuz bir *aktivite* olarak düşünülmalıdır. Yani varlığın içerisinde sürekli aktif olan bir dinamik olmalıdır, müteal bir varlık olmamalıdır.
3. Real ile İdeal, varlık ve özne sürekli ilişki içinde dinamik bir bütünlük içinde açıklanmalıdır. Varlık ve düşünce bir tür özdeşlik içinde birleştirilmelidir.
4. Özgürlük, tüm açıklamaların merkezinde olmalıdır.⁵⁵³

Tüm felsefelerin evveli de ahiri de *özgürlüktür*⁵⁵⁴ diyerek felsefi kariyerine henüz 20 yaşında iken başlangıç yapan Schelling, **Vom Ich als Prinzip der Philosophie** çalışmasında yukarıda sayılan tüm ilkeleri benimsemekle birlikte, Fichte'de doğanın sadece Ben-olmayan olarak soyut, sınırlayıcı bir kavram olarak anlaşılmasından tatminsizlik duymaktaydı.⁵⁵⁵ Üstelik Fichte'nin Jacobi etkisiyle mutlak düşman ilan ettiği Spinoza'ya da sempati ile yaklaşmaktaydı.⁵⁵⁶ Genç Schelling için Spinoza, varlık ile düşüncenin bir ve aynı şey olduğunu iddia etmiş, sonlu ile sonsuz arasındaki ayrımı feshederek monist bir natüralizm inşa etmiştir. Spinoza monizmi tüm ihtiyaçları karşılayacak bir sistem olsa da onda Ben ilkesi ve özgürlüğe yer yoktur.⁵⁵⁷ Bu nedenle, genç Schelling için, Fichte'ci özgürlük, aktivite İdealizmini bırakmadan Spinozacı bir

⁵⁵³ Peter Heuer, "Schellings Begriff der Naturphilosophie" **Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie**, Ed. Peter Heuer, Wolfgang Neuser, Pirmin Stekeler-Weithofer, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2013, ss. 179-195, s. 180.

⁵⁵⁴ F.W. J. Schelling, "Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge (1795)", **The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays (1794-1796)**, çev: Fritz Marti, London: Associated University Presses, Inc, 1980. ss. 63-149, § 6 177, s. 82.

⁵⁵⁵ Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", s. 73.

⁵⁵⁶ Genç Schelling'in Fichte'den kopuşunun ayrıntılı bir izahı için Bkz.: Birgit Sandkaulen, **Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

⁵⁵⁷ Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", 78.

natüralizmi sentezlemek modern felsefenin en büyük kazanımı olacaktı.⁵⁵⁸ “O, Fichte’nin özgürlük adına doğayı reddetmesi karşısında tam da özgürlüğü kurtarmak adına doğaya sarılmakta, bu amaçla bir doğa felsefesi tasarlamaktadır”.⁵⁵⁹

Doğa felsefesine giriş yaptığı **İdeas for a Philosophy of Nature** eserinde Schelling’in uğraştığı temel mesele, maddenin dinamik inşası idi. Newtoncu Kant ve Fichte hattının maddenin temel özelliği olarak eylemsizliği görmesine karşılık,⁵⁶⁰ maddenin temelinde aktif olan dinamik kuvvetlerin ilişkisini gören Schelling düşüncesi, bu jest ile organik ile inorganik arasındaki farkı yumuşatarak, cansız maddeye bir dinamizm katmaktaydı. Üstelik bu dinamik madde kavrayışı, maddeye mistik bir güç veren hylozoizme de tevessül etmemektedir. Schelling’e göre duyulur olan, nüfuz edilemez maddenin temelinde, yayılma ve daralma (*expansion and contraction*) kuvvetlerinin ilişkisi vardır. Madde denilen şey, bu kuvvetlerin karşılıklı ilişkisi ve bu zıtlığın bir sabitlikte donmasıdır. Bu madde anlayışına *genetik* madde anlayışı ya da *spekülatif fizik* adını verir. Madde ve kuvvet, Newton’da olduğu gibi birbirine dışsal değildir, “madde hareketli kuvvetten başka bir şey değildir”.⁵⁶¹ Maddi cisimler bu iki kökensel kuvvetin aktivitesi sonucu teşekkül ederken evrensel gravitasyon da bütün maddelerin birlik (*indifference*) içinde hareket ettiği maddeye içkin üçüncü kuvvettir.⁵⁶² Schelling’e göre doğada herşey, bu şekilde eşit olmayan kuvvelerin sürekli eşitlik aramaları ve bu dinamik süreçlerle kuvvelerin yaşama kadar ulaşmasıdır.⁵⁶³ Böylelikle maddenin temel kuvvetlerinden öznenin özgürlüğüne kadar herşey tek bir bütünlük içerisinde

⁵⁵⁸ Alexandre Guilherme, “Schelling’s *Naturphilosophie* Project: Towards a Spinozian Conception of Nature”, **South African Journal of Philosophy**, C. 29, No: 4, 2010, ss. 373-390.

⁵⁵⁹ Oya Esra Bektaş, “Schelling’in Dinamik Doğa Tasarımı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, No: 23, Bahar 2017, s. 329-348, s. 346

⁵⁶⁰ “Schelling Kant’ın metafizik dinamiğinden yola çıkarak maddenin inşasını içerisinde ikiliğin birliğe, itme ve çekme kuvvetlerinin kökensel ayrılığı ve birliğe dönüştüğü sonsuz üretken bir aktivite olarak düşünmekteydi”. Lara Ostaric, “The Concept of Life in Early Schelling”, **Interpreting Schelling: Critical Essays**, Ed. Lara Ostaric, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 48-70, s. 68.

⁵⁶¹ F. W. J Schelling, **İdeas for a Philosophy of Nature**, çev. Errol E. Harris & Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 187. F. W. J Schelling, **Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)**, **Sammltche Werke** 5, ed. Manfred Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994, s. 107.

⁵⁶² F. W. J Schelling, **İdeas for a Philosophy of Nature**, s. 128.

⁵⁶³ Dale E. Snow, **Schelling and The end of Idealism**, Albany, State University of New York Press, 1996, s. 88

karmaşıklılaşan organizasyonlar ya da kuvveler (*Potenzen*) şeklinde izah edilir. Spinozist bir tavırla özne ve nesne tek bir bütünlük içerisinde açıklanırken, bütünün içerisindeki herşey dinamik aktantlar şeklinde kavranır.⁵⁶⁴ Bu sistemde felsefe “*zihnimizin doğal tarihinden başka bir şey değildir... felsefe genetik hale gelir*”⁵⁶⁵ Yani bütün amaç, düşünce ile doğanın birbirine nasıl denk düştüğünü, ikisinin de özünde bir olduğunu göstererek, görünüşteki farklılığın kökenindeki genetik birliğini ispatlamaktır. “Doğa görünür Akıl, akıl ise görünmez doğa olmalıdır”.⁵⁶⁶ Bu nokta, bizim dışımızdaki doğanın imkanı sorununun çözülmesi gereken *içimizdeki* Akıl ile *dışımızdaki* Doğa’nın mutlak birliğidir”.⁵⁶⁷

1797’deki **İdeas** eserinde temel sorunu özne ve nesnenin birliği olarak tespit eden Schelling, bu eserdeki dağıntık fikirlerini iki yıl sonra 1799’da yayınladığı **Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie** ve 1800’de tam bir sisteme kavuşturduğu **System des transzendentalen Idealismus** eserleri ile bütünlüğe kavuşturmuştur. Artık doğa, bütün olarak bir organizma olarak kavranmakta, bu bütünlüğün içindeki herşey tedrici dinamik seriler olarak açıklanmaktadır. Doğadaki tek tek varlıklar, canlı bir organizma şeklindeki bütünlük olan Doğa’nın tezahürleridir. Doğa, maddelerin toplamı olan bir yığın değil, bir aktivite, bir ilkedir, dolayısıyla doğada görünen herşeyin dayandığı dindirilemez aktivite olarak *Doğa*, Schelling’e göre *koşulsuz* olandır.

Öyleyse iddia ediyoruz ki, (doğadaki) her tekil, sadece *varlığın kendisinin* bir formudur, ancak Doğa = mutlak aktivite. Çünkü varlığın kendisi = aktivite ise, tekil varlık aktivitenin mutlak *olumsuzlaması* olamaz. Yine de doğal ürünleri

⁵⁶⁴Christopher Lauer, **The Suspension of Reason in Hegel and Schelling**, New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s. 40. And this is why Schelling places at the foundation of all natural science not physics (by which he means Newtonian mechanics, the study of the motion of already constituted bodies), but dynamics, the study of the expansive and contractive forces that give rise to motion and extension.

⁵⁶⁵ A.g.e., s. 30

⁵⁶⁶ F. W. J Schelling, **İdeas for a Philosophy of Nature**, s. 42.

⁵⁶⁷ F. W. J Schelling, A.g.e., s. 42.

varlık sıfatı altında düşünmeliyiz. Ancak daha üst bir zaviyede varlık, ürünlerde sönen, *daima işleyen doğal aktiviteden (Tätigkeit)* gayrı bir şey değildir.⁵⁶⁸

Doğa sürekli bir aktivite ilkesi olarak koşulsuz olandır. Doğal nesneler ise aktivitenin durakladığı momentler olarak koşullu şeylerdir. Doğa hiç bir doğal varlıkta sınırlanmayan sürekli devingen bir bütünlüktür, o bir şey (*ein ding*) değil, şeyleşmeyen (*un-be-dingt*)⁵⁶⁹ koşulsuz, özgür aktivitedir. Doğa, tüm varlıkların içerisinde aktif olan evrensel iken tekil varlıklar bu bütünün içerisinde anlamlıdır ve her tekil genetik kökenlerine kadar takip edildiğinde bizi içerisindeki evrensele ulaştırır (tekil/somut evrensel). Dolayısıyla mutlak olan doğanın üzerinde ve ötesinde değil, tekilerin içerisinde. Tekil varlıkların formları incelendiğinde onların dinamik bütünün durakladığı (*Hemmung*) noktalar olduğunu kavrarız. Öyleyse Schelling için İdealist monizm ile bir tür empirizm (üstün emprisizm) aynı kapıya çıkarlar. Koşulsuza kadar uzanan bir empirizm özünde doğa felsefesidir. Bu sıradışı empirisizm içerisinde partiküler olanlar mutlağın içerisinde çözündürülüp, koşulsuzlaştırarak (*un-conditioned*) elde edilir.⁵⁷⁰ Bütünün kökenindeki *üretici doğa* olan *Mutlağa* ulaşmak ancak ürünler yoluyla mümkündür. Doğa ürünleri ile doğanın içindeki mutlak aynı ise, doğa felsefesi olmadan felsefe de olamaz. Herşeyin temeline mutlağı koyan bu İdealizm aynı zamanda tam anlamıyla bir realizmdir.⁵⁷¹ Çünkü doğanın ilkesi Kant'ta olduğu gibi doğaya aşkın ve ona emir buyuran değil, doğanın tam da içerisinde canlı olan evrensellik, üretkenlik, özgür eylemdir.

Doğa *üretkenlik* ve *ürünün birliği* (*Einheit von Produkt und Produktivität*) demektir. Sade *ürün* (*natura naturata*) olan doğaya *Nesne* olan Doğa deriz (tüm ampirik olan buradan gelir). *Üretkenlik* olarak Doğa'ya (*natura naturans*) *Özne* olan Doğa deriz (tüm teori buradan gelir). ...Burada nesne asla koşulsuz değildir,

⁵⁶⁸ F.W.J. Schelling, **First Outline of A System of The Philosophy of Nature**, çev. Keith R.Peterson, Albany, State University of New York Pres, 2004, s. 14.

⁵⁶⁹ Andrew Bowie, **Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction**, New York, Routledge, 1993, s. 20.

⁵⁷⁰ Iain Hamilton Grant, "Philosophy become Genetic": The Physics of the World Soul", **The New Schelling**, Ed. Judith Norman & Alistair Welchman, London, Continuum, 2004, ss. 128-151, s. 138

⁵⁷¹ Dieter Wandschneider, "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", s. 77.

dolayısıyla doğada hiçbir şekilde nesne-olmayan bir şey vazedilmemelidir, bu mutlak nesne-olmayan tam da doğanın kökensel üretkenliğidir.⁵⁷²

Görüldüğü gibi Schelling varlık ile doğayı özdeşleştirmekte, doğal nesne ile nesneyi kuran spontan aktiviteyi aynı hakikatin iki vechesi olarak görmektedir. Özneliği, transandantal özneye değil, doğanın özgür aktivitesine atfetmektedir. Doğa hem doğal varlıklar hem de varlık haline getirilemeyen mutlak *süreç* tir. Tüm bu birliğin hareket prensibi; iki zıt kutba ayrılma ve sonra zıtların daha üst bir kuvvede sentezlenmesidir. Doğadaki tüm oluşumların koşulu bu orijinal ikileşmedir (*original duplicity*).⁵⁷³ Doğanın bütünlüğü içerisinde tüm oluşumlar iki zıt kuvvetin bir dengesizlik yaratması, daha sonra bu dengesizliğin bir dinginliğe ulaşarak daha üst bir forma yol açmasıdır. Doğadaki maddeden bilinç kadar tüm farklı tezzahürler her birisi bir alt formdan zuhur eden (*emergent*) sistemlerdir.⁵⁷⁴ Doğa ise tüm bu sistemleri organik bir bütünlük içinde tutan tüm oluşumların özüdür (*Weltseele*).⁵⁷⁵ Schelling'in yükselen kuvveler yoluyla, doğanın daha alttan üste doğa kendisini farklılaştırarak yükselmesi fikri, ona dualist ve materyalist seçeneklerden birine düşmeden özdeşlik ve farklı açıklama imkanı vermiştir.⁵⁷⁶ Bu emergentist ontolojiye göre,⁵⁷⁷ inorganik organik, madde ve bilinç birbirine tamamen yabancı şeyler değil, aynı prensip üzerinde (*duplicity-indefference*) yükselen, biri diğerinden zuhur eden farklı organizasyon biçimleridir. En alt düzeyden en üst düzeye kadar aynı Akıl, doğanın içerisinde aktiftir. Tin düzeyinde bu aktivite duyusallık ve bilinç olarak görünürken madde düzeyinde kör bir zorunluluk şeklinde işler. Schelling “zihnin (*intelligenz*) iki türü vardır, o ya doğada olduğu gibi kör ve bilişsiz ya da insani özbilinçli tinlerde olduğu gibi özgür ve bilinçli

⁵⁷² F.W.J. Schelling, *Sammlitche Werke III, Einleitung zu dem Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Stuttgart: § VI, 284, s. 41

⁵⁷³ F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, s. 87.

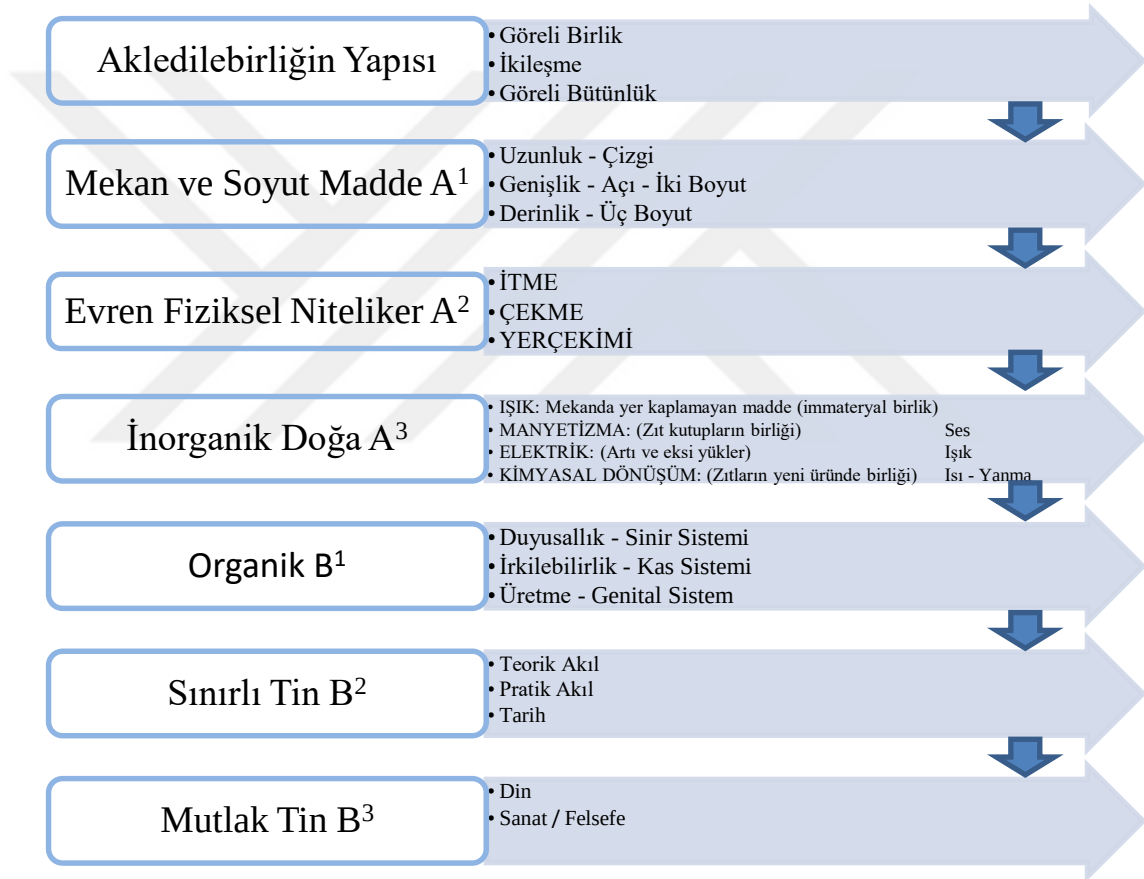
⁵⁷⁴ Benjamin Berger, “From Nature to Spirit: Schelling, Hegel and the Logic of Emergence”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Warwick, 2016.

⁵⁷⁵ F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, s. 75.

⁵⁷⁶ Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, s. 466. Ayrıca “On yıllar boyu Fransa’da Lamarck, Buffon, and Maupertuis, and Almanya’da Blumenbach, Kiemeier and Humboldt mekanizm ve vitalizmden kaçacak “üçüncü yol” aramaktaydılar. Schelling’in *Naturphilosophie* si geç onsekizinci yüzyılda organizma ve inorganizmayı birini diğerine indirgemeden birleştirmeye çalışan bir çok girişimden sadece bir tanesiydi”. A.e., s. 539.

⁵⁷⁷ Benjamin Berger, “From Nature to Spirit: Schelling, Hegel and the Logic of Emergence”, s. 75.

olarak üretkendir” demektedir.⁵⁷⁸ Ancak yine, Akıl doğanın içerisinde ve artan kuvveler halinde Akıl, düşüncede tam olarak kendisini açar. **System of Transandantal İdealism** maddeden bilince tüm bu kademeli geçişin tek bir sistem içerisinde toparlamıştır. Ayrıntısı ile izah etmek bu çalışmanın sınırlarını çok aşsa da Schelling’in bütünlük içerisinde kademeli ilerleme teorisi şu şekilde şematize edilebilir.



Şekil 3: Schelling’e göre doğadaki kuvvetlerin kademeli yükselişi⁵⁷⁹

Doğanın mutlak birliği içerisindeki her oluşum bir sonrakini mümkün kılar. Dikkat edilmesi gereken nokta buradaki akışın zamansal ve tarihsel değil, mantıksal

⁵⁷⁸ F.W.J. Schelling, **First Outline of A System of The Philosophy of Nature**, § 1, 271, s. 193.

⁵⁷⁹ Bu şekli hazırlarken şu çalışmadan faydalandım: Michael Vater, “Bringing Nature to Light: Schelling’s Naturphilosophie in the Early System of Identity”, **Analecta Hermeneutica**, C. 5, 2013, ss. 1-15.

olduğudur⁵⁸⁰. Doğada herşeyi bir rasyonel zounluluk içerisinde bir diğerini üreterek tamamlanır. Böylelikle her bütünlük esasında görelî bir bütünlüktür ve Fichte'nin transandantal öznenin otonomisi olarak yorumladığı öznelîk, Schelling için doğanın otonomisinin gelişmiş bir versiyonudur. Schelling'in *Identitätssystem*'i gerçekte en üst seviyesi ya da kuvvesi *Wissenschaftslehre* olan bir *Naturphilosophie*'dir.⁵⁸¹ Mutlağın gözünden baktığımızda düşünme ve varlık birbirlerinden ayrı değil, birbirleri ile iç içe geçmiş tek bir bütünlüktür. Çünkü tek tek nesneleri inceleyen tekil doğa bilim dalları vardır oysa felsefenin görevi, her nesneyi mümkün kılan bütünü, özne ve nesnenin bir olduğu Mutlak olanı kavramaktır. Özne ve nesnenin birliği anlamına gelen Mutlak, yargı yoluyla işleyen akıl tarafından kavranılamaz, zira Hölderlin'in de işaret ettiği gibi, yar-gı (*Ur-teil*) en temelde özne ve nesne yarılmalarını şart koşar.⁵⁸² Romantik Schelling'e göre, diskürsif akılla ulaşamayacağımız bu tekil-evrensel, özne-nesne birliğine ancak Kant'ın yasakladığı *intellectus ecytypus* ya da entelektüel sezgi ile ulaşılabilir.⁵⁸³ Öyleyse düşüncenin konusu farklılıkların özdeşliği olan Mutlaktır. Mutlağa götüren metod partiküler olanı evrensel bütünün içerisinde kavramaktır. Bütünü kavramanın yolu da entelektüel sezgiden (dahi sanatçı) geçer.⁵⁸⁴

Görüldüğü gibi Fichte özne-nesne birliğini, hiç bir zaman nesneleştirilemeyen öznenin entelektüel sezgisi yoluyla elde etmek çabasında iken ve bundan dolayı özneyi doğadan tam anlamıyla başkalaştırırken, Schelling, yine entelektüel sezgi yoluyla özne-nesne birliğini doğanın temel kuvvetlerinden yukarı doğru yükselen tek bir organik bütün olarak kavramaktadır. Yani Schelling Spinozist monizme, onda eksik olan Fichteci öznelîği ve özgürlüğü enjekte etmiştir denilebilir. Schelling'in

⁵⁸⁰ Rasyonelitenin doğadan türetilmesi çağdaş evrimsel psikoloji ile aynı gibi görünse de, Schelling için bu emergence tarihsel değil, mantıksaldır.

⁵⁸¹ Frederick Beiser, **German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801**, s. 490.

⁵⁸² Friedrich Hölderlin, "Urtheil uns Seyn" **Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe**. Band 4.1, Eds. F. Beißner Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961

⁵⁸³ F.W.J. Schelling, **System of Transcendental Identity**, çev. Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001, özellikle 6. Bölüm.

⁵⁸⁴ Daniel Breazeale, "Exhibiting the Particular in the Universal": Philosophical Construction and Intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801–1804)", **Interpreting Schelling: Critical Essays**, Ed. Lara Ostarcic, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 91-120, s. 94.

Naturphilosophie'sinde akıl, özgürlük ve öznellik korunacak ancak bunlar transandantal tahtından indirilip dünyanın içerisine yerleştirilecektir. Dünyaya dışardan nizam veren hükümler özne değil, dünyanın içerisinde hükümler olan aklın kendi hareketiyle özneliği yaratması, özne İdealizm ile nesnel İdealizm arasındaki farkı oluşturacaktır. Beiser, bu farkı vazıh bir şekilde şöyle izah etmektedir:

Transandantal felsefe rasyonaliteyi yalnızca Ego'nun aktivitesinin ürünü olarak görürken, doğal felsefe rasyonaliteyi doğanın aktivitesinin sonucu olarak telakki eder. *Naturphilosophie* doğaya rasyonalite atfeder çünkü doğa tamamen mekanik değil aynı zamanda organik, kendi akıllı (*intelligent*) aktivitesinden neşet eden sistematik bir yapıya sahiptir. O halde doğal felsefenin görüşüne göre, rasyonalite doğanın içerisinde...Kant'ın iddia ettiği gibi insan aklı doğanın yasa koyucusu mudur yoksa Schelling'in öne sürdüğü gibi doğa otonom mudur? Kısacası bu mesele özne ve nesnel İdealizm arasındaki farktır.⁵⁸⁵

Maddi doğaya biçim veren subjektif formel evrensellikten farklı olarak Schelling'in objektif İdealizminde evrensel, doğanın içerisinde ve doğanın *Urgrund*'dudur. Niteliksel zıtlıklar aklın kuşatıcı bütünlüğü içerisinde niceliksel kuvveler olarak bir arada tutulan partikülaritelerdir, tek tek nesnelerde görülen niteliksel farklar, Mutlak'ın zaviyesinden bakıldığında organizasyonlarındaki derece farkına dönüşür.⁵⁸⁶ Doğa sisteminde yukarılara çıktıkça görülen niteliksel olarak farklı tekillikler, temellere indikçe bir bütün olarak *Weltseele* görülecektir⁵⁸⁷ "Akıl ya da 'mutlak bilme' mutlak olarak özdeş, saf, yüce, tüm ikiliklerden ve kendine yabancılıktan azadedir... çünkü onda düşünce ve varlığın karşıtlığı söz konusu değildir".⁵⁸⁸

Anlaşılabileceği üzere akıl, yine doğanın içerisinde ama *doğal* bir şey değildir, doğal olanların sınırlı varoluşlarını temellendiren mutlak harekettir, fiziğin içerisinde yer alan metafizik prensiptir. Ancak ne mutlak üretkenlik olan doğa, yani evrensel ne de ürün olarak doğa yani tekil tek başına var değildir,⁵⁸⁹ ikisi de kendi başına soyutlamadır,

⁵⁸⁵ Frederick Beiser, *German Idealism*, s. 555-556.

⁵⁸⁶ F.W.J. Schelling, "Presentation of My System of Philosophy", çev. Michael Vater, *The Philosophical Forum*, C. XXXII, No. 4 Winter 2001, ss. 339-372, s. 342.

⁵⁸⁷ Dale E. Snow, *Schelling and The end of Idealism*, s. 89.

⁵⁸⁸ F.W.J. Schelling, *Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things*, çev. Michael Vater, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 218.

⁵⁸⁹ F.W.J. Schelling, *First Outline of A System of The Philosophy of Nature*, § 4, 287, s. 213.

hakiki düşünce bu ikisinin (sonlu ve sonsuzun) birliği olan tekil-evrensel kavramdır. Schelling'in mottosuyla; "Fiziğe gel ve edebi olanı gör"⁵⁹⁰

Öyleyse *İdea* zorunlu olarak her zaman Mutlaktır, çünkü *İdea*'da evrensel ve tekil özdeşleşir, dahası bu evrensel bir nesne ile ilişkiye girdiğinde mutlak olmaktan çıkmaz, zira mutlak form olduğundan içerisinde mutlak tözü de içerir ve bu da mutlak nesnedir.⁵⁹¹

Neredeyse Hegel'in tüm felsefi projesini özetleyen bu cümleler Schelling tarafından 1802'de yazılmış ve Hegel'in de büyük bir coşkuyla kucakladığı fikirler olmuştur. Schelling özgün doğa felsefesi ile akıl-doğa ilişkisi konusunda Hegel'in zihnini büyük oranda şekillendirmiştir. Hegel'in Schelling'ten tevarüs ettiği unsurlar yeniden gözden geçirilirse şu ilkeler sayılabilir:

- Akıl ve doğa arasında izomorfik bir tekabül yet ilişkisi yoktur, Akıl ile doğa, aynılık ve gayrılığın birliği şeklinde mutlak bir bütünlük arzemesi.
- Akıl doğanın içerisine yerleştirme, özgürlüğü ve öznelliği doğanın içerisinden zuhuratçı (*emergentist*) türetme ya da Bowie'nin ifadesi ile öznelğin genetik teorisi⁵⁹²projesini takip etme.
- Öznenin daha geniş öznelliklerde merkezsizleştirilmesi, çözümlenmesi.
- Doğanın kademeli ilerleyişler (*Stufengang*) yoluyla bilince doğru yükselmesi, artan kompleksiteye dayalı doğal tabakalaşmalar yaklaşımını benimseme.
- Doğadaki tüm oluşumları aynılık ve gayrılığın birliği, ikizleşme ve dinginleşme olarak tek bir sistematik prensiple açıklama eğilimi.
- Aklın realize olmasının ancak doğa yoluyla mümkün olduğu fikri.
- Kant'ın imkan üzerine dayalı felsefesine karşın aktüel olanın önceliği ancak her aktüelin kendi başına hakiki olmaması daima mutlak ile ilişki içerisinde tasarlanması İdeali.
- Dolayısıyla, Spinoza'da olduğu gibi metafiziğin epistemolojiye önceliği⁵⁹³ fikri.

⁵⁹⁰ F.W.J. Schelling, "Universal Deduction of the Dynamic Process", *Zeitschrift für Speculative Physik*, vol 1. (1800), § 63 (SW, IV, s. 75), aktaran Dale E. Snow, *Schelling and The end of Idealism*, s. 85.

⁵⁹¹ F.W.J. Schelling, "Further Presentation from the System of Philosophy (1802)", çev. Michael Vater, *The Philosophical Forum*, C. XXXII No. 4 Winter 2001, ss. 373-397, s. 392.

⁵⁹² Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, s. 34.

➤ Mutlağın yaşayan organizma olarak kavrayan bir zihniyet geliştirme.

Sonuç: Hegel'in doğa felsefesinin, metafiziği üzerine temellendiğini iddia edilmiştir. Dahası Hegel metafiziğinin de özünde yaşamı, canlılığı kavramaya yönelik yeni bir metafizik sistem olduğu öne sürülmektedir. Bu yeni metafiziğin imkanı da evrensel-partiküler-tekil arasında dinamik ve kararlı bir ilişkinin kurulduğu yapının üretilmesinde yatmaktadır. Bu nedenle Hegel kendisinden önceki modern metafiziklerin evrensellik anlayışlarını eleştirerek yeniden gözden geçirmiştir. Burada yapılan tasnife göre rasyonalist soyut evrensel, empirist ilişkisel evrensel, Kant'çı boş evrensel ve Hegelci somut evrensel olmak üzere dört farklı evrensellik anlayışını mevcuttur. Evrensellere dair bu metafizik çerçeve esas alındığında doğa felsefesinde dört tip akıl-doğa ilişkisi söz konusu olduğu öne sürülmüştür. Rasyonalist doğa felsefesi akıl ile doğa arasında apriori bir tekabüliyet, izomorfizm olduğunu farzeder ve matematiksel-hipotetiko-dedüktif bir doğa metafiziği önerir. Buna karşıt olan Newtoncu ampirik doğa felsefesi de akıl ile doğa arasında izomorfimi varsayar ancak indüktif bir metafizik teklif eder. Bu ikisinin dışında Kantçı model doğa ve akıl arasındaki tekabüliyet ilişkisini reddeder, aklın doğal olmadığını öne sürer ancak doğanın da yasallığını akıldan aldığını, dolayısıyla doğanın da tümüyle doğal olmadığını iddia eder. Hegel ve Schelling'in doğa felsefeleri ise doğa ile akıl arasında özdeşlik ve farkın özdeşliğine dayanan spekülatif bir birliğin olduğu sonucunu çıkarır. Bu nedenle Hegel için doğa İdea'dan bağımsız düşünülemez ancak doğa İdea'nın kendisi değildir, İdea'nın bir modudur. Bundan sonraki bölümde doğa ne anlamda İdea'dır ne anlamda değildir sorusu bağlamında Hegel felsefesinde metafizik doğa ilişkisi tartışılarak ardından özel olarak Hegel'in doğa felsefesi genel hatlarıyla teşrih edilecektir.

⁵⁹³ Daniel Breazeale, "Exhibiting the Particular in the Universal", s. 116.

1.2.2. HEGEL’İN DOĞA FELSEFESİ: KENDİ DIŞINDA İDEA OLARAK DOĞA

“Oysa bu *Naturphilosophie* bir yandan herşeye söz vermenin yoludur. Yahut herşeyi sözle katetmenin bir yolu.” (Jean-Luc Nancy)⁵⁹⁴

Doğa nedir? Doğanın bilgisini nasıl elde edilir ya da ona nasıl ulaşılır? Açıktır ki içine doğduğumuz ve bizi çevreleyen yeryüzüyle ilk karşılaşmamız duyu verisi yoluyla olur. Dolayısıyla doğanın ne olduğuna dair bilgiye bizi götürecek ilk kapı duyu bilgisidir. Doğaya dair tasavvurumuzu ilk oluşturanın duyu bilgisi olması, modern doğa bilimlerinin oluşumunda duyu kesinliğine dayanan deneysel araştırmanın mutlak metod olması gerektiği fikrini doğurmuştur. Buna göre doğa, karşımızda öylece elde-hazır beklemektedir ve biz kendimizi doğaya göre ayarlayarak, doğadan gelen duyu bilgisini olduğu haliyle, bir eklenti yapmadan işlemeli, ‘olduğu haliyle Doğa’nın ve doğal nesnelerin ne olduğunu öğrenmeliyiz.

Hegel’in doğa düşüncesindeki temel itiraz noktası burasıdır. Doğanın bilgisinin elde edilmesinde duyu verisinin önce (*prior*) olması, onun öncelikli (*priority*) olduğu anlamına gelmez. Hegelci doğa düşüncesini empirisist-natüralist gelenekten ayıran bu incelikli ayrımdır. Bu hususu açıkça söyle belirtir Hegel:

En yaygın temel yanlış anlayışlardan biri, *doğanın* gelişminde ya da bireylerin kendini inşa etme tarihinde (*der Geschichte des sich bildenden Individuums*) *doğal* ilkenin ya da *Başlangıç*’ın *hakikat* olarak telakki etmek ya da *kavramsal olarak önce* geldiğini düşünmektir. Görü ve Varlık tabi ki doğada önce gelir ya da Kavram’ın koşullarını oluşturur, ancak bunlar asla kendinde ve kendisi için koşulsuz olan değildir, daha ziyade onların gerçeklikleri (*Realität*) Kavramda saklanır ve böylelikle görü ve varlık koşullu gerçeklikler olarak Kavram’ın görünüşü olurlar.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Alain Badiou & Jean-Luc Nancy, **Alman Felsefesi Üstüne Diyalog**, çev: Nüvit A. Bingöl & Levent Konca, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 30.

⁵⁹⁵ Hegel, SL, s. 519 WL 1086. “Ein hauptsächlicher Mißverstand, welcher hierbei obwaltet, ist, als ob das *natürliche* Prinzip oder der *Anfang*, von dem in der *natürlichen* Entwicklung oder in der *Geschichte* des sich bildenden Individuums ausgegangen wird, das *Wahre* und im *Begriffe Erste* sei. Anschauung oder Sein sind wohl der Natur nach das Erste oder die Bedingung für den Begriff, aber sie sind darum nicht das an und für sich Unbedingte; im *Begriffe* hebt sich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den sie als das bedingende Reelle hatten.

Pasajda görüldüğü gibi, Hegel doğanın bilgisinin elde edilmesinde natüralist yaklaşımın (doğal ilke) ya da deneysel duyu verisine dayanan yaklaşımın (emprisizm) önemini inkar etmez. İşaret etmeye çalıştığı soru şudur: Doğanın bilgisini elde etmede doğal prensip ya da ampirik kanıtlar, mutlak geçerliliğe sahip midir ya da duyusal-deneysel kanıtlar kendi başına mutlak olarak açıklayıcı mıdır? Bu soruya cevap evet ise, doğa felsefesi tamamen empirik doğa bilimlerinden başka bir şey olamaz. Genel kabule göre, doğaya dair son sözü ampirik bilimler söyler ve doğa felsefesi mazide kalmış bir uğraş olarak görülmelidir. Zaten günümüzde bilim felsefesinin yükselişi ve doğa felsefesinin gözden düşüşü de bu kabule dayanmaktadır. Hegel de bu durumu dikkat çekerek başlar doğa felsefesi çalışmasına ve şöyle der: “Denilebilir ki zamanımızda... özellikle *Doğa Felsefesi* önemli ölçüde gözden düşmüştür”.⁵⁹⁶ Ampirik delillere dayalı bilimin doğrudan arkasından giden *bilim felsefesinden* ayrı olarak *doğa felsefesinin* yapılabilmesinin imkanı⁵⁹⁷ yukarıdaki pasajda geçen incelikli ayrımında yatmaktadır. Hegel, Poper, Kuhn ya da Lakatos tarzı bilim felsefesi yapmaz, doğanın ne olduğunu söyler, doğanın yapısının metafizik açıklamasını önerir.⁵⁹⁸

Deneysel duyu verisi doğanın bilgisinde önce gelir ancak bu bilgi öncelikli ve koşulsuz olan, belirleyici olan değildir. Hegel’in bu iddiası köklerini Aristoteles’te bulmaktadır.⁵⁹⁹ Aristoteles “bize göre önce gelen” ile “doğası bakımından/kendinde önce olan” arasında şöyle ayrım yapmaktadır:

⁵⁹⁶ Hegel, PN, Introduction, Z 1, s. 1

⁵⁹⁷ Winfield doğa felsefesinin gözden çıkarılıp sadece bilim felsefesinin meşru alan olarak kalmasını eleştirmektedir. Richard Dien Winfield, **Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel**, s. 5. Dieter Wandschneider, “Philosophy of Nature”, çev: J. Edwards, **The Bloomsbury Companion to Hegel**, Ed. Allegra de Laurentiis & Jeffrey Edwards, London, Bloomsbury, 2013, 103-127.

⁵⁹⁸ Stephen Houlgate, **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, s. Xiii.

⁵⁹⁹ Hegel’e göre evrensel açıklamada ilk sırada gelir, partiküler ise varlıkta ilk sıradadır, zira bir şeyi tanımlamak için ilk önce evrenseli bilmek gerekir. Evrensel partiküllerden önce gelir demek zamansal olarak bir öncelik değil, sadece evrensel şeylerin nedeni/açıklaması (reason) ya da amacıdır (purpose) demektir.... Bu gaye ya da neden şeylerden önce var değildir, onlarla birlikte varlığa gelir, şeylerin tam ve mükemmel gelişimi ile mücessem olur. Eğer gaye şeylerden önce gelse bu Platonist bir okuma olurdu, sonra gelse nominalist olurdu. Ancak Hegelciliğe göre evrensel şeylerin içerisinde vardır ancak anlamları tamamen şeylere indirgenemez. Frederick Beiser, **Hegel**, New York, Routledge, 2005, s. 57

Şeyler iki yoldan daha tanıdık ve önce gelir. Çünkü doğası gereği önce olan (πρότερον τῇ φύσει) ile bize göre önce olan (πρὸς ἡμᾶς πρότερον) aynı şey değildir. Algıya (τῆς αἰσθήσεως) en yakın olana bize göre tanıdık olan ve önce olan diyorum, epistemeye göre tanıdık olan ve önce olan ise en uzaktır. En evrensel (τὰ καθόλου) olan en uzaktadır, partiküler olan en yakındadır ve bunlar birbirlerine zıttır.⁶⁰⁰

Hegel'in yukarıdaki pasajı Aristoteles eşliğinde yeniden değerlendirildiğinde anlaşılacaktır ki, algıya dayanan deneysel bilimler bize göre önce olanın bilgisini verir, partiküler olanın bilgisi için en güvenilir bilgi burada yatmaktadır. Ama söz konusu olan duyu verisine en uzakta olan evrensel olanın bilgisi, ampirik malzemenin ötesindedir. Bu bizi deneyden yüz çevirmeye sevkmez mi? Nitekim Bacon öncesi Skolastik bilim de bu şekilde deney ve gözlemden uzaklaşmamış mıydı? Öyle ise dogmatik bir metafiziğin düşmemek için ampirik doğa bilimleri ile doğa felsefesinin ilişkisi nasıl konumlandırılmalıdır? Doğa felsefesi içerisindeki bu soru bizi doğrudan metafiziğin merkezi sorusuna götürür: Ele alınan konuda önce gelen, esas olan nedir?⁶⁰¹ Ya da tekrar Aristovari bir şekilde ifade edilirse, doğa bilimci için *Logos* mu önce gelir madde mi?

Peki o zaman doğa bilimci (ὁ φυσικός) hangisi? Logos'u bilmeden madde ile ilgilenen mi (πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν), sırf logosla ilgilenen mi (ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον)? Yoksa daha ziyade her ikisinden oluşanla ilgilenen mi?⁶⁰²

Evrensel ile partiküleri birbirine zıt konumlandıran Aristoteles'in yorumu "bize göre olan" ile "doğası gereği/kendinde olan" arasında uzak bir mesafe varmış, ikisi tamamiyle farklı uğraş alanları imiş gibi bir zehaba kapılmaya neden olabilir. Dolayısıyla bir yanda ampirik bilimsel verilerle uğraşan bilim adamları öte yanda apriori soyut alanlarla uğraşan doğa felsefecileri yer alır fikrine sebebiyet verebilir. Oysa Hegel'e göre bu berbat bir önyargıdır:

Duyusal deney bilgisi ile felsefeyi birbirine karşıt olarak konumlandırmak...berbat bir önyargıya (*zu den üblen Vorurteilen*) aittir. Bu

⁶⁰⁰ Aristotle, **Posterior Analytics**, 70b34-72a5, s. 3

⁶⁰¹ Richard Dien Winfield, **Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel**, s. 46.

⁶⁰² Aristoteles, **Ruh Üzerine**, 403b-7, Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, Ankara, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 39.

bilinç formlarını felsefe tanır (*anerkannt*) ve hatta evet onları meşrulaştırır. Düşünen duyusallık (*der denkende Sinn*) deney bilgisinin içeriğinde kendisini derinleştirir, onlardan öğrenir ve güçlenir, tıpkı sanatta, tarihte ve doğa düşüncesindeki büyük görüşlerden öğrendiği gibi. Çünkü bu som malzeme, düşünüldüğü zaman spekülatif İdea'nın kendisi olur⁶⁰³

Buna rağmen özellikle 20. yüzyılda Hegelci doğa felsefesinin ampirik doğa bilimlerinden kopmuş a priori tarzda bir doğa felsefesi olduğu izlenimi yaygınlık kazanmıştır. En meşhur örneği ile Karl Popper, Hegel'i Aristotelesci özcü geleneğin devamcısı, lafazanlıktan başka bir şey üretmeyen, *falcı felsefe* olarak nitelemiştir.⁶⁰⁴ Yine 20. Yüzyılın başında etkili İtalyan filozof Benedetto Croce, Hegel'in doğa felsefesinin yanlış bir bilim olduğunu (*false science*) ve felsefesinin çöpe atılabilecek kısmı olduğunu iddia etmişti.⁶⁰⁵⁶⁰⁶

⁶⁰³ Hegel, EL, *Preface to Second Edition*, s. 5, GW, 20 *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827), s. 6.

Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskennntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst

⁶⁰⁴ Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Bsm. 1989, 18, 28. “Enik, yavru köpektir” tanımının bilim açısından yorumu, bunun “Enik nedir?” sorusuna değil de, “Yavru köpeğe ne diyelim?” sorusuna bir cevap olduğudur. (“Hayat nedir?”, “Yerçekimi nedir” gibi sorunların modern bilimde yerleri yoktur.) Modern bilimin «sağdan sola okuma» tutumu ile nitelenen kullanımına, tanımın, Aristoteles'e bağlanan özcü yorumuna karşılık, *adçı* yorumu denebilir. Modern bilimde ancak adçı tanımlar geçer, yani uzun sözü kısa kesmek için işin içine kısaltmalar, kısa yaftalar sokulur. Bundan da hemen anlarız ki, tanımların modern bilimde önemli bir yerleri yoktur.

⁶⁰⁵ Benedetto Croce, **What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel**, çev. Douglas Ainslie, New York: Russell & Russell Publishing, 1969. Özellikle XIII ve IX. Bölümler.

⁶⁰⁶ Gerçekten de 1980'li yıllara kadar Hegel'in doğa felsefesi ampirik bilimlerden kopuk bir filozofun fantazileri olarak görülmüştü ancak son otuz yılda yapılan bir çok araştırma Hegel'in görüşlerinin hem kendi dönemi hem de günümüz için uyumlu olduğunu göstermiştir.

Konuyla ilgili bir çok tekil monograf bulunmasının yanında Hegel'in bilimlere ilgisi ve katkısını gösteren kapsamlı derlemeler şunlardır:

Hegel and the Sciences, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984.

Hegels Philosophie der Natur, Ed. R-P. Horstmann & M. J. Petry, Stuttgart, Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegel und die Naturwissenschaften, Ed. M. J. Petry, Stuttgart, Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegel and Newtonianism, Ed. M. J. Petry, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993.

Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Ed.K. Gloy & P. Burger, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993.

Gerçekten de eğer Hegel bilimsel ilerlemenin dışında ve ötesinde bir doğa felsefesi öneriyorsa bu suçlamalar bir ölçüde haklıdır. Ancak ‘bize göre önce olan’, yani araştırmada önce gelen ile ‘doğası gereği önce olan’, yani açıklamada önce gelen arasındaki ayrım doğru anlaşılırsa, Hegel’in doğa felsefesi ile ampirik bilimler arasındaki kurduğu ilişkisi netleşebilir. Doğa felsefesi bilimden kopuk ve ayrı bir araştırma alanı mıdır yoksa *bilim felsefesi* gibi bilimin araçlarını, argümantasyon biçimini, bilimsel iddiaların sınırlarını belirleyen düzenleyici alan mıdır? Hegel sorunun cevabını şöyle verir:

Evvel emirde Doğa felsefesinin doğa bilimleri ve genelde fizik, doğa tarihi ve fizyoloji ile özel bir ilişki içerisinde buluruz. ... Bir yönüyle doğa felsefesi zahiren yeni bir bilim olarak ele alınabilir diğer yönüyle alınamaz. Antiklere göre doğa felsefesi doğa biliminden ayrılmazdı ve hakikaten doğa felsefesi fizikten de kadimdir. Mesela Aristotelesçi *Fizik*, fizikten çok bir doğa felsefesi idi. Ancak modern zamanlarda ikisi ayrılmıştır.⁶⁰⁷

Anlaşılabacağı üzere antik dönemdeki bilimsel araştırma ile doğa felsefesi arasındaki ayniyet modern dönemde ayrılmıştır. Bu ayrım, temelde deneysel-duyusal kanıta dayanan ampirik doğa bilimleri ile saf kavramların incelenmesine dayanan felsefe arasında ayrım şeklinde bina edilmiştir. Öyle ise, bu modern ayrıma dayanarak bilim ve doğa felsefesini neye göre ayırmak gerekir:

Fizik ve doğa tarihine *par excellence* ampirik bilimler denir, bu bilimler tamamen algı ve tecrübe alanına ait olduğunu iddia eder. Bu yönüyle Doğa’nın düşünce tarafından bilinmesi olan Doğa Felsefesine karşı dururlar. Hakikatte ise, Fizik’in zannettiğinden ve iddia ettiğinden çok daha fazla düşünce içerdiği suçlaması yapılabilir..... Fizik ve Doğa Felsefesi, birbirlerinden algı ve düşünce şeklinde ayrılmaz, ancak *düşünce biçimlerinde ve tarzlarında* (die Art und Weise des Denkens) şeklinde ayrılır⁶⁰⁸

Hegel und die Lebenswissenschaften, Ed. Olaf Breidbach and Dieter von Engelhardt, Berlin, VWB Verlag, 2000.

Die Natur muss bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie, Ed. R. Wahsner & T. Posch, Bern, Peter Lang Gmb, 2002.

⁶⁰⁷ Hegel, PN, Introduction Z, s. 2

⁶⁰⁸ Hegel, PN, Introduction Z, s. 3; GW, 24, s. 1174

Öyle ise bir tarafta fizik gibi deneysel bilimler öte yanda deneyden azade kavramlara dayalı doğa felsefesi diye ayırım yapmak hatalıdır. Öncelikle fizik sadece ampirik gözlem ve deneye dayanmaz, fizik zaten metafizik içerir.⁶⁰⁹ İkincisi Hegel, algı ve kavramın birbirlerinden yalıtılamayacağı fikri üzerinde ısrarla durur. Ona göre “duyulur olan aynı zamanda düşünülür olmalıdır”.⁶¹⁰ Ampirik bilimler kavramsal yükten azade olmadığı gibi, felsefe de bilimsel araştırmadan uzak apriori bir kavramsal araştırma değildir.⁶¹¹ Algı ve kavramın birbirinden ayrı düşünülmesi modern doğa düşüncesindeki en temel ayrışmayı, öznel-nesnel ayrışmasına yol açar.⁶¹² Bir yanda nesnelerden bize gelen duyu verileri öte yanda bizim onlara giydirdiğimiz kavramların olduğu fikri modern doğa düşüncesinde, doğanın nesnel bilgisine dair en temel görüş ayrılıklarına kaynaklık eder. Hegel ampirik araştırma ve teorik düşünme arasındaki bu ayrımı modern doğa düşüncesinin temel açmazlarından biri olarak görmektedir:

Teorik yaklaşım... çıkarsızdır, şeyleri kendi varoluşlarında olduğu gibi bırakır, onlar ne iseler öyle davranır. Tam da bu teorik tavır ile düpedüz bir özne-nesne dualitesi inşa olur. .. Buna karşın bizim niyetimiz Doğa'yı kavramaktır, onu bizim kılmaktır, ta ki doğa bize yabancı ve orada karşımızda duran bir şey olarak kalmassın. İşte tam burada zorluk peyda olur: özne olarak bizler nasıl oluyor da nesneler ile ilişkiye gireriz. Bu yarığı kapatma macerasına gireriz ve yanlış yola saparsak şöyle düşünürüz; Bizden farklı olan Doğayı biz yaratır, böylece onu kendisinden Başka bir şey yaparız. İki teorik yaklaşımda, birbirine karşıdır: birine göre biz şeyleri evrensellere çeviriyoruz ve onları bizim kılıyoruz diğerine göre doğal nesneler özgürce, kendi başlarına var olurlar.⁶¹³

⁶⁰⁹ Hegel'in burada zannettiğinden daha fazla düşünce barındırır sözü özellikle Newton fiziğinin hiçbir hipotez içermediğini iddia etmesine yönelik bir eleştiridir. Bu konuda modern bilim felsefesi içerisinde en güçlü eleştiri için Bkz.: Pierre Duhem, **The Aim and Structure of Physical Theory**, çev. Philip P. Wiener, New Jersey: Princeton University Press, 1991, özellikle 6. Bölüm.

⁶¹⁰ Hegel, PN, § 246 Z, s. 12

⁶¹¹ Allison Stone'nun Hegel'in doğa felsefesini rasyonalist, güçlü apriorist olarak nitelendirmektedir. Güçlü apriorizme göre bilimsel iddiaların sistem içindeki yeri, geçici ve yoruma dairdir. Bu tezde Hegel felsefesinin apriorist olduğu görüşü reddedilmektedir. Allison Stone, **Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy**, Albany, State University of New York Press, 2005, s. 27.

⁶¹² Kant, CPR, A 835/B863, s. 693. “Örneğin Kant akıl ile ampirik olanı net bir şekilde ayırır ve bu karşıtlığı şöyle ifade eder: “‘Akıl’ kavramından tamamen üst bir bilme yetisini anlıyorum ve dolayısıyla rasyonel olan ile ampirik olanı karşılaştırıyorum.”

⁶¹³ Hegel, PN, § 246 Z, s. 7

Pasajdan anlaşılacağı üzere Hegel'e göre modern doğa düşüncesinin asli sorunu, doğaya teorik yaklaşımda nasıl bir tutum alınacağı ile ilgilidir. Eğer en baştan doğa (duyulur-nesne-referans) ve akıl (kavram-özne-anlam) arasında bir ayrımı farzederek, araştırmanın gidebileceği iki yönelim söz konusu olur: realizm ve İdealizm. Realizme göre, sonlu şeyler kendi başlarına oldukları gibidir ve biz onları oldukları haliyle bilebiliriz. Bunun karşısında duran öznel İdealizme göre ise, biz her defasında şeylere evrensel formlar giydiririz ve bizim bildiğimiz doğa “bize göre” olan doğadır, real ‘kendisinde doğa’ değildir. Realizm (ve empirisizm) tekile, İdealizm (ve rasyonalizm) evrensele sıkıca yapışarak yaklaşımlarını soyutlaştırırlar.

Hegel, doğa felsefesinde realizmin empirisist versiyonunu asla makul bulmaz. Tabi ki bilimsel araştırma yaparken kendi mülahazalarımız incelemenin dışında durmalı, nesne olduğu haliyle incelenmelidir. Ancak burada sorun, deneysel malzemedeki duyulur kısmının içerisinde hiç bir eklenti barındırmadığını farzetmektir.⁶¹⁴

Doğaya teorik yaklaşımda evvela doğal nesnelerden geri çekilir, onlara oldukları haliyle yaklaşır kendimizi onlara göre ayarlarız. Burada Doğa'nın duyu bilgisi ile işe başlarız. Gelgelelim Fizik sadece duyulardan gelen kanıttan başka bir şey olmayan yalın algıya dayansaydı, fiziğin işi sadece görmek, koklamak, duymaktan müteşekkil olurdu ki, bu şekilde hayvanlar da fizikçi olurdu.⁶¹⁵

Realist yaklaşımın doğaya karşı tutumunu sarkastik bir dille eleştiren Hegel, doğanın bilgisine doğrudan deney ve gözlem verisi ile ulaşabileceği fikrini baştan reddeder. Zaten realist bir bilim adamının da doğal incelemelerinde kullandığı “kuvvet”, “madde”, “enerji”, “yasa” gibi kavramların subjektif eklentiler olmadığını objektif gerçeklikler olduğunu düşünmeden bilimsellik iddiasında bulunamayacağına dikkat çeker.⁶¹⁶ Dolayısıyla realistin yaptığı hata, duyulur olanın içerisinde akledilir olanı

⁶¹⁴ Hegel'in yönteminin fenomenolojik yöntem olduğunu iddia eden Westphal'in teorisi makul görünmektedir. Ona göre Fenomenolojik metod, karşılıklı ilişki fenomenlerin nesnel özellikleridir. Fenomenlerin arasında ve içerisindeki bu nesnel özellikler kat'i manada algılanabilir olmadığından bu ilişkiler kavramsalıdır ve kavramlar doğanın yapısını oluşturur. Kenneth Westphal, “Does Kant's Opus Postumum Anticipate Hegel's Absolute Idealism? *Kants Philosophie der Natur*, 2009, ss.357-384.

⁶¹⁵ Hegel, PN, § 246 Z, s. 7.

⁶¹⁶ Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

görememek, insana has bilimsel/evrensel bilgi biçimini hayvansal duyusalıktan ayırt etmemektir.

Bununla birlikte Hegel beklenmedik bir şekilde (subjektif) İdealizmi de eleştirir. Sonlu varlıkların olduğu haliyle var oldukları fikrini eleştirmesinin yanı sıra dünya tasarımının bizim zihnimize has bir şey olduğu fikrini de reddeder.

Günümüzde yaygın olan metafizik, şeyleri bilemeyeceğimizi onların bize mutlak olarak kapalı olduğunu iddia eder. Hatta birisi çıkıp, hayvanlar metafizikçiler gibi öylesine aptaldırlar ki, şeylerin peşinden gidip, onları yakalar ve tüketirler diyebilir.⁶¹⁷

Realizme karşı, “doğayı biz yaratıyoruz, onu kendisinden Başka bir şey yapıyoruz” diyen İdealizm de, dualitenin öteki yakasında konumlanmaktadır. Nasıl “sadece duyu verisine dayanarak bilim yapılabilseydi hayvanlar da fizikçi olurdu” diyorsa Hegel;⁶¹⁸ bu sefer de “eğer akledilir (evrensel) olan duyulur olandan ayrılıyorsa hayvanların duyulur olan şeyler peşinde koşup tatmin olmaları da akla ters olması gerekirdi” diyerek (öznel) İdealizmi de karikatürize eder. Akıl sadece benim kafamın içerisinde, duyulur nesnelerden ayrı dünyanın içerisinde olsaydı, dünyanın aklımıza tamamen yabancı-öteki görünmesi gerekirdi. Bu durumda realizm kadar İdealizm de tek taraflı bir yaklaşımdır. Hegel’in doğa felsefesi öyle ise sadece evrensel ve zorunlu yasalara dayalı a priori İdealizmin de, sadece deneysel veriye dayalı ampirik realizmin de tek taraflılığını aşmayı hedefleyen bir doğa felsefesi oluşturmanın peşindedir.

Hegelci literatürde temel tartışma konularından birisi Hegel’in doğa felsefesinin a priori metafizik bir yaklaşım mı olduğu yoksa kendi çağının bilimini sürekli takip eden, ampirik bilimlere göre doğa felsefesini dizayn eden a posteriori metafizik karşıtı bir tarzı mı olduğu üzerinedir.

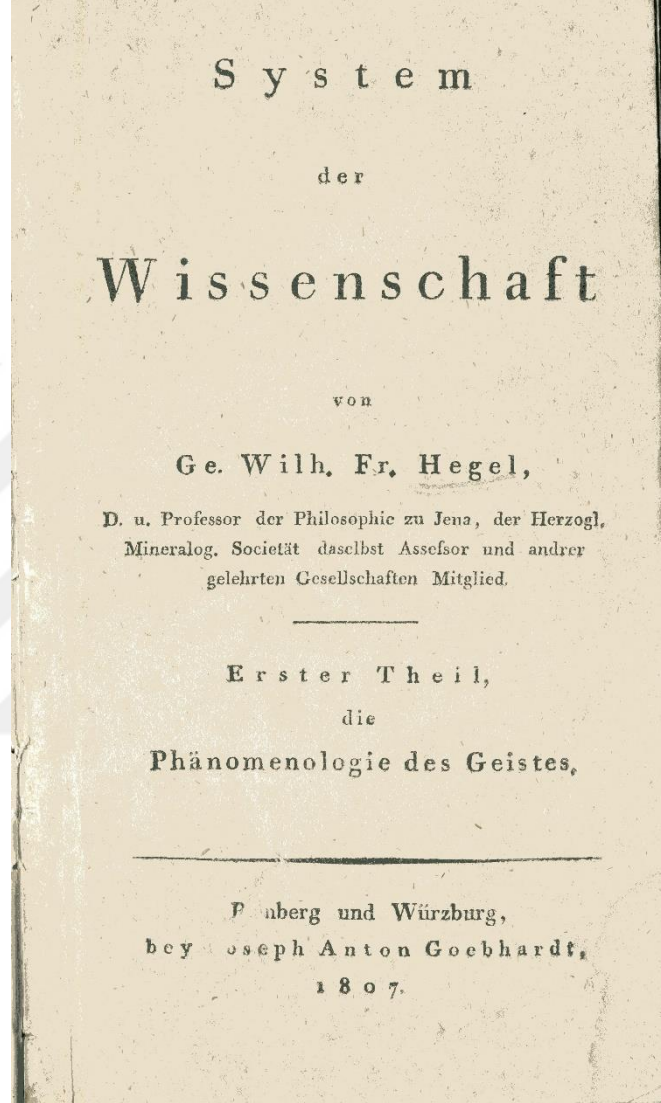
Bir çok yorumcuya göre Hegel’in doğa felsefesi sisteminin en güçsüz tarafıdır, çünkü ampirik doğa bilimlerinin muzaffer olmasından sonra mantıksal bir metafiziğe

⁶¹⁷ Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

⁶¹⁸ Hegel, PN, § 246 Z, s. 7.

dayalı bir doğa felsefesi geçerliliğini yitirmek zorundadır. Gerçekten de Hegel'in doğa felsefesi öyle gözden düşmüştür ki, Petry'nin belirttiği gibi Hegel'in doğa felsefesi neredeyse 1970'li yıllara kadar hiç çalışılmamıştır.⁶¹⁹ Ancak ilginç olan, Hegel'in kendisini bir doğa bilimci olarak görmesi ve ilk büyük eserini yayınlarken kendisini okuruna bilim adamı olarak sunmuş olmasıdır. 1807'deki **Fenomenoloji**'nin ilk baskısının kapağında Hegel kendisini "Dr. Jena Üniversitesi Profesörü, Kraliyet Mineroloji Cemiyeti ve diğer İlmi Cemiyetler Bilirkişisi" olarak sunar. "Okuyucu Geist üzerine kitabın yazarının hem bir filozof hem de bir minerolog olduğunu öğrenince şaşıracaktır ama Hegel 1804'de Göttingen

Üniversitesinde mineroloji konusunda saha araştırmalarına katılmış, Harz dağlarında jeolog olarak çalışmalara katılmıştır.⁶²⁰ Ayrıca Hegel'in biyografisi onun tutkulu bir bilim okur-yazarı olduğunu bize bildirmektedir. Genel kaniye göre Hegel esas olarak



Resim 1: Hegel'in **Phänomenologie des Geistes** eserinin 1807 yılındaki ilk baskısının kapağı

⁶¹⁹ J. M. Petry, "Foreword", **Hegel and Newtonianism**, ss. X-XIV.

J.M. Petry,, 'Hegel's Philosophy of Nature: Recent Developments', **Hegel-Studien**, C. 23, 1998, ss. 303-326.

⁶²⁰ Donald Phillip Verene, "Hegel's Nature", **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, ss. 209-227.

metafizik ve sosyal-politik sorunla ilgilenmişti ve doğa bilimine ilgisi daha sınırlıydı.⁶²¹ Ancak yakın zamanda yapılan araştırmalar göstermektedir ki, Hegel'in kütüphanesinin büyük bölümünü döneminin bilim kitapları oluşturmaktadır.⁶²² Ayrıca Hegel'in Ansiklopedisi'nin doğa felsefesi bölümü neredeyse bütün güncel bilimsel tartışmaları yakından takip ettiğini göstermektedir. Bu durum Hegel'in ampirik bilimlere karşı çok hassas bir filozof olduğuna işaret etmektedir. Öyle ise Hegel'in empirist realist çizgide bilimsel gelişmeleri takip eden bir filozof olduğunu iddia edebilir miyiz?

Hegel yorumcularının önemli bir kısmına göre, Hegel'in doğa felsefesi ampirik değil rasyonalist a priori yapıdadır. Bu tarz bir okumaya göre, Hegel **Mantıkta** kurduğu yapıyı esas almakta, bu metafizik kalıbın içerisine çağının bilimsel çalışmalarını boca etmektedir. Dolayısıyla Hegel a priori bir metafiziğe sahiptir, doğa bilimi de bu metafiziğin realde ispatlandığı, tamamlandığı alandır. Hegel metafiziğini özünde tüm akledilirlerin ya da tüm söylem biçimlerinin imkanını inceleyen bir kategori teorisi olarak görenler için, metafizik tüm düşünce belirlenimlerini kavramak için tasarlanmıştır ve doğa ancak bu belirlenimlere dayanmak zorunda olan bir bütünlüktür. Doğa bilimi metafiziğe bir şey öğretmez, metafiziği takip eder. Charles Taylor, Allison Stone⁶²³, Stephen Houlgate⁶²⁴, Bernd Bernd Braßel⁶²⁵Edward Halper⁶²⁶ Renate Washner⁶²⁷

⁶²¹ David Kolb, **The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After**, s. 91

⁶²² André Mense, "Hegel's Library: The Works on Mathematics, Mechanics, Optics and Chemistry", **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, Springer Science+Business Media B.V., 1993 ss. 669-711. Patrick Bronger, "Hegel's Library: The Newton Edition", **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, ss. 711-721

Dieter von Engelhardt, "Grundzüge der wissenschaftlichen Naturforschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis", **Philosophia Naturalis**, C. 13, 1972, 290-315.

Wolfgang Neuser "Die Naturphilosophische und Naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek" **Hegel und die Naturwissenschaften**, s. 479-501.

⁶²³ Allison Stone, **Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy**.

⁶²⁴Stephen Houlgate, **An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History**, London, Blackwell Publishing, 2. Bs. 2005, s. 109, 116. "Doğa felsefesi *tarihsel* olarak ampirik bilimlere bağlıdır ama aynı zamanda da yapısal ve mantıksal olarak onlardan bağımsızdır...Hegel açıkça doğa felsefesi doğanın ampirik fenomenlerini apriori olarak türetmez diye sarahate kavuşturmuştur.

⁶²⁵ Bernd Braßel, "Das Verhältnis von Logik und Natur bei Hegel" **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, Ed. Helmut Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, ss. 87-107. Bernd Braßel, doğayı mantığın tamamlayıcısı olarak görmektedir.

⁶²⁶ Edward Halper, "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time", **Hegel and the Philosophy of Nature**, ss. 29-51.

Wolfgang Neuser, Dieter Wanschneider⁶²⁸ gibi önemli yorumcular bu görüşü savunmaktadır.

İkinci gruba göre Hegel çağındaki bilimsel görüşleri önyargısız olarak olduğu gibi kabul ederek takip etmiş, ardından doğa felsefesini kategorilerini buna göre tanzim etmiştir. Dolayısıyla doğa metafiziği doğa biliminden öğrenir ve onu takip eder, yani a posteriori karakterlidir. Doğa, düşüncenin uzantısı değil, onun radikal ötekisidir.

Bu ikinci yorum çizgisinde, metafizik kategorileri epistemik çerçevede telakki etmekten ziyade, aktüel olanın belirleyiciliğine vurgu söz konusudur. Bu ekolün vurgusu görüşlerin Kant'ta olduğu gibi dışardan bir düzen buyurarak bağlanamayacağı, konunun kendisinden (*die Sache Selbst*) çıkarılması gerekliliğine vurgu yapar. Onlara göre “Hegel metafiziğini bu şekilde bir formalizme dayandırsaydı düşüncesini doğallaştıramazdı.”⁶²⁹ Doğa felsefesi mantıksal formun ete kemiğe büründüğü, örneklediği somutlaştığı bir alan değildir, doğa felsefesi mantığı bir form olarak kullanıp onu ampirik içeriğe dayatmaz.⁶³⁰ Bilimsel araştırma önce ampirik olarak ispatlanmalı sonra kavrama uygunluğu gösterilmelidir.⁶³¹ Michael J. Petry,⁶³² Arthur Findley,⁶³³ Gerd Buchdahl⁶³⁴, Errol E. Harris⁶³⁵ Terry Pinkard⁶³⁶, Olaf Breidbach⁶³⁷,

⁶²⁷ Renate Washner, **Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: Über Ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis**, Wien, Peter Lang, 1996.

⁶²⁸ Dieter Wanschneider, "Nature and Dialectic of Nature in Hegel's Objective Idealism," **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 26, (Autumn/Winter 1992), ss. 30-51.

⁶²⁹ Olaf Breidbach, “Zur Frage der Notwendigkeit einer Deduktion des Naturalen in der Perspektive der Hegelschen Logik” **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, ss. 63-87.

⁶³⁰ William Maker, “The Very Idea of the Idea of Nature or Why Hegel is not An Idealist” **Hegel and the Philosophy of Nature**, , ss. 1-29, s. 19.

⁶³¹ Cinzia Ferrini, “Knowing Phenomena: The Quest for Truth in Hegel's Philosophy of Nature” **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, ss. 125-157.

⁶³² Michael J. Petry, Hegelianism and The Natural Sciences: Some Current Developments and Interpretations” **Hegel-Studien**, C.36, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, s. 197-237, s. 200.

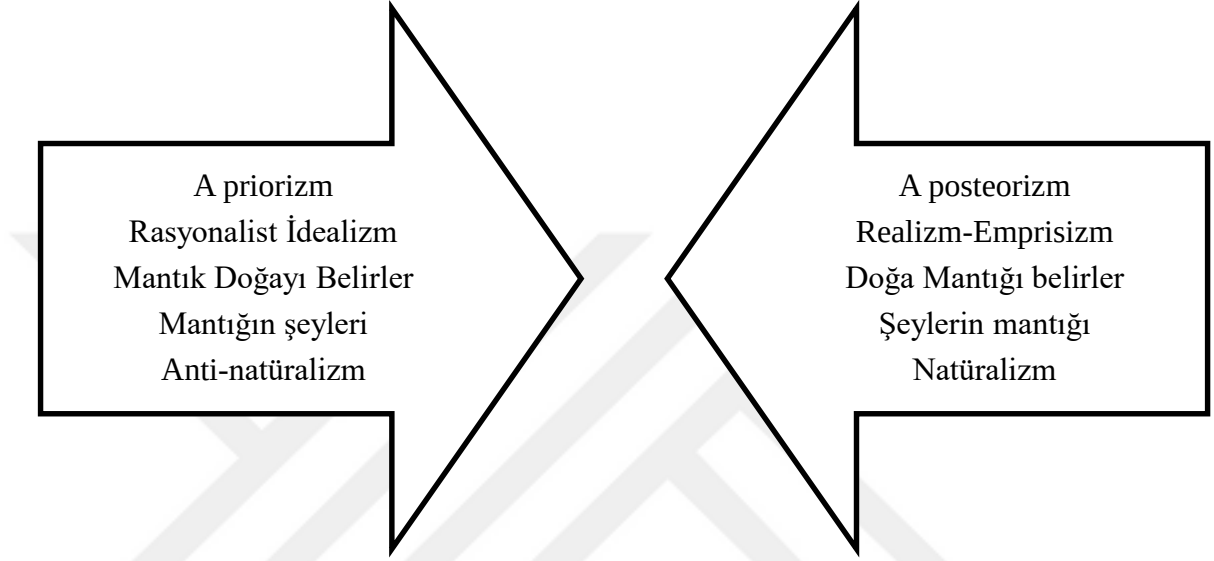
⁶³³ J. N. Findlay, **Hegel: A Re-Examination**, London, George Allen & Unwin Ltd. 1958.

⁶³⁴ Gerd Buchdahl, “Hegel's Philosophy of Nature”, **The British Journal for the Philosophy of Science**, C. 23, No: 3, 1972, ss. 257–266

⁶³⁵ Errol E. Harris, “Hegel and the Natural Sciences” **Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel**, Ed. Frederick G. Weiss, The Hague: Martinus Nijhof, 1974, ss. 129-154.

⁶³⁶ Terry Pinkard, **Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life**, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 19.

Cinzia Ferrini, Frederik Beiser⁶³⁸ William Maker⁶³⁹ Susan Hahn⁶⁴⁰ gibi etkili yorumcular da, aralarında farklılıklar olmakla birlikte, temelde bu ikinci yaklaşıma müntesiptir.



Şekil 4: Hegel'in Doğa Felsefesinin Yorumuna Dair Kamplaşma

Şöyle bir dilemma söz konusudur: ya düşünce ile ötekisi arasında kökensel bir özdeşlik, düşünce ile düşünce-olmayan arasında bir ortak yapı, izomorfizm kurulacak, doğanın radikal ötekiliği reddedilerek düşüncenin sistematik birliği korunmak suretiyle metafizik İdealizm yapılacaktır ya da metafizik İdealizmi reddedip doğa, düşünceye verilmiş (*given*) bir şey olarak kabul edilecek ancak bu seferde aklın otonom kendi kendini belirlemesi fikrinden vazgeçilecektir.

Burada bu iki yaklaşım da bütünüyle kabul edilmeyecektir, çünkü yukarıda belirtildiği gibi Hegel a priori - a posteriori, duyu ve düşünce ayrımını daha baştan reddetmektedir. Hegel'i bu ikisinden birini seçmeye icbar etmek onun spekülasyon

⁶³⁷ Olaf Breidbach, **Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800**, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1982.

⁶³⁸ Beiser'e göre Hegel'in mutlak İdealizmi realisttir, zira doğa insan zihni (Geist) olmadan varolur, doğaya aşkın bir güce referans yapmadan herşeyi bu dünya içerisinde açıkladığından dolayı da natüralisttir. Frederik Beiser, **Hegel**, s. 57.

⁶³⁹ William Maker, "The Very Idea of the Idea of Nature or why Hegel is not an Idealist" **Hegel and the Philosophy of Nature**, , ss. 1-29.

⁶⁴⁰ Songsuk Susan Hahn, **Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value**, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

düşünce tarzını ıskalamak manasına gelecektir. John Burbidge'nin gösterdiği gibi öncelikle doğa felsefesi mantığı birebir takip etmez. Örneğin mantıktaki kimyevilik başlığı ile doğa felsefesinde kimya başlığı birbirlerinden farklı bölümlendirmelere ve içeriklere sahiptir.⁶⁴¹ Buna rağmen mantık ile doğa felsefesinin ayrı içerik ve formlara sahip olması bunların birbirinden ayrı olduğu anlamına gelmez.

Burbidge'nin gösterdiği gibi Hegel **Mantık**'taki kimyevilik bölümde kimyayı düşünce için bir analog olarak kullanıp varlıkların ilişkisel bir şekilde nasıl evrensel yasalarla tekillikler kazandığını inceler. Oysa **Doğa Felsefesindeki Kimya** bölümünde galvanizm, yanma, asit-baz reaksiyonları gibi kimyasal olguları inceler. Peki bu ikisi birbirinden kopuk mudur? Hegel, Doğa felsefesinde Kimyaya ayırdığı on bir paragraflık bölümün ilk dört paragrafında doğa felsefesinin önceki gelişmesini gözden geçirir ve aklın yapısına uygun olarak kimyaya nasıl geçildiğini mantıksal olarak analiz eder. Ardından gelen beş paragrafta uzun uzun kimyasal, bilimsel olguları aktarır ve nihayet kalan son iki paragrafta mantıksal, gelişimsel yapı ile bilimsel gelişmeleri entegre ederek bir üst aşama olan biyolojiye geçiş yapar. Öyleyse ilerleme 'düşünce-doğa-düşünce' şeklinde bir karşılıklı belirleme yoluyla ilerler. Düşünce doğanın içerisinde kendine denk düşen yapıları arar ve doğa biliminin sonuçları ile kendi başlangıç mülahazalarını birleştirerek yeni bir şablon oluşturur. Burada ne düşüncenin mantıksal yapısı ne de bilimsel kanıtlar la-yüs'eldir. Yeni deneysel kanıtlar sistematik hikaye için yeni komplikasyonlar yaratabilir.⁶⁴² Burbidge'nin izah ettiği şekilde:

Şematik olarak düşünce, düşünceden çok farklı bir şeyi düşünür. Daha sonra tecrübeye bakarak ilk tarifine uyan şeyleri arar. Başlangıçtaki projeksiyonumuza uyan fenomenleri analiz edip soyutlarız ve olmuş olanın anlamını fark ederiz. Nihayetinde başlangıçtaki düşüncelerimiz ile gerçekleştirmiş olanı birleştiririz. Böylece spekülâtif sentez yaparız ve buradan muhtelif unsurları tek bir düşüncede toplayan yeni bir kavram çıkarırız.⁶⁴³

⁶⁴¹ John W. Burbidge, "Chemism and Chemistry", **The Owl of Minerva**, C. 34, No:1, 2002, ss. 3-17.

⁶⁴² John Burbidge, "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature" **Hegel: New Directions**, Ed. Katerina Deligiorgi, Chesham, Acumen Publishing, 2006, ss. 177-193.

⁶⁴³ A.g.e., s. 181.

Demek ki Hegel sisteminde doğa aklın yapısına ne yabancıdır ne de bütünüyle özdeşdir. Aynının ve gayrının birlikteliği olarak spekülâtif sentez, mantığı ve doğayı aralarındaki farkı yok etmeden birlikte düşünmeye teşebbüs eder. Aristoteles’in sorduğu soruya dönülürse, doğa felsefesinin işi ne sadece *Logos*’u bilmektir ne de sadece maddeyi bilmektir. Bilakis, tam da bu ikisini fark içindeki özdeşliği ile kavramaktır. Bu nedenle de “doğa felsefesi kavrayan bir incelemedir” demektedir Hegel.⁶⁴⁴ Öyleyse Hegel felsefesi ne sadece a priori, evrenselci bir açıklama modeline (soyut evrensel) ne de tümüyle ampirik kanıtlara dayanan partiküler açıklama modeline (ampirik evrensel) tevessül eder. Dolayısıyla ne İdealizm-rasyonalizm ne de empirizm-realizm Hegel’in doğa felsefesi için takip edilebilecek gelenekler değildir.

Hegel, İdealizmi dünya içindeki tekil nesnelerden koparak, insan düşüncesinin içindeki evrensellere hapsolmasından, dünyaya ve hayvana yabancılaşmasından dolayı eleştirirken, realizmi neredeyse hayvanla özdeşleşerek insani bilginin evrensel özüne yabancılaşmasından dolayı eleştirir. “Birincisi belirlenimi olmayan bir evrensel ötekisi evrenseli olmayan tekilliktir.”⁶⁴⁵ Tıpkı Kant’ın “görüsüz kavram kör, kavramsız görüş boştur” ifadesinde olduğu gibi burada da Hegel fiziksiz metafiziğin ve metafiziksiz fiziğin olamayacağı fikri ile realist ve İdealist doğa inceleme yöntemlerini (*Naturbetrachtungsweise*) eleştirerek yeni bir senteze ulaşmaya çalışır. Ona göre, Fizik tek başına yeterince bilimsel değildir, çünkü hem fiziğin evrenselleri tekil gerçekleştirmelerden (instantiations) azadedir, dolayısıyla soyuttur,⁶⁴⁶ ikincisi fiziksel bilimler de tekil nesnenin özellikleri bütünsellik içerisinde ele alınmaz, optik, kimya, jeoloji, morfoloji vs. herbiri kendi kavramları ile nesnesini açıklar, dolayısıyla ayrı ayrı evrenseller içsel bir zorunluluk olmadan birleşerek tekili oluşturur (ampirik evrensel).⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Hegel, PN, § 246 s.6.

⁶⁴⁵ Hegel, PN, § 246 Z, s. 12.

⁶⁴⁶ Hegel ile bilim adamlarının metafizik evrensel kavrayışlarının temel farkı Hegel’in evrensellerin metamorfozlarını içkini bir rasyonalite ile açıklamasına rağmen bilim adamının evrenseli sadece altta yatan yasalar olarak görmesidir. Allison Stone, *Petrified Intelligence*, 69.

⁶⁴⁷ Hegel, PN, § 246 Z, s. 10.

İşte doğa felsefesi tam da bu eksikliği kapatmaya ve fiziği tamamlamaya taliptir (somut evrensel).

Duyulur olan aynı zamanda düşünülür olmalıdır, ayrık parçalar basit evrensele düşünce tarafından geri götürülmelidir. Bu düşünce birliği, kendi içinde ayrımları olan Kavramdır. Kavram da içsel kendi kendine hareket eden birliktir. Felsefi evrenselin belirlenimi parçalarına kayıtsız değildir, kendi kendisini tamamlayan evrenseldir, Kristal bütünlüğünde (*diamantenen Identität*) farkı da ihtiva eder.⁶⁴⁸

Demek ki, duyulur olan ile düşünülür olan, tekil ile evrensel, nesnel ile öznel ayrımlarına sıkıca sarılmadan ama bu farkı da reaslist ve İdealist biçimlerinde olduğu gibi ortadan kaldırmadan, “aynı ve gayrı olanın aynılığı” ilkesini yeniden işletmek gerekmektedir. Hegel, Aristoteles ve Kant geleneğinde yerleşik olan, a priori akledilir düzen (*scientia-theoria*) ile a posteriori (*empiria-historia*) dünya arasında ayrımı baştan reddetmektedir. Böylelikle İdeaların ilişkilerini mantıksal alana, olguların ilişkilerini real alana yerleştiren Hume çatalına saplanmaktan kurtarır kendisini.⁶⁴⁹ A priori ve a posteori birbirlerini karşılıklı olarak belirlemektedir.⁶⁵⁰

Doğa felsefesi ve fiziğin nesnesi aynı, düşünme biçimleri ayrı olan iki alandır. Bu nedenle doğa felsefesi ampirik bilimlerden gelen malzemeye kulak kesilmek zorundadır ancak tüm meşruiyet zemini bu ampirik malzeme değildir. Fizik doğanın deneysel olarak incelenip sınıflandırılması iken, doğa felsefesi bu sınıflandırmanın Kavram’ın doğasına uygun olarak evrensel ve tekil ilişkisi yeniden ele alınıp, Kavramsal olarak incelenmesidir. Fizik, deney ve gözlem verilerinin kendi içsel tutarlılığını

⁶⁴⁸ Hegel, PN, § 246 Z, s. 12. GW, 24, s. 1184. “Der Philosophischen Allgemeinheit sind die Bestimmungen nicht gleichgültig, sie ist die sich selbst erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer diamantenen Identität zugleich den Unterschied in sich enthält”.

⁶⁴⁹ Leo Rauch, “The Birth of Nature out of the Spirit of Logic”, *Hegel Jahrbuch*, 1989, ss. 147-153, s. 150.

⁶⁵⁰ Kenneth Westphal, “Philosophizing about Nature: Hegel’s Philosophical Project” *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Ed. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 281-311, s. 297. Westphal makalesinde metafiziğin temelde semantik olduğunu iddia etmektedir, burada semantik gözlemci öznenin yorum kapasitesine dayanıyorsa Hegel metafiziğini subjektif İdealizme yaklaştırmış olduğundan dolayı bu tezin iddiası bağlamında uygun görünmemektedir.

sağlamak için, “fenomenleri kurtarmak”⁶⁵¹ için verilen mücadele iken, doğa felsefesi Kavram’ın içsel tutarlılığı sağlamak için “aklı kurtarmak” için verilen bir mücadeledir denilebilir.⁶⁵²

Şimdi *Fizik* denilen şeye eskiden *doğa felsefesi* denirdi. Doğa felsefesi *teoriktir*, Doğanın *düşünce açısından* incelenmesidir (*denkende Betrachtung der Natur*). Doğa felsefesi öncelikle incelemesine doğanın dışında bir belirlenimden başlamaz ve ikincisi incelemesini Doğanın *evrensel* bilgisine doğru yönlendirir. Basit bir yığından müteşekkil olmayan ama taksonomiler ve sınıflandırmalarla organize olarak bir bütünlük olarak sunulan enerjiler, yasalar, cinsler gibi evrensellerin bilgisine yönelir. Doğa felsefesi *kavramsal* bir inceleme (*die Naturphilosophie begreifende Betrachtung* ist) olduğundan onun nesnesi de aynı *evrensel*dir, Ama doğa felsefesi bu evrenseli Kavram’ın kendini belirlemesine uygun bir şekilde *kendi içsel zorunluluğu* ile ele alır.

O halde ampirik bilimler kendi sahaları içerisinde ortaya çıkan fenomenleri adlandırmak, sınıflandırmak ve kavramsallaştırmak ile uğraşırken, doğa felsefesi akledilebilirliğin yapısına uygun olarak ampirik bilimlerin sağladığı malzemeyi yeniden işler. Doğa felsefesi doğanın gözlem yoluyla incelenmesi değil, gözleminden elde edilen verilerin sistematik bütünlük ve mantıksal zorunluluk içerisinde izah edilmesidir. Felsefe elbette gelişimini ampirik bilimlere borçludur ancak ampirik bilimleri aynen takip etmez, ona düşüncenin (a priori) şeklini verir, meşruiyetini deneyin olgusu olmasından, bilgiyi doğada hazır bulmasından değil, mantıksal zorunluktan alır (*die Bewährung der Notwendigkeit*).⁶⁵³ Burada dikkat edilmesi gereken husus apriori şekil vermek, Kant’ın doğa felsefesinde yaptığı gibi önceden hazır bir tabloya göre bilimsel verileri temellendirmek değil (juridik evrensel), doğa bilimlerinin bulgularını

⁶⁵¹ Pierre Duhem, **To Save the Phenomena: An Essay On The Idea Of Physical Theory From Plato To Galileo**, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

⁶⁵² Birgitte Falkenburg, Kant ve Newton hattının dışı yayılan (extensional) Frege’ci bir mantık ve semantik anlayışına sahip olduğunu Leibnizci-Hegelci hattın ise bundan bütünüyle farklı içe katlanan (intentional) bir semantiğe sahip olduğunu iddia eder. Newtoncu fizik ve Kantçı görüş teorisi dışsal fenomenlerin tekabül edeceği (correspondence) kriterleri ararken, Leibnizci ve Hegelci kavramsal İdealist görüş aklın bütünlüğünü kriter olarak alır. Birgitte Falkenburg, “How to Save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel’s Philosophy of Nature”, **Hegel and the Philosophy of Nature**, ss. 97-137.

⁶⁵³ Hegel, EL § 12 s. 37.

Kavram'ın diline çevirerek değerlendirmektir.⁶⁵⁴ Öyleyse doğa felsefesi, ampirik bilimlerin sağladığı malzemeyi, evrensel-partiküler ve tekil'in özgür ve dinamik ilişkisi demek olan, Kavram'ın diline tercüme etmekle mükelleftir. "Homer'in dediği gibi şeylerin iki dili vardır: Tanrıların dili ve biz fani insanların dili. Doğa felsefesinin işi, müdrikenin temsillerini, duyularını ve tek taraflı soyutlamalarını alıp, tanrıların diline, yani İdea'nın diline çevirmektir".⁶⁵⁵ Çünkü İdea duyusallığın olmadığı saf düşüncenin dilidir. Hegel'in dini jargonuyla söylenirse, Tanrının edebi özünün doğayı ve fani tinleri yaratmadan önce sunulduğu (*die Darstellung Gottes*) dil".⁶⁵⁶

Doğa felsefesi fiziğin kendisi için saptadığı ampirik malzemeyi alır ve yeniden inşa eder. Bu yoldan tercübe doğa felsefesinin nihai güvencesi ve dayanağı değildir. Öyleyse fiziğin felsefenin avucunun içinde çalışabilmesi için felsefe fiziğin kendisine gönderdiği soyut evrenseli Kavram'ın diline tercüme etmeli, bu soyut evrenselin nasıl zorunlu içsel bir bütünlükten, Kavram'dan neşet ettiğini sergilemelidir.⁶⁵⁷

Öyle ise, bir yönüyle ampirik bilimlerle doğa felsefesinin konusu aynı, bir yönüyle farklıdır. İkisi de doğal fenomenlerle ilgilenmesi bakımından konuları özdeşdir. Ancak ampirik bilimler doğayı elde-hazır veri olarak kabul eder ve deneysel sonuçları her zaman en üst geçerlilik kriteri olarak kabul ederken, doğa felsefesi doğayı elde hazır olarak almaz, onu metafizik temellerine götürür ve geçerlilik kriteri olarak deneyi değil, metafizik Kavramsal zorunluluğunu esas alır. Ampirik bilimlerle doğa felsefesi iki ayrı konu üzerinde çalışan bilimler değil, aynı malzemeyi farklı

⁶⁵⁴ 19. Yüzyıl İngilteresinde Oxford (T.H. Green, F. H. Bradley) ve Cambridge'de (John McTaggart) hakim felsefe Hegelcilik idi. Bu nedenle 20. Yüzyılın başında felsefedeki pragmatizm, analitik felsefe gibi büyük atılımlar İngilteredeki yerleşik Hegelciliğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Pragmatizmin öncülerinden filozof William James İngiliz Hegelciliğinden hiç hazzetmemesine karşılık Hegel'in asla anlaşıldığı gibi bir akılcı olmadığını iddia etmekte, yidiği öldürüp hakkını vermeyi ihmal etmemektedir.

Hegel'e esas olarak bir akılcı (reasoner) gibi yaklaşmakla ona büyük bir haksızlık yapıldı. Gerçekte o baya naif bir gözlemciydi, tek kusuru da teknik ve mantıksal bir jargon kullanma konusundaki sapkın tercihiydi. Hegel kafasını şeylerin ampirik akışına daldırır ve neler olduğuna dair izlenimler edinir. Hakkattan de onun kafası *izlenimcidir*.

William James, **A Pluralistic Universe**, Cambridge, Harvard University Press, 1997, s. 44.

⁶⁵⁵ Hegel, EL, *Preface to Second Edition*, s. 5, GW, *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1827), s. 6.

⁶⁵⁶ Hegel, SL, s. 29, WL., s. 44 "daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."

⁶⁵⁷ Hegel, PN, Introduction, s. 3.

yaklaşımlarla inceleyen iki ayrı düşünme biçimidir, iki farklı metafizik görüşe ve evrensellik kavrayışına dayanır.

Daha net bir şekilde Doğa felsefesini fizikten ayıran ikisinin kullandığı metafizik biçimidir. Zira metafizik, düşüncenin evrensel belirlenimleri (universal determination of thought) dizisinin bütününden başka bir şey değildir. *Tabiri caizse metafizik, herşeyin getirilip öncelikle düşünülebilir (intelligible) kılındığı o Kristal yapıdır (diamond net). Her tinsel bilincin kendine ait bir metafiziği vardır, içgüdüsel bir düşünme biçimi vardır...tüm eğitim/kültür (Bildung) kategorilerin ayırımına indirgenebilir. Dünya tarihinde olduğu gibi bilimlerde de tüm devrimler... kategorilerini değiştirmiştir, Tin daha doğru, daha kendisine has bir şekilde kendisini anlasın diye.*⁶⁵⁸ [italikler bana ait]

Doğa felsefesinde doğa, elde hazır deney verisi ile ulaşılan mutlak gerçeklik olarak değil, gerçekliğini ve geçerliliğini metafizikte bulan bir bütünlük olarak telakki edilir. Doğa bilimlerinde karşımıza çıkan her fenomen ve kavramsal çerçeve metafiziğin diline çevrilerek, dönüştürülerek⁶⁵⁹ yeniden konumlandırılır ve akledilebilirliğin kristal yapısında yerini alması sağlanır.

Peki, bu mümkün müdür? Her doğal fenomenin Kavramsal yapıya uygun olarak açıklanması mümkün olabilir mi? Ampirik bilimler sürekli yeni fenomenler açığa çıkarıp, kendinden önce gelen kavramsallaştırmaları değiştirmeye zorlarken ve bilimler sürekli dönüşürken (belki de ilerlerken) bilimsel gelişmelerin herbiri, doğa felsefesinin o kendinden emin, asude yapısı içinde usulca yerini almaya hazır mıdır? Doğa bilimlerinin gücü, sürekli yerleşik düşünme kalıplarını yıkmakta, yeni fenomenler bulmakta yatarken, Kavramın diyalektik çerçevesi ne kadar dinamik olursa olsun doğa bilimlerini tümüyle kuşatabilir mi? Akledilebilirliğin hayranlık verici kristal yapısı (yani Mantık) doğa bilimlerinin daima güncellenen verileri ile başa çıkabilir mi?

⁶⁵⁸ Hegel, PN, § 246 Z, s. 12. Dikkat edilirse Hegel'in pasajın sonunda ifade ettiği "içgüdüsel düşünme biçimi", "her bilimsel devrimde yaşanan kategori değişimleri" gibi ifadeleri Thomas Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısını açıklarken kullandığı paradigim kavramını akla getirmektedir. Thomas S. Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1982.

⁶⁵⁹ Hegel, EL § 9 s 33. Öyle ise ampirik bilimler ile spekülâtif bilimler arasındaki fark sadece kavramların dönüştürülmesi ile ilgilidir. (Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien)

Doğa bilimleri ile doğa felsefesi arasında gerilimin gelip dayandığı yer tam da burasıdır. Filozof kendi kristal metafizik ağı içerisine bilimin sağladığı malzemeyi yerleştireyim derken, bilim onun karşısına tekrar yeni bir meydan okuma ile çıkar. Bu meydan okuma sayesinde ampirik bilimler doğa felsefesi karşısında taktik bir üstünlük kazanır, metafiziğin bilim karşısında güçsüzlüğünü ilan etmeye meyleder. Ancak her zaman olduğu gibi Hegel bu saldırıyı kabullenip tersine çevirir. Ona göre bu, metafiziğin çaresizliği değil, *doğanın güçsüzlüğüdür (Ohnmacht der Natur)*.⁶⁶⁰ Bilimlerin sağladığı malzemenin başdöndürücü çoğulluğunun peşinden gitmeye metafiziğin takatinin yetmemesini, metafiziğin ayıbı olarak değil, aksine doğanın güçsüzlüğü olarak görür Hegel.⁶⁶¹ Doğa bilimleri gözlem ve deney sonucunda açığa çıkan tüm fenomenleri açıklamakla mükelleftir, çünkü onun mutlak garantörü deneysel kanıttır. Felsefenin ise *doğanın tüm çeşitliliği*'ni⁶⁶² açıklamak gibi bir vazifesi yoktur.⁶⁶³

Doğanın bu güçsüzlüğü felsefe yapmaya bir sınır çizer, Kavramın tüm bu rastlantısal doğal ürünleri yorumlamasını, açıklamasını ispat etmesini beklemek uygun değildir.... Doğa her yerde sınır çizgilerini bulandırır, tüm sabit ayrımlara daima karşı bir örnek getirebilir.⁶⁶⁴

O halde doğa bilimlerinin verileri ile doğa felsefesinin sistematik yapısı bir yönüyle uyuşur bir yönüyle uyuşmaz. Uyuşur, çünkü bilim yapabildiğimize göre doğanın akledilebilir bir yapısı vardır. Uyuşmaz, çünkü doğa da sürekli rastlantı ve açıklanamayan fenomenler mevcuttur. Kavramsal dil doğal gerçeklik bire bir

⁶⁶⁰ Hegel, PN, § 250 s. 23

⁶⁶¹ Croce'ye göre Schelling ve Hegel'in kendi programlarına sadık olmak için tasavvur ettikler *doğanın güçsüzlüğü* kavramı aslında *doğa felsefesinin güçsüzlüğü*nden başka bir şey değildir. Benedetto Croce, **What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel**, s. 173.

⁶⁶² Stephen Jay Gould, **Yaşamın Tüm Çeşitliliği: İlerleme Mitosu**, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul, Versus Kitap Yayınları, 2009.

⁶⁶³ Hegel, PN, § 270, Z 1, s. 78. "Felsefe Kavramdan başlamalıdır, çok fazla şey öne sürmese bile bununla iktifa etmeliyiz. Doğa felsefesi herşeyi açıklamaya kalkarsa hata etmiş olur, herşeyi açıklama, herşeyi genel kavramsallaştırmalara, yani hipotezlere götüren doğa bilimlerinde olur. Doğa bilimlerinde hipotezin yegane kanıtlanması deneysel unsurlardır ve dolayısıyla herşey açıklanmalıdır. Ancak Kavram yoluyla bilinen şey açık ve net olmalıdır, tüm fenomenler açıklanmasa da felsefe bundan hicap duymasına gerek yoktur. Bu nedenle ben burada serbest ölçüm alan olan matematik ve mekanik doğa yasalarının rasyonel süreçlerinin sadece en temel bilgilerini (rudiments) esas aldım. Biliyorum bu tarzım uzman gökbilimciler tarafından yadsınacak ama bilimin tamamlanması için felsefi Kavram'a ihtiyaç duyacağı bir zaman gelecektir."

⁶⁶⁴ Hegel, PN, § 250 s. 24.

örtüşmez.⁶⁶⁵ Doğa felsefenin kavramsal yapısı karşısında bir *muamma* olarak durur.⁶⁶⁶ Hegel'e göre, "doğanın *varlığı* Kavramı ile uyuşmaz, doğa daha çok *çözülmemiş çelişkidir*".⁶⁶⁷ Doğada temelde kavramın Kristal yapısı ile genelde deneyin çoğul verileri arasında, özelde ise; evrensel ile tekil, belirlenim-belirsizlik, tür ile birey, gen-çevre, genotip-fenotip, zorunluluk-rastlantısallık, entopi-telenomik özerklik, beyin-bilinç gibi çelişkiler ile karşılaşılır ve doğa bilimleri literatürü bu çelişkiler üzerine sonu gelmez antinomik tartışmalar ile doludur. İşte Hegel'e göre doğanın güçsüzlüğü burada yatmaktadır. Doğada İdea'yı tam olarak bulmak imkansızdır. Doğa bir yönüyle İdea'ya uygun bir yapı sergiler, tekil fenomenlerin evrensel yasalarla açıklandığı akla uygun kavramsal bir zorunluluk arzederken, öte yandan sürekli rastlantılar ve yeni gelişmeler ile karşımıza çıkar. Bu nedenle Hegel doğayı, *kendi dışında İdea* olarak tanımlamıştır. Mantıksal İdea tam da tüm kavramları diyalektik olarak içerip-aşarak kristal yapısında huzura ermişken, doğada İdea, kendisini dışsal belirlenimlerin çoğulluğu içerisine bırakır. Yani İdea doğaya içkindir, doğanın akledilebilir yapısı vardır ama akledilirliğin yapısı ile doğal fenomenlerin çoğullu birebir örtüşmez. İdea doğada bu çelişki içerisinde yer alır. Mantıksal akli zorunluluk (kavram) ile deneysel rastlantı (gerçekleşme) arasındaki çözülmemiş çelişki söz konusudur.

Doğanın kendine dışsal İdea olmasından kaynaklanan doğadaki İdea'nın *çelişkisi* şöyledir: Bir yanda doğa Kavram'a uygun olarak oluşumlarında *zorunluluk* ve bu organik bütünlüğünde akla uygun bir belirlenim gösterir. Öte yandan akla karşı kayıtsız bir rastlantı ve belirlenemez bir kuralsızlık gösterir. Doğada böyle rastlantısallık ve belirlenimin dışarıdan olması kabul edilebilir.⁶⁶⁸

Bu dışsallıkta Kavramın belirlenimleri birbirine kayıtsız varoluş ve izolasyon olarak görülür ve Kavram sadece içsel olarak var olur. Sonuç olarak Doğa varoluşunda özgürlük sergilemez, sadece *rastlantı ve zorunluluk* sergiler (Die

⁶⁶⁵ İshak Arslan, "Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?", **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 19, No: 36, 2014/1, ss. 23-61.

⁶⁶⁶ Hegel, PN, Introduction, s. 3.

⁶⁶⁷ Hegel, PN, § 248, s. 17 "aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*"

⁶⁶⁸ Hegel, PN, § 250 s. 23.

Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*).⁶⁶⁹

Kavramın özü, özgürlük ve zorunluluk iken doğada gördüğümüz *raslantı* ve *zorunluluktur*.⁶⁷⁰ Bu nedenle Hegel için doğa özü itibari ile çözülmemiş bir çelişkidir.

⁶⁶⁹ Hegel, PN, § 248, s. 17

⁶⁷⁰ Yirmibirinci yüzyılın en önemli doğa felsefesi eserlerinden biri olan Jacques Monod'un çalışmasının ismi rastlantı ve zorunluluk olması dikkat çekicidir. Monod özellikle kovalent olmayan kimyasal bağlarda stereospesifik özelliğin nasıl zorunlu bir yapı ortaya koyduğunu ve dahası canlılığın varlığında telenomik bir korunumun nasıl işlediğini göstererek zorunluluğu ortaya koyarken, genetik dizilim kopyalama aygıtı mükemmel bir zorunluluk ile çalışırken mikroskobik mutasyonlar tamamen rastlanısal olduğunu ve evrimsel sürecin akli bir plana göre değil tamamen rastlantıya göre dizayn olduğunu göstererek, bu zorunluluğun rastlantı sonucu açığa çıktığını iddia eder. İlginç olancağdaş doğa felsefesine dair olan bir kitabın sürekli Hegelcilik ile hesaplaşma içerisinde olmasıdır. 1970'de yazdığı eserini tamalamak üzereyken açıkça bu anti-Hegelciliği ilan eder Monod:

Bunun bir sonucu olarak, bütün sistem tamamen muhafazakar, kendi üstüne kapalı ve dış dünyadan herhangi bir bilgi alma becerisinden kesinlikle yoksundur. Gördüğümüz gibi, bu sistem her türlü "diyalektik" betimlemeye terstir; bunu gerek özelliklerine, gerek saat kurma mekanizmasını andıran mikro ölçekli yapısına bakarak görebiliriz; çünkü DNA ve protein ve organizma ile ortamı arasında kurduğu ilişkiler hep tek yönlüdür. Sonuna kadar kartezyendir, Hegelci değil: hücre tam anlamıyla bir *makinedir*.

Jacques Monod, **Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi**, çev. Élodie Eda Moreau, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, s. 107.

Fransız bilim adamı ilginç bir şekilde Hegelcilik ile kavga ederken doğa tanımını tam da Hegelci bir biçimde ortaya koyar. Hegel ile olan mücadelenin çok zorlu ve hilelerle dolu olduğu konusunda, tam da aynı yılın Aralık ayında College de France'ın açılış seminerinde Fransız filozof Michael Foucault bizi uyarır, belki de Monod, Hegel'den uzaklaşıyorum derken Hegel ona sinsice yaklaşıyordu:

Marks olsun, Nietzsche olsun; mantıkta olsun epistemolojide olsun çağımızın tümü Hegelden kaçmaya çalışıyor, tam da şimdi söylemle ilgili söylemeye çalıştığım şey de, Hegel'in logos'una uygun değildir. Ancak Hegel'den gerçek bir kaçış, kendimizi ondan koparmanın neye mal olacağını tam olarak anlamayı gerektirir. Bu da, Hegel'in bize nasıl sinsice yaklaştığını bilmeyi gerektirir. Hegel'e karşı düşünmemizi sağlayan yine de Hegelcilik olduğunu bilmemizi gerektirir. Ona karşı ne kadar çok kaynak toplarsak da bunların belki de Hegel'in bize karşı kullandığı hilelerden biri olduğuna ve yolun sonunda bir yerlerde dimdik bizi beklediğine kendimizi ayarlamamız gerekir.

Michael Foucault, "Orders of Discourse: Inaugural Lecture delivered at the College de France" çev: Rupert Swyer, **Social Science Information**, C. 10, No: 2, ss. 7-30, s. 28.

Bunun dışında Vittorio Hösle'de, Monod'un organizmanın katılımındaki değişmezlik ve varvasyon ilkerinin Hegel'in aynının ve gayrının aynılığı ilkesi ile birlikte düşünebileceğini not düşer. Bkz: Vittorio Hösle, "Pflanze und Tier" **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 377-423, s. 386

Buradan şu çıkarım yapılabilir: Doğada belirli zorunluluklar, yasallıklar ve örüntüler mevcuttur, dolayısıyla doğa akla uygun bir yapıdadır. Ancak doğa akla uygun kavramsal yapıyı her zaman birebir takip etmez, onda zorunluluk ve rastlantı birlikte yer alır. Doğada bir akıl vardır, onu akla uygun bulmamız bundan dolayıdır ama bu akılsallık, kendisini bütünüyle kavrayabilen özgür İdea değil, dışardan ve rastlantı ile belirlenebilen, Schelling'in deyiimi ile *taşlaşmış, donmuş bir akıldır (petrified intelligence)*⁶⁷¹, ya da Hegel'in terminolojisiyle *kendi dışında İdea*'dır (*sich äußerliche Idee*).

Yani Mantık ile Doğa birebir örtüşmez. Hegel hiç bir zaman şeylerin mantığı ile mantığın şeylerini birbirine karıştırma gafletine düşmemiştir.⁶⁷² Bir önceki bölümde gösterildiği gibi rasyonalizmin düşünce ve varlık arasında kurduğu izomorfizm Kant sonrası Alman düşüncesi için geçerliliğini yitirmiştir. Doğa, Akıl olmadan kavranılamasa bile akıl ile doğa arasında ancak asimptotik bir tekabüliyet ilişkisi vardır. Hegel aktüel doğrudan nesne ilişkileri ile düşünce belirlenimlerini ayırmadığı için, nesne türleri aklın nesneleri veya doğanın nesneleri diye ayrılmaz, aklın yapısına daha uygun şeylerle daha az uygun şeyler arasında bir ayrım yapılır. Akıldan bağımsız dolaysız, verili nesne yoktur akla daha uygun ya da daha az uygun nesneler vardır.⁶⁷³ Bu nedenle Hegel felsefesinde doğa, her biri farklı kavramsal yapıların uygulanacağı artan kompleksite derecelerinde fenomenal yapılardan oluşur.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Hegel, PN, § 247 Z, s. 14; GW, 24, s. 1188. "die Metaphysik der Natur, als die wesentliche Gedankenbestimmtheit ihres Unterschiedes, diese ist, daß die Natur die Idee in ihrem Andersseyn ist."

⁶⁷² Marks, Hegel'in tüm felsefesini dünyanın mantıklaştırılması olarak yaftalar ve bütün Hegel felsefesini *uygulumalı metafizik* olarak nitelendirir. "Hristiyan için, mantıki (logique) olana rağmen, kelam'ın (logos'un) bir tek tecessümü vardır; filozof için ise bu tecessüm'ler hiç bitmez (The Christian, in spite of logic, has only one incarnation of the Logos; the philosopher has never finished with incarnations). Var olan her şey, yer yüzünde ve su altında yaşayan her şey, soyutlama yoluyla bir mantık kategorisine indirgenebilseydi ; böylece bütün gerçek alem, bir soyutlamalar alemine, bir mantık kategorileri alemine indirgenebiliyorsa buna şaşmaya gerek var mı?" Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap**, çev. Erdogan Başar, Ankara, Sol Yayınları, 1966, s. 106-107.

⁶⁷³ George di Giovanni, "More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature" **Hegel and the Sciences**, ss. 101-109.

⁶⁷⁴ Birgitte Falkenburg, "How to Save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature", s. 98.

Şu halde Hegel'in doğa felsefesine göre doğa, mutlak olarak verili olan, elde hazır bir gerçeklik olarak görülmemelidir, bu yönüyle realizmden ve empirisizmden ayrılır. Ancak doğa bizden bağımsız (kavram ve kategoriden bağımsız) kendinde şey ya da bizim yaratımımız olarak da anlaşılmaz, dolayısıyla öznel İdealizmden de ayrılır. Ona göre doğaya kendi özerkliğinde yaklaşmalı, ancak bu özerkliği Schelling gibi *mutlak otonomiye* dönüştürmeden⁶⁷⁵ mutlak olan İdea'ya göre ele alınmalıdır. Öyleyse Hegel'e göre "doğanın metafiziği ... ötekilik formunda İdea olmaktadır. Bu doğa varlıklarının özünde İdeal olduklarını, sadece görece olduklarını, doğanın özünün İdea ile ilişki olduğu manasına gelir".⁶⁷⁶ Dolayısıyla öncesinde bir metafizik kavrayışa sahip olmadan bir doğa felsefesine sahip olmak Hegel'e göre imkansızdır. Tam da bu nedenle doğayı bir sistem içerisinde ele almaya gayret etmiş ve mantığı tamamladıktan sonra doğa düşüncesini inşa etmeye kalkışmıştır.⁶⁷⁷ Bu şekilde anlaşıldığında Hegel sistemindeki en problematik, kriptik cümlelerden birisi serahate kavuşmuş olur.

...Duyumsanan İdea Doğadır. ... mutlak hakikatinde, partikülerleşmeye ya da ilk belirlenimine, ötekileşmeye kendi kendine *karar verir (entschließt)*, Doğa olarak kendine yansıyan dolaysız İdea olamaya *özgürce kendisini bırakır (frei aus sich zu entlassen)*.⁶⁷⁸

İdea, mutlak kendinden eminliği ve huzur içerisinde kendisini *özgürce bırakır (Daß die Idee sich selbst frei entläßt)*, bu Özgürlüğe dayanarak

⁶⁷⁵ F.W.J. Schelling, **First Outline of a System of The Philosophy of Nature**, s. 13. "Nature should be viewed as unconditioned".

⁶⁷⁶ Hegel, PN, § 247 Z, s. 15.

⁶⁷⁷ Kavram ve gerçekliğin birliği İdea'nın yapısına göre meşrulaştırılır. Ancak doğa ile Kavram, doğanın güçsüzlüğünden dolayı tam olarak tekabül etmez, bu nedenle doğa ve mantık farklılaşır. Doğa içerisinde mutlak İdea'yı taşır, İdea kendisini doğada ifade eder ama bu tam bir açılma (Enthüllung) değildir, mutlak olarak kendisini açarken aynı zamanda kendini örter (Verhüllung). Klaus J. Schmidt, "Die Logische Struktur der Natur", **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, ss. 31-63.

⁶⁷⁸ Hegel, EL, § 244, s. 307. Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinenläßt*, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur frei aus sich zu entlassen*

*belirlendiği biçimlerde aynı şekilde mutlak olarak özgürdür, - Öznellik olmadan mutlak kendisi için İdea, zaman ve mekanda dışsallığında olarak varoluş.*⁶⁷⁹

Buradaki yanıltıcı antropomorfik dil, sanki bir bilinç sahibi İdea varmış ve o doğanın yaratılmasına karar veriyormuş gibi bir izlenim uyandırabilir. Oysa bir önceki gösterilmeye çalışıldığı gibi Hegel'e göre İdea, yani saf düşünce, 'kendisini kendi başkalığında kavrama hareketi'dir.⁶⁸⁰ Bu hareket saf düşünceye uygulandığında sonuç; düşüncenin aynı kavrayışı kendisine karşı göstermesi, kendi ötekisinde, zaman ve mekanda kendisini kavramaya yönelmesidir. Doğa felsefesi işte bu nedenle aklın kendisini doğanın içerisinde aramasıdır. Doğa biliminde "Akıl, kendisini şeylerin içinde ararken, kendisini şeyleşmiş olarak bulur".⁶⁸¹ Şeylerin içerisinde yakalanan, *duyumsanan* bu *İdea* doğanın açıklamasını oluşturur. Doğadaki irrasyonel görüneni kavrayıp rasyonelleştirmek,⁶⁸² doğadaki ötekiliği ortadan kaldırmak doğa felsefesinin işi olacaktır. Çünkü daha öncede belirtildiği gibi "doğa felsefesi *kavrayan* bir incelemedir (*begreifende Betrachtung*).⁶⁸³

Öyleyse sistemin şimdiki görevi aklın kendisini, saf dışsallıkta, zaman ve mekanda nasıl bulabileceğini göstermektir. Çünkü Hegel'e göre "doğa sadece İdea'ya göre dışsal değildir, esasında *dışsallık* (*die Äußerlichkeit*) doğanın nev-i şahsına münhasır karakterini oluşturur".⁶⁸⁴ Bu durumda doğanın esas belirlenimi olan dışsallığın analizi ile işe başlamak gerekir.

⁶⁷⁹ Hegel, SL, s. 753, WL, s. 1582. Daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, um dieser Freiheit willen ist die *Form ihrer Bestimmtheit* ebenso schlechthin frei, – die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende *Äußerlichkeit des Raums und der Zeit*. –

⁶⁸⁰ İshak Arslan çağdaş doğa felsefesine dair yorumunda "maddi evreni insan-gözlemci aracılığıyla kendi kendini okuyan bilinçli bir özne olarak yorumlamak mümkündür" şeklinde genel bir iddiada bulunmaktadır. Çağdaş doğa felsefesinin gözlemleyen akıl ile gözlemlenen nesne arasında kurduğu bu sentez Hegel'in doğa felsefesinin nihai hareketine uygun görünmektedir.

İshak Arslan, **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 26.

⁶⁸¹ Jean Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, çev. Samuel Cherniak & John Heckman, Illinois, Northwestern University Press, 5. Bsk, 2000, s. 234.

⁶⁸² Michael Quente, *Apprehended Irrationality*.....

⁶⁸³ Hegel, EL, § 246 s. 6.

⁶⁸⁴ Hegel, EL, § 247 s. 14.

Sonuç olarak; bu bölümde Hegel'in doğayı "kendi dışında İdea" olarak tanımlamasının ne manaya geldiği incelendi. İdea'nın dışsallaşmasının ne olduğu sorusu üzerinden düşünce ve doğa arasındaki ilişki sorunsallaştırıldı. Hegel'in özgün önerisinin Batı felsefesinde kendisinden önce gelen realist ve İdealist alternatiflerden nasıl farklılaştığı tartışıldı. Doğa felsefesinin sistem içerisinde konumlandırması konusunda Hegel yorumcularının süregelen tartışmaları gözden geçirilerek, somut evrensellik kavrayışına dayanan Hegel'in doğa felsefesinin ne apriori bir araştırma ne de bilimi takip eden bir yeniden değerlendiren a posteriori bir inceleme olduğu iddia edildi. Hegel'e göre Mantık ve doğa, İdea'nın bütünlüğü içerisinde farklı varoluş modlarıdır. Bu nedenle doğa felsefecisi ve doğa bilimci aynı şeyi, farklı dillere çevirerek inceler. Doğa bilimcinin yöntemi soyut ve ampirik evrenseller yoluyla genel kurallar ve yasalılıklar çıkarmak iken doğa felsefesinin görevi bilimsel gelişmeleri aklın Kristal bütünlüğü içerisinde rasyonalize etmektedir. Bu nedenle doğa felsefesi bilimsel verileri aklın yapısına göre kendi diline çevirerek yeniden organize edecek, doğada Kavram'ın izini sürecektir.

Hegel'in Mantığı –mutlak İdea- mutlaktır ve koşulsuzdur, yukarıda açıklandığı gibi dışarıdan temellenmez, kendi kendine referanslıdır, kendi içinde tutarlı bir holistik (Kristal) yapıdır. İdeal olan mantıksal ve kavramsal olan ise, İdeal-olmayan dışsallık ile tanımlanandır. Bu dışsallık ise doğanın zaman-mekansal olarak dışsal varoluşudur. Mantık mutlak olan ve koşulsuz olandır, doğa ise zaman-mekan ile koşullanmıştır. Mantıksal yapı doğanın ilkesi olsa da doğa bütünüyle mantıksal değildir, çünkü dışsallık ile tanımlanır.

Hegel'in duruşu şudur; kavramsal İdeal sadece doğanın bânını temelidir ve doğanın gerçek varlıkları esas olarak İdeal olmayan ayrıklık olarak görülür. Bu durum ek bir iddia ile desteklenir, doğanın içerisinde İdealize olmaya doğru bir eğilim olarak tanımlanabilecek bir meyil vardır. Ancak özünde ve en genel tanımında doğa evvel emirde 'İdeal-olmayan'dan başkası değildir.⁶⁸⁵

Mantık soyut İdea'dır. Kendi içerisinde tutarlı, kendi kendine referanslı, dışsallığa (referans'a ihtiyacı olmayan) aklın kendi evinde olduğu alandır. Bu nedenle

⁶⁸⁵ Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", s. 110.

Kavram (Mantık-Metafizik) şeylerden önce gelir ve şeylere mündemiçtir. Ancak Kavram şeylerin içkin prensibi olsa da sonlu şeyler ile Kavram gerçekte tam olarak örtüşmez. Kavram kendinde soyut İdea'dır, kavram ile nesnenin örtüşmesi, yani nesnenin giderek daha akledilebilir olması Kavram ile nesnelliğin birliğidir, kendinde Kavram ile kendisi için nesnenin birleşmesi, kendinden ve kendisi için hakikat olan İdeadır.⁶⁸⁶ Akıl, kendisi-olmayan (real) ile karşılaştığında doğanın güçsüzlüğünden dolayı, kavramsal olan ile gerçekleşme arasında tam bir tekabuliyet ilişkisi yoktur. Böyle olmasına rağmen doğa akla bütünüyle yabancı olamaz. Doğada gördüğümüz akla uygun kurallı yapı rasyonalist gelenekte olduğu gibi bir tekabuliyet ilişkisi oluşmaz,⁶⁸⁷ Kant'ta olduğu gibi de yasalılık emretme faaliyeti değildir. Hegel'e göre, dinamosu mutlak negativite olan Kavram'a dayanan Akıl, kendisine dışsal olan doğanın içerisinde kendisini bulmaya çalışır. **Fenomenoloji**'de olduğu gibi **Ansiklopedi**'de de Aklın adım adım kendi evine dönme macerası sergilenir. Hasılı, doğa incelemesinin her alanında Kavram'a tam uygun bir yapı bulunmasa da, *Kavram'ın izi*, şurada burada bulunup ortaya çıkarılmalıdır.

Öyleyse doğanın her yerinde Kavramsal belirlenim aranmamalıdır, gerçi Kavramın İzleri (*die Spuren*) her yerde mevcut olsa da...⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Hegel, İdea gerçek olandır derken gerçekte İdea'dan başka bir şey yoktur demez. Tüm iddiası varolan herşeyin İdea'nın yapısına uygun olduğudur. Wartenberg bir örnek ile İdea nesne ilişkisini şöyle açıklar: meyve üretme bitkinin amacıdır. Öyle ise bitkinin içinde bir 'gelişim planı' vardır. Bitkinin gelişimindeki bilinçdışı İdea, bir şekilde tohumda mevcut olmalıdır. Bir bütün olarak tohumdan çiçeğe kadar bitkinin bütünü bitki İdeasıdır. Bu manada bir bitki, kendini gerçeklikte aktüelize eden bir varlıktır, onun ancak İdea yoluyla akledilebilir bir varlık olduğunu söyleriz. Bir bitki gibi gerçeklikte akledilebilir yapıdadır....Kök ve çiçek gelişimsel planda ayrı evrelerdir ama bu ayrılık organik bütün için ihtiyaçtır. Thomas E. Wartenberg, "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality" **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993, ss. 102-129, s. 108. Yani zamansal olan tüm gerçekleştirmelerde gelişimsel plan (İdea) ile gerçekleşme arasında tam bir tekabuliyet olmaz.

⁶⁸⁷ Leo Rauch'a göre Hegel'in resmini kazırsanız altında Leibniz çıkar. Ancak Hegel sıkı bir doğa mantık özdeşliğinden ziyade zayıf bir izomorfizm benimsemiştir. Rauch'un bu tespiti iddiamız ile uyumludur. Hegel doğa ile akıl arasında ancak belki zayıf bir izomorfizm olabileceğini iddia eder. Bire bir takbüluyet değil, sadece iz fikrine zayıf izomorfizm denebilir. Leo Rauch, "The Birth of Nature out of the Spirit of Logic", **Hegel Jahrbuch**, 1989, ss. 147-153.

⁶⁸⁸ PN, § 370, Z 1, s. 418; G.W., 24,3 s. 1582. "Da muß man also nich überall Begriffsbestimmungen suchen, obwohl die Spuren davon überall vorhanden sind."

1.2.2. Doğada ‘Kavramın İzi’

Belirtildiği gibi madem ki doğanın karakteri dışsallık olarak tanımlandı, o halde her parçanın birbirine dışsal olduğu sonsuza dek uzayan dışsallık, dış mekandır. Mekan (*der Raum*), her parçanın diğerinin devamı olduğu İdeal bir yanyanalık dizisi (*ganz ideelle Nebeneinander*), homojen, soyut, sonsuz bir süreklilik olarak tasarlanır.⁶⁸⁹ Mekan hiç bir niteliksel belirlenimi olmayan, sonsuza uzanan niceliksel bir soyutlamadır.⁶⁹⁰ Hegel’e göre bu farksız, soyut mekan fikrinin ilk olumsuzlaması noktadır (*der Punkt*). Mekan noktalardan oluşur ama nokta mekansal değildir, sonsuz yayılım olarak mekan fikrinin, sonsuz küçük yayılmama olarak reddidir nokta. Nokta, mekansal olmayan mekan unsuru olmasına rağmen, noktaların yanyana dizilimi ilk mekansal belirlenim olan *çizgiyi* verir. Öyle ise çizgi, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır.⁶⁹¹ Kendi başına süreksiz nokta ile sürekli çizginin birleşimi de alanı (*die Fläche*) oluşturur.⁶⁹²

Gösterildiği gibi mekanın soyut yanyanalığı kavramının analizi, dışsallığı olumsuzlamayı gerektirir. Ancak mekanda olumsuzlanan şey, aynı şekilde varlığını devam ettirir, mekan olumsuzlamaya kayıtsız kalır. Nokta, mekan fikrinin, çizgi de noktanın olumsuzlanmasıdır denildiğinde; mekan da, nokta da, çizgi de kendi başına varlığını sürdürmeye devam eder. Mekandaki bu dışsal, kendinde olumsuzlama, bizi mekanla birlikte mekanın dışsal yanyanalığının olumsuzlandığı zamanı düşünmeye çağırır. Çünkü Hegel’e göre zaman, mekandaki dışsal olumsuzlamanın hakiki anlamına kavuşmuş halidir. “Kendi başına fark, bizzat olumsuz olan şey, Zamandır”.⁶⁹³

Zaman olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır,... mekanın hakikati zamandır, öyle ise mekan zamana dönüşmelidir, mekanın zamana geçişi subjektif olarak bizim ürettiğimiz bir şey değil, mekanın kendi doğasının ürünüdür. Sadece temsili

⁶⁸⁹ Hegel, EL, §254, s. 28

⁶⁹⁰ “Mutlak mekan, kendi özü itibari ile dışsal bir şeye işaret etmeden her zaman homojen ve hareketsizdir.” Isaac Newton, **The Principia**, s. 408

⁶⁹¹ Hegel, EL, §256, s. 31

⁶⁹² “Yer, bir cismin işgal ettiği mekan parçasıdır.” Newton, **The Principia**, s. 409

⁶⁹³ Hegel, EL, §257, Z., s. 34.

düşünce zaman ve mekanı ayrı gerçeklikler olarak ele alır, bu düşünceye göre bir zaman vardır ayrıca bir de mekan; felsefe tam da bu “ayrıca” ile savaşıır.⁶⁹⁴

Zaman dışsal yanyanalık fikrinin olumsuz birliğidir. Yani zaman gerçek anlamda negativitedir. Çünkü “zaman öyle bir varlıktır ki, onda *var olan* var *değildir*, var *olmayan* vardır.”⁶⁹⁵

Dışsal yanyanalık olarak mekan ve yanyanalığın negatif birliği olarak zaman momentlerini bir arada tutan, belirli bir zamandaki mekan olarak *Yer (der Ort)* kavramıdır. Yer, burada (mekan) ve şimdi (zaman) olanın birleşimidir.⁶⁹⁶ Mekansal-şimdi (als *räumliches Jetzt*) olarak Yer belirli bir zamandaki mekan parçasıdır, her bir yer, bir ötekisinin dışındadır. Yerlerin zaman içerisinde yanyanalığı *hareketi* düşünmemizi sağlar. Yerin bu dışsal hareketi, her bir anda yerin değişimi aynı zamanda Hareket’tir (*die Bewegung*).

Hegel mekaniğini inşa ederken zaman-mekan soyut kavramlarından başlayarak hareket kavramına ulaşır. O bir materyalist gibi maddenin varlığını önvarsaymaz, Aristoteles gibi “hareket varsa hareket eden de vardır” ilkesini kullanarak hareketten maddeyi çıkartır. Çünkü hareketin düşünülebilmesi için ard arda gelen yerlerde sürekliliğini koruyan bir varlığın olmasına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Hegel’de verili olarak madde yoktur, madde hareket halinde maddedir (*matter-in-motion*). Hegel’de madde, zaman-mekan içerisinde hareketin bir fonksiyonudur.

Genelde madde başlangıç noktası, zaman ve mekan ise maddenin formu olarak görülür. Tabi ki madde soyut zaman ve mekanda real olandır. Ama burada soyut olanlar İlk olarak sunulur ve madde soyut olanın hakikati olarak görünür. Madde olmadan hareket olmayacağı gibi hareket olmadan madde olamaz.⁶⁹⁷

Maddenin diyalektik inşasında Hegel’in bu noktaya kadar göstermiş olduğu çaba onu antik ve modern doğa felsefelerinden ayırmaktadır. Hegel, ne Aristoteles’te olduğu

⁶⁹⁴ Hegel, EL, § 257, Z 1, s. 34, GW, 24, s. 1202.

⁶⁹⁵ Hegel, EL, § 258, s. 34. Sie ist das Sein, das, indem es ist, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist.

⁶⁹⁶ Hegel, EL, § 260, Z 1, s. 40

⁶⁹⁷ Hegel, EL, § 260, Z 1, s. 44

gibi birincil tözlerin ve maddenin varlığını verili olarak kabul eder ne de Newton ve Kant'ta olduğu gibi aklın düzenini takip eden, elde hazır bir madde vardır.

Hegel doğa felsefesine mekanla başlar ve bu kopuş noktası onu Aristo ve Kant'ta ayrı bir yere koyar. Onlardan farklı olarak Hegel hareketli ya da hareket eden maddi tözlerden başlamaz, çünkü hareketli cisimler zaten zaman ve mekanı, alan ve maddeyi genel olarak içerirler.⁶⁹⁸

Hareket, zaman ve mekanın sürekli birbirine dönüşümü iken; madde, zaman ve mekanın fonksiyonudur. Görüldüğü gibi doğa felsefesinde madde, elde-hazır, verili bir şey olarak görülmez, soyut belirlenimlerden (zaman-mekan) türetilen somut gerçeklik olarak sunulur.

İdealiteden realiteye, soyutlamadan somut varoluşa, buradaki örnekte zaman ve mekandan Maddenin görüldüğü gerçekliğe geçiş müdrike için kavranılamaz bir şeydir ve bu nedenle bu gerçeklikleri kendine dışsal ve verili olarak (*als ein Gegebenes*) kabul eder. Alelade tasavvur zaman ve mekanı içini dolduran şeylere karşı kayıtsız, boş kabul eder ama zaman ve mekanı daima dışsal madde ile doldurulmuş kabul eder. Böylelikle maddi şeyler bir yandan zaman ve mekana kayıtsız, öte yandan özsel olarak zamansal ve mekansal olarak telakki edilir.⁶⁹⁹

Mekan, zaman, alan, hareket gibi apaçık kavramları neden bu şekilde bir dedüksiyon ile göstermeye çalışır Hegel? Daha öncede belirtildiği gibi doğa felsefesinin fizikten farkı, deney olgularının (*faktum*) matematiksel olarak ifade edilmesinden ziyade, fizikte kullanılan tüm kavramların içsel zorunlulukla nasıl türetilebileceğini göstermektir. “Zaman ve mekan hepimiz için bilinen bir şeydir”⁷⁰⁰ diyen Newton’un aksine bu kavramların “dışsallık” fikrinden nasıl neşet ettiğini göstermekle mükellef doğa felsefesi.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Richard Dien Winfield, *Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel*, s. 70.

⁶⁹⁹ Hegel, EL, § 261, R 1, s. 41

⁷⁰⁰ Buna rağmen Newton'da duyusal zaman-mekan kavrayışı ile felsefi zaman-mekan kavrayışını ayırır.. Isaac Newton, *The Principia*, s. 408.

⁷⁰¹ Bu noktada Hegel'in zaman ve mekanı birlikte ele alması ve mutlak mekan fikrini boş bir varsayım olarak görmesinden ile onun çağdaş fiziğin bazı kavrayışlarını yakaladığını iddia eden yorumcular mevcuttur, bkz:

Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.

Dışsallığın analizinden madde kavramına ulaşıldı. Hegel buna *soyut mekanik* der. Bu tarz maddesiz hareketin analizi ile sınırlı mekanik sistemini tasarlar. Madde kavramı içerisinde iki unsuru barındırır. Madde bir yönüyle birbirine dışsal, kendine özdeş (self-identical) sonsuz atomların bir arada tutulmasıdır, diğer yönüyle ise her atomun ayrı durabilmesidir. Dolayısıyla madde kavramı içkin olarak içerisinde iki gücü barındır: itme ve çekme (*die Repulsion und die Attraktion*).⁷⁰² Maddenin bu içkin iki özelliğinin, itme ve çekmenin birlikteliği, merkezi (*Mittelpunkt*) verir. Maddi şeylerin bütünlüğü içerisinde dengesini oluşturan, bu gün ağırlık merkezi dediğimiz bu kavramdan ağırlık (*die Schwere*) fikrine ulaşılır. Maddenin mekansal yayılımını sağlayan itme kuvveti ve nüfuz edilemezliğini sağlayan çekme kuvvetinin birliği, kendine özdeş cisimlerin nüfuz edilemez maddi birliklerini mekanda kurduğu ağırlık merkezi kavramını gerektirir. Maddi cisimlerin nüfuz edilemez tekillikler olarak görünmelerinin sebebi bir merkeze sahip olmalarıdır. Dolayısıyla Hegel burada maddenin kendisine içkin bir içsellik görür, tamamen dışsallık şeklinde anlaşılan madde şimdi kendi içine kapanan nüfuz edilemez

Shmuel Sambursky, "Hegel's Philosophy of Nature" **The Interaction Between Science and Philosophy**, Ed. Yehuda Elkana & Samuel Sambursky, New Jersey, Humanities Press, 1974, ss. 143-154.

Henry Paolucci, "Hegel and the Celestial Mechanics of Newton and Einstein" **Hegel and the Sciences**, ss. 55-84.

Bir diğer grup yorumcuya göre ise Hegel Newton'u yeterince anlayamamış, hatta matematik bilgisi konusunda bile basit temel hatalar yapmıştır. Bu gruba göre Hegel'in bilime dair spesifik iddialarının bir çoğu hatalı, hatta absürt, en iyi ifadesi ile konu ile alakasızdır.

Milič Čapek, "Hegel and the Organic View of Nature" **Hegel and the Sciences**, ss. 109-121.

William R. Shea, "Hegel's Celestial Mechanics" **Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis**, Ed. Horstmann, Rolf-Peter & Petry, Michael J. Ernst, Stuttgart, Klett Verlag, 1986, ss. 30-44

Frans H. van Lunteren, "Hegel and Gravitation", **Hegels Philosophie der Natur**, ss. 45-54.

H.-H. von Borzeszkowski, "Hegel's Interpretation of Classical Mechanics" **Hegel and Newtonianism**, ed. J. M. Petry, Berlin, Springer, 1993 ss. 73-80.

⁷⁰² Hegel'e göre itme ve çekme iki ayrı kuvvet değil, tek bir bütünlüktür. "Hegel'e göre itme ve çekme ayrı güçler değil tek bir güçten iki ayrı soyutlamadır, on göre Kant maddeyi inşa (construct) etmez, analiz eder. Irvin Jauhiainen, "Hegel and Kant's Idea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View?" **Kants Philosophie der Natur**, ss. 385-410.

bir tekillik olarak kendisini sunar. Tözsellliği içerisinde madde ilk kez kendi içine kapanan bir refleksiyon gösterir ve ilkel bir öznelğe (*subjektivität*) kapı aralar.⁷⁰³

Bir ağırlık merkezi olan, kendisi ile özdeş kalabilen inert madde (*Die träge Materie*) bir cisimdir (*ein Körper*). Belirli bir ağırlığa, kütleyle sahip olan cisim diğer cisimler ile ilişkiye girdiklerinde, çarptıklarında (*Der Stoß*) kütlelerine göre onlara direnir ya da hareket ederler. Gerçek (real) bir belirlenim olan kütle ile İdeal ya da niteliksel belirlenim olan hareketin ilişkisi bize hızı (*der Geschwindigkeit, velocity*) verir.⁷⁰⁴ İnert maddenin ağırlığından dolayı sabit tutan ağırlık merkezi, diğer cisimlerin etkisi ile değiştiğinde düşme (*Der Fall*) hareketi gerçekleşir. Düşme için Hegel rastgele ya da *görece özgür hareket* der. Görecedir, çünkü dış bir müdahale ile cisim durağan merkezinden ayrılıp hareket eder. Özgür harekettir, çünkü düşme tam da maddenin içsel özelliği olan ağırlık kavramından kaynaklanır. Kütle, çekim kuvveti, zaman ve mesafeyi formülize eden Galileo'nun serbest düşme teorisini inceleyen Hegel, serbest düşme ile madde kavramının özgür harekete ulaştığını düşünür. Ama ona göre bu mekanik hareket yine de olumsuzdur, zira dışsal bir etkiye dayanır. Serbest düşmede bir yanda kendi içerisinde bütün kalmaya direnen kütle merkezi olan cisim ile diğer yanda öteki cisimlerle ilişki içerisinde olan ve hareket etmek zorunda kalan cisimin çelişkisini görürüz. Bu relatif, çelişik hareket, *mutlak serbest hareket* olarak tanımladığı evrensel *gravitasyon* fikri ile aşılr.⁷⁰⁵ Hegel'e göre, gökcisimlerinin mutlak serbest hareketin yasalarını bulan Kepler'dir ve bu konuda Newton'a haksız bir ünvan bahsedilmiştir. Doğa felsefesi boyunca Hegel ısrarla Newton'un esas olarak ününü Kepler'e borçlu olduğunu, Voltaire'in Newton'u abartmasının sonucu böyle bir üne kavuştuğunu savunup durur.⁷⁰⁶ Hegel için Newton'un meziyeti, gravitasyon yasasını genelleştirmesi ve bunu matematik uygulamasını göstermekten ibarettir.⁷⁰⁷

⁷⁰³ Hegel, PN., § 262, Z 1, s. 46-47.

⁷⁰⁴ Hegel, PN, § 265, s. 49.

⁷⁰⁵ Hegel, PN, § 268, s. 61.

⁷⁰⁶ Hegel, PN, § 270, Z 1, s. 74.

⁷⁰⁷ Hegel'e göre Newton ile ilgili temel sorun formal matematik bilgisini fiziksel ilişkiler ile karıştırmak, matematiksel ilişkileri doğrudan fiziksel ilişkilere genişletmektir. Tezinde Hegel Newton'un deneysel

Gravitasyon (Die Gravitation) maddi cisimlerin hakiki ve belirlenmiş *Kavram*'ıdır. Gravitasyon ile *İdea realize olur (der zur Idee realisiert ist)*. Evrensel maddilik (körperlichkeit), kendisini *partiküler* cisim olarak ayırır (*urteilt*) ve *birçok cisimle* doğrudan bir sistem içerisinde bir arada *hareket* eden görünen tek tek varlıklılık olarak tekillik ya da Öznellik momentine ulaşır (*schließt sich zum Momente der Einzelheit*).⁷⁰⁸

Hegel evrensel gravitasyonu maddenin kavramı olarak görür. Çünkü burada tekil-partiküler ve evrensel birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Gravitasyon evrensel olarak her yerde etki eder ve tekil maddenin düşmesi, hareketi gibi partiküler davranışları bu evrensel güç ile açıklanır. Dahası her madde bulunduğu tekil pozisyona, evrensel gravitasyon dolayısıyla sahiptir, bu nedenle tekillik ile evrensellik bir arada düşünülür. Dolayısıyla gravitasyon ile maddenin hareketini, maddenin *mutlak özgür hareketi* olarak tanımlar.

Evrensel gravitasyon güneş sisteminin düzenini açıklamayı sağlar. Güneş sisteminde herbir gezegen kütlesi ile orantılı olarak birbirini (merkezcil ve merkezkaç kuvvetler) itip çekerek tutarlı bir sistem halinde eliptik hareket ederler.

Özetlenirse, maddenin tözü olan gravite, kendi formunu yaratarak güneş sistemine ulaştı. Böylelikle başlangıçta maddeden ayrı duran, dışsal form (zaman, mekan, hareket), bir bütünlük içinde maddeyi belirleyen sistematik bir hale geldi. Gravitasyon sayesinde form ile madde bir arada düşünölmeye başlandı, madde ağırlık merkezini, sistem içinde bulunduğu formdan edinmeye başladı. Böylelikle Hegel'e göre form maddileşti (*Die Form ist auf diese Weise materialisiert*).⁷⁰⁹

Doğa felsefesine öncelikle mutlak nicelik ile başlayan Hegel, saf niceliksel açıklamanın nihayetinde nicelik ve niteliğin (form ve maddenin) iç içe geçtiği bir

felsefesinden o denli rahatsız olur ki, insanlığın başına düşen üç talihsiz elma diye Adem'in elması, Troya savaşını başlatan elma ve Newton'un başına düşen elmayı sayar (s. 115). G.W.F. Hegel, **Dissertation Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen**, çev. Wolfgang Neuser, Weinheim: Acta Humaniora VCH, 1986, s. 85.

"Hegel'e göre Newton matematiğe fizik elbisesi giydirmiştir." William R. Shea, "Hegel's Celestial Mechanics" **Hegel and the Sciences**, ss. 30-44, s. 34.

⁷⁰⁸ Hegel, PN, § 268, s. 62.

⁷⁰⁹ Hegel, PN, § 270, s. 83.

noktaya kadar nasıl geldiğini gösterdi. Maddenin niteliksel özelliklerine dışsal olarak, niceliksel ve formel bir şekilde ele alınmasını *Mekanik* olarak adlandıran Hegel, niteliksel madde (*qualifizierte Materie*) ya da madde-form birlikteliğini *Fizik* olarak adlandırır. Bütün evrenin sadece madde ve hareket ile açıklandığı Kartezyen ve Newtoncu izah biçimi *Fizik* olarak değil *Mekanik* olarak tanımlar. Mekanikte evren atomik parçaların birbirine dışsal hareketi olarak incelenirken; *Fizik*'te (renk, ses, yanicılık, manyetizma gibi) içsel özelliklere sahip maddenin karakteri incelenir. Dolayısıyla mekanik evrensel bakış açısı iken, *Fizik* partiküler bakış açısına sahiptir.

Hegel *Fizik*'i yine Kavram'ın doğasına uygun olarak evrensel-partiküler ve tekil olması açısından ele alır.

- Evrensel tekillikler (ışık – dört element – meteorolojik süreçler)
- Partiküler tekillikler (adezyon ve kohezyon kuvvetleri ve yoğunluk, Ses, Isı)
- Bütünsel (*Totalen*) Tekillikler (Kristalografi, Manyetizma, Elektrik ve Kimyasal Süreçler)

Evrensel fiziksel özelliklerden kastettiği, başlangıçta tek başına ele alınabilecek olan fiziksel varoluşlardır. İlk olarak maddi yönü güneş olan ışık, kendi başına ele alınacak olan temel fiziksel birimdir. Işık, mekanikte olduğu gibi dışsal güçlerle belirlenen bir element değil, kendi başına düşünülmesi gereken temel niteliksel bir maddedir. Hegel ışığı, saf kendi ile özdeşlik, kendine mutlak dönüş (*reflection into itself*) olarak görür.⁷¹⁰ Bundan dolayı da ışığın parçacık olarak ele alan Newtoncu **Optik**'e ısrarla itiraz eder. Evrensel özdeşlik olarak ışık parçacık olarak düşülemez.⁷¹¹ Işık saf özdeşlik, kendi ile aynılık iken, karşıtlık momentini dört element oluşturur. Hava-ateş-toprak-su karşılıklı etkileşim ve dönüşüm içinde olan dört temel niteliksel elementtir ve Hegel'e göre

⁷¹⁰ Hegel, PN, § 275, s. 87.

⁷¹¹ “Goethenin renk teorisini savunma konusunda Hegel'in temel felsefi argümanı bu teorisinin ışığın soyut evrenselliğini ve basitliğini kabul etmesi böylelikle ışığın ‘formunun saflığına’ ve İdeallığıne hakkını vermesidir. Goethe'ye göre ışık, homojen ve farklılaşmamıştır ve renk ışık ve karanlığın kombinasyonundan türer. Buna karşın beyaz ışığı, dışsal olarak birbirine bağlanan heterojen unsurlardan müteşekkil farklı renklerin birleşimi olarak anlar.” Robert Stern, **Kant, Hegel and Structure of the Object**, s. 90.

bunlarda Fiziğin temel bileşenleri olarak ele alınmalıdır. Hegel bugünün fiziğinde dört elemente yer olmadığına bunun çocuksu bir kavrayış olduğunu bildiği halde Kavram'ın tutarlığı adına ısrarla dört elementi temel fiziksel nitelikler olarak inceler.⁷¹² Dört unsurun bütüncül halde etkileşimleri ise hava basıncı, rüzgar, yağmur gibi meteorolojik süreçleri yaratır.

Evrensel tekillikler, kendi başlarına niteliksel özelliklere sahip ışık, hava, su gibi varlıklar iken, Partiküler tekillikler bölümünde Hegel bu soyut kendiliklerin bir başka varlıkla etkileşimi ile açığa çıkan fenomenlerin incelenmesine ayırır.⁷¹³ Burada *Fizik* bölümünde, *Mekanikteki* yerçekiminde olduğu gibi maddenin subjektivitesinin dışsal belirlenimi ile değil, maddenin kendi formuyla kazandığı ifade ile karşılaşıyoruz.⁷¹⁴ Adezyon, kohezyon, ısı, ses gibi fenomenler daha çok etkileşim ve şekil (*Gestalt*) ile ilişkili fenomenler olduğundan bunlar daha çok ilişkisel özellikler olarak ele alınır, o nedenle bunlara partiküler tekillikler der Hegel. Örneğin yoğunluk, yerçekimi gibi evrensel bir özellik değil, maddenin kütesinin belli bir hacimde (şekilde) kazandığı ilişkisel bir niteliktir. Yoğunluk maddenin mekansal konfigürasyon içerisinde kazandığı spesifik bir özelliktir. Belirli bir yoğunluğa sahip maddenin dışarıdan müdahaleye olan direnci ve kendini koruma gücü adezyon (tutunma) kuvvetidir. Adezyon kapasitesi yüksek olan maddenin, dış etken tarafından itilip çekildiğinde de kendisine geri dönebilme kapasitesine elasisite denir.⁷¹⁵ Elastiklik, yumusaklık ve sertlik öyleyse maddenin adezyon kuvvetinin dereceleridir. Belirli maddenin unsurlarının birarada durma ve birlikte vibrasyonu, sesi meydana getirir. Hegel'e göre vibrasyonun neticesi olan ses, maddenin formunun ürünü olmakla birlikte maddeden ayrı bir varlık kazanarak, mekanik ruh gibi bir ifadeye bürünür.⁷¹⁶ Yoğunlukla bağlantılı olarak adezyon, kohezyon, viskozite, elastisite gibi nitelikler maddenin formu ile birlikte düşünüldüğünde açığa çıkan özelliklerdir. Maddenin unsurlarının mekansal

⁷¹² Hegel, PN, § 281, s. 107.

⁷¹³ Richard Dien **Winfield, Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel**, , s. 198.

⁷¹⁴ Hegel, PN, § 291, s. 121.

⁷¹⁵ Hegel, PN, § 297, s. 133.

⁷¹⁶ Hegel, PN, § 300, s. 137

konfigürasyonun yarattığı en ileri biçim ise, atomların kinetik enerjisine dayanan ısıdır. Hegel ısıyı, “maddileşmiş olumsuzlama (*materialized negation*) ya da olumsuz bir maddeleşme” olarak adlandırır.⁷¹⁷ Seste olduğu gibi ısıda da maddenin formu, maddenin kendisinden ayrı bir niteliğe dönüşebilir ve madde karşısında önceden pasif olan form, şimdi maddenin yıkımına yol açabilir. Maddenin formu maddenin kendisini ortadan kaldıracabilecek güce ulaşabilir. Isınan madde belirli bir süre sonra başka bir maddeye dönüşebilir. Yani ısı esasen maddenin mekansal konfigürasyonun ürünü iken, diyalektik hareketi içerisinde maddeden kurtularak onu ortadan kaldıracabilecek bir güce erişebilir ki bu nedenle Hegel ısıya negatif maddileşme demeyi uygun görmüştür. Görüldüğü gibi şekil (*Gestalt*) ile başlayan partiküler tekillik momenti önce maddenin şeklinden dolayı kazandığı niteliklerini teşrih ederken ısıyla birlikte maddenin olumsuzlanıp şeklin de ondan kurtulduğu (*liberation of Shape*)⁷¹⁸ bir evreye ulaşmıştır.

Artık bu yeni evrede biçimin kendisinin maddeyi belirlediği doğal fenomenleri inceler Hegel. Maddenin ve formun birlikte birbirini belirlediği bu fenomenlere bütünsel tekillikler der. “Bu şekilde form kendisini, (adezyonda olduğu gibi) artık sadece dışsal bir güce karşı direnme tarzında göstermez, kendini kendi aktivitesiyle ortaya koyar”.⁷¹⁹

Hegel’e göre aktif bir güç olarak şeklin, maddesini belirlediği ilk biçim manyetizmadır. Hegel döneminde fiziğin en tartışılan konularından biri olan magnetizma olgusu ilkin Hans Christian Ørsted daha sonra Biot & Savart tarafından bilimsel olarak 1820’li yıllarda ortaya konulmuş ve tam da Hegel’in vefat ettiği yıl olan 1831’de Michael Faraday elektro-manyetizma olgusunu deneysel olarak ispatlamıştır. Alman *Naturphilosophie* geleneğinde manyetizma araştırmalarının etkisi çok derin olmuştur, zira manyetizma maddenin pasif, inert bir durumda olmadığı, aktif etkiye sahip bir güç olduğu fikrini uyandırmış, doğanın dinamik güçler temelinde açıklanması için zemin hazırlamıştır. Hegel’de manyetizma kavramının gücüne o denli ehemmiyet verir ki, Doğada Kavram’ın bulunmadığını düşünen biri varsa, ona işte burada manyetizmada

⁷¹⁷ Hegel, PN, § 302, Z 1, s. 151.

⁷¹⁸ Hegel, PN, § 307, Z 1, s. 158.

⁷¹⁹ Hegel, PN, § 310, s. 160.

gösterilebilir” demiştir.⁷²⁰ Peki manyetizmada akli olan, yani Kavram’ın doğasına uygun olan nedir? Manyetik cisim kendi içerisinde pozisyonel olarak kuzey ve güney kutbu diye ayrılmasına rağmen, iki zıt kutup tek bir bütünlük içerisinde durur. Yine aynı cisim parçalara ayrılrsa dahi, tekrar polarize olarak birlik oluşturur ve etrafında manyetik bir alan oluşturur. Manyetizmada hem kutuplaşma hem birlik vardır, form ve madde iç içe geçmiştir, aktivitesini maddenin pozisyonel (şekilsel) özelliğinden kazanır. Ancak Hegel’e göre manyetizmanın Kavram’ yansıtması yine de naif bir şekildedir. Çünkü zıt kutuplar birlik içinde olmasına rağmen, kuzey ve güney kutupları kendi başına varlığı olan (*self-subsistent*) realiteler değil, aynı manyetik maddenin pozisyonel bir İdealitesidir. Manyetizmadan daha gerçek olan karşıtlık, elektriktir.⁷²¹ Pozitif ve negatif elektrik yükleri farklı maddelerde de olsa, elektriksel yükler birbirleriyle etkileşime girerek akım oluştururlar. Yani elektrikte “karşıtların birliğini ve bir olanın karşıtlığı” Kavram’ın belirlenimini, fiziksel bir varlık olarak görebiliriz.⁷²²

İlginçtir ki Hegel kendi zamanında bilimsel olarak kanıtlanmamış olsa bile (20. yüzyılın başında Faraday ve Maxwell tarafından tam olarak ortaya konulacak olan) elektrik ve manyetizmanın birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Burada manyetizma, kimya ve elektriğin *birliğine* dair bir şey söylemeliyiz. Bu birlikte günümüzde fizikte büyük oranda kabul edilmiş ve hatta temel bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Tekil bir maddenin içerisinde *formun* karşıtlaşması (*opposition of form*) giderek *elektriğin* daha gerçek zıtlığına doğru

⁷²⁰ Hegel, PN, § 312, Z 1, s. 165

⁷²¹ Hegel Elektrik olgusunu açıklamadan önce ışık ve optik kavramlarını tartışır ve her zaman olduğu gibi Newton optiğinin elektriği parçacık olarak ele almasını kıyasıya eleştirir, hatta Newton’u ışığı parçacık olarak ele alması nedeniyle Newton’u barbar bir bakış açısına sahip olmakla suçlar. Bazı yorumcular Hegel’i bu Newton eleştirisinin Einstein’ı önelediğine işaret etmektedirler. Bkz.: Hegel, PN, § 320, R 1, s. 198 ve Hegel, PN, § 276, R 1, s. 92.

Dieter Wandschneider, “Philosophy of Nature”, s. 118

John N. Findlay, Foreword to Hegel’s Philosophy of Nature, V-XXII, s. Xvii,

Konu ile ilgili daha teknik tartışma için bkz: Birgit Falkenburg, “Hegel on Mechanistic Model of Light”, **Hegel and Newtonianism**, ss. 532-574.

Luca Illetterati, “Hegel Exposition of Goethe’s Theory of Colour” , **Hegel and Newtonianism**, ss. 557-569.

Hegels Licht-Konzepte. Zur Verwendung eines metaphysischen Begriffs in Naturbetrachtungen, Ed. Wolfgang Neuser & Jens Kohne, Würzburg, Verlag Koenigshausen & Neumann, 2008.

⁷²² Hegel, PN, § 324, R 1, s. 223.

kendisini belirler ve daha da gerçek zıtlığa *kimyasal tepkime* de ulaşır. Elektirik ve kimyasal faaliyetler, daha gerçek, fiziksel olarak daha gelişmiş, karşıtlıktan kaynaklı süreçlerdir ama esas olarak bu süreçler maddenin mekansal ilişkilerinde dönüşümler yaratırlar. Evvelden manyetizma, elektrik ve kimya tamamen ayrı ve ilişkisiz olarak ele alınırdı, herbiri kendi başına bağımsız bir güç olarak görülürdü. Felsefe onların *birliği* İdea'sını kavrar *ama* aynı zamanda açıkta *farklı* oldukları *şerhini düşerek* (*Vorbehalt*) kavrar.⁷²³

Hegel'e göre manyetizma, elektrik ve kimyasal tepkimeler; maddenin şekilsel konfigürasyonu ile maddenin kendisinin bir arada düşünüldüğü total tekilliklerdir. Manyetizmada birlik, zıtlıkla birlikte düşünülürken; elektrikte zıtlık-gerilim-zıtların birlikte aktivitesi, maddi elektrik akımında görünür hale gelir. Ancak elektrik akımını oluşturan temas hala tam bir birlik oluşturmaz. Maddenin ilişkiselliğinin tamamen apaçık olduğu alan kimya alanıdır. Her kimyasal madde, bir başka madde ile tepkimeye girmeye yönelik olarak var olan ilişkiyel bir varlıktır. Bu yönüyle kimyasal süreçler, aynılık ve farklılığın bir arada olduğu, dinamik hareket halindeki Kavram'ın doğasını yansıtır.

Bağımsız maddelerin bu [kimyasal] ilişkisi gayri olanın aynılığı (*als die Identität nicht identischer*) olarak çelişkidir, çelişki olduğu içinde özünde *süreç* (*Prozeß*). Kavram'ın doğasına uygun olarak, kimyasal sürecin fonksiyonu ayrı olanların birlikte olduğunu ortaya koymak, farkı ortadan kaldırmak ve sonrada birlikte olanları ayımlaştırmak, tepkimeyi tetikleyip hayata geçirmek (*es zu begeistern*) ve çözündürüp sonlandırmaktır.⁷²⁴

1869'da Dimitri Mendeleyev atom ağırlıklarına göre elementleri periyodik bir tablo halinde şematize etmiştir. Hegel **Ansiklopedisini** yazdığı 1817 yılında kimya hala bir oluşum sürecindeydi ve hatta Kant, kimyayı rasyonel bir bilim olarak değil, ampirik bir araştırma, derleme alanı olarak görmekteydi. Hegel dönemindeki kimya çalışmalarını ilgiyle takip eder ve kimyanın inorganik doğada metafizik Kavram'ın doğasına en çok yaklaşan alan olduğunu düşünür. Çünkü burada tek tek ayrı duran elemenler, dinamik bir şekilde ilişkiye geçerek tepkimeye girerler (*begeistet*), her bir element belirli başka

⁷²³ Hegel, PN, § 313, R 1, s. 170.

⁷²⁴ Hegel, PN, § 326, s. 232-233.

element ile reaksiyona girmeye meyillidir ve bu reaksiyon eğilimi dışsal bir etkiden değil, elementin kendi atom kütesinden kaynaklanır. Her bir element, hem kendisindedir hem de bir başkasına yöneliktir. Kimyasal süreç bir yandan kendi içerisinde duran elementin tepkimeye girerek başka bir madde üretmek üzere yeniden nötralize olmasını, öte yandan yeni kimyasal bileşiklerinde başka tepkimelerde çözünerek ayrımlaşmasını içerir.⁷²⁵ Hegel, çinko, demir gibi metallerin su içerisinde çözünerek oksidasyon yoluyla anottan katoda elektrik akımını oluşturduğu galvanik elektriko-kimyasal süreçleri (kombinasyon), asit ve alkalilerin tuz ve su ürettiği tepkimeleri (yanma) ve asit baz reaksiyonunun tuz ile su ürettiği nötralizasyon tepkimelerini, *kombinasyon* ve *çözünme* başlıkları altında ampirik detaylar vererek inceler.

Kimyasal sürecin Kavram'ın doğasına uygun bu karakteristikleri Hegel'e göre inorganik doğanın ulaştığı en üst formdur. Çünkü artık burada madde inert, ölü, dışarıdan belirlenen bir varlık değil, kendi kendini aktive eden, dinamik, kendisi olup ötekine dönüşebilen süreçlerdir. Neden kimyasal süreçler Kavram'ın tam olarak ifadesi olamaz? Bunun için iki neden sayar Hegel. Birincisi kimyasal tepkimenin elementleri başlangıçta kendi başlarına bağımsız varlıklar olarak dururlar ve tepkimenin gerçekleşmesi ancak rastgele bir karşılaşmaya bağlıdır. İkincisi tepkimenin (*Begeistung*) sonunda oluşan yeni ürün, kendini oluşturan elementlere karşı kayıtsız bambaşka özellikte bir maddedir, aşılın unsurlar yeni olanın içinde özgürce saklanmazlar, yeni ürünün içinde tükenirler. Yeni ürün ise tekrar tepkimeye kendiliğinden (*spontan*, kendi belirlenimi ile) giremez, tepkimeye gireceği ortama ve tepkimeyi başlatacak elementlere muhtaçtır. Yani kimyasal süreçlerde başta ve sondaki unsurlar ayrı dururlar, kimyasalın dinamizmi kısıtlıdır.⁷²⁶ Kimyasal süreç fikri muhtelif aşamaları ve dönüşüm evrelerini takip eden, parça parça devam eden dizilerdir (*Verlauf*). Bu yönüyle kimyasal süreç sınırlıdır.⁷²⁷

⁷²⁵ Hegel, PN, § 329, s. 242.

⁷²⁶ Hegel, PN, § 355, s. 269.

⁷²⁷ Hegel, PN, § 329, Z, s. 242; GW, 24, s. 1396.

Yaşamın içsel yatışmazlığı (*restlessness, Regsamkeit*) gözlerimizin önüne getiren analogu (*Analogon*) kimyasal süreçler bizi hayrete düşürebilir. Kimyasal süreçler kendiliğinden (*spontaneously*) devam edebilseydi, Yaşam olurdu. Tam da bu yaşamı kimyanın bakış açısından açıklama eğilimimizi açıklar.⁷²⁸

Aynılığı ve ötekiliği bir arada bütünlük halinde tutabilecek, kimyanın süreç fikrini içinde barındırabilecek, süreci kendiliğinden ve kendisi için sürdürebilecek, hem kendisini yıkıp hem yapılandırabilecek otonom bir süreç fikrine kadar getirir bizi Hegel. Burada madde-form ilişkileri maddenin sonsuz bir forme olma sürecinde olduğu daha üst evreye, yani *yaşam* ve *organizma* fikrine ulaşırız. “Organizma kendiliğinden tetiklenen ve kendisini idame ettiren sonsuz süreçtir”.⁷²⁹ Yaşam maddeye eklenen vitalist bir güce ihtiyaç duymadan, kimyasal sürecin hakikati, yani kimyasal sürecin tam olarak gelişmesi ile ortaya çıkar. Kimyanın sınırlı kaldığı yerde yaşam ve organizma sonsuz süreç fikri ile kimyayı içererek aşar. “Yaşam mütemadiyen devam edebilen hale gelmiş kimyasal süreçtir”.⁷³⁰

Sonsuz form Kavramdır. Kavram işte burada kendi gerçekliğine (*realität*) kavuşur. Bu geçiş somut varolanın (*Existenz*) evrensellik düzeyine yükseltilmesidir (*Erheben*). Burada Doğa Kavramının mevcudiyetine (*das Daseyn des Begriffs*) ulaşır. Artık Kavram doğanın içine gömülmüş, zımmen varlığını sürdürmez.⁷³¹

⁷²⁸ Hegel, PN, § 326, Z 1, s. 236 GW, 24, s. 1390.

Andy Pross, kendi kendini katalizleyebilen sürekli yeniden aktive olabilen bir sistem kimyası üzerinden biyoloji ile kimyanın sentezlenebileceğini iddia eder. Hegel’in dediği yaşamı kimyanın bakış açısından açıklama eğilimi ancak kimyasal süreçlerinden spontan devam edebilmesi söz konusu olursa mümkündür. Pross bugün böyle bir açıklamanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Addy Pross, **Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü.**

⁷²⁹ Hegel, PN § 335, Z, s. 270, GW, 24, s. 1418

⁷³⁰ Hegel, PN § 335, Z, s. 269, GW, 24, s. 1418 . “Das Leben ist insofern ein perennirend gemachter chemischer Proceß.

⁷³¹ PN § 336, Z, s. 272, GW, 24, s. 1420.

Sonuç: Bu bölümde Hegel'in doğa felsefesinin sistematik ilerleyişi özetlenerek yeniden ortaya konuldu. Bölümün başında iddia edildiği gibi doğadaki her kavramsal açıklama düzeyi, Kavram'ın yapısını birebir yansıtmamasına rağmen, her düzeyde Kavram'ın akılsal yapısının izi bulunabilir. Bu nedenle en soyut geometrik özelliklerden (nokta, çizgi, alan) başlanarak zaman ve mekan ilişkisi kurulmuş, belirli bir zamanda mekan değişikliği olan hareket, zaman ve mekanın sentezi olarak mekaniğe başlangıç yapmayı mümkün kılmıştır. Hareket kavramından hareket eden maddeye ve hareketli maddenin özelliklerinden mekaniğin temel kavramları (hız, düşme, gravitasyon) bağlantılandırılmaya girişilmiştir. Gravitasyonla dışsallık aşıp her maddenin bütün içerisinde belirlendiği evreye geçilmiştir. Böylelikle madde ile formun dışsal olmadığı momente geçilmiştir. Hegel'e göre madde ile formun birlikte ele alındığı açıklama düzeyi *Fiziktir*. Fizikte (ışık, elementler gibi) evrensel maddeler, ardından adezyon kuvveti, yoğunluk, ses, ısı gibi) maddenin ilişkisel bir dinamikte kazandığı özellikler, son olarak ilişkinin ve formun maddeyi belirlediği (manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçler) olgular incelenmiştir. Nihayet geline nokta artık madde değil, maddenin içerisindeki ilişkisellik ve süreç belirleyici konuma ulaşmıştır. Biyolojik yaşamı eşsiz kılanda tam da bu şekilde yaşamın malzemesi değil, *organizasyonudur*.⁷³² Doğanın dışsal malzemesinin kendi içine katlanarak kendini organize ettiği, süreç ve sonucun bir olduğu, *tözün özneleştiği* moment, yaşamın ve yaşayan organizmanın ilkesidir. Gelecek bölümde Hegel'in doğa felsefesinde yaşam ve organizma kavramlarının analizi incelenecektir.

⁷³² Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, s. 110.

1.2.3. DOĞADAKİ KAVRAM: YAŞAM, ORGANİZMA VE HAYVANİ ÖZNELLİK

Kavram bir hayvandır...⁷³³

Hegel'in "diyalektik" ya da antropolojik felsefesi, son çözümlemede, bir *ölüm felsefesidir* (ya da başka bir deyişle, bir tanrıtanımazlık felsefesidir). Nitekim Hegel, ... biricik Bilimi ya da "mutlak" felsefeyi, ölüm kavramından yola çıkarak işleyip ortaya koymuştur.⁷³⁴

Doğa felsefesinin son momenti olan biyoloji (organik fizik) Hegel sisteminin sıradan bir parçası değildir. İddiamız şudur; Hegel felsefesinin özünde *yaşam* düşüncesi yer alır. Yaşam onun düşüncesinde her yere sirayet etmiştir.⁷³⁵ Gençlik dönemi yazılarında yaşam kavramının nasıl mesele edindiğini Shakespearevari bir şekilde şöyle ortaya koymuştur: “yaşamı düşünmek, işte sorun budur”.⁷³⁶ **Fenomenoloji**'de de amacı *Lebengide Substanz* olarak Özne'ye ulaşmak idi.⁷³⁷ Daha sonra **Mantık**'ta amacını ölü mantık ağacına su vermek, onu yaşayan kılmak olduğunu beyan etmiştir.⁷³⁸ Nihayet Doğa felsefesinde, doğa bilimlerinin mekanik ve kimyasal yaklaşımlarının yaşamı açıklayamadığını iddia etmiş, yaşamı açıklamak için Kavrama, diyalektiğe ihtiyaç olduğunu öne sürmüştür.⁷³⁹ Bilimin kendisini ancak Kavram'ın yaşamına (*the life of Notion*) göre organize etmesi gerektiğini vazetmiştir.⁷⁴⁰ Dahası, sürekli tinin yaşamı (*the life of Spirit*)⁷⁴¹, hakikatin yaşamı (*the life of Truth*)⁷⁴² gibi ifadeler kullanmıştır. Hatta

⁷³³ Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, çev. Ulus Baker, İstanbul Kabalcı Yayınları, s. 35.

⁷³⁴ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. Bsk, 2001, s. 122-123.

⁷³⁵ Ayrıntılı bir inceleme için bakınız: Annette Sell, **Der Lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel**, München, Karl Alber Verlag, 2013.

⁷³⁶ G. W. F. Hegel, **Early Theological Writings**, çev. T. M. Knox, bir Giriş ve Fragmanlarla birlikte, çev. R. Kroner Chicago, University of Chicago Press, 1948, s. 254

⁷³⁷ G.W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, çev. A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1997, § 18, s. 10.

⁷³⁸ Hegel, SL, s. 507, 12.5.

⁷³⁹ Hegel, PN, § 337 Z, s. 274

⁷⁴⁰ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Preface, § 47, s. 27.

⁷⁴¹ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Introduction, § 77, s. 49. Tinin yaşamı için ayrıca bkz: Thomas Khurana, “Die Geistige Struktur von Leben und Das Leben des Geistes”, **Hegel-Jahrbuch 2010** No: 1, ss. 28-33.

⁷⁴² Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Preface, § 53, s. 31.

Tanrının evrensel yaşam olduğunu, “ebedi, en iyi yaşayan öz” olduğunu⁷⁴³ uluhiyetin saf yaşam olduğunu düşünmüştür.⁷⁴⁴ Hegel’in siyaset felsefesi meşhur devlet teorisi de organizma fikrine dayandığı iddia edilebilir.⁷⁴⁵ Hegel felsefesinde yaşam heryere sirayet etmiştir. Dolayısıyla aslında Hegel’in grand projesi; yaşayan canlıyı, yaşayan düşüncüyü, yaşayan Tin’i ve yaşayan Tanrıyı açıklayacak dinamik bir sistem kurmaktır.

Hegel’in Ansiklopedik sisteminin üç parçasının hepsinde yaşam kavramı kritik geçiş noktasını oluşturur. **Mantık**’ta yaşam dolaysız İdea olarak tanımlanır ve özne ile nesne, kavram ile gerçekliğin birliğinin ilk biçimini olarak görülür. **Doğa Felsefesi**’nde yaşam doğadaki en üst nokta olarak tanımlanır. **Tin Felsefesi**’inde ise Tin hem yaşama karşı hem de onunla birlikte anlam kazanır.⁷⁴⁶ Sistemin bütününde yaşam ve organizma kavramları belirleyici rol oynamaktadır⁷⁴⁷ ancak özellikle burada da iddia edildiği üzere **Mantık**, yaşam ve organizma kavramları model alınarak inşa edilmiştir.⁷⁴⁸

Zaten Hegel’in yaşamı açıklamak maksadıyla ihtiyaç duyduğu çatıyı kurmak için mantığı yeniden ele aldığı, yüklem mantığını aşarak dinamik, diyalektik bir mantık geliştirdiği ilk bölümde ayrıntılı olarak izah edilmiştir. Ona göre “diyalektik özünde yaşamın nabzıdır”⁷⁴⁹ Esasında “tüm mantık boyunca merkeze yerleştirdiği kıyas kavramını organize ederken de Hegel’in gözünün önünde canlı, yaşayan varlık vardı”

⁷⁴³ G. W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes**, Ed. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Werke, 17, Suhrkamp Verlag, 1986, s. 519.

⁷⁴⁴ Hegel, **Early Theological Writings**, s. 255.

⁷⁴⁵ Michael Wolff, “Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's “Science of the State”, **Hegel on Ethics and Politics**, Ed. Pippin & O. Höffe, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 291-322.

⁷⁴⁶ **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, Ed. Thomas Khurana, Berlin, August Verlag, 2013, s. 19

⁷⁴⁷ Wolfgang Neuser, “Der Systematische Ort des Hegelschen Organismusbegriffs und dessen Wandel”, **Jahrbuch für Hegelforschung 1998/1999**, Band 4, No:5, ss. 115-142, s. 116.

⁷⁴⁸ “Hegel’in Mantık Bilimi’nin amacı gerçekten de bir yaşam mantığı, yaşamı anlamının bir yolunu geliştirmektir.” Frederick Beiser, **Hegel**, s. 81.

⁷⁴⁹ G. W. F. Hegel: **Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826**. GW, 23/1. “Das dialectische ist der Puls des Lebens überhaupt”.

denilebilir.⁷⁵⁰ Yaşamda evrensel partiküler ve tekil momentlerinin karşılıklı ilişkisini Hegel süreç olarak tanımlar. Daha soyut mantıksal manasıyla yaşam süreci ‘kıyastır’⁷⁵¹ Hegel yaşamı açıklamak için yeni bir metafizik kurmaya ihtiyaç duymuştur. Geliştirdiği spekülâtif bakış açısı ve mutlak İdealizm felsefesi, yaşamın hakkıyla kavranabilmesi içindir denilebilir.⁷⁵²⁷⁵³ Hegel yaşamı kavramak ve düşüncenin de yaşamı kavramasını sağlamak için geleneksel düşünce formları ile bağını koparmaya çalışmıştır.⁷⁵⁴ Çünkü tam da Hegel’in eserlerini oluşturmaya başladığı ondokuzuncu yüzyıl, biyolojide büyük paradigma değişiminin gerçekleştiği ve yaşam fikrinin bilimsel düşüncenin merkezi kavramı olduğu bir dönemdi.⁷⁵⁵ Bu nedenle Hegel’in yaşamı felsefi olarak kavramaya çalışması dönemin ruhuna uygundur. Yaşam ve canlılık söz konusu olduğunda ilk gençlik yıllarından itibaren Hegel’in kavradığı ilke; yaşamın çelişkili bir doğaya sahip olduğudur. Dolayısıyla tüm spekülâtif felsefi sistemini, çelişkiyi kavrayabilecek organik bir sistem olarak bina etmek istemiştir.⁷⁵⁶ Bloch’un tabiri ile “Hegel ölü varlığa karşı yaşayan hareketin öğreticisidir.”⁷⁵⁷ Ona göre parçalar halinde ampirik bilgileri toplama peşinde koşan müdrike, spekülâtif felsefeyi ve yaşamı anlayamaz. “Müdrike, spekülasyondan daha fazla bilgi ister ve spekülâtife küçümseme ile bakar, ancak

⁷⁵⁰ Georg Sans, **Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre**, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

⁷⁵¹ John N. Findlay, “The Hegelian Treatment of Biology and Life”, **Hegel and the Sciences**, ss. 87-100, s. 89.

⁷⁵² Beiser mutlak İdealizmin entelektüel köklerinin Herder vitalizminde saklı olduğuna dikkat çeker. Frederick C. Beiser, **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801**, s. 365-368.

Aynı noktayı Charles Taylor’da vurgular, Charles Taylor, **Hegel and Modern Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 19.

⁷⁵³ Hahn’da bu konuda aynı iddiada bulunur. Songsuk Susan Hahn, **Contradiction in Motion: Hegel’s Organic Concept of Life and Value**, Ithaca: Cornell University Press, 2007, s. 70.

⁷⁵⁴ Jean Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, çev: Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2. Bsk. 2010, s. 45.

⁷⁵⁵ Ondokuzuncu yüzyıl özellikle mekanizmacılığa karşı Almanya’da vitalizmin yükselişe geçtiği bir dönemdi. Almanyada tıp, fizyoloji ve biyoloji büyük ilerlemeler kaydetmekteydi. Ernst Mayr’ın dikkat çektiği gibi On dokuzuncu yüzyılda biyoloji başka hiçbir yerde Almanya’daki kadar kapsamlı gelişmemişti. Ernst Mayr, **Biyoloji Budur**, çev. Afife İzbirak, Ankara, Tübitak Yayınları, 2. Bsk., 2008, s. 12.

⁷⁵⁶ Karl-Heinz Ilting, “Hegels Philosophie des Organischen” **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 349-377, s. 350.

⁷⁵⁷ Ernst Bloch, **Subject-Object: Erläuterung zu Hegel**, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 2. Bsk. 1977, s. 12.

müdrîke sürekli sonlu dolayımında kalır ve canlılığı olduğu gibi asla kavrayamaz”.⁷⁵⁸ İçerisinde çelişkiyi barındırabilen, sonsuz bütünlük olarak canlılığı Hegel, **Doğa Felsefesi**’nde canlılığı şu şekilde açıklar:

Canlı varlık daima tehlikeye açıktır, daima kendi içerisinde bir başkasını taşır (*..hat immer ein Anderes an ihm*). Canlı varlık bu çelişkiye katlanır, inorganik varlıklar bunu yapamazlar. Ama aynı zamanda yaşam bu çelişkinin çözümüdür ve spekülâtif dediğimiz şey, tam da bundan ibarettir. Spekülâtif çelişkiyi taşıyabilir, çelişki sadece müdrîke için çözümsüzdür. *Öyle ise yaşam sadece spekülâtif olarak ele alınabilir, zira tam da yaşamda spekülâtif olan varlığa kavuşur. Yaşamın ebedi aktivitesi Mutlak İdealizmdir*, devamlı bir öteki vardır ama bu ötekilik sürekli aşılar (*aufgehoben*). Yaşam Realist olsaydı dış dünyaya saygısı olurdu ama yaşam daima ötekinin gerçekliğini dizginler ve ötekini kendi benliğine çevirir.⁷⁵⁹

Görüldüğü gibi *Mutlak İdealizm ile yaşam aynı şeydir*. Yaşam, spekülâtif Kavram’ın varlığı gelmesidir ama öte yandan spekülâtif kavram da yaşamın anlaşılması için vardır. Hegel için yaşamın ebedi aktivitesi tüm farkların silindiği, daimi oluş ve bozuluşun peş peşe geldiği sonsuz akışkanlık, mutlak dinmeyen sonsuzluktur, “kendi içerisinde saf hareketlilik olan, basit, akışkan tözdür, tüm canlı varlıkların içerisinde geldiği ve içerisinde çözündüğü evrensel ortamdır.”⁷⁶⁰ Yaşam kendi içerisinde basitçe akışkan evrensel ortam iken onun türleri ve formları yaşamın akışkanlığından kendini kopararak belirginleşen partiküler türlerdir. Akışkan yaşam, türler yoluyla partikülerleşir, türler de yaşayan canlılar olarak tekilleşirler. Yaşam bir yanıyla içinde hiç bir farkın tebarüz etmediği edebi akışkanlık (*Flüssigkeit*) öte yanıyla tek tek yaşayan canlılardır.⁷⁶¹ Birey, evrensel yaşamın herşeyi yutan akışkanlığına rağmen var olurken, aynı zamanda kendisi de yaşamın parçasıdır. Yaşam ve yaşayan canlı çelişkili bir varoluşun doğal örneğidir, birliktelikleri aynı anda fark ve özdeşliktir. Yaşam ve yaşayan tekil canlının birlikteliği İdea’nın varlığa gelmiş halidir.

⁷⁵⁸ Hegel, PN § 365, Z, s. 406; GW, 24,3, s. 1571.

⁷⁵⁹ Hegel, PN § 337, Z, s. 274; GW, 24,3, s. 1421-1422.

G.W.F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Natur: Sekundäre Überlieferung**, Haz. Niklas Hebing, Band 24/3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, s. 1421.

⁷⁶⁰ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 169, s. 106.

⁷⁶¹ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 171, s. 107

Sonsuz bir süreç olan bedenin gerçek totalitesi (*die reelle Totalität des Körpers*) doğanın ilk İdeallığıne yükselmesidir. Bu süreçte tekillik (*die Individualität*) kendisini partiküler ya da sonluluk olarak belirler ve aynı zamanda bu sonluluk olumsuzlanarak, kendisine geri döner, bu sürecin nihayetinde başlangıç yeniden üretilir. Ancak bu kemaline ermiş (*erfüllte*) ve kendi kendisi ile negatif ilişkide olan bu *negatif* birlik (*sich auf sich beziehende negative Einheit*) özünde *benlik* ve *öznellik* haline gelecektir (*selbstische und subjektive geworden ist*). Artık burada İdea varlığa gelir (*Die Idee ist hiermit zur Existenz gekommen*). İdea'nın ilk, dolaysız varlığa gelişi *Yaşam*'dır.⁷⁶²

İdeanın varlığa gelişi neden yaşamda açığa çıkar? Pasajda belirtildiği gibi evrensel ve tekil arasındaki negatif birlik,⁷⁶³ öznellik, süreç ve ürün birlikteliği, dolayısıyla otonom kendine referans ve kendinden amaç (teleoloji) özellikleri doğada yaşamda görülür. Mekanik, fiziksel ve kimyasal etkileşimlerde bunların izlerini görebiliyor olmamıza rağmen, bu momentlerin dış dünyada (*die reelle*) spekülative birliğini ancak yaşamda görürüz. Öznellik, negatif birlik ve teleoloji; yaşamda doğrudan gözlerimizin önündedir, bu nedenle yaşam dolaysız, çıplak halde İdeadır.

Dolaysız İdea olan yaşamda evrensel-partiküler ve tekil ilişkisi dinamik bir şekilde birbirlerini belirlerler. Yaşayan organizma bir tekil olarak, evrensel organik olmayan doğa ve partiküler tür arasında orta terim görevi icra eder. (E-T-P). Organik tekil, kendi içerisinde organik olmayı taşır ve onu tüketir. Öte yandan kendi içerisinde türünü taşır ve türü onu tüketir.⁷⁶⁴

⁷⁶² Hegel, PN, § 337 s. 273, GW 20, s. 344.

⁷⁶³ "Organizma fikri evrensel ve partiküler arasındaki ilişkiyi anlamının anahtarıdır" Sally Sedgwick, On Becoming Ethical, **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, Ed. Thomas Khurana, Berlin, August Verlag, 2013, ss. 209-229, s. 222.

⁷⁶⁴ Bu kıyası farklı şekillerde de şöyle kurar Hegel: "İkinci bakış açısından organizma, evrensel (tür) ve tekilin (dasein) doğrudan birlikteliğidir. Mutlak evrensel olan tür, soyut evrenseli (ekoloji) ötekisi olarak vazeder, tür kendisini ekolojik evrensellikten ayırır ve ekoloji ile ilişki içinde olan tekil dasein'in yaşamasını sağlar. Önceki bakış açısında orta terim tekil iken ve uçlar evrensel iken, şimdi tür orta terimdir. (P-E-T) Tür yoluyla tekil organizma organizma evrensel organik-olmayan doğayı dolaylımlar

Üçüncü olarak tür, aktüel tek tek organizmalardan oluşur ama bireyler kendilerinin dışına çıkarak başka bireylerle birleşir ve kendileri yok olurken türün varlığını devam ettirirler. Böylece tekil bireyler evrensel ekolojik doğada tükenmezler, tür tarafından tüketilirler. Organizma cinsel ilişki vasıtasıyla türü meydana getirip, organik olmayan doğayı dolaylımlar (T-P-E). Bütün kendisini iki kendi başına cinsiyete ayırır ama yine sonuç türdür. Sonuçta birey kendisini türden ayırır.

Yaşam görüldüğü gibi evrensel-tekil ve partükülerin, ekoloji-bireysel canlı ve türün daima negatif bir özdeşlik ve fark içerisinde olduğu süreçtir. “Özne ve süreç olan Yaşam özünde kendi kendisiyle dolayımlanan aktivitedir”.⁷⁶⁵ Bu nedenle Hegel şöyle diyebilmektedir:

Yaşayan canlı İdeadır, her bir yaşam İdeadır. Canlı doğada İdea bireysellik (*individualität*), özne, tekil (*Eines*) ve birey (*Individium*) olarak varoluş biçiminde açığa çıkar.⁷⁶⁶

Peki yaşam nasıl tanımlanır? Hegel, Kant’tan tevarüs ettiği yaşam fikrini yine Kantçı kriterlere ve döneminin zengin biyoloji tartışmalarına dayandırmaktadır.⁷⁶⁷ Kant’ı üçüncü kritiği yazmaya iten ve ondokuzuncu yüzyılın başında artık net bir şekilde beliren biyoloji paradigmasını esas alan Hegel için yaşamın üç temel özelliği vardır:

1. Kendi kendine organizasyon prensibi (*autopoiesis*) - kendini muhafaza etme (*self-preservation*)
2. Parça-bütün, madde-form birlikteliği (*wechselwirkung, recipority*) - etkileşim içinde kendini idame ettirme (*self-reproduction, wachstum*)
3. Araç-amaç birlikteliği, kendine referanslı dolayım, kendinde amaç olma (*Naturzweck, innerpurposiveness*)⁷⁶⁸

Bu üç kriter, zorunlu olarak birbirine bağlanmaktadır. Yaşayan canlı bedende, tüm parçalar bütüne organik olarak bağlıdır. Canlılığın esaslı çözülmeye, parçaların dağılmasına karşı canlı varlığı kendi bütünlüğünü korumaya çalışmasıdır. Dolayısıyla

⁷⁶⁵ Hegel, PN, § 338 Z s. 277.

⁷⁶⁶ G.W.F. Hegel, **Lectures on the Philosophy of Art: The Hotto Transcript of the 1823 Berlin Lectures**, çev: Robert F. Brown, Oxford, Clarendon Press, 2014, s. 226

G.W.F. Hegel, **Vorlesung über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823 Vorlesungen B.2**, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, s. 50-51 “..und solches Lebendiges ist die Idee. Jeden Leben ist die Idee.”

⁷⁶⁷ “18. yüzyılın ikinci yarısından sonra köklü bir değişim oldu organizma artık nesne değil ilişkiydi, Blumenbach, Lamarck Cuiver artık organizasyon anlıyordu. Şeyssel olandan ilişkisel olana geçilmişti... Mekanizmacılığa karşı rönesans ile başlayan tin ve maddeyi, doğa ve tarihi içerden harita ya da ağaç modeli, 19. yüzyılda maddenin içine sirayet etmiş bilinçsiz rasyonalite fikrine dönüştü.” Gian Franco Frigo, “Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation von der Naturgeschichte zur Naturphilosophie um 1800, **Naturwissenschaften um 1800: Wissenschaftskultur in Jena–Weimar**, Ed. Olaf Breidbach, & Paul Ziche, Weimar: Verlag Hermann Böchlaus, 2001, ss. 27-46, s. 45.

⁷⁶⁸ James Kreines, “Kant and Hegel on Teleology and Life from Perspective of Debates About Free Will”, **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, s. 111-153

tüm parçalar bütün ile anlamlı bir ilişki içerisinde tanımlanırken organik bütünlük aynı zamanda parçaların bütünde organize yer işgal etmesinden başka bir şey değildir. Organik canlıda bütün parçadan, parça bütünden ayrı düşünülemez. Evrimsel düşüncede dahi her organın fonksiyonun icrası, organik bütünlüğün yaşamda kalmaya adaptasyonu ile anlaşılır.⁷⁶⁹ Bu nedenle bir canlının neden o biçimde olduğu maddi unsurlarını ancak o biçimde koruyabildiği ile açıklanır.⁷⁷⁰ Canlının organizasyon biçimi, aldığı form tam da maddi parçalarının devamlılığı içindir. Organizmanın bütünü tek tek maddi parçalar için vardır, tek tek maddi organlar organizmanın bütünü için vardır madde ve form, bütün ile parça sürekli karşılıklı birbirini belirlerler. Öyle ise, canlı varlığın maddesi de formu da dışarıdan belirlenmez, kendi kendisinin amacıdır. Kendinde amaç fikrini geliştirirken Hegel yine Kant ve Aristoteles'e kendisini dayandırır. Kant'ın mekanizme karşı ortaya koyduğu teolojik nedenselliği felsefeye büyük hizmet olarak gören Hegel her zamanki gibi Kant'ın teolojiyi subjektif bir eklenti olarak görmesine karşı Aristoteles'i yardıma çağırır. Metafizikte olduğu gibi biyolojide de Hegel yine "Kant ve Aristoteles ile birlikte ve onların ötesinde" bir strateji geliştirmeye çalışmaktadır.⁷⁷¹

Hegel, Kant'ın dahili amaçlılık (*inner purposiveness*) fikrine öyle önem verir ki bu kavramıyla Kant "genelde İdea'ya özelde yaşam İdeasına hayat verdi" demektedir.⁷⁷²

⁷⁷⁰ Çağdaş biyolojideki bitmeyen teleoloji tartışmaları için bkz: James G. Lennox "Teleology" **Keywords in Evolutionary Biology**, Ed. by Evelyn Fox Keller & Elisabeth Lloyd, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, ss. 324-333.

⁷⁷¹ Francesca Micheli, "Hegel's Notion of Natural Purpose" **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, c. 43, 2012, ss. 133-139, s. 136.

⁷⁷² EL § 204 A, s.

Hegel'in Kant'ın organizma kavramını temellük etmesi için bkz:

Wolfgang Bonsiepen: "Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und deren Bedeutung für seine Konzeption der Naturphilosophie und der Rolle des Werkzeugs" **Hegel und das mechanistische Weltbild**, s.. 123-136.

Manfred Baum, Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs" **Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"**, Ed. Hans-Friedrich Fulda & Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990. 158-173.

Daniel Dahlstrom, "Hegel's Appropriation of Kant's Teleology in Nature", **Proceedings of the Hegel Society of America**, C. 13, 1998, ss. 167-188.

Yaşam; içsel olan ve dışsal olanın, neden ve sonucun, araç ve amaçın, öznel ve nesnelğin vs. bir olduğu yerdir.... Kimyasal maddenin tekliği sürekli yabancı bir güce maruz kalır, ama yaşam ötekisini içerisinde taşır, yaşam kendi içerisinde tek bir bütündür ya da kendi kendisinin amacıdır (*Selbstzweck*)....Yaşam araçtır ama bir başkası için değil, kendi kavramı için araçtır, daima kendi sonsuz formunu üretir. Zaten Kant canlı varlığı kendinde amaç olarak tanımlamıştı. Canlı varlıkla değişimler Kavram'ın rıza için olur (*nur zum Behufe des Begriffs vorhanden*), değişim sadece Kavram'ın ötekisinin değişimidir. Bu olumsuzun olumsuzlanmasında (*in dieser Negation des Negativen*) mutlak negativitesinde Kavram başkasında kendi evinde kalabilir.⁷⁷³

Yaşamın kendinden amaç olması, yaşayan canlının sadece yaşamak için yaşaması canlının varlığına adaptif bir form almasını sağlar. Canlının maddesi (kendinde) canlının bütününe devamı için (kendisi için) organize olarak kendisini koruyacak bir bütün oluşturur (kendinde ve kendisi için organizasyon). Maturana ve Varela da bu noktaya dikkat çeker:

Canlıları farklı kılan şudur ki, organizasyonlarının ürünü kendileridir, üreten ile ürün arasında ayrım yoktur. Kendi kendini var eden bütünün varlığı ve eylemi birbirinden ayrılamaz ve bu, canlılara has bir organizasyon biçimidir.⁷⁷⁴

Kendi bütünlüğünü kendisi için koruyan canlı bu uğurda sürekli çevre ile madde alışverişine girerek kendini idame ettirmelidir (*self-reproduction*). Bir yandan kendini korumalı, kendi sınırları içinde kalmalı öte yandan tam da bu nedenle sürekli dışarı, kendi olmayana açılmalıdır. Yaşam sürekli başkalaşıma uğrayarak kendi bütünlüğünü koruyamaya çalışan, bir başkasında kendinde kalmaya çalışan mutlak negativitedir. Spekülatif negativite demek, ötekisini olumsuzlamak demek değil, olumsuzladığı şeyi yok etmeden kendine katarak varlığını idame ettirmektir. “Organik olan herşey, kendisindeki çokluğu birlik içerisinde koruyan içsel bir farklılaşmadır”⁷⁷⁵

Kendini koruma, kendini idame ettirme ve kendinde amaç olma ilkelerini esas alarak Hegel yaşam İdeasını, yada İdea olarak yaşamın formlarını kavramsal olarak üç

⁷⁷³ Hegel, PN § 337 Z, s. 275; GW, 24,3, s. 1422-1423.

⁷⁷⁴ Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, **Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri**, çev. Mahir Ünsal Eriş, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 75.

⁷⁷⁵ Hegel, PN § 344 Z, s. 305.

momente ayırır. Hegel'in *Organik Fizik* dediği ama aslında biyolojiyi incelediği **Ansiklopedi** bölümü, jeolojik organizma, bitki ve hayvan alt bölümlerinden oluşur. Burada ilerleme evrensellikten bireyselliğe doğru, öznelliğe doğru gelişimi esas alan bir tasnife göredir. Hegel'in jeolojik organizmadan kastı bugün ekosistem dediğimiz, öznelliğin olmadığı organize bütünlüktür. Bitki ise refleksif bir benliğin olmadığı organizasyon biçimidir. Hayvan kendini bir benlik olarak ortaya koyan organizasyon biçimidir.⁷⁷⁶ Görüldüğü gibi kademelendirme benlik ve öznelliğin giderek daha da belirginleştiği bir yapıya doğrudur çünkü "İdea hakikatine ve aktüelliğine ancak subjektif olarak kavuşur"⁷⁷⁷

Hegel canlılığın ilk formu olarak genel ekosistemi sayar. "Subjektif totalitenin farzettği doğrudan ilk bütünlük, tekil varlıkların evrensel sistemi olarak yeryüzüdür (*Erdkörper*)" demektedir. Yukarıda sayılan canlılık kriterleri göz önüne alındığında yeryüzü bir bütün olarak canlı görülebilir. Gerçekten de günümüzde sıkça tartışılan Gaia hipotezi de kendi kendini idame ettiren kompleks sistem olarak yeryüzünün canlı olarak kabul edilebileceğini iddia etmektedir.⁷⁷⁸ Bu hipotezle uyumlu bir şekilde Hegel de yaşamın iptidai biçiminin yeryüzü ekosistemi olduğunu düşünür. Kendi döneminde oluşan bilgi birikimini kullanarak doğa tarihi, fiziksel coğrafya, karasal ve sucul ekolojik sistemler, volkanik ve jeolojik madenlerin yapısı, hava-su-atmosferik çevrimleri inceleyip, son olarak ilkel yaşam formları olan prokaryot bakteriler ve algler ile ökaryot amip, öglena paramesyum gibi Protista alemi, sünger, mantar gibi iptidai ekolojik canlı formlarını inceler. Hegel için ekosistem, organik bütünlüğün ilk formudur çünkü burada canlı organizma ile çevresinin bir bütün halinde birlikte görülür.⁷⁷⁹ Bu iptidai yaşam formlarının çeşitliği karşısında Hegel "mantarlar, likenler gibi canlılar çok fazla

⁷⁷⁶ Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", s. 120.

⁷⁷⁷ Hegel, PN, § 337 s. 273.

⁷⁷⁸ Lovelock, J.E.; Margulis, L. "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis", *Tellus*, C. 26, No: 1-2, 1974, ss. 2-10.

⁷⁷⁹ Vittorio Hösle, "Planze und Tier" s. 392.

varyasyon göstererek çoğu zaman Kavramın doğasına uymazlar”⁷⁸⁰ diyerek daha çok ampirik malzemeyi sınıflandırmaya hasreder bu bölümü.

Hegel, organik doğada öznelliğin ilkel biçimini bitkide görür, çünkü bitkide kökler, gövde, dallar, meyveler bütünlük halinde bir arada bulunur. Ancak bitkide benliğin örgütenlenmesi sıkı bir örgütlenme değildir, parçaları birbirinden ayrılabilir ya da ayrılan parçalar yeniden filizlenip tekrar yaşayabilir. Goethe’nin botanik çalışmalarına referans ile bitki de farklılaşmanın gerçek bir fark değil yüzeysel *metamorfozlar* olduğunu iddia eder.⁷⁸¹ Bitki dış dünyayı asimile ederken sürekli biçim değiştirir ancak burada söz konusu olan benliğin gelişimi değil ard arda gelen geometrik formlar ve kristal yapıda düzenliliklerin mütemadiyen devam etmesidir.⁷⁸² Bitkide bir sinir sistemi olmadığından duyu yoktur, dış dünya doğrudan asimile edilerek içe dahil edilir. Dolayısıyla bitki dış dünyayı asimile ederek yeni bir benlik yaratamaz, bitkinin tekilliği bir benliğe kavuşma değil, tekillik çokluğun sathi bir arada tutulması, tekilliğin çeşitlenmesidir.⁷⁸³ Bitki binlerce kez solarak aynı biçimleri tekrar yeniden üretir. Üretilen ve bitkiye sonradan dahil olan parçalar, bütün ile kopmaz bir bütünlük içerisinde değildir, dalları meyvesi koparılsa da bitki bundan etkilenmez. Parçalar bütünden ayrılabilir, biri gidip yerine başka baharda bir başkası gelebilir olduğundan Hegel bitkinin daha bir can (*Seele*) olmadığını, ancak bir organik süreç olduğunu düşünür.⁷⁸⁴ Bu noktada Hegel’in Aristotelesçi üç kademeli ruh anlayışından farklılaşmasına da dikkat çekmek gerekir.⁷⁸⁵

⁷⁸⁰ Hegel, PN, §341 Z s. 299.

⁷⁸¹ Hegel, PN, § 343 s. 303; G.W., 20, s. 348.

⁷⁸² Hegel, PN, § 345 s. 311; G.W., 20, s. 349.

⁷⁸³ Hegel, PN § 343 Z, s. 303; GW, 24,3, s. 1457. Das Wachstum der Pflanze ist Assimilieren des Andern zu sich, aber als Verfielfältigung seiner....Es ist nicht Zu-sich kommen als Individuelles, sondern eine *Vervielfältigung der Individualität*, so dass die Eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen ist.

⁷⁸⁴ Hegel, PN § 344 Z, s. 305; GW, 24,3, s. 1458.

⁷⁸⁵ İlginç bir nokta Antonio Damasio’ya göre de bitkiler canlıdır, bedenleri vardır fakat bedenleri bizim beyinlerimizin oluşturduğu haritalar gibi beden parçalarını bir yere yansıtabilecek bir mekanizmaya sahip değildir. Hegel ile paralel bir şekilde Damasio’da bitkide dış dünyaya tepki veren bir bedenselliğin olduğunu ancak hissedenen bir öznelliğin olmadığını düşünür. Antonio Damasio, **Spinoza’yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin**, çev. Emre Kural & İlay Çetiner, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2018, s. 114.

Hegel'e göre bitki üç kavramsal momente ayrılır. Birincisi bitkinin bir bütün organizma olarak kendini oluşturma süreci (*Der Gestaltungsproceß*), ikincisi dış etkiye maruz kaldığı beslenme (*Assimilation*) süreci ve son olarak bitkinin devamlı yeniden aynı biçimi ürettiği türsel süreç (*Gattungsproceß*).⁷⁸⁶ Bitki topraktan, sudan ve havadan aldığı maddeyi kendi bütünlüğü ile ilişkiye sokarak gövde vasıtasıyla tüm organizmayı bir arada tutan oluşumsal bir bütünlük süreci sergiler. Bitki öz sıvısı tüm bitkiyi devr-i daim ederek beslenmesini sağlar ve daima yeni yaprak ve meyvelerin oluşmasını, kabuk, taç yaprak, meyve gibi unsurların farklılaşmasını sağlar. Asimilasyon sürecinde bitki dışarı açılarak, çevresel şartlara uyum sağlayarak toprağa, suya ve ışığa yönelik davranışta bulunur ve kendini özelleştirir. Ancak Hegel'e göre bitkinin dış dünyayı asimilasyonu bir benlik üretmez sadece bir beslenme biçimidir. "Asimilasyon bitip bitki kendine döndüğünde (*Die Rückkehr-in-sich*), dışsallık karşısında içsel, subjektif evrensellik şeklinde bir benlik üretmez, sonuçta bir benlik hissi (*Selbstgefühl*) doğurmaz".⁷⁸⁷ Türsel sürecinde de bitki bir bireysellik ortaya koyamaz. Tohumda (*das samenkorn*) bitki, birey ile tür arasında doğrudan, basit bir birlik sergiler.⁷⁸⁸ Türsel süreç bitkinin oluşum sürecini bir tomurcuktan öteki tomurcuklanmaya (*von Knospe zu Knospe*) sonu gelmez bir filizlenme şeklinde tutar (*hemmt*). Bitki asla tam anlamıyla bir bireyselliğe ulaşamaz. ... bu süreç bütününde yüzeyseldir, zira oluşum ve asimilasyon süreci zaten en başından yeni bireylerin üretim süreci olarak yeniden üretimdir (*reproduction as production*)"⁷⁸⁹ Tekil bitkinin kendi içindeki süreci türseldir, türün korunması ve idamesidir, bireyin yıkımı ve yeni bireylerin üretimi türün korunması içindir.⁷⁹⁰

Anlaşılabacağı üzere Hegel'in bitki üzerine kavramsal analizinde doğada benliğe (self) benzeyen bir subjektif bir bütünlük ile karşılaşılır. Kendini koruma, parçaları bütünlük içerisinde tutma, dış dünyayı dönüştürerek kendisine katma ve türsel

⁷⁸⁶ Hegel, PN, § 346 s. 323; G.W., 20, s. 350.

⁷⁸⁷ Hegel, PN, § 347 s. 336; G.W., 20, s. 351.

⁷⁸⁸ Hegel, PN, § 346 s. 323; G.W., 20, s. 350.

⁷⁸⁹ Hegel, PN, § 348 s. 343; G.W., 20, s. 351.

⁷⁹⁰ Hegel, PN § 346 Z, s. 322; GW, 24,3, s. 1458.

evrenselliğin tekilde sürekli kendini gerçekleştirmesi Hegel'in tasarladığı Kavram fikrine uygun düşmektedir. Ancak Hegel bitkide sınırlı bir öznellik görmektedir. Bitkide bütünlük olarak bir benlik olsa bile kendini hisseden bütünü duyumsayabilen bir benlik oluşmamıştır. Bitki dış dünyada ötekisini dönüştürüp, dış dünyayı vaz etmekten ziyade ona maruz kalır. Organları bitkiden ayrılabilir ve yerine yenileri eklenebilir, parça ile bütünü diyalektik bir zorunluluk içerisinde bağlı değildir. Bitkinin yaşamı tekil bir canlılığın hayatta kalma mücadelesinden ziyade, sürekli bir türsel döngü içerisinde aynı formları yeniden üreten bir tekrarlanma sürecidir. Hegel bitkilere dair genellemelerini ampirik botanik çalışmalarına dayandırsa da bu genel iddiaların her birine ampirik örneklerle itiraz edilebilir. Buna rağmen Hegel bitki ve hayvanın kavramsal ayrımına dair bir şema teklif etmektedir. Bitki de organlarını bir arada tutan, kendini idame ettiren, kendi kendisinin amacı olan organik bir bütünlük vardır ancak bitki tam bir öznelliğe sahip değildir (*Die Pflanze ist darum noch nicht wahrhafte Subjectivität*).⁷⁹¹

Bitki de öznelliğin ve Kavramsal doğaya uygunluğun durumunu saptadıktan sonra Hegel doğada en üst nokta olarak gördüğü hayvan organizmasını incelemeye geçer. Doğada en üst nokta demek, bir varlık hiyerarşisi kurmak manası taşımamaktadır. Daha öncede belirtildiği gibi, Hegel'e göre varlıkların sınıflandırması Kavram'ın yani akledilebilirliğin yapısına uygunluğu ölçüsündedir.

Hayvan kendisini ötekisinde korur ama kendi ve ötekisi arasındaki fark bu sefer gerçektir. Bununla birlikte hayvanın organlar sistemi İdeal olarak vazedilir (*posited*). İlk defa hayvan ile yaşayan canlı öznedir, candır (*Seele*). Can, organizasyon ve işlemenin özsel süreci olan eterimsi bir varlıktır. Ancak bu şekilde hayvan biçimi zamanda kendisini vazeder ve fark sürekli içe çekilir. ... Öyleyse hayvan kendisini zaman ve mekanda ortaya koyan Kavramdır. Her bir organ kendi içinde bütün candır, hiç biri kendi başına varolmaz ancak bütüne bağlı olarak varolur. Duyu (*feeling*), yani benliğin kendini benliğin içinde bulması doğada en üst noktadır ve ilk defa hayvanda mevcuttur. Bu noktada

⁷⁹¹ Hegel, PN § 346 Z, s. 322; GW, 24,3, s. 1424.

Birey belirleniminde kendi benliği ile aynı kalır, kendini belirlerken özgürce kendini evinde hisseder (to be freely at home with oneself).⁷⁹²

Hegel'e göre hayvan bir başkasında kendisinde kalmaya devam eder, benlik ve ötekilik birbirlerini yok etmeden dinamik bir ilişki içerisinde korunurlar. O halde hayvanın temel özelliği dış ve iç arasında, benlik ve ötekilik arasında diyalektik bir ilişki kurabilmesidir. Öteki ile ilişkisinde kendisini belirleyebilmesidir. Hayvanın ikinci özelliği ise, kendisini organize etmesi, organların bütünü bir arada tutması, benlik-bütünlük duygusuna sahip olmasıdır. Hayvan, dışarı ve içeri ile farkı ortaya koyarken, kendi içinde de organlar ve benliğin bütünlüğü arasında da yine İdeal bir ilişki kurar.⁷⁹³ Bu nedenle Hegel hayvanın canı (*Seele*) için "eter gibi İdeal bir ilişki" olduğunu söyler. Hayvanda bir parmak kesildiğinde sadece bir parça kopmuş olmaz tüm organizma etkilenir, hayvanda tam anlamıyla erişilen bu zımni birlik, candır (*Seele*), beden içinde bir İdealleştirme süreci olarak mevcut olan Kavramdır.⁷⁹⁴ Fizikalizme karşıt olarak Hegel canlılığı bir organizasyon prensibi şeklinde anlar. "Kendisi için can, bedenin yalnız spesifik bir parçasına bağlı olmadan, o anda yaşayan bedende belirlenir".⁷⁹⁵ Hayvanın öznelliği maddi parçalarından birinde değil, bütün bedene yayılmış bir şebekededir (*network*).⁷⁹⁶ Dolayısıyla hayvanda nevezuhur (*emergent*) bir nitelik açığa

⁷⁹² Hegel, PN § 337 Z, s. 277; GW, 24,3, s. 1425. "Das Animalische erhält sich in seinem Andersseyn, aber dieses ist ein wirklicher Unterscheid, und zugleich ist das System dieser seiner Glieder ideell gesetz. So erst ist das Lebendige Subject, Seele, das Aetherische, der wesentliche Process der Gegliederung und Ausbreitung....Das animalische Leben ist also der sich in Raum und Zeit auslegende Begriff. Die Empfindung, das Sich-selbst-in-sich-Finden ist das Höchste, war erst hier vorhanden ist; das ist das Eins-Bleiben mit sich in der Bestimmtheit, in der Bestimmtheit frei bei sich selbst zu seyn".

⁷⁹³ Canlılarda iç ve dış geçişkenliğinin bir İdealite içerisinde dengede tutulması en temel özelliklerden biridir. Örneğin insanlar yaklaşık 30 trilyon hücreden meydana gelir ama vücudunda 40 trilyon kadar yabancı hücre –bakteri- barındırır. İç ve dış burada mekânsal olmayan, niceliksel olmayan, İdeal bir ilişki biçimi olarak görünür. Addy Pross, **Yaşam Nedir?**, s. 42.

⁷⁹⁴ Hegel, PN § 350 Z, s. 352; GW, 24,3, s. 1515-1516.

⁷⁹⁵ Hegel, PN § 355 Z, s. 374; GW, 24,3, s. 1539. "Ueberhaupt ist die Seele als für sich bestimmend im Leibe gegenwärtig, ohne dem specifischen Zusammenhang des Körperlichen bloß nachzugehen".

⁷⁹⁶ "Bilme, bilen kişinin eylemidir; kökleri, kişinin *canlı varlığında*, *organizasyonundadır*..." "Organizasyon" bir şeyin var olması için gereken ilişkilere işaret eder. Bir nesnenin sandalye olduğu hükmüne varmam için bacaklar, sırtlık ve oturak dediğim parçalar arasında, oturmayı mümkün kılan bir ilişkiyi fark etmem gerekir. Tahta ve çivilerden veya lastik ve vidalardan yapılmış olmasının, benim sandalye sınıflandırmamla ilgisi yoktur." Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, **Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri**, s. 63; 69.

çıkarak; organların bağlantısallığından açığa çıkan *nevzuhur* (İdeal) benlik hissi söz konusudur.⁷⁹⁷ Dışsal materyal doğadaki organizasyon sonucu ortaya çıkan bu nevzuhur İdeal durum doğadaki en üst noktadır. Yani bedeninin içerisinde ama bedensel olmayan organizasyon prensibi, form olarak Can (*Seele*), Kavram'ın yapısını hayata geçirir.

Kendi dışsal şeklini (*Gestalt*) organlar şeklide *İdealize* (*İdealisiert*) ettiği ve dış dünyaya yönelik sürecini benliğin birliği (*selbstliche Einheit*) içinde muhafaza ettiği müddetçe organik bireysellik *Öznellik* olarak varolur (*existiert*). Aktüel ve dışsal doğa ile doğrudan birlik içerisinde ama bir yandan da dış dünyaya karşı *kendi içine dönen* benliğin *Tekilliği* (*in sich reflektiertes Selbst der Einzelheit*) kendinde *subjektif* Evrensel, *hayvani* (*animalische*) doğadır.⁷⁹⁸

Görüldüğü gibi Hegel Mantık'ta geliştirdiği en temel kavramları hayvan doğasında bulmaktadır. *Hayvan* bu yönüyle **Mantık** 'ın *ete kemiğe bürünmüş halidir*. Bu doğal canlıyı mantıksal bir algoritmaya indirgemek anlamına gelmez. Hayvanın doğasını anlamak için klasik düşünme kategorilerini bırakmak, tekil-evrensel, özne-nesne birlikteliğini ve ayrılığını düşünebileceğimiz spekülâtif bakış açısını edinmek gerektiğini anlamına gelir.

Hayvan haddi zatında doğada en aşikar olandır ama kavraması en zor olandır. Çünkü *hayvanın doğası spekülâtif Kavramdır*. Hayvanın doğası duyuşsal varoluş (*sinnliche Daseyn*) olsa bile o yine de Kavram ile kavranabilir....Doğanın her yanında İdea'yı tanıyan bu İdealizm aynı zamanda realizmdir (*Realismus*). Çünkü bu İdealizmde İdea'nın gerçekliği (*Realitat*) olan yaşayan canlı kavramı vardır.⁷⁹⁹ [italik bana ait]

Hayvansal öznellik fikri ile Hegel, İdeal ile real, doğa bilimi ile kognitif bilim, tercübe alanı ile bilim alanı, doğal ile normatif, biyolojik olan ile fenomenolojik olan⁸⁰⁰ arasında geçiş yapmaktadır. Genelde Hegel araştırmalarında öznellik kavramı çok

⁷⁹⁷ Hegel'de öznelliğin fiziksel olandan nevzuhur (*emergent*) yorumuna dair bkz.: Dieter Wandschneider, "Hegels Naturontologischer Entwurf-heute", **Hegel-Studien** Band 36, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001 ss. 143-167, s. 164-5.

⁷⁹⁸ Hegel, PN, § 350 s. 351; G.W., 20, s. 352.

⁷⁹⁹ Hegel, PN § 353 Z, s. 358; GW, 24,3, s. 1522.

⁸⁰⁰ Evan Thompson, **Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind**, New York, Harvard University Press, 2007, s. 87. "Fenomenoloji için yaşayan canlı, yaşayan öznelliktir, biyoloji için yaşayan organizmadır".

önemli yer tutmasına rağmen öznellik daha çok sosyal alanda aranmaktadır. Oysa görüldüğü gibi Hegel’de real özneleşme hayvan ile başlamaktadır. Refleksivite ve subjektif evrensellik de sadece öznel arası Habermascı bir iletişim yoluyla açığa çıkmamakta ilkin doğada hayvan organizmasında açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla genelde gözden kaçırılan Hegel’de hayvani öznellik konusu hem Hegel’in felsefesi için hem de çağdaş kognitif bilimin en büyük sorunu olan öznel tercübe sorunun anlaşılması için büyük önem taşımaktadır. Çünkü Hegel Batı geleneği içerisinde hayvani öznelliğe en fazla önem atfetmiş metafizikçidir ve bu tezde iddia edildiği gibi tüm metafiziği hayvani organizma modeline göre tasarlanmıştır. Çağdaş kognitif bilimde temelde bilinç ve öznelliği açıklamayı hedefleyen bir alan olduğuna göre Hegel metafiziği ile kognitif bilimin eşgüdümü okunması iki taraf içinde katkı sağlayacaktır.

Hayvani yaşam doğanın en üst noktasıdır, *mutlak İdealizmdir*. Kendi bedensel doğasını akışkan bir şekilde kamilen belirleyen, doğrudan verili olanı özne içinde, bedensel olmayan içine dahil edebilir.... Organların kendi başına varlığı olumsuzlanarak organlar formunun momentleri olduğu sürece *Hayvan varlığa gelmiş İdeadır (Das Thier ist die existierende Idee)*.⁸⁰¹

Yaşam doğada kendini gösteren doğrudan İdeadır, Hayvani ise yaşamın en gelişmiş formu olarak nesnel yaşam ile öznel tercübenin birleştiği İdea’dır. Mutlak İdealizmin anlaşılması için Hegel’in hayvani öznellikten ne anladığının ortaya koyulması bu nedenle elzemdir.

Hegel için hayvanın temel özellikleri nelerdir? Ansiklopedinin genel yapısı takip edildiğinde Hegel yine hayvanı benlik ile ilişki bakımından üç momente ayırmaktadır. Oluşum (*die Gestalt*), Asimilasyon ve Türsel süreç. Bu üç moment benlik ile ötekilik, öznellik ile dış dünya, tekil ile evrensel arasındaki ilişkisinin unsurlarıdır.⁸⁰²

⁸⁰¹ Hegel, PN § 350 Z, s. 352; GW, 24,3, s. 1515.

⁸⁰² Hegel, PN, § 352 s. 356; G.W., 20, s. 353. Ayrıca bu tabloyu oluştururken Khurana’nın makalesinden faydalanıldı. Thomas Khurana, “Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel” **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, ss. 155-193, s. 176.

Bütünsel Oluşum (Gestalt)	Asimilasyon	Türsel Süreç (Gattungproceß)
Kendi-ile ilişki Kendi bütünlüğünü koruma, parça-bütün birliği (Self-preservation) Tekil evrensel: organizma Teorik	Öteki ile ilişki Dünya içerisinde kendini idame ettirme (Self-reproduction) İnorganik evrenselde tekil canlı Pratik	Kendi-ötekisi ile ilişki Katılım – tür içerisinde kendini devam ettirme (Production) Evrensel türün tekil bireyi Teori-Pratik Birliği
Kendinde (an-sich)	Kendisi için (für sich)	Kendinde ve kendisi için (Anundfür sich)

Tablo 2: Hegel'in Doğa Felsefesinde Hayvan Kavramının Yapısı

Hegel'in hayvani organizma ile ilgili kavramsal analizi ilk bakışta bitki ile ilgili yaptığı analize çok benzemektedir. Ancak ayrıntılara inildiğinde Hegel'in çağdaş kognitif nörobilimin bir çok keşfini önceden sezdiği görülecektir. Bu nedenle burada Hegel'in üçlü yapısı takip edilmeden Hegel'in hayvansal öznelliğe dair tespitlerinin çağdaş felsefe ve kognitif bilim kavramları aracılığı ile yeniden inşa etme denemesi yapılacaktır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren kognitif bilimde hesaplamalı (*computational*) yaklaşımlara itiraz olarak öne çıkarılan beden sahibi olma ve eyleyen özne fikirleri biyolojik öznenin araştırılmasında önemli ufuklar açmıştır.⁸⁰³ Hegel'in

⁸⁰³ Bu yeni teoriler genelde 4E Cognition denilen bir şemsiye altında toplanmaktadır. Aralarında çok ciddi farklar olmasına rağmen ortak eleştirileri organizmanın bedeninin ve eylemin bilişsel alanın dışında tutulmasına itiraz etmek, zihni soyut bir temsil sistemi olarak görmeye karşı çıkmaktadır. Klasik kognitif bilim, temsilci ve bilmenin hesaplamalı (*computational*) modeline dayalıdır. Bu teze göre bilme temsili zihinsel yapıların sentaktik bir şekilde manipülasyonundan ibarettir. Bilişsel süreçler, modaliteye özgü duyuşsal bilgi ile motor davranış arasında aracılık eden modal bir soyut süreçlerdir Zihinsel temsiller sembolik bir dildir. Bu yaklaşıma göre bilişsel süreçler sadece beyin süreçlerine bakarak anlaşılabilir. 4E ye göre bilme bilen öznenin morfolojik, fizyolojik ve biyolojik ayrıntılarına, uygun yapıda doğal, teknolojik ve sosyal çevreye, bir de öznenin akıf ve bedenli bir şekilde çevresiyle ilişkisine bağlıdır.

Oxford Handbook of 4E Cognition, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, New York, Oxford University Press, 2018, s 5.

özneliği biyolojik canlılık ile birlikte düşünmesiyle bu teorilerle eşgüdüm içerisinde. Bu nedenle burada Hegel’de hayvani özneliğin nitelikleri, çağdaş kognitif nörobilimin tezleri ile kombine bir şekilde madde madde incelenecektir.

1. **Mekanda özgür hareket edebilme:** Hayvan kendi kendine hareket etme özgürlüğüne sahiptir, mekanik varlıklar gibi sadece yerçekimi ile belirlenmekten kurtulmuştur, kendiliğinden yerini belirleyebilir. Fizik doğada tüm varlıklar yerçekimi ve ağırlıkları ile belirlenmesine rağmen hayvan kendi yerini sadece ağırlığı ile belirlemez. Doğa İdeası dışsallık ile belirlenmişti, şimdi hayvan için dış mekan ona dayatılan bir zorunluluk değil içerisinde serbestçe hareket edebildiği ortamdır. Mekan ve hareket doğa felsefesinin ilk bölümü olan mekanikte tamamen belirleyici iken, burada hayvanın mekanda hareketi özneye bağlıdır. Hayvanın ilk kurucu özelliği kendi kendine hareket ediyor olmasıdır (*Selbstbewegung*).⁸⁰⁴

2. **Bedenlenmiş Bilinç - Duyu sahibi olma:** Hegel’e göre hayvani özneliğin en temel özelliği beden sahibi olmasıdır. Bilinçli ve motor eylemler, yapısal olarak bedene bağlıdır.

[Fizyoloji] deneyleri bize gösteriyor ki, beyne, omuriliğe, beyinciğe gelen nöronlar zarar görür ya da tahrip olursa iradi eylemleri yürüten motor organlarda ya da duyu organlarında kısmi ya da bütünsel duraklama olur⁸⁰⁵

Hegel göre, ancak özel bir organizasyon yapısına sahip olan organik canlı, duyu sahibi olabilir. Ayrıca duyu sahibi olmak, İdeal bir ilişkidir. Duyumsayan canlı sadece bir beden değildir, bir beden sahibidir (*have a body*). Yani duyumsama, bedenin bütünü ile kurulan İdeal bir ilişkidir. Duyu davranışçı, temsilci (*representationalist*) kognitivist açıklamalarda olduğu gibi basitçe bir girdi/temsil ve onun manipülasyonuna

Julian Kiverstein & Andy Clark, “Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted: One Church or Many?”, **Topoi**, C. 28, 2009, ss. 1–7

⁸⁰⁴ Hegel, PN, § 351 s. 351; G.W., 20, s. 352. Hayvani özneliğin temelinde duyu-motor hareketliliği ile bilinç ve özneliğin ayrılmazlığı tezi için bkz.: Susan Hurley, **Consciousness in Action**, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

⁸⁰⁵ Hegel, PN, § 352, Z, s. 364; GW § 354 24,3, s. 1527.

dayanmaz.⁸⁰⁶ Maddi yapısı içerisinde bedene sahip canlının kendisi ve uyaran ile kurduğu İdeal bir ilişkiye dayanır. Neden bu ilişki İdealdir? Çünkü duyu, kendi başına yalıtılabilir, tekil bir temsil değil, bedenin bütünlüğü içerisinde değerlendirilebilen, hareketli, beden sahibi canlının dünya içerisinde bir etkileşimidir. Bedenlenmiş Bilinç (*Embodied Mind*) tezine göre, zihin içinde bulunduğu bedenin durumunu yansıtır hatta bedenin durumundan zihnin durumunu tahmin etmek mümkündür.⁸⁰⁷ Duyusal süreçler bedensel yapıya dahildir ve ona dayanır.⁸⁰⁸

Sensation (*Empfindung*) hayvanın mutlak özelliğidir, *differentia specificas*ıdır. Benlik İdealdir, maddiliğe gömülmüş değil, maddiliğin içinde aktif olarak mevcuttur, onun içerisinde kendisini bulur. ...Görürken, iştirken, basitçe kendimle iletişim içerisindeyim (*bei mir selbst*)⁸⁰⁹

Hayvanın kendini bilmesi ve benliği, radikal olarak onun beden ve duyu sahibi olmasına bağlıdır.⁸¹⁰ Hegel'in hayvani öznellik görüşü, onu modern Kartezyen özne ve Kantçı transandantal özne görüşünden ayırmaktadır. Günümüzde kognitif bilimin en temel iddialarından biri olan, modern dualistik ve transandantal öznellik eleştirisi, Hegel'in hayvan fikrinde keşfedilmeyi beklemektedir.⁸¹¹ Duyumsayan, beden sahibi

⁸⁰⁶ Kartezyen cognitive bilim görüşü zihinsel temsil (representation) ve bu temsiller üzerine işlemlere dayanmaktadır. Buna göre kognitif süreçler dünyaya dair bilgi taşıyan yapıların dönüşümden ve manipülasyonundan müteşekkildir. Bu bilgi taşıyan yapılar zihinsel temsiller olarak bilinir. Zihinsel temsiller bilen organizmanın beyinde ikamet eden yapılardır. Zihinsel temsiller tipik olarak ya beyin durumlarıdır ya da beyin durumları tarafından gerçekleştirilen üst-seviyeli işlevsel özelliklerdir. Mark Rowlands, **The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology**, Cambridge, MIT Press, 2010, s. 51.

⁸⁰⁷ Lawrence A. Shapiro, **Embodied Cognition**, New York, Routledge, 2011, s. 174

⁸⁰⁸ Lawrence A. Shapiro, **The Mind Incarnate**, Cambridge, MIT Press, 2004 s. 190.

⁸⁰⁹ Hegel, PN § 353 Z, s. 352; GW, 24,3, s. 1516.

⁸¹⁰ Bedenli bilinç tartışmalarında temel anlaşmazlık beden ile bilincin ontolojik ilişkisinin ne olduğudur. Beden ile bilinç kurucu anlamda mı özdeştir, birbirlerine bağlı mıdır, beden bilincin düzenleyicisi midir, bilincin sınırlayıcısı mıdır gibi sorularla muhtelif teorik pozisyonlar oluşmaktadır, tartışma için bkz.: Wilson, Robert A. and Foglia, Lucia, "Embodied Cognition", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2017, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/> 10 Nisan 2018.

⁸¹¹ Embodied Mind tezinin fikir babalarından olan Varela ve Thompson; Descartes ve Kant'a karşı çıkarken Hegel'i bedenli bilinci farkedene ilk filozoflardan olarak sayarlar. Francisco J. Varela, Evan T. Thompson, Eleanor Rosch, **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**, New York, MIT Press, 1993, s. 25.

hayvan, Kartezyen tiyatro fikrine muhaliftir.⁸¹² Hayvanın canı, yani kognisyonu, onun bedensel duyumsamasına bağlıdır. Duyumsama sırasında açığa çıkan benlik, kartezyen ya da transandantal benlik değil hayvansal, duyusal, bedenli organizmanın benliğidir. Hareket eden hayvanın duyu-motor beden şeması bedeninin bütününe dair bilinçli olmayan duyu düzeyinde bir benlik inşa eder. Hayvanın bu duyusal benliği, onun tüm zihinsel yaşamı için kurucu temeldir.⁸¹³ Hegel'in biyolojik fenomenolojisine göre, benlik bedenin dünya ile etkileşiminde kendini duyumsaması ile başlar. Duyumsama kendi kendisi ile bir ilişkidir.

Hayvan kendisi için olan bir özneliktir ve duyuya sahiptir. Duyu (*Empfindung*) tam da hayvanın tüm organları içerisindeki bütünlüklü birliğidir, her parça bu birlik içerisinde tüm izlenimleri tek bir bütünle iletişime sokar. Bütünün kendisi için varlığı hayvanla başlar (*beginnt*).⁸¹⁴

Görülüyor ki Hegel için hayvani özneliğin kurucu özelliği, onun bir beden sahibi olması ve duyumsamaya açık olmasıdır. Beden sahibi olmak demek, dışarıdan gelen izlenimleri kendi bütünlüğü içerisinde yeniden vazetmek (*positing*) İdealleştirmek demektir. Bu nedenle hayvan her duyuyu kendi bütünlüğü içerisinde alır, dünya ile etkileşiminde kendi organizasyonunun bütünlüğü önceliklidir. Maddi duyusallığı kendi otonom İdeallığı içerisinde kabul eder.

3. **Autopoiesis:** Hegel'e göre canlı varlık otonomdur, kendini özgürce belirleyerek kendisi olur, kendisini bulur (*in der Bestimmtheit frei bei sich selbst zu seyn*). Canlının birinci özelliği işlevsel kapanıma sahip olma, yani belirli bir sınır içerisinde duyumsayan bir bedene sahip olma, kendisini ilişkili olduğu çevreden ayırarak muhafaza etmesidir. Kendi bedeni içinde kendisi olan organizma aynı zamanda kendisi içindir, kendi kendisini kendisi üretir, kendi kendisinin amacıdır.

Buna rağmen bedenli bilincin Platon-Descartes-Kant-Chomsky Batı düşüncesine radikal bir eleştiri olarak ortaya koyan etkileyici çalışmalarında Lakoff ve Johnson Hegel'in bu noktada nasıl modern gelenekten ayrıldığını gözden geçirirler.

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

⁸¹² Daniel C Dennett, **Consciousness Explained**, New York, Little, Brown & Company, 1991, s. 107.

⁸¹³ Shaun Gallagher, **How the Body Shapes the Mind**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 137.

⁸¹⁴ Hegel, PSS I, § 381, Z., s. 33

Hayvani organizma... sadece *varlık* olarak (*als Seiendes*) değil, bu kendini yeniden-üreten varlık (*sich Reproduzierende*) olarak, canlı varlık olarak kendini *muhafaza eder* (*erhält sich*). Canlı varlık kendi yaptığı şeyle olduğu şey olur. (*indem es sich zu dem macht, was es ist*), varsaydığı amaç sonuçta olan şeydir.⁸¹⁵

Autopoietik teoriye göre canlı varlıklar kendi kendilerini vareden, işlevsel kapanıma sahip organize bütünlüklerdir.⁸¹⁶ Bu nedenle canlı varlıklar, kendilerini korumaları ve kendilerini devam ettirebilmeleri ile fizik ve kimya düzeyindeki varlıklardan ayrılırlar. Hegel'e göre de canlı varlık kendisini yaratır, olduğu şey kendi mahsulüdür. "Kendi kendini var eden bütünün varlığı ve eylemi birbirinden ayrılamaz"⁸¹⁷ Canlılar çevre ile ilişkileri içerisinde kendilerini muhaza ederek var kılabilen ve idame ettirebilen varlıklardır. Canlıların "kendi kendini var eden bütünlükler olarak gerçekleştirdikleri işlevlerle ortaya koydukları fenomenler, bileşenlerinin fiziksel niteliklerine değil (bunlar sadece varoluş alanlarını belirler) organizasyonlarına ve bu organizasyonların oluşum biçimine bağlıdır".⁸¹⁸ Canlı varlığın unsurları, canlının organizasyonun işlevsel bütünlüğü dışında anlamlı değildir. Örneğin "organ bağıışı" yapan kişinin organları varlığını sürdürmektedir, varlığı vardır ama zatı yok olmuştur, çünkü varlık işlevsel bütünlük tarafından vazedilmemektedir.⁸¹⁹ Varlığa gelmiş Kavram olarak organizma; hareketli, ötekilik ile ilişki içerisinde kendini muhafaza edebilen, nesnel varoluşunu kendi eylemi ile öznel olarak vazedebilen, otonom varlıklardır. Bu konuda Zizek de Hegel'i mükemmel bir autopoietik düşünür olarak görmektedir.⁸²⁰

Tek tek parçaların refleksif birliği olarak hayvan kendisinin amacıdır, kendisini kendisi üretir (*das sich selbst sich selbst hervorbringt*). Bireyleşme süreci içe

⁸¹⁵ Hegel, PN, § 352 s. 356; G.W., 20, s. 353.

⁸¹⁶ Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, **Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri**, s. 111.

⁸¹⁷ A.g.e., s. 75.

⁸¹⁸ A.g.e., s. 79.

⁸¹⁹ Elliott Sober, **Biyoloji Felsefesi**, çev. Gökhan Akbay v.d., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları 2009, s. 319.

⁸²⁰ "Hegel, kaotik rastgelelikten zorunlu niteliklerin ortaya çıkış sürecinin, -bu günkü terimlerle söylersek- autopoiesisin düşünürüdür, rastgeleliğin yavaş yavaş kendini organize etmesinin, kaostan yavaş yavaş düzenin çıkmasının düşünürüdür." Slavoj Žižek, **Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism**, London, Verso Books, 2012, s. 467.

kapanan bir döngüsel süreçtir (*ein geschlossener Kreislauf*) bu sürecin içerisinde hayvan kendisi için varlıktır.⁸²¹

4. **Homeostasi ve Benlik duygusu:** Beden sahibi olmak ve kendi kendini inşa etme ilkeleri bağlamında düşünüldüğünde benlik hissinin öznellik için kaçınılmaz olduğu görülür. Burada benlik, kendi başına bir töz değil, bedenin dış dünya ile ilişkisini düzenleyen İdealleştirici bir prensip olarak düşünülür. Hegel her türlü duyusal kognisyona, beraberinde bir benlik fikrinin eşlik etmesi gerektiğini düşünür. Öyleyse benlik, Kant'ta olduğu gibi *spontaniteye* özgü değildir, daha duyusal düzeyde bir benliği varsaymak gerekmektedir.

Duyumsayan canlı aynı zamanda Benliktir. Hayvan sadece kendi benliği duyumsakla kalmaz, kendisini belirli bir biçimde duyumsar, kendisini bir partikülarite olarak duyumsar. ... Duyu sahibi canlı, doğrudan benim olarak vazedilen bir ötekisi ile ilişkiyi içerir. (*das unmittelbar das Meinige gesetzt ist*). Sert, sıcak vs. nesne benim dışımda kendi başına varolur; ama aynı ölçüde direk dönüştürülerek İdeal hale sokulur, benim hissimin (*meines Gefühls*) bir belirlenimi haline sokulur, içimdeki içerik ile dışımdaki içerik aynıdır, sadece biçim değiştirmiştir. Öyleyse tin, sadece öz-bilinç olduğunda bilince sahip olur, yani dış bir nesne ile ilişkiye girdiğinde ben kendim için olurum.⁸²²

Dolayısıyla duyumsama düzeyinde bir benlik hissi söz konusudur. Burada Ego, daha bedenden ayrılabilen kendisi-için-varlık konumunda değildir. Bedenle birlikte ortaya çıkan bir Ego söz konusudur. Bu bedensel benlik (*core-self*) real ile İdealin, objektif mantığın varlığı (*sein*) ile subjektif mantığın öznesinin (*seinen*) birlik içinde olduğu kavramsal yapıyı yansıtır. Bu nedenle Hegel bedensel duyumsamada açığa çıkan benlik için “duyumsama, kendilik (*seinen*) ile varlığın (*sein*) doğrudan birliğidir” der.⁸²³ Yaşayan canlı kendi *varlığındaki* bir eksikliği kendi *benliğinin* bütünlüğü içerisinde değerlendirir. Bedenin hissedilmesine, benlik duygusu eşlik etmek zorundadır. Tam da varlık (*sein*) ile onun İdeal bütünlüğü olan zat (*seinen*) arasındaki çelişkide benliğin hissedildiği zemin olan arzu açığa çıkar.

⁸²¹ Hegel, PN § 351 Z, s. 356; GW, 24,3, s. 1519.

⁸²² Hegel, PN § 357a Z, s. 382; GW, 24,3, s. 1548.

⁸²³ Hegel, PN § 358 Z, s. 383; GW, 24,3, s. 1549. “Die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen”

Sadece canlı eksiklik (*Mangel*) hisseder...Kendi içinde çelişki içeren ve buna dayanabilen bir canlı *öz*nedir, bu çelişki onun *sonsuzluğudur*...sonsuz kendi kendisi ile ilişkisidir (*Beziehung auf sich selbst*).⁸²⁴

5. **Gömülü olma (*Embeddedness*)**: Beden sahibi duyumsayan canlıda öznellik içerisinde bulunduğu ekolojik ortam ile etkileşim içerisinde belirlenir.

Bedenli olmak ekolojik geniş bir şebekenin içerisinde olmak anlamına gelir. “Bedenli olmakla iki şeyi vurguluyoruz; birincisi bilme muhtelif duyu-motor kapasiteleri olan bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan tecrübelerle dayanır, ikincisi bu bireysel duyu-motor kapasiteler daha kuşatıcı biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlama gömülüdür (*embedded*).”⁸²⁵ Benlik ile bedeni çevreleyen ortam arasında yapısal bir belirlenim ilişkisi vardır, bedenin durumları ile içinde bulunduğu çevrenin durumları birbirlerini yansıtır. James Gibson’un görme ile ilgili çalışmalarında ortaya koyduğu üzere görme, zihinsel bir temsil ile değil, beden sahibi canlının kendisini çevreleyen ekolojik ortamda hareketinden kaynaklanır. Kognitif süreçler hareketli bedensel ve ekolojik süreçlerin fonksiyonlarıdır.⁸²⁶ Gömülü bilinç tezine göre, canlı öznenin sahip olduğu özellikler ile dünyanın durumu birbirleri ile eşleşirler. Hayvanın bedeni, algı kapasiteleri ve düşünme tarzı içinde bulunduğu çevre göz ardı edilerek anlaşılamaz.⁸²⁷

Sadece bir ceylan görüntüsü aslanda iştah uyandırmaz ya da sadece bir tavşan görüntüsü şahinde iştah uyandırmaz...üstelik iştah sadece bir tercih de değildir. Tersine içgüdü hayvana öyle içkindir ki, sadece belirli bir ot, dahası işte buradaki ot, tam buradaki darı tanesi filan hayvan için önemlidir, onun için dünya, geri kalan herşey bildiğin yoktur (*simply does not exists*).⁸²⁸

Beden sahibi hayvanın çevresi ile kurduğu ilişki, dolayimli temsili bir ilişki değildir, hayvan partiküler bir yerde, tekil bir nesneye yönelik bir benliğe sahiptir. Dolayısıyla onun özneliği içinde bulunduğu ekolojik bütünsellikten yalıtlamaz.

⁸²⁴ Hegel, PN § 359 A, GW. 20, s. 358.

⁸²⁵ Francisco J. Varela, Evan T. Thompson, Eleanor Rosch, **The Embodied Mind**, s. 177.

⁸²⁶ James J. Gibson, **The Ecological Approach to Visual Perception**, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

⁸²⁷ Michael Dawson, “Embedded and Situated Cognition”, **The Routledge Handbook of Embodied Cognition**, Ed. Lawrence Shapiro, New York, Routledge, 2014, ss. 59-68.

⁸²⁸ Hegel, PN § 361, Z, s. 390; GW, 24,3, s. 1558.

Gömülü bilinç tezine göre, hayvan içerisine gömülü olduğu çevresel ortam tarafından etkilenecek sürekli kendi beden haritasını yeniden konfigüre eder. Hayvan bilinci öyleyse özünde beden sahibi olmasıyla dünya içine gömülüdür.⁸²⁹ Hegel'e göre bu hayvanın öteki ile *teorik ilişkisidir*⁸³⁰ Teorik ilişkiden kastı; ötekisini, nesnesini değiştirmeden kendinde bir değişiklik yaratmaktır. Hayvan dışarıdan etkilendikçe kendi otonom bütünlüğünü yeniden dizayn eder, dış etkiyi içsel bir duruma (his) çevirir. Hayvanın içsel durumu ile içinde bulunduğu çevre arasında yapısal bir ilişki vardır. Kendi kendini var eden bütün ve onu barındıran çevre ayrılmadığı sürece, sonuç, iki taraflı uyumlu yapısal değişimlerin tarihi olacaktır, bu gömülü duruma Maturana ve Varela *yapısal bağlaşım* demektedir.⁸³¹ Otonom, özne merkezli, kendini kendini vareden ve idame ettiren varlık, kendisi ile (*an sich*) bu teorik ilişkinin yanında aynı zamanda dışa yayılan bir varlıktır. Dışa yayılan bu bilince hayvanın pratik tavrı demektedir.

Tin sadece benlik bilincine sahip olduğunda bilince sahip olur, bir başka deyişle ben kendi dışımda bir nesne ile ilişkiye girdiğimde yine kendim için ben olurum. Teorik süreç özgürdür, dış dünyayı olduğu gibi bırakan tutkusuz duyumdur.⁸³²

5. Yayılan Bilme (Extended cognition): Hegel için bilinç sadece dışardan etkilenecek kendi kendisi ile ilişkiye geçen bir subjektif süreç değildir. Bilincin özü, öteki ile ilişkisinde kendisinde kalabilmektedir. Bu nedenle Hegel için bilinç daima kendi dışına yayılır.

Geist düzeyinde Ben (*das Ich*) dediğimiz duyumsayan canlı, duyusallıktır (*sensibilität*), ötekisi ile dokunduğunda uyarıyı doğrudan kendisine çevirir...

⁸²⁹ John Haugeland, *Mind Embodied and Embedded*, **Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind**, Cambridge, Harvard University Press, 1998, ss. 207–240. Bu makalenin girişince Heugeland Kartezyen geleneğe karşı gömülü zihin tezini ilk savunanlardan biri olarak Hegel'i zikreder.

⁸³⁰ Hegel teorik derken ötekini kendi başına bırakan, özne nesne ayrımı koyan tavrı kasteder. Teorik yaklaşım hazzın tutulması ile başlar, çıkarsızdır, şeyleri kendi halinde varolmaya bırakır; doğaya yönelik bu tavırdaki özne ve nesne arasında bir dualite, biri orada biri şurada olacak şekilde bir ayrım kurulur. bkz: Hegel, PN § 246 Z, s. 6.

⁸³¹ Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, *Bilgi Ağacı*, s. 98.

⁸³² Hegel, PN, § 357, Za, s. 382; G.W., 24,3, s. 1548. "So hat der Geist nur Bewußtsein, als selbstbewußtsein: d.h. ich bin zugleich für mich, indem ich auch einen äußerlichen Gegenstand bezogen bin. Der theoretische Proceß ist das Freie, Begierdelose der Empfindung, der das Aeüßere auch bestehen läßt."

İrkilme de (*irritabilität*) bir duyumsamadır, özneliktir ama bu öznelik ilişki biçimindedir. Ancak duyumsama ötekiyle olumsuz bir ilişki iken kendini idame ettirme sonsuz negativitedir, dışsal olanı bene, beni dışsal olana çevirir (*die Außerlichkeit zu mir, und mich zu Außerlichen zu machen*).⁸³³

Günümüzde yayılan zihin (*extended mind*) olarak adlandırılan tez, öznenin bağımsız duran dış dünyanın zihinde temsil edilmesine dayanan temsilci, modüler, hesaplamalı yöntemlerin aksine; bilinci dış dünyadan ayırmayan, onu sinir sisteminin ötesinde tasavvur eden yaklaşımdır. David Chalmers ve Andy Clark'ın kısa sürede klasik haline gelmiş, yayılmış zihin makalesinde dünyanın zihinsel süreçlerin parçası olduğunu, bilmenin sadece kafamızın içinde gerçekleşmediğini iddia ederler. Bir alzheimer hastasının defterine tuttuğunu notun onun biyolojik zihinsel sürecinin pekala bir parçası olduğunu, dolayısıyla zihin-beden ve dış dünya arasında süreklilik olduğunu öne sürerler.⁸³⁴ Hegel için de bedensel, hayvani bilincin temelinde kurucu olarak dış dünyaya bağlılık söz konusudur.

Eksiklik hissinde özne dış dünyaya bağımlılığını anlar, hem de olumsal olarak değil zorunlu olarak. Bir sandalyede bir eksiklik varsa, mesela üç ayaklıysa bu eksiklik bize göredir ama yaşamda eksiklik yaşamın kendi özündedir ve eksiklik içerilip-aşılır. Çünkü yaşam sınırlanmanın eksiklik olduğunun farkına varmaktır. ...Hayvani iştah, nesnelüğün İdealizmidir (*der Idealismus der Gegenständlichkeit*), çünkü nesnelik artık hayvana yabancı bir öteki gibi durmaz.⁸³⁵

Özünde kognitivizmin bilmeyi; beynin içide, bireye ait, dünyayı dışardan temsil eden, önceden hazır modüllere bağlı tasarlamasına itiraz olarak yayılmış zihin tezinin taraftarları temsiline olmadığı bir bilme süreci tasarlarlar.⁸³⁶ Onlara göre bedenin dünya

⁸³³ Hegel, PN, § 357, Z, s. 358; G.W., 24,3, s. 1521.

⁸³⁴ Andy Clark & David Chalmers, "Extended Mind", *Analysis*, C. 58, No: 1, Jan., 1998, ss. 7-19, s. 8.

⁸³⁵ Hegel, PN, § 359 Z, s. 387-8; G.W. 24,3, 1552

⁸³⁶ Yayılan bilinç tezinde bilme süreçlerinde hesaplamanın yerine, bedenin sınırlarına, yayılımın bilmeye eşlik eden bir unsur (*coupling*) mi kurucu mu olduğuna bağlı sorular etrafında farklı alternatif yaklaşımlar oluşmuştur. Akif yayılımcılık, radikal yayılımcılık, fonksiyonel yayılımcılık, araç yayılımcılığı gibi aynı çatı altında farklı iddialar yer almaktadır. Kimi düşünürler temsil ve hesaplamayı tümünden devre dışı bırakmaya çalışırken (Hutto & Myin), diğerleri yayılma ile hesaplamalı zihni yeni bir sentez içine sokmaktadır (Clark, Wheeler). Tartışmanın muhtelif boyutları için bkz.:

The Extended Mind, Ed. Richard Menary, Cambridge, MIT Press A Bradford Book, 2010.

Julian Kiverstein, "Extended Cognition" **The Oxford Handbook of 4E Cognition**, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, ss. 19-41, s. 24.

içerisinde fonksiyonel ilişkisi bilgi ve bilincin oluşumu için yeterlidir. Hatta kimi düşünürlere göre bilme sürecinde zihinsel temsil söz konusu bile değildir.⁸³⁷ Özellikle MIT profesörü Rodney Brooks'un temsil sistemi olmadan öğrenen robotlar üretmesi bu yaklaşım için büyük bir kanıt olmuştur.⁸³⁸ Buradan yola çıkarak, dünya içerisinde hareket etme ve dış dünyayı manipüle etmenin, bilme için yeter koşul olduğu fikri geliştirilmektedir. Andy Clark, bilme sürecinin rasyonel öznenin içinde değil, otonom, hareket eden bedenli canlının çevre ile etkileşiminde açığa çıktığını iddia etmektedir.⁸³⁹ Hegel, hayvani öznellik söz konusu olduğunda bilincin bu şekilde yayılmış bir bilinç olduğunu düşünür:

Dışsal olanın belirlenimi ya da kaderi organizmaya göredir; ve organizma kendisini dış dünya karşısında muhafaza eder. Organizma, bir yandan dış dünyaya yönelmiş olduğundan bir yandan da dış dünya ile gerilim içerisinde kendi içine yönelik olduğundan, bir yanda iç bir yanda dış dünya şeklinde iki kendi başına alan ama dışsallığında içerilip aşıldığı bir ilişkinin çelişkisi ortaya konulur. Organizma dışsal olanı öznel olarak ortaya koyar (*Der Organismus muß also das Außerliche als subjectiv setzen*), dışsal olanı temellük eder, onu kendisi ile bir kılar.⁸⁴⁰

Hegel'in öznellik teorisine göre, öznellik organizmanın kendi bedeni ve zihni içerisine hapsolmuş değildir, organima sürekli yayılan bir bilince sahiptir. İçsel ve dışsal olan diyalektik bir gerilim içinde 'aynı ve gayrının aynılığı' ilkesini sergiler. Dolayısıyla kendi başına (*Selbständige*) çevre söz konusu değildir, hayvan faaliyeti ile dış dünyayı ortaya koyar (*setzen*).

6. Faaliyetini Ortaya Koyma (*Enactiveness*): Hayvanın kendisi ile ilişkili olduğu teorik yönü (bedenli, gömülü) ile dış dünyayı dönüştürdüğü pratik yönü (yayılan, faaliyetini ortaya koyan) birbirine ayrılmazcasına bağlıdır. Duyu sahibi, bedenli, kendinde amacı olan, otonom bir özne varsa ve bu öznellik dış dünyaya açılıyorsa, o

⁸³⁷ Daniel Hutto & Eric Myin, "Going Radical" *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ss. 97-115, s. 105.

⁸³⁸ Rodney A. Brooks, "Intelligence Without Representation", *Artificial Intelligence*, C. 47, No.: 1-3, 1991, ss. 139 – 159 .

⁸³⁹ Andy Clark, *Being There Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press: A Bradford Book, 1998, s. 221.

⁸⁴⁰ Hegel, PN, § 357, Z, s. 358; G.W., 24,3, s. 1548.

halde özne sürekli kendisini dış dünya da ortaya koymakta (*positing itself*), dış dünyayı vazetmektedir (*positing the world*). Faaliyetini ortaya koyan zihin (*enactive mind*) tezine göre “bilme önceden verilmiş dünyanın önceden hazır zihin tarafından temsili değil, bir dünyanın eyleyerek kabul edilmesi (*the enactment of a world*) ve dünyada eyleyen varlığın çeşitli faaliyetlerinin tarihi olarak zihnin kabul edilmesidir”.⁸⁴¹

Bu yaklaşıma göre, bilen özne hazır dünyaya paraşütle indirilmemiştir. Kognitif yapılar bedenli öznenin dünya içinde hareketi sonucunda eylemesini mümkün kılan mükerrer duyu-motor örüntülerinden ortaya çıkar.⁸⁴² Hayvan dış dünyayı sadece teorik olarak izlemez, onun içinde eyler, dünyayı ve kendisini dönüştürür, dünya ile pratik bir ilişki içerisinde. Alva Noë’nin belirttiği gibi, “algılamak bir eyleme biçimidir. Algı başımıza gelen bir şey ya da içimizde olan bir şey değil, bizim yaptığımız bir şeydir... biz algısal tercübemizi eyleyerek ortaya koyarız (*we enact perceptual experience, we act it out*)”.⁸⁴³ Enaktif zihin teorisi düşünme, faaliyet ve duyu arasında zamansal ve kategorik ayırım yapmaz. Klasik kognitif bilimin ‘sandviç modeli’ne eylem ve algı birbirlerinden ayırdır ve zamansal olarak önce algı, sonra kognisyon nihayet de eylem gelir.⁸⁴⁴ Enaktif teoriye göre algılamak eylemektir, her eylem bir bilgidir. “Bilmek etkin bir eylemdir, yani canlıların varoluş alanında etkin biçimde faaliyet göstermektir”.⁸⁴⁵ Algılayan, temsil eden beyin ve nöronlar değil, duyu-motor becerilere sahip bedenin bütünlüğüdür (*Seele*).⁸⁴⁶ Enaktif kavrayışa göre çevremizdeki verilerin zenginliği beynin içinde temsil edilerek yeniden üretilmek zorunda değildir. Deneyen, keşfeden aktivitesi ile algılayan özne dışsal bilginin zenginliğini, karmaşıklığını kullanır (*exploit*) ve bunları yapısal zenginlik ve karmaşıklığı karşılayacak şekilde bir tecrübelerle eyleyerek ortaya koyar (*enacts*).⁸⁴⁷ Klasik kognitif bilimin bilgi işleme modelinde tasarladığı zihnin yerine

⁸⁴¹ Francisco J. Varela, Evan T. Thompson, Eleanor Rosch, **The Embodied Mind**, s. 22.

⁸⁴² A.g.e., s. 140, 177.

⁸⁴³ Alva Noë, **Action in Perception**, London, MIT Press, 2004, s. 1.

⁸⁴⁴ Susan Hurley, “Perception and Action: Alternative views”, **Synthese**, C. 129, No: 1, 2001, ss. 3–40.

⁸⁴⁵ Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, **Bilgi Ağacı**, s. 58.

⁸⁴⁶ Alva Noë, **Action in Perception**, s. 29.

⁸⁴⁷ Ezequiel A. di Paolo, “The Enactive Conception of Life”, **The Oxford Handbook of 4E Cognition**, ss. 71-85, s. 74.

kendi kendisini yaratan, autopoietik organizmayı koyar. Organizma bir yandan bütünlüğü korumaya çalışırken bir yandan da dışarıyla sürekli ilişki içerisinde olmak zorundadır. Autopoietik kavrayışın kendini inşa etme (*self-production*) ve kendini ayırma (*self-distinction*) arasında, yani organizma ile çevre arasındaki diyalektik ilişki hayvani özelliğin koşuludur.⁸⁴⁸ Hegel kendi döneminde algıyı matematikselleştirmeye, formelleştirmeye çalışan fizyologların bilimsel yaklaşımlarını eleştirirken hesaplamalı teorilerine karşı çıkan çağdaş kognitif bilimcilerden biri gibi konuşur:

Organizmayı doğru anlamaya giden en önemli adım *dışsal kuvvetlerle uyarılma* anlayışını bırakıp bunun yerine *dışsal nedenleri faaliyet ile ortaya konulması* (*Einwirkens äußerlicher Ursachen*) kavrayışını ikame etmektir. *İdealizm tam da burada başlar*. Eğer [organik] özne bu ilişki imkanını kendinde ve kendisi için taşımıyorsa hiç bir şey canlı varlıkla pozitif bir ilişki kuramaz. Yani özne ile ilişki Kavramsal olarak belirlenmemişse, bu ilişki mutlak olarak özneye içkin değilse dışarıdan bir ilişki kurulamaz...epeydir felsefe gibi görülen algı teorisindeki bu formel ve materyal ilişki ile başlayan bilimsel dışsal refleksiyon belirlenimleri uydurmalarından daha felsefi-olmayan (*so unphilosophisch*) bir şey yoktur..... *Kavram* ve yaşam yani mutlak form daha ziyade sadece nitelikseldir, organizmaların canlarında (*Seele*) bizzat içerip aştığı farkı ile kendi olan, mutlak karşıtlığın diyalektiğidir.⁸⁴⁹

Hegel'e göre, organizmanın doğru anlaşılmasındaki en önemli hata diyalektik olmayan doğa tasarımıdır. Eğer doğa özne ve nesne arasındaki mutlak kayıtsızlık şeklinde anlaşılırsa o zaman öznenin tüm özellikleri nesnenin özellikleri gibi incelenebilir, dolayısıyla biyolojik fenomenoloji mikrobiyoloji ve formel hesaplamalı yöntemlere indirgenebilir. Hegel'e göre mekanik Spinozacılığın⁸⁵⁰ temel sorunu autopoietik organizmanın özelliğinin karakteristiklerini gözardı ederek canlılık, özellik, telonomi, aktivite gibi kavramların gözardı edilmesidir. Di Paolo'nun da

⁸⁴⁸ Ezequiel A. di Paolo, "The Enactive Conception of Life", s. 81.

⁸⁴⁹ Hegel, PN §359 R, s. 385-386 G.W., 20, s. 359.

⁸⁵⁰ Hegel'in Spinoza'ya yaklaşımı büyük oranda Jacobi esinli olduğu için Damasio'nun anladığı organik Spinoza ile Hegel'in anladığı mekanik Spinoza birbirlerinden çok farklıdır. Hegel için Spinoza demek, yaşamın, eylemin ve tinselliğin inkarı demektir. "Eğer düşünce töz ile iktifa ederse, geriye ne gelişim, ne yaşam, ne tinsellik ne de aktivite kalır. Öyleyse diyebiliriz ki, Spinozacılık ile birlikte herşey vahdetin uçurumuna gider ama hiçbir şey oradan zuhur etmez (alles nur in den Abgrund hinein, aber est kommt nich heraus). Hegel, **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures 1825-1826**, s. 105. Hegel, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4**, s. 155.

uyardığı gibi “bireylik, amillik ve öznelliğe dair sağlam bir açıklama olmadan zihin teorisinde bir çizgi bile çizemeyiz”.⁸⁵¹ Hegel için de canlı ve çevre arasındaki diyalektik ilişkiyi enaktif bir yaklaşımla almak atılacak en doğru adımlardan biridir ve İdealizm tam burada başlar.

Hegel’in enaktif yaklaşımına göre organizma ve çevre birbirlerinden ayrılamazlar. Bununla birlikte organizma tam da çevre ile olan aktivitesinde kendisini ve çevresini dönüştürme yoluyla öznelliğini, zihinsel faaliyetini ortaya koyar. Yaşamsal faaliyeti (*Thätigkeit*) içerisinde organizma eylemi içinde zihinsel bir işlem gerçekleştirmiş olur.⁸⁵² Eylemin kendisi akli bir süreçtir, organizmadaki zihinsel süreç için algı ile akıl yürütme arasına temsilin girmesine gerek yoktur. Algılamak, yapmaktır, yapmak düşündürmektir.

Canlı dış dünyanın içerisine kendini bırakarak (*dieses Einlassen mit dem Außern*) organizmanın öznelliği karşısındaki nesneyi yaratır (*ausmachen*). [özne-nesne arasındaki] bu pozisyon değişikliği organizmanın kendi refleksiyonunun ilkesidir. Kendine dönüşü, dışa yönelik olan aktivitesinin (*Tätigkeit*) olumsuzlanmasıdır. Bir yandan nesnenin dışsallığı ile çatışma içerisinde ortaya koyduğu faaliyeti (*gesetzte Tätigkeit*) ile kendisini dışsallaştırır öte yandan bu aktivite ile özdeşir, bu aktivitesi ile *kendisi için* (*für sich*) olur. Bu aktivite aracılığı ile kendisini üretir. İlk başta formel olarak kendini idame ettirmek için dışa doğru yönelen süreç dönüşür, canlı bu aktivitesi ile kendisi içe içe geçer (*coupling, zusammenschließen seiner mit sich*). ...Bu yolla canlının *tatmin olması akılsaldır* (Hierdurch ist die *Befriedigung vernünftig*), dışsal farka yönelen süreç organizmanın kendi sürecine çevrilir (*umschlagen*).⁸⁵³

Görüldüğü gibi organizmanın kendini bütünlüğü ile dış dünya arasındaki dinamik, kompleks ilişki sırasında canlının aktivitesi onun akılsal davranışıdır. Hayvanın öznelliği iç ve dış arasındaki bu yaşamsal aktivitededir. Pratik aktivitesinde canlı sadece dışardan

⁸⁵¹ Ezequiel A. di Paolo, “The Enactive Conception of Life”, s. 77.

⁸⁵² Bitki ve mineralden farklı olarak hayvan aktüel değişikliklere açık olmanın dışında bu değişiklikleri İdeal düzeyde faaliyete geçirebilir (enactive). Karin De Boer, The Emergence of Ideality. Hegel’s Conception of the Animal in the Jena Philosophy of Nature” **Kants Philosophie der Natur**, ss.. 435-458, s. 451.

⁸⁵³ PN, § 365 s. 395 G.W. 20, s. 363, 365.

etkilenmez, aynı zamanda çevresini de etkiler ve dış dünyayı kendi dış dünyası olarak yaratır.⁸⁵⁴

7. Niş İnşası: Laland - Odleeng Smee ve Richard Lewontin evrimsel biyolojide çevre ve organizma arasındaki ilişkiyi yeniden ele alarak, canlıların evrimsel gelişimde temel unsurlardan birinin çevresini dönüştürmek olduğunu iddia etmektedirler. Niş inşası teorisine göre biyolojik evrim sadece doğal seçim ve genetik kalıtıma yananmaz aynı zamanda çevreyi dönüştürerek niş inşa etmeye dayanır.⁸⁵⁵

Organizmalar örneğin bir yuva kazarak ya da soğuktan sakınmak için göç ederek kendilerine yeni nişler inşa etmek yoluyla seçim baskısı oluşturlar. Bu niş inşasının sonuçları geçici olabilir ama bir kaç nesil üzerinde süren bir kalıcılık kazandığında önemli bir seçim kaynağına dönüşür. Dolayısıyla organizma sadece çevresel şartlardan etkilenmez aynı zamanda aktivitesi ile çevresel şartları değiştirerek kendi çevresini inşa eder. Bu nedenle sadece çevrenin organizmayı değiştirdiği tek yönlü bir evrimsel süreç değil, organizmanın da çevreyi dönüştürdüğü diyalektik bir nedensellik söz konusudur.⁸⁵⁶ Hegel'e göre de hayvanların niş inşası doğanın içinde doğanın hareketi, dönüşümüdür.

Benzer şekilde, mesela balıkların başka denizlere gitmesi gibi hayvanların göç etmesi doğanın yaşamında yer alma, doğanın içerisinde bir harekettir.⁸⁵⁷

Hegel özellikle biyolog Blumenbach'tan aldığı inşa-güdü (Bildungstrieb) kavramına dayanarak organizmaların temel güdülerinden biri olarak niş inşasını görür.

Yaşayan canlı kendi dışındaki şeyleri düzenleyebilecek (*formiert*) aktivitesi olan yüksek bir doğa sahiptir. Bu düzenlemeyi yaparken aynı zamanda şeyleri de kendi dışsallıklarında bırakabilir çünkü çevredeki şeyler amaçlı aktivitenin araçları olarak

⁸⁵⁴ Hayvanın jeolojik doğayı İdealist biçimde kendi habitatına dönüştürme sürecinin analizi için bkz.: Cinzia Ferrini, "From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel's Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment", **Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen, Probleme und Perspektiven**, Ed. Olaf Breidbach & Wolfgang Neuser, Berlin: VWB Verlag, 2010, ss.119-135.

⁸⁵⁵ Kevin N. Laland, John Odling-Smee & Marcus W. Feldman, "Niche construction, Biological Evolution, and Cultural Change" **Behavioral and Brain Sciences**, C.23, 2000, 131–175, s. 132.

⁸⁵⁶ Richard Lewontin, **The Triple Helix: Gene, Organism and Environment**, Cambridge, Harvard University Press, 2000, s. 47.

⁸⁵⁷ Hegel, PN § 361 Z s. 389.

Kavram ile bağlantıya sahiptir. Canlılardaki sanatsal güdünün (*Kunstrieb*) ilk formu daha önce bahsettiğimiz gibi içgüdüsel olarak yuvalar, sığınaklar, inler inşa etmedir. Bu yaparak hayvanın çevresinin genel bütünlüğü, biçimsel olarak da olsa hayvanın kendi çevresi (*die seine seyn*) haline gelir.⁸⁵⁸

Hegel'e göre teorik hayvan dış etkilere açık ve dış uyaranlarla değişirken, pratik hayvan doğanın içerisinde aktivitesi ile hem kendi öznelliğini, bütünlüğünü, idame ettirir hem de aktif bir fail olarak kendi çevresini dönüştürür.

Buraya kadar yeniden inşa edildiği şekliyle Hegel'in hayvani organizma, öznellik ve bilme sürecine dair görüşleri çağdaş felsefede süregelen bir çok tartışma ile uyumludur. Hegel öznelliği hayvani organizma ile başlatır, bu düzeyde temsili olmayan fenomenal bir benlik, bedende ve duyusallıkta saklanan bir bilinç ve dünya içerisinde bedenli olarak varolmanın sonucu olarak yayılan, enaktif bir bilme ve eyleme biçimi söz konusudur. Ancak tüm bu bedenli, enaktif, yayılan bilincin koşulu canlı varlığın telenomik, autopoietik failliğidir. Canlının tüm özellikleri onun beden sahibi olmasından kaynaklanan telenomik bütünselliğinde, benliğindedir.

Yaşayan canlı i) kendisi ile ilişki içerisinde ii) kendi başkası ile negatif ilişki içerisinde iii) kendi başkasıyla kendinde kalarak pozitif bir ilişki içerisinde. Yukarı da bahsedilen bütünlük-asimilasyon-türsel süreç üçlüsü bu üç ilişki biçimine dayanır. Hegel doğanın içerisinde hayvani öznelğin sistematik ortaya çıkışını inceledikten sonra, bu tekil canlının içinde bulunduğu evrensel çevre ile negatif ilişkisini, yani kendisini çevresi ile ilişkiye sokarak aynı zamanda ondan kendisini nasıl ayırdığını göstermiştir. Kendi ile ilişki, kendi başkası ile ilişki, son kavramsal moment kendi başkasında kendisi olma, yani türsel ilişki. Birincide özne kendi içine kapanır, ikincide sürekli dışarı ile ilişkili olan bir tekildir, sonuncu spekülative momentte ise tekil evrenselliğin içerisinde aşılır. Doğal canlı doğadaki tekilliğini feda ederek *doğanın içerisinde onun ötesine uzanır*. Bu kritik dönüm noktası hem Hegel'in tin felsefesinin başlangıcı hem de çağdaş natüralist bilinç tartışmalarından ayrıldığı noktadır. Bu felsefi

⁸⁵⁸ Hegel, PN 365 Z, s. 407 GW 24,3, s. 1572.

sonuçları değerlendirmeden önce Hegel'in türsel süreci ele alışını kısaca gözden geçirmek uygun olacaktır.

Bu zorunluluktan özgürlüğe doğru basit bir geçiş değildir ama bir sürü momentten oluşan kademeli ilerleyiştir (*ein Stufengang von vielen Momenten*), bu ilerlemenin sergilenmesi doğa felsefesini meydana getirir. Dışsallığın aşıldığı en üst merhale duyudur (*Empfindung*). Doğanın içinde zımni olarak tutulan tin kendi-için-olmaya e dolayısıyla özgürlüğe başlangıç yapar.⁸⁵⁹



⁸⁵⁹ Hegel, PSS, I, §381, Z, s. 45

Sonuç: Bu bölümde metafizik ve doğa felsefesinin yaşam kavramında nasıl bulunduğu gösterilerek Hegel felsefesinin yaşamın aslı rolü ortaya konuldu. İddiamıza göre Hegel felsefesinin özünde yaşam ve organizma kavramları vardır. Hegel'in defaatle dikkat çektiği gibi organizma varlık haline gelmiş kavramdır ve mutlak İdealizm demek yaşamın aktivitesini yakalamaktır. Mantığın temelindeki diyalektik yaşamın nabzını tutmaktadır. Bu iddialardan yola çıkarak neden Hegel felsefesinde yaşamın temel rol icra ettiğini, Mantık'ın Kavram'ına uygun doğal formun hayvani organizma olduğu gösterilmiştir. Ardından Hegel'in organizmadan ne anladığı tartişılmış, ekolojik ve bitkisel yaşam biçimleri incelenmiştir. Gerçek manada subjektivitenin başladığı yer ise hayvandır. Hegel'e göre hayvan; doğada özne ile nesnenin, tz ile öznenin, ayırım içerisinde bütünlük halinde olduğu spekülatif varoluştur. Hegel'in hayvan kavramını analizi genel hatları ile değerlendirildikten sonra doğa felsefesi üzerine verdiği dersleri odağa alarak ayrıntılarda Hegel felsefesinin hayvani öznelliğe nasıl büyük bir önem verdiği, hayvani öznelliğin onun sisteminde durduğu kritik yer gösterilmeye çalışıldı. Temel gaye olarak tözün nasıl özne olduğunu belirlemeye alışan Hegel'in hayvani subjektivite teorisi güncel kognitif nörobilim tezleri ile kombine bir şekilde yeniden inşa ederek zgn bir okuma yapılmaya çalışıldı. Hegel'in öznelliği ve bilinci insana has bir fenomen olarak görmediği; benlik, bilinç gibi kognitif kapasitelerin hayvanlarda olduğunu düşündüğü gösterilmeye çalışıldı. Hegel'in hayvani öznellik ve bilinç teorisi bedenli bilinç ve yayılmış enaktif bilinç teorileri ile aynı hassasiyetlere sahip olduğu gösterildi. Hegel'in ağdaş kognitif nörobilim teorilerinin keşiflerini önceden sezmiş olması ilginç olmakla birlikte bilgimize yeni bir şey eklememektedir. Bundan sonraki bölümde Hegel'in kognitif bilimden nasıl ayrıştığı gösterilerek yeni bir pespektif geliştirilecektir.

1.3. DOĞADAN TİNE: İKİNCİ DOĞA

1.3.1 Ölümü İçine Alan Yaşam: Doğada Tinin Özgür Refleksi

“Yaşam sorunun çözümü, bu sorunun yok olmasıyla ile anlaşılır.”⁸⁶⁰

Bu noktaya kadar Hegel’in organizma kavramının, yaşam ve hayvani öznellik arasında, yaşam ve zihin arasında süreklilik üzerine durduğu vurgulanmıştır. Yaşam ve zihin arasında bedenli, gömülü, dışsal ve içselin birleştiği, organizmanın otonom olarak aktif olduğu dinamik, enaktif bir süreç söz konusudur. Ancak Hegel’in biyolojik fenomenolojisi canlı bireyde sonlanmaz. Organizma, otonom kendi kendinde amaç olan, autopoietik bir varlıktır ve dış dünya ile aktif ilişki ile bireysel bütünlüğünü koruyarak temel zihinsel yaşamını ve öznelliğini kurar. Bu, benlik ve kendini idame ettirme süreci bireyin ötesine işaret eder. Birey olarak kendisini koruyan ve idame ettiren canlı aynı zamanda türünün parçasıdır, kendi gibi bir başkası ile karşılaşır kendi türünü devam ettirir. Önce kendi bedeninde nesnelleşen canlı kendi bedenini aşarak türü içinde nesnelleşir.⁸⁶¹

Dış doğa ile ilişkisi sürecinde hayvan kendi benliğinin eminliğine sahip olur. Bu süreçte *tekil bir birey* olarak nesnelliğine ve hakikatine, öznel kavramına kavuşur. Bu kendini üretme (*production*), kendini muhafaza etme (*Selbsterhaltung*) ya da yeniden üretmedir (*reproduction*). Ancak dahası bir ürün olan öznellik kendindedir (*an sich*) dolayısıyla kendinde olan aynı şekilde aşılar (*aufgehoben*). Kavram kendisiyle birleşir ve kendisini *somut evrensel, tür (als konkretes Allgemeines, Gattung)* olarak, özneliğin tekilliği ve ilişki olarak belirler.⁸⁶²

Doğadaki türsel süreç doğal bedenine yapışarak varolan canlı bireyin olumsuzlanmasıdır. Doğallığını aşamayan birey, tür içerisinde aşılar.⁸⁶³ Hegel türsel süreci, cinsel ilişki, tür-cins ilişkisi ve bireyin ölümü/türün devamı şeklinde üçe böler. Birinci moment olan cinsel ilişkide, iki bütünsel birey karşı karşıya gelerek yeni bir

⁸⁶⁰Wittgenstein *Tractatus* 6.5.2.1, “Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems .”

⁸⁶¹ Hegel, PN 366 Z, s. 410 GW 24,3, s. 1575.

⁸⁶² Hegel, PN, § 366, s. 409; G.W., 20, s. 365-366.

⁸⁶³ Hegel, PN, § 367, s. 409; G.W., 20, s. 367.

birey üretir, tekil-tekil ilişkisi söz konusudur. Cinsel ilişkide Hegel için dikkat çekici olan; daha önce hayvanın sürekli kendi dışında bir dünya ile ilişkiye girip dış dünyayı kendine mal etmesi iken, cinsel ilişkide hayvanın ilişkiye girdiği öteki, kendisi gibidir. Cinsel ilişkide “iki cinsiyet, ötekisinde yabancı bir dışsallık değil kendisini ya da daha doğrusu ikisinin de ortak olduğu cinsi bulur”.⁸⁶⁴ Yani tekilller, aynı evrenselliğin içerisinde ayrılarak birleşirler. Cinsel ilişkinin sonunda ortaya çıkan şey, farklı bireylerin olumsuz birliği iken; meydana getirilen şey türsel, aseksüel yaşamdır.⁸⁶⁵ Bireyler varlıklarını devam ettirme arzusu ile türleri üretirler, türler bireyleri kullanarak varolurlar.⁸⁶⁶ Cinsiyet ilişkisinde iki tekil, kendilerini dışında bir tekil yaratarak partiküleşir, tekiller partikülerite yoluyla evrenseli, yani türü yaşatırlar.

Öyleyse tür, evrenselliği kendi bedeninde subjektif olarak hisseden tekil bireylerin hepsinde zımni olarak (kendinde) varolan objektif evrenselidir. Ancak bireyler doğada geçici bütünlükler olduğu için biyolojik yaşam türler ve cinsler (*die Gattung und die Arten*) üzerinden düşünülür. Her türün kendisini partikülerleştirdiği kolları söz konusudur. Türlerin içerisindeki birey grupları, cinsiyet ilişkisi ile hayatta kalmaya

⁸⁶⁴ Hegel, PSS, I § 381, Z., s. 33.

⁸⁶⁵ Hegel, PN, § 369, s. 414; G.W., 20, s. 370.

⁸⁶⁶ Burada Hegel türsel yaşamı incelerken, türlerin nereden geldiğini, nasıl oluştuğu konusuna girmez. Dolayısıyla bu bölümde evrim konusunu tartışmaz. Evrim fikrinin Darwin’den önceki yaratıcılarından Cuvier ve Lamarck’tan büyük bir övgü ile bahsederken, evrime değil de karşılaştırmalı anatomiye odaklanır. Evrim fikrini kabul etmediği için doğada bazı fenomenleri açıklamakta güçlük çekmektedir. Örneğin “derslerinde mesela sürüngenler, yılanlar ve balıklar ilkel ayaklara sahiptir ki bunun hiç bir anlamı yoktur” demek ve türlerin çeşitliliğini açıklamakta bazı noktalarda zorlanmaktadır. Bir yandan doğada evrim olmaz diye açıkça ilan eden Hegel öte yandan evrimci bir bakış açısına yaklaşmaktadır “Doğadaki dışsal şartlar canlı yaratıkların biçimlerini bozar, bu şartlar böyle sonuçlar doğurur çünkü yaşam belirsizdir ve partiküler belirlenimini bu dışsal şartlardan edinir. Doğanın formları öyleyse mutlak bir sistem haline getilemez ve bu hayvan türleri olumsuzluğa açıktır demektir.” (Hegel, PN § 370 Z, s. 418, 421).

Hegel’in evrimi inkar etmesi onun biyoloji felsefesi için en netameli konudur, bu konuda literatürde bazı yorumcular Hegel’in döneminde evrime dair yeterli kanıt bulunmadığını, bilimsel olarak kanıtlandığı takdirde Hegel’in evrimi pekala kabul edeceğini zaten kendi düşünce yapısının da evrime çok uygun olduğunu söylerken, bazıları da Hegel’in evrimi direk reddedeceğini düşünürler. Hegel’in evrime karşı tavrı konusunda nihai sonuca varılamasa da burada türlerin evrimi konusunu bir yana bırakarak Hegel’in canlılık ve organizma kavramlarının önemi incelenmektedir.

çalışırlar, türün içerisindeki her grup canlı hayatta kalmak için mücadele eder ve burada bireylerin payına düşen, yaşam için mücadele etmek ve nihayinde şiddetli ölümdür.⁸⁶⁷ Türsel yaşam içerisinde Hegel'in bireye biçtiği kader, yaşam için mücadele ve sonunda şedit bir ölümdür. Cinsiyet ilişkisinde bireyler pozitif bir ilişki içerisinde iken, hayvan grupları tür içerisinde yaşama mücadelesi içerisinde. Ölüm, ikinci kere yaşama musallat olur. Cinsiyet ilişkisinde hayvan hayatını üreme için feda eder. Yaşamının temeline üremeyi, kalıcılığı koyar. Türler arası mücadelede ise türlerin devamlılık mücadelesi genelde bireylerin yok olması ile sonuçlanır. Bireyler yaşam için mücadele eder, subjektif evrensel olan bireyler yok olarak yerini objektif evrensel olan türlere bırakır.

Görüldüğü gibi Hegel önce bireylerin kendi arasında ilişkisi (cinsel ilişki), birey gruplarının tür ile ilişkisi (gruplar arası yaşam mücadelesi), nihayet birey ile türün ilişkisini ele alır ve buradan hareketle farklı bir hastalık teorisi geliştirir. Hegel'e göre hayvan kendi türünün filogenetik olarak ona dayattığı biçime tabi olmak zorundadır. Ne zaman ki bir tekil canlı, türünün diğer bireyleri ile aynı biçimi taşımaz, tür tarafından kendisine dayatılan normatif organizasyon şemasına tabi olmazsa, o zaman birey normal olandan uzaklaşmış, patolojik (*die Krankheit*) olmuş demektir.

Organizma bundan sonra varlık ve zat (*being and self*) karşıt formları içinde bulunur. Varlığın negatifi tam olarak zattır. Bir taş hasta olmaz, çünkü o kendi varlığının negatifi yok olur, kimyasal olarak çözünür ve formunu sürdüremez...Arzuda da eksikliğin hissi kişinin zati için olumsuzdur: organizma, varlık olarak kendisidir ama eksikliği hisseden varlık olarak kendi zati ile ilişki içerisinde. Şimdi burada şu fark var, arzuda eksiklik dışardan musallat olur, kişinin zati yapısal bütünlüğüne (*Gestalt*) karşı gelmez. Hastalıkta ise olumsuz olan, yapının kendisidir. Hastalık öyleyse irkilme ile organizmanın buna tepki verme kapasitesi arasındaki uyumsuzluktur.⁸⁶⁸

Bedenin yapısal bütünlüğü filogenetik olarak türsel yaşamın tarihi ile belirlenmiştir. Ancak hasta bireyin zati, türünün ona bahşettiği varlığının karşısına dikilir. Zat ve varlık arasındaki bu uyumsuzluk, tam da yukarıda izah edilen hayvanı

⁸⁶⁷ Hegel, PN § 370, s. 514, G.W., 20, s. "Ötekinin inorganik doğaya indirgendiği bu düşmanca ilişkide bireylerin doğal kaderi *şiddetli* bir ölümdür."

⁸⁶⁸ Hegel, PN § 371, Z, s. 429

oluşturan madde-form, varlık-zat ilişkisinin çöküşüdür. Normal, sağlıklı koşullarda, kendi kendisinin amacı olan organizma kendisini korumaya çalışır, organizmanın kendi homeostasisi, olması gereken durumu, yani ‘içsel normativitesi’ vardır. Bu “doğal” norm, tekil organizmanın homeostasisini sürdürmesi ve türün korunması için hangi aktiviteleri yapması gerektiğini belirler.⁸⁶⁹ Dolayısıyla organizma kendi bedeninde bir normativite ortaya koyar. Can sahibi organizma tüm yaşam süresi boyunca bireyselliği ile türünden gelen yapı arasında, yapının aktöre dayattığı normatif düzen içerisinde yaşamaya devam eder. Bu doğal, bedensel normdan sapılması patolojik durumu, hastalığı ortaya çıkarır. Hegel’e göre hastalık geçici bir denge bozulması değil, esasında kalıcı bir uyumsuzluğun, varlık ile zat, yapı ile fail, tür ile tekil özne arasındaki son kertede uyumsuzluğunun ilk işaretidir.

Hastalığıdaki geçici uyumsuzluk, yani ölümün tohumu (*angeborene Keim des Todes*) ölümle kaderini tamamlar. Ölüm, tekil-evrensel uyumsuzluğunu ortadan kaldırır.⁸⁷⁰

Organizma ait olduğu türün yapısal özelliklerini tekil birey olarak korumak ve sürdürmek zorundadır, dış etkilerle geçici olarak fail ve yapı ayrıldığında hastalık açığa çıkar ama nihayetinde tekil bireyler yok olur, doğada evrensel türler varlığını sürdürür. Doğada herşey fanidir, çünkü fanilik kavram ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluk demektir.⁸⁷¹ Biyolojik doğada birey yok olur, türün içerisinde varlığını sürdüremez, fani bedeninde türün özelliklerini hisseder ama türünü kavrayamaz.

Olumsuz güç olan içkin evrensel, canlı varlığın doğal bireyselliğe karşı durur. Hayvan bu güçten acı çeker ve tükenir. Çünkü doğal varoluş türsel evrenselliği tamamen içinde taşıyamaz, canlı varoluşun gerçekliği Kavramına tam tekabül etmez

⁸⁶⁹ Barbara Merker, “Embodied Normativity: Revitalizing Hegel’s Account of the Human Organism”, **Critical Horizons**, C. 13, No: 2, ss. 154-175.

⁸⁷⁰ Hegel, PN., §375 s. 411

⁸⁷¹ Hegel, EL, § 24, A 2, s. 60.

Kavramın, evrensel-partiküler ve tekilin olumsuz birliği olduğu düşünülürken, canlı doğal organizmada bu birliktelik tam olarak sağlanmaz, çünkü tekil canlı yok olur, evrensel tür geriye kalır. Tekil evrenselin içerisinde korunamaz.

İlginç olan yaşamın “İdea’nın varlığa gelmiş hali” olması ve hayvanın da “varlık haline gelmiş Kavram” olarak tanımlanmış olmasıydı. Ancak Hegel’in diyalektiği takip edildiğinde geline nokta doğadaki yaşamın, aşılması gereken bir dışsallığa dönüştüğü görülür. Halbuki Hegel’in doğa felsefesinde hayvanın, doğanın dışsallığının aşılp öznelliğe dönüştürüldüğü, içerisinde refleksivite, otonomi, diyalektik hareket barındıran tekil evrensel ya da somut evrensel olarak yer aldığı iddia edilmişti.⁸⁷² İkinci bölümde gösterildiği gibi doğa kendi dışında İdea olarak tanımlanmasına rağmen, hayvan ile birlikte dışsallık ortadan kalkmış, hayvani öznellik ile dışsal bedeninin bir olduğu bir noktaya ulaşılmıştı. Lakin hayvanın ulaştığı bu kavramsal seviye kalıcı değildir, çünkü hayvan kendi bedenine mahduttur, bir süre sonunda zati, varlığını terk etmektedir.

Doğal olanın ölümü. Yaşam İdeasında Kavram Öznelliktir. Bu hayvani öznellik kendindedir, *aktüalitenin mutlak kendinde varlığı ve somut evrenselliğidir.* Gösterildiği gibi bu somut evrensellik yoluyla doğal varlıklar *dolaysız* gerçeklikleri içerip aşarak hayvan kendisi ile birlik olmaktadır. Doğanın en son *dışsallığı* da içerilip aşılar, hayvanda *kendinde* varolan Kavram bundan sonra *kendisi için* olur. Ölümle birlikte doğa kendi hakikatine geçer/yükselir, bu geçiş tekilliğin içerilip aşıldığı bir *nesnelliğe* sahip olan Kavramın öznelliği, yani *somut evrenselliğidir.* Böylelikle kendi *varoluşunda* kavram ve realitenin uyduğu, Kavram vazedilir. Bu *Tindir.*⁸⁷³

Hayvan, doğa İdeasındaki somut evrenseldir, yaşam evrenselliğinin tekil bir öznellikte açığa çıkarak kendisini gösterdiği tekil-evrenselliğidir. Ancak sorun, tekil

⁸⁷² Hegel, PN, § 376, s. 443.

⁸⁷³ Hegel, PN, § 376, s. 443. “*der Tod des Natürlichen.* Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so *an sich* das absolute *Insichsein* der Wirklichkeit und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte *Außersichsein* der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur *an sich* seiende Begriff ist damit *für sich* geworden. – Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren *Objektivität* selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die konkrete *Allgemeinheit* ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem *Dasein* hat, – der Geist.”

bireyin varlığını evrensellik içerisinde sürdürememesi, bireyin yaşamının ölüm ile sonlanıyor olmasıdır. Yaşamın dolaysızlığında bulduğumuz somut evrensellik kendindedir, yani hayvanın bedenine mahduttur. “Tekil olan canlı varlık *yaşama alışkanlığından* dolayı ölür. Bu alışkanlığın içinde bedenine, gerçekliğine yapışık yaşar.”⁸⁷⁴ Ölüm, yaşam karşısında olumsuz bir güç olarak durur. Hegel buradan sonra öyle bir öznellik aramaktadır ki, bu öznellik kendi yaşamı içerisine ölümü de alabilsin. Doğal öznellik doğal canlının ölümü ile nihayete erer, öznel olan yitip gider, nesnel olan türsel yaşam kalır. Öyle bir öznellik olsun ki ölüm onun karşısına bir son olarak dikilmesin. Yaşayan, canlı, bedenine bağlı öznelliğini, *kendinde* öznelliğini, yaşamın ötekisine karşı, ölüme karşı, vazederek *kendisi-için* öznelliğe dönüşsün.

[Dolaysız tekilliğin] yitip gitmesi bireyin ölmesidir. Bununla birlikte organik doğa nihayete erer, çünkü bireyin ölümü ile tür kendisine gelir, öyle ki kendisine nesne olur, işte bu tinin varlığa gelişidir.⁸⁷⁵

Anlaşılabileceği üzere doğanın sona eriş ve tinin varlığa geliş sırasındaki dönüşüm tarihsel bir değişim değil, kavramsal bir dönüşümdür. Bir önceki bölümde gösterildiği gibi doğada akla, kavramın diyalektik yapısına en uygun varlık organizmadır. Organizmanın kendi bütünlüğünü kavrayamaması (*griefen*), kavramı (*Begriff*) bedeninde ilelebet sürdürememesi, kendi bedenine hapsolması onu yetersiz, fani bir varoluş yapar. Bu nedenle doğadan tine geçiş, bu kısıtlanmanın ortadan kalktığı bir organizasyona geçiştir. Bir süreye mahsus, bedenle sınırlı, hissi-özne-nesne birliğinden, yaşam süresine mahpus olmayan, bedeni aşabilen, düşünsel-özne-nesne birliğine geçiştir.

Ansiklopedinin sistematik bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde niçin böyle bir geçiş söz konusu olmuştur? Mantık kendinde İdea olduğundan dolayı onda kavram ve gerçeklik birbiri ile örtüşür. Mantıkta bize düşüncede somut evrenselliğe nasıl ulaşılacağını göstermesine rağmen, bu alanda akıl kendi evindedir, dolayısıyla kendinde

⁸⁷⁴ Hegel, PN § 375 Z s. 442, G.W. 24,3, s. 1576.

⁸⁷⁵ Hegel, PN § 367 Z, s. 411, GW 24,3, s. 1575-76. “Dieses Untergehen ist der Tod des Individuums; die organische Natur endet damit, daß, indem das Einzelne stirbt, die Gattung zu sich selber kommt, und so sich Gegenstand wird; was das Hervorgehen des Geistes ist.”

ve soyuttur. Bir başkalık tarafından sınırlandırılmayan, kendi Kristal bütünlüğü içerisinde kendisini belirleyen Akıl, özgürdür. Birinci bölümde gösterildiği gibi özgürlük, bir başkasında kendinde kalabilmek (*beisichselbstsein im Anderes*) ise kendinde özgür olan akıl kendi ötekisine özgürce açılabilmelidir. Bu nedenle Mantık'taki Kavram'ın yapısının perspektifinden dış doğanın olguları incelenerek, mekanik, fizik ve organik düzeylerde doğada akla uygun yapılar doğa felsefesinde test edilir. Nihayet, tekil-partiküler-evrenselin öznellik formunda dinamik olarak bir arada tutulduğu Kavram'ın yapısı, hayvani öznellikte bulunur. Canlı varlık doğanın dışsallığının aşılp özneliliğin içerisinde dahil edildiği Kavram'a uygun bir varoluştur. Hayvani öznellik (*die Seele*) ile Kavram varlık formuna ulaşır. Ancak ölüm canlıya musallat olunca canlı beden evrenseli taşıyamayan bir dışsallığa dönüşür. Can bedenden çıkmadıkça kavramsal bütünlük korunuyor olmasına rağmen, canlar ölesi olduğu için doğanın canlı varlığı sona erer. Doğal canlı, geçici bir süre somut evrensel karakteri gösterir ama baki kalan türsel varlıktır. Dolayısıyla tür, doğa ile tin arasında sistematik geçişin gerçekleştiği momenttir. Hegel için tür bir yönüyle biyolojik bir kategoridir bir yönüyle de biyolojinin ötesine geçer. Tür; canlı, doğal bireylerin aktüel varoluşlarına bağlı olduğu için biyolojik bir kategoridir ancak biyolojik canlı yok olsada türler varlığını sürdürdüğü için de canlılığın ötesine geçmektedir.⁸⁷⁶

Neden doğada somut evrensel olan, varlık haline gelmiş Kavram olan, hayvan teki ile yine “doğal” bir fenomen olan türsellik arasında bir uyumsuzluk söz konusudur? Hayvanın canı somut evrenseldir, çünkü yaşamın evrenselliğini, kendi tekilliğinde sürdürür ve türün evrenselliğini kendi tekilliğinde idame ettirir, nesnelliği öznellik olarak yaşar, yaşam tözünü aynı zamanda özne olarak ortaya koyar. Peki uyumsuzluk nerede açığa çıkmaktadır?

⁸⁷⁶ İlginç olarak Charles Darwin biyoloji felsefesinin en önemli sorunlarından biri olan türlerin gerçekliği sorununun üzerinden atlamıştır. Sober'in tespit ettiği üzere “Daha sonra "tür teriminin, birbirlerine çok benzeyen bir birey topluluğu için, keyfi bir şekilde sadece kolaylık olun diye kullanıldığını" düşündüğünü söyler....Belki de Darwin'in kitabı için daha az şık ama daha uygun bir isim, *Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Gerçek Dışılığı Üzerine* olabilir” Elliott Sober, **Biyoloji Felsefesi**, s. 229.

Hayvan türü, evrensel hisseder ancak onu kavrayamaz, kendi türünü nesneleştiremez, ondan ayrıldığı anda önce hastalığa düşer olur ardından telef olur.⁸⁷⁷ Gel gelelim tür, doğal tip (*natural kinds*) değil, tarihsel bir varlıktır.⁸⁷⁸ Biyolojide türler, benzerliklerine göre yada subjektif uzlaşımımıza göre ayrılmaz, tarihsel bağları açısından bir araya gelirler. Sober'in verdiği bir örneğe göre, günün birinde tüm özellikleri bu dünyadaki varolan kaplanlara benzeyen, Mars'ta yaşayan bir Kaplan bulunsa bile bu, yeryüzündeki kaplanla hiç bir tarihsel ilişkiselliğe sahip olmadığı için farklı bir tür olarak görülecek "Mars kaplanı" olarak değerlendirilecektir.

Simetrik olarak, eğer başka gezegenlerde dünyadaki yaşam biçiminden bağımsız olarak ortaya çıkan yaşam biçimlerini keşfetmiş olsaydık, o yabancı canlılar dünyevi biçimlerine ne kadar benzediklerinden bağımsız olarak, yeni türler olarak kabul edileceklerdi. Mars kaplanları çizgili ve etçil olsalar bile, kaplan olmayacaktı. Canlılar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, canlıların aynı türden olup olmadıklarının kanıtıdır, ancak bir tür, bir özellikler kümesiyle tanımlanmaz. Kısaca biyologlar, türleri *tarihsel* varlıklar olarak ele alırlar. Türleri *doğal tipler* olarak kavramazlar.⁸⁷⁹

Bu tür tanımından yola çıkarak şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: (filogenetik) tür tarihsel evrensel iken (ontogenetik) birey oluş, lokal, bedene ve belirli bir süreye has bir bütünlüktür. Dolayısıyla hayvan organizmasının somut evrensel karakteri kalıcı değil, bedeninin işlevsel bir bütünlüğünün (can) süresi ile sınırlıdır. Hayvan doğumundan itibaren yok olmaya yazgılı geçici bir organizasyon sergiler. Türün varlığı, aktüel olarak yaşayan hayvanların varlığına bağlıdır, ancak buna rağmen aktüel tekil canlı da türünün bir örneği (*token*), *Dasein*'i olarak tanımlanır.⁸⁸⁰ Bu yönüyle tür ile birey ilişkisi Aristoteles'in form-madde ilişkisine benzemektedir. Aktüel olan birinci tözler, zamansal

⁸⁷⁷ Tür kavramı olmadan Hegel'de ölüm kavranamaz. Birey türü taşımaya devam edemediğinde ölüm gelir. Neuser'e göre birey (*natura particularis*) ile tür (*natura universalis*) arasındaki bu ilişki Hegel'i Aristoteles'e ve Aquinas'a bağlar. Wolfgang Neuser, "Individuum und Gattung – Zur Metaphysik des Todes bei Hegel" **Sterben und Tod bei Hegel**, Ed. Dieter von Engelhardt, W. Lenski & W. Neuser, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2015, ss. 79-84.

⁸⁷⁸David L. Hull, "A Matter of Individuality." **Philosophy of Science**, C. 45, No: 3, 1978, ss. 335–360. Michael T. Ghiselin, "Species Concepts, Individuality, and Objectivity", **Biology and Philosophy**, C. 2, 1987, ss. 127-143

⁸⁷⁹ Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 309-310.

⁸⁸⁰ Karl-Heinz Ilting, "Hegels Philosophie des Organischen" **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 349-377, s. 358.

olarak önce gelmesine rağmen, her aktüel maddi varoluş, türsel (*eidos, species*) yapının maddi bir örneklenmesidir. Aktüel ve olumsal olan tekil bireyle, ebedi ve zorunlu olan form iç içedir.

Modern biyolojinin Aristotelesci form-madde görüşüne olan büyük darbesi, formların/türlerin ebedi olmadığı, tarihsel olduğu fikridir. Bu sebeple Aristoteles'in dünyasında tarihsel gelişmeye yer yoktur, *energia* zaten hazır olan formun zaman-mekanda açılmasından ibarettir. Buna rağmen Hegel'in düşüncesinin temelinde tarih fikrinin olduğu malumdur. İlginç ve dikkat çekici olan şudur ki, Hegel doğada tarihin olacağını kabul etmez. Doğada zamansal olarak gelişen şeyler olabilir ancak bunlar tarihsel değildir.⁸⁸¹

Apaçıktır ki...yeryüzünün bir tarihi var (*daß die Erde eine geschichte gehabt hat*), yani yeryüzünün özellikleri ardarda gelen değişimlerden müteşekkildir... bu tarihe ait şeyler (*Geschichten angehörige*) vaka (*Factum*) olarak telakki edilmelidir, felsefenin meselesi değildir.⁸⁸²

Ama organik doğanın tarihi yoktur. Organik doğa kendi evrenselinden, yaşamdan, direk tekilin varlığına düşer.⁸⁸³

Öyleyse doğada evrenselin oluşumu görmeyiz, yani doğanın evrenselinin tarihi yoktur (*das Allgemeine der Natur hat keine Geschichte*). Bilimler, siyasetler, yasalar filan onların bir tarihi vardır, çünkü onlar Tin düzeyinde evrensellerdir.⁸⁸⁴

Darwin'e ilham kaynağı olan jeolojik tabakalaşmalar zamansal olarak oluşmuş olsa dahi bunlar Hegel'e göre tarihsel değil "sadece olmuş olan vakalar"dır (*bloße Geschehen*). Hegel için doğadaki ard ardalıklar, süreçler, değişim ve dönüşümler zamansaldır ancak tarihsel değildir.

[Doğal süreçlerdeki] bu ard arda gelişte (*Folge*) derin bir mana yatar. Süreçlerin manası ve ruhu; bir şeyleri içsel olarak bir arada tutma, üzelerine bir şey eklenmeden bu oluşumların zorunlu ilişki içinde olmasıdır. Oluşumların ard arda gelişinin evrensel yasaları tarih formuna başvurmadan da bilinebilir. Oluşumların

⁸⁸¹ David Kolb, "Darwin Rocks Hegel: Does Nature Have a History?" **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 57/58, 2008, 97-118, s. 102.

⁸⁸² Hegel, PN § 339 Z 280; G.W., s. 1427

⁸⁸³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 295, s. 178.

⁸⁸⁴ Hegel, PN § 339 Z 280; G.W., s. 1427

yasaları özsel olan, akla uygun olan, Kavram için ilgi çekici olandır, Kavramın özellikleri bu oluşum yasaları içinde tanınabilir.⁸⁸⁵

Doğada tarihin olmaması fikri esasında, doğadan tine geçişte önemli bir farklılaşmaya işaret etmektedir. Çünkü doğaki evrensel yaşamı kendi öznelliğinde tekilleştiren hayvan ölür ve tekrar yaşamın sonsuz akışına geri döner. Yaşamın bir ürünü olan organizma, tekrar ekolojik döngüye geri döner. Hegel için doğal varlıklar ve oluşumlar bir süreç arz etse de, tarihsel karakter taşımaz. Çünkü ona göre tarih, kendini nesneleştirebilen bilincin alanındadır. Biyolojik tür tam da bu noktada doğa ile tarih arasında yer almaktadır. Biyolojik türün hem doğal hem tarihsel olması onun doğadan tine geçiş momentine yerleştirilmesinin sebebidir.

Türsel varoluş ile bilikte doğadaki zamansallık yerini başka bir zamansallığa bırakmak durumundadır. Burada zamansallık ile tarih ayrımı tebarüz eder. Hegel felsefesinin her alanında zamansallık kurucu bir işlev görmektedir, ancak her zamansallık kipi kendine has bir karakter arz etmektedir. Öyleyse Hegel’de üç farklı zamansallık kipi ve buna denk düşen üç eylem kipi ayırt edilebilir.

Sistem Düzeyi	Zaman Kipi	Eylem Kipi
Mantıksal zamansallık	Gelişme (<i>Entwicklung</i>)	Aktivite (<i>Tätigkeit</i>)
Doğal Zamansallık	Süreç (<i>Proceß</i>), Zaman (<i>die Zeit</i>)	Yapma, Hareket (<i>Tat, Bewegung</i>)
Tinsel Zamansallık	Tarih (<i>Geschichte</i>)	Eylem (<i>Handlung</i>)

Tablo 3: Hegel Sisteminde Zaman ve Eylem Kipleri

Anlaşılabacağı üzere Hegel için doğada bir tür zamansallık vardır ama doğal zamansallıkta eyleyen öznenin (hayvan) yaptıkları, kendisine nesne olamaz. Bir doğal varlık kendi yaptığı şeyi “benim eserim” diye karşısına alıp aynı zamanda kendisine mal

⁸⁸⁵ Hegel, PN § 339 Z 283; G.W., s. 1432. “Aber in dieser Folge liegt etwas Tieferes. Der Sinn und Geist des Processes ist der innere Zusammenhang, die notwendige Beziehung dieser Gebilde, wozu das Nacheinander gar nichts thut. Das Allgemeine gesetz dieser Folge von Formationen ist zu erkennen ohne daß man dazu der Form der Geschichte bedürfe, das is das Wesentliche,- dieß das Vernünftige, für den Begriff allein Interessante: die Züge des Begriffs darin zu erkennen”.

edemez.⁸⁸⁶ Bir olayın tarihsel olabilmesi için (i) bedeni dışında nesnelleşen bir özneye, (ii) bilince ve (iii) türsel bir anlama ihtiyaç vardır. Collingwood özellikle bu hususa dikkat çekerek, hayvan mukadderatının tazyiki altında yapılan eylemler insanın tarihsel eyleminin kaynağı olsa da, insan eylemi hayvansal doğasından kaynaklanmaz demektedir. Ona göre tarihin konusu olan *res gestae* sadece eylem değil, bir düşüncüyü nesnelleştiren bir eylemdir.⁸⁸⁷ Bu zaviyeden ona göre Hegel “doğada tarih yoktur” demekle sonuna kadar haklıdır:

Hegel doğanın tarihi yoktur dediğinde, bunun nedeni, yirminci yüzyılın oldukça çarpıcı keşfini paylaşamayacak kadar erken doğduğundan, zamanın doğadaki önemini yeterince değerlendirememesi değildi. Tam tersine, hiç kimse Hegel kadar doğanın asli zamanlılığının farkına varmış değildi. ve bu zehirli kaynaktan bir veya iki damla içmiş olan herkes, sadece Hegel'in eserlerinde zaman "kategori"sinin tuttuğu yere bakarak, bunu kendisi anlayabilir.... Hegel soruyu doğru tarafından yakaladığı için, doğanın tarihi olmadığını söyledi....Kronoloji, evet; doğanın esas itibarıyla akış veya olay olduğu yolundaki kadim düşüncenin gelişimleri, tamam; fakat tarih, hayır.⁸⁸⁸

Buradan hareketle Hegel'in “hayvanın ölümü ile doğa sona erer” ifadesini yorumlamak mümkündür. Hayvanın ölümü birey ile tür arasındaki geriliminden kaynaklanmaktadır. Yaşayan birey türü ile birlikteliğini duysal düzeyde, canlı organizasyonunu sürdürdüğü zaman müddetince sürdürür. Ancak bireyin canı ölesidir, ölen hayvan teki, tür içinde fonksiyonunu kaybeder, genleri yaşasa da, tekilliğini yitirmiştir artık. Dolayısıyla canlı hayvanın ölümüyle birlikte, doğadaki tekil-evrensel harmonisi ortadan kalkar. Artık Hegel için ölüm ile ortadan kalkmayacak bir tekil evrensel ilişkisine ihtiyaç vardır:

Ölüm... herşeyin en korkuncudur ve ölü olanı sıkıca kavramak muazzam bir güç ister. Takatsiz Güzellik (*die Kraftlose Schönheit*), Müdrikeden nefret eder çünkü ondan yapamacağı şeyi ister. Ancak Tinin Yaşamı ölümden kaçınan bir yaşam değildir, kendi mahvından etkilenmeden durabilen (*von der Verwüstung rein bewahrt*), mahvına katlanabilen, taşıyabilen bir yaşamdır. Kendi hakikatine,

⁸⁸⁶ Alan B. Brinkley, ‘Time in Hegel’s Phenomenology’, *Tulane Studies in Philosophy*, C. 9, 1960, 3-15.

⁸⁸⁷ R. G. Collingwood, *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar*, çev: Ahmet Hamdi Aydoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 129.

⁸⁸⁸ A.g.e., s. 143,145.

mutlak çözülüşünde (*zerrissenheit*) vasıl olur. ...Tin bu güce Negatif ile yüzyüze gelerek, onunla uğraşarak (*bei ihm verweilt*) ulaşır. Ölümle uğraşmak yaşamı tekrar varlığa döndüren (*in das Sein umkehrt*) mucizevi güçtür (*Zauberkraft*).⁸⁸⁹

Hegel'in felsefi kariyerinin başında yazdığı bu cümleler onun nasıl bir yaşam fikrini aradığını göstermektedir. Bir önceki bölümde iddia edildiği gibi Hegel felsefesinde anahtar kavram *yaşam* ve *organizmadır*. Doğadan tine geçerken organizma yaşam uğruna feda edilir.⁸⁹⁰ Şimdi artık öyle bir yaşam tasavvur edilmelidir ki, organizmanın bedeninin ötesine geçebilsin. Ölümü sınırı olarak görüp onun karşısında kabuğuna çekilen bir yaşam değil, ölümü içine alabilen, dahası ölümü kavrayabilen bir yaşamı tasavvur etmek gerekir. Biyolojik doğada her şey yaşam uğruna (*survival*) yapılır, tinsel yaşamın yordamı ise bedeni kurban etmektir (*Opfer, sacrifice*). Zaten biyolojik doğada birey, tür tarafından kullanılarak kurban edilmektedir. Örneğin, Richard Dawkins bireylerin bencil genleri taşıyan geçici makineler olarak görür.⁸⁹¹ Tarihsel türün büyük akıntısı, tekil bireyin fani yaşamını içine alarak ortadan kaldırır. Bu doğal mukadderatın zaviyesinden her can yok olacak, türler baki kalacaktır, birey zayi olacak evrensel varolacaktır. Ancak Hegel için, evrenselin herşeyin kuşatan akışına kapılmamak ve ölüme yakalanmadan önce ölümü karşılamak, ölümle uzlaşmak, ölümle yüzleşmek mümkündür. Bu yüzleşme doğada mümkün olmaz, doğa da tür ile birey ebedi bir araya yaşayamaz. Ancak eğer birey, kendi öznelliğini dışsallaştırırsa (*res Gestea*), zamansal varoluşunu *tarihsel* varoluşa, yapıp etmelerini *eyleme* çevirirse, bu durumda yaşamı tinsel bir yaşam olur ve doğal yaşamın ötesine geçer.

İşte bu *doğal olanın Tine geçişidir* (*Übergang des Natürlichen in den Geist*). Doğal olan yaşayan canlıda kemale erer (*vollendet*), huzura kavuşur ve canlının içinde daha üstüne döner (*ein Höheres umschlägt*). Öyleyse Tin doğadan zuhur etmiştir (*Der Geist is so aus der Natur hervorgegangen*). Doğanın akıbeti (*Ziel*), kendi kendini öldürmektir (*sich selbst zu tödten*), üzerindeki dolaysızlık kabuğunu, duyusallığı atıp, bu dışsallıktan *Geist* olarak yeniden canlanmak (*verjüngt*) için, zümrüd-ü anka (*Phoneix*) gibi küllerinden doğmaktır. Doğa

⁸⁸⁹ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 32, s. 19; G.W., 9, s. 27.

⁸⁹⁰ Georges Bataille, "Hegel, Death and Sacrifice" çev. Jonathan Strauss, **Yale French Studies**, No: 78, 1990, ss. 9-28, s. 25.

⁸⁹¹ Richard Dawkins, **Selfish Gene**, New York, Oxford University Press, s. xxi

kendini İdea olarak tanımak ve kendi kendisi ile uzlaşmak için kendi-başkası olmaktır.⁸⁹²

Görüldüğü üzere sistemsel açıdan doğadan tine geçiş canlının ölümü ile olmaktadır. Hegel'e göre "bu ölü kabuktan (*totden Hülle*) daha güzel bir doğa, Tin ortaya çıkar".⁸⁹³ Ölümle uzlaşabilecek yeni bir yaşam, tekili tekrar evrenselin içerisine yerleştirebilecek, özneliği nesnellik ile uyuşturabilecek yeni kategoriler gerektirir. Biyolojik doğanın ötesine geçerek tarihsel varoluşa işaret etmektedir. Dolayısıyla Tin'e geçiş hem doğanın bir devamı hem de doğadan niteliksel olarak farklı bir evredir. Bu kritik geçiş evresi Hegel'in çağdaş bilimsel natüralizm ile ilişkisini tayin edebilmek için büyük önem arz etmektedir.

Tin; doğanın tamamen ötekisi, olumsuzu değil, doğadan farklı bir organizasyon yoluyla türeyen bir şeydir. Doğadan tine geçiş bu yönüyle ontolojik kopuş değil bir perspektif değişimidir (*umschlag*). Buraya kadar Hegel bir natüralisttir, Tin doğadan ontolojik olarak farklı değil, organizasyon biçimi olarak, tekil-evrensel ilişkisi bakımından farklıdır. Dahası tekil-evrensel ilişkisinin öznel kavramsal biçimi olarak hayvansal organizmanın canı (*Seele*) zaten tinsel yaşamın bir parçasıdır, bu nedenle tin ile doğa arasında ontolojik bir fark yoktur. Belki şöyle ifade edilebilir, tin ve doğa tek bir İdeanın farklı artikülasyon biçimleridir. Bu zaviyeden bakıldığında Hegel'in sistemi natüralist bir ontoloji içerisinde pekâla yerleştirilebilir. Özellikle Kartezyen töz dualizmine ve Kantçı doğa-özgürlük dualizmine eleştirel bakan natüralistler, Spinoza ve Hegel'in monizminde natüralizme uygun bir zemin bulabilirler.

Buradaki iddia ise, Hegel'in büyük oranda natüralizm ile uyumlu olsa dahi onun esas olarak asla natüralist olmadığıdır. Bu iddiayı böyle net bir şekilde beyan etmenin nedeni birinci bölümde gösterildiği gibi Hegel'in metafizikçi bir filozof olduğu görüşüdür. Genel olarak Hegel'i metafizik olmayan bir açıdan yorumlayanlar onun natüralizm ile de uyumlu olduğunu düşünürler. Hegel felsefesini natüralizm ile uyumlulaştırmak aynı zamanda onun güncelliğini pekiştirmektedir. Çünkü natüralist

⁸⁹² Hegel, PN § 376 Z 444; G.W., 24,3, s. 1611.

⁸⁹³ Hegel, PN § 376 Z 444; G.W., 24,3, s. 1610.

felsefe günümüz bilimi ve onu takip eden felsefenin amentüsü hüviyetindedir. Hilary Putnam'ın güzel benzetmesi ile “bu gün natüralist olduğunu söylemek Sovyet döneminde Stalin'in yoldaşı olduğunu söylemek gibidir, natüralist olmamak afaroz sebebidir”.⁸⁹⁴

Natüralizm metafizik ve metodolojik açıdan iki büyük iddiaya sahiptir. Metafizik olarak natüralizm tüm gerçekliğin sadece doğal olduğunu iddia eder. Bununla bağlantılı olarak metodolojik natüralizm ise tüm gerçekliğin ancak doğa biliminin bize sağladığı malzeme ile ulaşılabilir olduğunu öne sürer.⁸⁹⁵ Natüralist metafizik farklı vurgulara sahip olsa da Stone bunları 6 temel iddia ile bunları özetler: 1) İlk felsefe fikrinin reddedilmesi; 2) Felsefenin bilimin takipçisi olduğu inancı; 3) Doğayı aşan (*supernatural*) varlıklar/süreçlere olan inançsızlık; 4) zihin konusunda fizikalizm; 5) etik/değerler konusunda natüralist-olmayan iddalara karşıtlık; 6) A prioriciliğin reddetmek.⁸⁹⁶ Natüralizme göre felsefe bilimi takip etmelidir, bilimden evvel felsefenin kendi başına söyleyeceği bir şey yoktur. Quine'nın belirttiği üzere “bilimsel natüralizm doğa bilimlerinden önce gelecek bir İlk felsefe gayesinden vazgeçmektir. Felsefenin kendi başına otoritesi yoktur”.⁸⁹⁷ Natüralist teze göre, felsefi problemleri cevaplandırmada kullandığımız araçlar –fizik, biyoloji ve gitgide daha çok nörobilim olmak üzere- gelişmiş bilimlerin metotları ve bulguları olmalıdır.⁸⁹⁸ Doğa verili olandır ve herşey doğanın içerisinde gerçekleşmektedir. Doğayı aşıyor gibi görünen, gayr-i maddi zihin, yönelimsellik, öznel, failik, normativite gibi tartışmalı alanlar bilimin araştırma sahası içinde mümkün olduğunca doğallaştırılmalıdır.⁸⁹⁹ Natüralistlere “doğal-olmayan” matematiksel, mantıksal, dilsel, sosyal ve etik örnekler getirildiğinde, ya

⁸⁹⁴ Hilary Putnam, “The Content and Appeal of ‘Naturalism’”, **Naturalism in Question**, Ed. Mario de Caro & David Macarthur, Cambridge, Harvard University Press, 2004, ss. 59-71, s. 59.

⁸⁹⁵ Paul Giladi, **Responses to Naturalism: Critical Perspective from Idealism and Pragmatism**, Ed. Paul Giladi, New York, Routledge, 2020, s. 2.

⁸⁹⁶ Alison Stone, “Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature”, **Hegel Bulletin**, C.34, No: 01, 2013, ss. 59-78, s. 63.

⁸⁹⁷ Willard van Orman Quine, **Theories and Things**, Cambridge, Harvard University Press, 1981, s. 67.

⁸⁹⁸ Alexander Rosenberg, “Disenchanted Naturalism” **Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications**, Ed. Bana Bashour & Hans D. Muller, New York, Routledge, 2014, ss. 17-37.

⁸⁹⁹ Mario de Caro & David Macarthur, “The Nature of Naturalism” **Naturalism in Question**, ss. 1-21.

ontolojik olarak bunların gerçek olmadığını, epifenomen olduğunu düşünür ya da bunları doğal süreçlere indirgemeye çalışırlar.⁹⁰⁰

Bu izahatlar ışığında geniş anlamıyla ele alındığında Hegel natüralizm ile bir yönüyle uyumludur. Zira Hegel a priori ile a posteriori arasında kesin bir ayrım yapmaz,⁹⁰¹ Tin'i ve özgürlüğü doğadan ayrı bir töz olarak görmez, farklı seviyede bir organizasyon olarak kavrar, doğal yasaların ötesinde bir nedensel ilkeye başvurmaz. Beiser'e göre *Naturphilosophie* geleneği doğa-üstü bir ilkeye başvurmadan bir metafizik sistem kurduğu için natüralist olarak görülebilir.⁹⁰² Pinkard için de Hegel en netameli konu olan normatif alanda dahi natüralizm ile uyumludur.⁹⁰³ Buna karşın Gardner⁹⁰⁴ ve Papazoglou⁹⁰⁵ gibi yorumcular Hegel'in anti-natüralist olduğunu iddia etmektedirler.

Bir çok yönüyle Hegel natüralizm ile uyumlu görünse de en az iki sebepten dolayı natüralizm için Hegel ve Hegel için natüralizm kabul edilebilir değildir. Birincisi doğadan önce gelen ve doğanın içinde nedensel olarak aktif olan İdea vardır. Her ne kadar İdea ayrı bir Platonik alemden gelmese bile Mantıksal İdea doğadaki İdea'dan ontolojik olarak farklıdır ve önce gelmektedir. Doğa felsefenin kavramsal ilerlemesi doğal değildir, mantıksal yapıya göredir.

Doğa *merhaleler sistemi* olarak telakki edilmelidir, her biri zorunlu olarak ötekisinden çıkar, her sonra gelen öncekinin hakikatidir ancak doğal merhaleler birbirlerinden *doğal* olarak çıkmaz, doğanın temelinin oluşturan içsel İdea'tan çıkar.⁹⁰⁶

⁹⁰⁰Paul Horwich, "Naturalism and the Linguistic Turn," **Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications**, ss. 37-47.

⁹⁰¹ Sebastian Rand, The Importance and Relevance of Hegel's *Philosophy of Nature*", **Review of Metaphysics**, C. 60, No: 2, 2007, ss. 379-400.

⁹⁰² Frederick C. Beiser, **German Idealism The Struggle against Subjectivism**, s. 524.

⁹⁰³ Terry Pinkard, **Hegel's Naturalism**.

⁹⁰⁴ Sebastian Gardner, "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", **German Idealism: Contemporary Perspectives**, Ed. Espen Hammer London, Routledge, 2007, s. 19-50. Gardner Alman İdealizminin daha yumuşak tarzda bir natüralizmin içinde eritilmesine dahi karşı çıkmaktadır.

⁹⁰⁵ Alexis Papazoglou, "Hegel and Naturalism", **Hegel Bulletin**, C. 33, No: 02, 2012, ss. 74 – 90, s. 84.

⁹⁰⁶ Hegel, PN, § 249, s. 20, G.W., 20, s.238. "Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee)

İkinci sebep ise doğada İdea tam olarak gerçekleşmez, kavram ile gerçeklik arasında uyumsuzluk söz konusudur. Tam da bu uyumsuzluk nedeniyle doğa yerini Tin'e bırakır. Dolayısıyla doğa ile tin arasında bir süreklilik olsa bile, *doğadan tine geçiş doğal değildir*. “Neden doğa vardır?” sorusuna, Hegel çünkü mantıksal İdea kendini özgürce ötekiliğe açmıştır diye cevap verir. Yani doğa kendi dışında İdeadır. Peki neden Tin vardır?” Dışsal İdeanın yapısına uymadığı için, doğa İdeayı varlığa tam olarak taşıyamadığı için, doğanın yetersizliğinden dolayı (*Ohnmacht der Natur*) Tin ortaya çıkmıştır. Yani Tin doğal organizasyonun devamı değil, doğanın yetersiz kaldığı yerde başka bir ontolojik yapıya yerini bırakması ile açığa çıkan bir gerçeklik olarak görünür. Yani doğadan tine geçiş doğal bir süreç değildir ve böyle söyleyen birinin natüralist olduğunu düşünmek neredeyse imkansızdır:

Çünkü tin doğadan doğal bir biçimde ortaya çıkmaz (der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor). Daha önce § 222 de belirtildiği gibi dolaysız ve tekil olan hayvanın ölümü tinin ortaya çıkışını tesis eder, böyle bir prosedürün manası ten değil tindir. Doğal bir ortaya çıkış olarak değil, Kavram'ın gelişmi olarak anlaşılmalıdır.⁹⁰⁷

Tin doğal güçlerin üst bir organizasyonda devamı değil, yetersiz doğanın çelişkilerinin aşılp daha üst bir ontolojik kategoride örgütlenmesidir. Bu aşılma doğal değil “doğanın içerisinde yer alan İdea ya da uyuyan kendinde tin tarafından gerçekleştirilir”.⁹⁰⁸ Dolayısıyla Tin doğadan gelir ama doğal değildir. Hegel'in ifadesi ile “Tin doğanın içinde kendini hisseder/kökeni oradadır, kendisini içinde bulamadığı bir yabancı ile çarpışır”.⁹⁰⁹

Görüldüğü gibi Hegel'e göre doğal alanın sınırları vardır. Doğayı başlangıç ve son olarak kabul eden, “doğal-olmayan” tüm fenomenleri doğal süreçlere indirgemeye çalışan natüralizm ile Hegel'in yolu burada ayrılır. Beiser'in çok önemli şekilde dikkat

⁹⁰⁷ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 47; G.W. 25,2, s. 933. G.W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes**, Gesammelte Werke Band 25,2, (hrsg.) Christoph Johannes Bauer, Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Bundan sonra G.W. 25,2 olarak zikredilecektir.)

⁹⁰⁸ Hegel, PSS, I, § 384, Z, s. 60; G. W. 25,2, s. 937. Die Idee oder der in der Natur schlafende ansichseiende Geist hebt deshalb die Äußerlichkeit.

⁹⁰⁹ Hegel, PN § Introduction, Z 3; G.W., 24,3, s. 1174. “der Geist ahnet sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet.”

çektiği gibi *Naturphilosophie* geleneği asla supernatural bir mistik güce ya da vitalizme başvuramaz. Ancak buna rağmen doğalcı da değildir, zira Hegel için doğa yetersizdir, çelişkiyi taşıyamadığı için yerini tine bırakır. Doğa zaman-mekanda birbirine dışsal parçaların ilişkilerinden hayvani öznenliğin duysal İdeallığına kadar bir dizi fenomeni kapsar. Soyut, cansız mekanikten canlı, bendesel öznelliğe kadar uzanan doğa alanında canlılar tekrar inorganik köklerine dönmek zorundadır. Bu doğal döngü doğanın kaderidir. Fakat tür kavramı ile birlikte yeni bir alan açılır: **tarih**. *Res extensa* dan *res gestea* ya dönüşüm gerçekleşir. Bu dönüşüm tözsel bir farklılaşma değildir. Söz konusu olan yine aynı bedenlerle, aynı doğanın içinde eyleyen varlıklardır, ancak bu sefer eyleme biçimleri değişmiştir, eylemleri doğa yasalarının sonsuz döngüsellliği içinde, evrensel olanda bireyselin yutulduğu bir ortamda değil, öznelliğin, bilincin ve ilerlemenin olduğu tarihin alanında gerçekleşir. Dolayısıyla doğa ile tin arasında bir açıklama boşluğu yoktur. Bilinç, bedenden tözsel olarak farklı değildir, bedenin kendi durumunu farklı şekilde kavrama biçimi, kendi sonluluğunu kavrayarak özgürleşme biçimidir.

Doğanın incelenmesi öyleyse Tinin doğada özgürleşmesi, çünkü tin, Öteki ile değil kendi ile ilişki içerisinde doğanın içindedir. Bu aynı zamanda doğanın özgürleştirilmesidir, Doğa zımnen Akıldır ama Tin yoluyla Akıl doğadan varlığa gelir.⁹¹⁰

Hegel'de doğadan tine geçişin böyle bir hal, bir perspektif değişikliği olduğunu en güzel örnekleyen teori psikanalitik teoridir. Kendi bedensel güçlerinin ve eylemlerinin tarihsel özelliğinin farkında olmayan obsesyon nevrozu sahibi bir kişi döngüsel bir şekilde sürekli aynı eylemleri yapmaya zorlanır. Kendi geçmişi ve eylemleri arasındaki ilişkiselliği farkederek kendini bedeninde ve sosyal ilişkilerinde tanımak suretiyle bedeninin kendine yabancılığını üzerinden atar, eylemi ona dayatılmaz, eylemini özgürce sahiplenir. Buradan doğal güçlerin dışında bir şey olmamasına rağmen, kendini kavrama, refleksiyon, parça bütün ilişkisinin tekrar

⁹¹⁰ Hegel, PN, § 246, Z., s. 13.

kurulması ve özgürleşme niteliksel bir değişim getirir. Yine de buradaki dönüşüm doğal bir dönüşüm değil, tinsel bir çabanın ürünüdür. Hegel'in ifadesiyle:

Bu söylediklerimizden doğadan tine geçişin tamamen farklı bir şeye geçiş değil doğada kendine dışsal olan tinin basitçe bir kendine dönmesi olduğu manası çıkmaktadır.⁹¹¹

Anlaşılabacağı üzere doğa ile tin arasında ya da beden ile bilinç arasındaki ilişki tek taraflı lineer bir ilişki değildir. Karl Marx, Alman İdealizmine kavi bir itiraz dile getirirken “yaşamı belirleyen bilinç değil, *bilinci belirleyen yaşamdır*” demektedir.⁹¹² Hegel bu natüralist meydan okumaya karşı çıkmazdı, ona göre evet, organizma ve antropolojik düzeyde, yaşam ve zihin arasında süreklilik vardır ve bilincin belli formları yaşam tarafından belirlenir. Ancak bu bakış açısı Hegel'e göre tek taraflıdır. Öte yandan Heidegger'in Nazi Partisinin rektörü olarak atandığı Freiburg Üniversite'inde yaz semestrında verdiği Hegel'in *Hak Felsefesi* Üzerine derslerinde, Marx'ın aksine şöyle demektedir: “Organizma, tinin özünde temellenir, tersi değil.”⁹¹³ Yani Heidegger'e göre Hegel sisteminde organizmayı belirleyen tindir, *yaşamı belirleyen bilinçtir*. İlginç olarak Hegel bu yoruma da katılacaktır. Gerçekten de tin felsefesinin organizmanın tine ait bir yaşam olarak belirlenmesidir. Ölümle birlikte türsel varlığının bilincine erişmeye başlayacak olan tinin hareketi, geriye doğru organizmanın mevcudiyetini biçimlendirecek, onu çıplak yaşam olmaktan (*bios*) çıkaracaktır. Burada geliştirilen *natüralizmin-içinde-ötesinde* yaklaşımına binaen Hegel bu iki okuma biçimini de kısmen kabul edecek kısmen reddedecektir. Doğa Felsefesinin son cümlelerinde bu ikircikli yaklaşımı şöyle ortaya koymaktadır:

Ama Tinin kendinde olandan kendisi için olan varlığa doğru bir Oluş süreci olması olayın sadece bir yönüdür (*einseitig*). Doğru gerçekten de doğa dolaysız olandır –gerçi öyle olmasa bile- Tine göre ötekidir, sadece bir görecedir,

⁹¹¹ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 47. G.W. 25,2, s. 933. “In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus anderem, sondern nur ein zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist.”

⁹¹² Marks & Engels, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, çev: Selahattin Hilav, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1968, s. 49. “Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.”

⁹¹³ Martin Heidegger, **On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar**, çev: Andrew J. Mitchell, New York, Bloomsbury Academics, 2014, s. 180.

dolayısıyla tinin olumsuzluğu, sadece tinin vazettiği bir şeydir (*nur rein Gesetztes*). Özgür Tinin kudreti bu olumsuzluğu içerip aşar. *Tin doğadan sonra geldiği kadar önce de gelir* (*er ist ebenso vor als nach der Natur*). Tin doğanın sadece metafizik İdeası değildir. Doğanın amacı olarak tin, tabiki doğadan önce gelir. Doğa tinden ortaya çıkmıştır (*sie ist aus ihr hervorgegangen*) ancak ampirik olarak değil ama doğa kendi içinde tini önvarsaydığı/farz ettiği (*voraussetzt*), zaten çoktan doğanın içinde saklandığı için....Öyle ise Tin ilk önce dolaysız doğadan oraya çıkmıştır (*Der Geist also, zunächst selbst aus dem Ummittelbaren herkommend*) ama sonra kendini soyutlayıp kavrayarak, doğadan kendisini üreterek kendisini özgürleşme iradesi gösterir (*will sich selbst befreien als die Natur aus sich herausbildend*). Tinin bu eylemi (*Tun des Geist*) Felsefedir.⁹¹⁴

Görüldüğü gibi Hegel sisteminde doğa ile tin ilişkisi tek yönlü ve bir defada nihayete eren basit bir ilişki değildir. Bir yönüyle tin doğal organizmaya bağlıdır, tinden doğadan meydana gelen (*emergence*) bir bütünlüktür. Üstelik doğa bütünüyle tinden yalıtılmış, ölü, mekanik bir bütünlük değildir. “Daha değersiz hayvanları incelemekten çocuk gibi iğrenmemek gerekiyor demek ki, ne de olsa doğal her şey harikalık barındırır” diyen Aristoteles gibi⁹¹⁵, Hegel de doğanın ilahi ve akla uygun olduğunu düşünür: “Tin gibi dış doğa da, aklidir ve ilahidir, İdeanın bir tasviridir. Lakin doğada İdea birbirine dışsal unsurlar olarak görünür” demektir.⁹¹⁶ Doğa felsefesinin özellikle bir önceki bölümde ayrıntılı incelenen Organik Fizik bölümünde organizmada belirli bir tür bilincin ve proto-benliğin mevcudiyeti gösterilmiş, kendi kendisini bilen *refleksiyon* düzeyinde olmasa bile kendine dair iptidai bir bilinci olan, *reflex* düzeyinde bir bilincin varlığı gösterilmiştir.

Bu derslerin amacı bu Proteus’a söz geçirecek bir doğa resmi ortaya koymak... doğada Tinin özgür refleksini görmek (*in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen*): Tanrıyı, tin olarak temaşaa etmek değil, dolaysız varlığında düşünerek bilmektir.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Hegel, PN § 376, Z, s. 444, G. W. 24,3, p. 1611.

⁹¹⁵ Aristotle, **Parts of Animals**, çev: W. Ogle, I, 5, 645a15-23, **Complete Works of Aristotle Vol. 1**, Ed. Jonathan Barnes, s. 14. “Öyleye en hakir görünen hayvanların incelenmesinden çocukça tiksiniş yüzçevirmemeliyiz. Doğanın her alanı büyüleyicidir (marvelous)... çünkü her bir hayvan türü ve hepsi doğal ve güzel olan bir şeyi izhar eder.”

⁹¹⁶ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 29; G.W. 25,2, s. 927. “Auch die äußere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander.”

⁹¹⁷ Hegel, PN § 376, Z, 445; G. W. 24,3, p. 1612.

Doğayı tinden bağımsız düşünmek Hegel için imkansızdır, bu nedenle doğa ve tin diye iki yalıtık varlık alanı da söz konusu değildir. Doğanın içerisinde Tinin canlandığı, *düşünme* biçiminde olmasa bile *reflex* biçiminde bir tinselliğin söz konusu olduğu iddia edilmektedir. Tin bu yönüyle doğadadır ve doğaldır. Ancak bu bölümde gösterdiğimiz gibi doğal yaşam kendi ötesine taşmakta tarihsel-türsel-tinsel yaşama işaret etmektedir.⁹¹⁸ Doğa kendi içsel çelişkisinden dolayı yerini tinsel yaşama bırakmaktadır.

Doğa bizim tarafımızdan İdealleştirilmiyor aksine doğa ya da doğa Kavramı dışsallığın aşılmasında tamamen yetersiz kalmaktadır ama *doğanın içinde yatan ebedi İdea, ya da doğanın içerisinde işleyen kendinde/zımnı tin*, İdealleştirmeyi ve dışsallığın aşılmasını beraberinde getirmektedir.⁹¹⁹

Öte yandan tinin varlığı doğayı dolaysız olarak ele almayı imkansız kılar, çünkü doğanın, doğa olarak bilinmesi, bilincin ve tinin varlığını gerektirir. Hegel'in tanımladığı biçimiyle felsefenin görevi ise, tinin doğayla birlikte doğadan kendini soyutlayarak nasıl daha üstün bir doğa, *ikinci doğa* yaratıldığını göstermektir. Demek ki tin ile doğa arasında karşılıklı birbirlerini belirleyen bir ilişki söz konusudur. Yalın doğadan tinin kendini yarattığı ikinci doğaya geçiş bu ilişki sayesinde gerçekleşir.

Anlaşılabileceği üzere Tin ile doğa ayrı tözler değildir ancak tin ve doğa arasındaki niteliksel farkı da görmek gerekmektedir. Hegel bu farklara sık sık işaret etse de sistemi için kilit önemde olan mantıktan doğaya geçiş ve doğadan tine geçiş momentlerini tam temellendirmeden hızlıca geçmektedir. Tür, ölüm ve tarihsellik üzerinden burada yürütülen mülâhazalar eşliğinde doğadan tine geçişin gerekçeleri şöyle belirlenebilir:

1. Doğadan ortaya çıkmak, onun çelişkisini gidererek doğanın hakikati olmak

⁹¹⁸ Gilles Marmasse, "The Spirit as the Subject Carrying out the Sublation of Nature" *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 2009, C. 30, No. 59-60, ss. 19-31.

⁹¹⁹ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 45; G.W. 25,2, s. 933. (İtalikler bana ait) "Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns Idealisiert wird –daßdas Außereinander derselben nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist,- sondern daß die der Natur inwohnende ewige Idee, oder der in ihrem Inneren arbeitende an-sich-seyende Geist selber die Idealisierung."

“Bizim için tin doğayı kendisine *farzeder*, doğanın *hakikatidir*, dolayısıyla *mutlak olarak önde* gelir.”⁹²⁰

Hegel’e göre, ‘tin doğadan çıkar o halde tin doğal bir fenomendir’ ya da ‘tin doğal özelliklerden farklıdır o halde doğal değildir’ şeklinde katı soyutlamalar tin-doğa ilişkisini kavrayamamamıza yol açar. Daha önce dikkat çekildiği gibi bu ilişkiye yine çifte perspektiften bakmak gerekmekte “doğası gereği önce gelen” ve “bizim için önce gelen” ayrımını devreye sokmak gerekmektedir. Ampirik olarak doğa tinden önce gelir, ama tin yoluyla doğayı tanıyabildiğimizden doğa kavramına tin dolayımı ile ulaşılabilir. Dış dünyanın tecrübesi ilk önce kendi duyularımız yoluyla İdeal olarak bize verildiği için, *bizim için* tin doğadan önce gelir. Alıntıda kullanılan farzetmek kelimesi (*vor-aus-setzung*) aynı zamanda kendi varlığı için bir şeyi önceden kendi dışına koymak manasını da içermektedir. Örneğin Marx *Grundrisse*’de önceden farzedilenleri vazetmek (*das setzen des vorarusssetzung*) derken, normalde paranın bizim için çok bilindik bir şey olduğunu ancak paranın işler olabilmesi için metaların değişebilirliği (*Äquivalenz*), ortak pazar ve emek-değer teorisi gibi bir dizi fikrin farzedilmesi gerektiğini gözler önüne serer. Para, tüm bu toplumsal-tarihsel gelişmelerin nihai ürünü, yani *hakikatidir*. Para cari bir sistem olarak işler olmadan; değişebilirlik, pazar ve emek-değer anlamlı olmaz ama paranın aktüel olarak işlemesi için de bunların zaten koşul olarak var olması gerekir. İşte diyalektik tin-doğa ilişkisi de bu şekildedir; doğa, tinin varlık koşuludur (*ratio essendi*), tin ise doğanın anlaşılması için koşuldur (*ratio cogniscendi*). Dolayısıyla bizim bilgimize göre tin önce gelir, varlığa göre doğa önce gelir. Bu anlamda doğadan tine geçiş mecburidir, çünkü tin olmadan doğa, *bizim için* doğa olarak bilinemeyecekti.

2. Evrensel ve tekil ilişkisinin, tekilin yitip gitmeyecek şekilde yeniden tesis edilmesi

Tezin tüm kurgusu boyunca gösterildiği gibi aklın işi, tekil-partiküler ve evrensel arasında dinamik kararlı ilişkiyi bulmaktır. Bu yapının doğa aleminde görüldüğü alan

⁹²⁰ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 25. G.W. 20, s. 381. “Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist”.

organizmadır. Ancak organizma da kendi bedeninin dışına çıkamaz, tekil evrensel yaşamın sonsuz döngüsünde yitip gider.

Doğa sürekli sonluluğa döner ve fasit bir daire gibi döngü (*Kreislauf*) içindedir. Ölüm birey ile tür arasındaki çelişkiden zorunlu olarak çıkar.⁹²¹

Tinin ortaya çıkışının en önemli metafizik gerekçelerinden birisi tinsel yaşamın tekil-evrensel ilişkisini restore ederek, ölümle nihayet bulmaması, ölümü içerisine alabilen bir yaşam formu teklif etmesidir. Tarihsel özelliğe sahip tin, partiküler sosyal ve siyasal koşullarda, tekil bir öznenin eylemleri ile evrensel insanlık tarihi içerisinde anlamlı yerini alır. Tarihteki evrensel Tin, tekil bireyde izhar olur, birey de tini izhar eder.

Bu evrensellik aynı zamanda onun *burada-varoluşudur* (*sein Dasein*). Kendisi-için-varlık olan Evrensel kendisini *partikülerleştirir* ve bu partikülerin içinde kendi ile aynı kılar (*hierin Identität mit sich*). Öyle ise tinin belirlenmesi *kendini izhar etmedir* (*die Manifestation*).⁹²²

Öyleyse doğadan tine geçişin diğer bir metafizik gerekçesi de tekil ve evrensel arasındaki ilişkinin doğada olandan daha kompleks bir şekilde ifade edilmesine duyulan ihtiyaçtır.

3. Bedensel öznellikten, bedenden çıkmaya, dışsallaşmaya (*Entäußerung*) geçiş

Hayvan bedeni, iç ve dış arasındaki çelişkinin içerilip-aşılması sonucu elde edilmiş somut bir bütünlük olarak telakki edilir. Organizma dışsal olanı içsel olana çevirebilme kapasitesine sahiptir. Ancak bu kapasite ölüm ile son bulur. Can bedeni terk ettiğinde, artık canlı bir beden değil, dışsal çözülmeye açık bir ceset kalır. Biyolojik olarak ölüm mukadderata tabi bir dışsallaşmadır. Ancak tin düzeyinde, bedenın dışına çıkma, dışsallaşma tinsel yaşamın esası haline gelir. Tinsel yaşam ölümü kendisine dahil edebilen, kendi başkasında kendisinde kalabilen yaşamdır. Ölümle korkutulmayan, ölümü özgürce buyur edebilen (*self-sacrifice*) yaşamdır. Doğal organizma ölümü ötekisi

⁹²¹ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 35; G.W. 25,2, s. 929.

⁹²² Hegel, PSS, I, § 383, s. 53; G.W., 20, s. 382.

olarak görüp ondan kaçarken, tin ölümün başkalığını ortadan kaldırıp onu kendine katabildiği için doğadan tine geçiş metafizik bir gerekliliktir.

Bu birlik, *mutlak negativitedir*, çünkü Kavram doğada tam olarak dışsal objektiviteye sahiptir, oysa buradaki kendini dışsallaştırma (*seine Entäußerung*) içerilip-aşılır, tin kendisini dışsallaştırarak kendisi ile özdeş hale gelir. Tin bu özdeşlik sayesinde doğadan kendisine geri döner.⁹²³

4. Evrenseli hissetmekten, evrenseli bilmeye geçiş

Organizma kendisini tam olarak dışsallaştıramadığı için onun yayılan bilinci ancak beden sınırları ve etki alanı ile mahduttur. Hayvanda subjektif ile objektif hissi olarak birbiri ile örtüşür. Eğer yaşamın evrenselliği yaşamdan çekilerek, kendini dışsallaştırarak, bir nesne gibi görünmeye başlıyorsa, burada artık söz konusu olan hissetme değil, bilmedir. Kendine, yaşamını bilme nesnesi yapabilir.⁹²⁴

Hayvanın canı henüz özgür değildir çünkü onun canı, daima kendisini duyunun ya da uyarının belirlenimi ile bir olarak (*als Eins mit*) kendini gösterir....hayvan türünü bilmeden sezer/duyumsar (*dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr*), hayvanda ne can ne de evrensel kendisi için değildir.⁹²⁵

Sadece insan duyusallığın tekilliği üzerinden düşüncenin evrenselliğine, kendini bilmeye, kendi özneliliğin kavramaya, Ego'ya yükselebilir. Bir başka ifadeyle düşünen tini yaratan insandır, düşünen tin sayesinde ve sadece düşünen tin yoluyla insan özsel olarak doğadan farklıdır.⁹²⁶

İlk bakışta kabaca Batı düşünce geleneğinde yerleşik olan insanın ayrıcalıklı özelliğinin düşünen hayvan olması önyargısını Hegel de kabul ediyor gibi görülebilir. Ancak daha öncede izah edildiği gibi burada düşünmeden kasıt sadece insanın mental bir faaliyete

⁹²³ Hegel, PSS I, § 381, s. 52; G.W., 20, s. 381. "Diese Identität ist **absolute Negativität**, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur."

⁹²⁴ "...bilinç ama aynı zamanda bilincin nesnesi -tinin var oluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır. O halde tin düşündür; var olan bir şeyin düşünmesidir; var olduğunu ve nasıl var olduğunu düşünmesi. Tin bilendir: fakat bilme usulü olan bir nesnenin bilincidir. Ayrıca tin, kendisinin bilinci [Selbstbewußtsein] olduğu ölçüde bilince sahiptir. Yani ben bir nesneyi, onda aynı zamanda kendimi bildiğim, olduğum şeyin benim için aynı zamanda nesne olduğunu, şu ya da bu şey olmadığımı, kendisi üzerine *bildiğim* şey olduğumu bana söyleyen kendi belirlenimini bildiğim ölçüde biliyorum". Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 59.

⁹²⁵ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 35; G.W. 25,2, s. 929.

⁹²⁶ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 49

sahip olması değil, sadece insanın evrensel ile evrensel olarak ilişkiye girebilmesi, yaşamı ‘yaşam olarak’ kendine nesne kılabilmesidir. Dolayısıyla yaşamla kurulan bu yeni ilişki türü yeni bir kavramsal şema gerektirecektir.

5. Kendilik hissinden kendini dışsallaştırmaya, tarihselliğe geçiş

Yukarıdaki dört madde tarihselliğin temel karakterlerini oluşturmaktadır. Kendini dışsallaştırarak kendini bilen tinin eylemlerinin tekil-evrensel bütünlüğü içerisinde yeniden bir bütünlüğe kavuşarak vazedilmesi, tinin tarihsel karakterini oluşturur. Dolayısıyla bu yeni kavramsal çerçeve ile birlikte yeni bir temporaliteye de ihtiyaç duyulması, doğadan tine geçişin metafizik gerekçelerinden biri olarak görülebilir. Çünkü bu tarz bir temporaliteye sahip olmayı gerektiren nitelikler sadece tinde vardır. Yani tarih diye bir şeyin varlığı metafizik olarak tinin varlığını gerektirir:

Doğanın en kamil oluşumuna yükseldiği hayvani yaşamda bile Kavram özündeki can-gibi (*soul-like*, *Seelenhaften Wesen*) bir öze uygun bir aktüaliyeye nail olamaz. Dışsallığı ve *Dasein*’ının faniliğini tamamen aşamaz. Bu ilk defa tinde gerçekleşir, çünkü tin tam da *Dasein* üzerinde muzaffer olmak açısından kendini doğadan ayırır. Bu ayrım demek ki öyle basice tinin özü üzerine dışsal bir refleksiyondan değildir. Tin kavramına has dışsallığın aşılmasına İdealite deriz. Tinin tüm aktiviteleri muhtelif biçimlerde, dışsal olanın içsel olana, yani tinin kendisine geri çevirilmesinden (*zurückführung*) ibarettir. Bu geri çevirme sayesinde, dışsal olanın İdealize edilmesi ve asimile edilmesi sayesinde tinselleşilir ve tin olur.⁹²⁷

6. Yabancılığın ortadan kaldırılması

Tinin tarihselliği, kendini dışsallaştırarak ötekini kendine dahil eden eylemlilik hali ise, o ilkece kendine yabancı olanı reddedecektir. Hegel “çünkü tin için tamamen yabancı bir şey yoktur”⁹²⁸ derken tin için asla, öteki yoktur, tüm ötekilik özdeşlik içinde yutulur demek istememektedir. Bilakis tinin temel karakteri ötekiliği buyur etmek, ebedi bir şekilde ötekini kendine katmaktır. Bilim, sanat, din, politika gibi faaliyetlerin temel karakteri bize yabancı gibi duran şeyin bizim ürünümüz olan şeyler ile birleştirilmesidir.

⁹²⁷ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 35; G.W. 25,2, s. 930.

⁹²⁸ Hegel, PSS, I, § 377, Z, s. 5; G.W. 25,2, s. 921. “Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden.”

Doğada hala evrensel yaşam bizim bireysel ilgilerimize kayıtsız ve yabancı kaldığı için ötekilik ortadan kalkmamıştır, ötekiliği ortadan kaldıracak olan yeni düzen tin İdeallığı ile olabileceği için doğadan tine geçiş bir gerekliliktir.

Tin kavramının ayırt edici belirlenimi İdeallık olmalıdır, İdeanın ötekiliğinin içerilerek aşılması, kendi ötekisinden kendi içine geri dönmedir.⁹²⁹

Nitekim tinin yaptığı herşey ancak bir kendini kavramadır (*nur rein Erfassen seiner selbst*) ve bütün hakiki bilimin vazifesi yerde ve gökte her varolanda tinin kendini tanıması gerekliliğidir (*der Geist in Allem, ...sich selbst erkenne*).⁹³⁰

7. Etkilenmeden eyleme geçiş

Bedenin kendini kurban ederek dışsallaştığı, ötekiliği aşarak yeni bir temporal düzene geçtiği, tarihselliştiği düzenin en önemli karakteri eylemliliktir. Tarihselliği yaratan eylem (*Handlung*) bir irkilme sonucu oluşan kas hareketi değil, bütün içinde anlama (*significance*) sahip olan bir davranıştır. Yaşam da dizginsiz bir hareketlilik ama eylemlilik değildir. Eylemlilik, subjektif olanın objektifleştirildiği, dışsallaştırıldığı ve bu dışsallaşmanın da bir bütün içinde anlama sahip olduğu hareketlilik. Örneğin boşaltım sırasında da bedenin içinde olan dışsallaşır ama bu tarihsel bir eylem değildir, çünkü tinin kontrolünde olmayan doğal hareketlerin tazyiki ile yapılan ve bütün içinde anlama sahip olmayan bir davranıştır. Oysa yabancılığı ortadan kaldırmaya yönelik tin bu tarihsel hareketiyle yaptığı her manevra geçmiş ve gelecek için anlamlı sonuçlara sahip olacağı için tin saf aktivitedir, aktivitesi yabancılığın olumsuzlanmasıdır, davranış kipi eylemdir. Demek ki yeni bir temporalite kipi beraberinde yeni bir aktivite kipi de getirdiği için metafizik olarak doğadan tine geçiş bir gerekliliktir.

Tin mutlak dinginsizliktir, saf aktivitedir, müdrikenin tüm sabit belirlenimlerinin İdealitesi ya da olumsuzlamasıdır.⁹³¹

“[Tin] özü eylemdir, kendi kendinin ürünüdür.”⁹³²

⁹²⁹ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 29; G.W. 25,2, s. 927.

⁹³⁰ Hegel, PSS, I, § 377, Z, s. 5; G.W. 25,2, s. 921.

⁹³¹ Hegel, PSS, I, § 378, Z, s. 11; G.W. 25,2, s. 923. “Die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sonder vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thätigkeit...”

⁹³² Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 60.

8. Özgürlük

Kendini dışsallaştırma, yabancılığı ortadan kaldırma ve bilmeye yönelen eylemlilik özelliklerine sahip olan tinin tarihsel hareketi, özgürlüğü getirir. Zaten Hegel için özgürlük, bir başkası tarafından sınırlanmama, kendi kendine belirleme/sınırlama demektir.

Tinin tözü özgürlüktür (*Die Substanz des Geistes ist die Freiheit*), yani bir başkasına bağlı olmama, kendi kendisi ile ilişki kurmadır... Ne de güzel demiş İsa, “Hakikat Tini yaratır, Özgürlük tini hakiki yapar” (*Die Wahrheit macht den Geist, wie schön Christus gesagt hat, frei; die Freiheit macht ihn wahr*). Tin basitçe ötekine dışsal olduğu için ötekinden bağımsız değildir, o bağımsızlığını ötekisi ile birlikte elde eder. Tinin özgürlüğü ötekinden kaçarak değil, bilakis ötekini aşarak aktüalize eder. (*Die Freiheit des Geistes ..., kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit*).⁹³³

Eğer tin, kendini kurban ederek kendi dışına çıkıyor, kendi başkasını kendine dahil edebilen dışsallaştırmayı başarabiliyor, bunu da dışardan etki ile değil kendi eylemliliği ile başarabiliyorsa, tinin eylemi özgürlüğün ta kendisidir. Doğa düzeyinde yabancılık hala ortadan kalkmamıştır, tin düzeyinde ise adım adım yabancılık ortadan kalkar. Dolayısıyla doğa düzeyinde henüz özgürlük gelişmediği için, metafiziğin yapısı da özgürlüğe dayandığı için özgürlüğü realize edecek yeni bir sistemin var olma gerekliliği doğadan tine geçişe bir başka gerektir.

Hegel sisteminde “doğadan tine geçişin metafizik gerekçeleri nedir?” diye sorduğumuzda saydığımız bu gerekçeler üzerinden Hegel için “Tin nedir?” sorusuna muvakkat bir cevap verebiliriz. Tin, *ötekiliğin kendiliğinin içine alınarak bilindiği özgür eylemliliktir*. Ötekiliği kendine dahil etme, kendini dışsallaştırma (*Entäußerung*) ve dışsal olanı kendine katma (*Er-inner-ung*) çifte hareketi ile gerçekleşir. Tinin tarihsel boyutu bu çifte hareketten kaynaklanır. Tarihsel olan, hem kendi fani bedenini dışsallaştırarak kendi yaşamının ötesine geçmeye (dolayısıyla ölüm gibi bir şeye *quasi-death*) hem de bu dışsallaşmanın manalı bir bütün içinde kapsanmasına (hatırlanma *Erinnerung*) dayanır. Öyleyse tinin, benlik ve ötekilik arasındaki bu ebedi salınımı,

⁹³³ PSS, I, § 382, Z, s. 51; G.W. 25,2, s. 934.

onun tarihsel karakterini oluşturur. Bununla birlikte öznenin nesneleşmesi (dışsallaşma) ve nesnenin özneleşmesi (içe alma, *apperception*) bilme sürecinin başat unsurlarıdır. Eğer bilmenin (*Erkenntnis*, *cognition*) özü, özne ile nesnenin karşılaşma ve işleme süreci ise, tinin tarihsel karakterinden kaynaklanan özneleşme ve nesneleşme hareketi bilme sürecini tesis eder. **Tinin Fenomenolojisi** 'nde gösterildiği gibi mutlak bilgi özne-nesne arasındaki tarihsel çaba sonucu ortaya çıkar. Bilen özne ve bilinen nesne Descartes'ten Kant'a uzanan çizgide olduğu gibi ayrık ve uzlaştırılmayı bekleyen tözler değil, Fichte'nin formüle ettiği gibi özne ve nesne arasındaki bitimsiz çabadır.⁹³⁴ Fichte sonrası Alman İdealizmde bilme, öznenin nesneyi kendine temsil ettiği epistemolojik yapıdan çıkarılıp, özne ve nesnenin özgürlüğe doğru ilerleyen çaba sonucu ortaya çıktığı, temsili-olmayan, transandantal-tarihsel⁹³⁵ bir etkileşime dönüşmüştür. Öyleyse tinin özünü teşkil eden bilme; önceden hazır bir programın hesaplamalı, temsili bir işlem süreci değil, enaktif faaliyeti ile anlam üreten dinamik, tarihsel, ontolojik bir eylemlilik halidir. Bu nedenle Hegel için, bilinç, iletişim, devlet, tanrı gibi tinsel varoluşlar doğal varlıklar gibi ontik olarak değil, eylemleri ile kendilerini açan tarihsel, ontolojik varoluşlar olarak kavranması gerekir.

Tarihselliğin dinamiği olan dışsallaşma ve içe alma aktivitesi bilmenin özünü oluşturur, yani bilme, ötekinin bene dahil edildiği (spontanitenin faaliyeti) ve benin dışsallaşıp ötekine dönüştüğü, nihayetinde bene yabancı olan şeyin içerilip aşıldığı ontolojik eylemliliktir. Dolayısıyla bu tarihsel epistemoloji, teorik olmaktan ziyade pratiktir, özgürlüğe dairdir. Birinci bölümde tanımlandığı gibi Hegel'e göre özgürlük, başkası tarafından sınırlanmama, eylemin kendinden kaynaklanmasıdır (*autonomie*). Eğer tinin çifte hareketi kendilik ve başkalığı sürekli ortadan kaldıran, başkasını bilirken kendini bilen, kendisi olurken bir başkası olan bir hareket ise, bu epistemolojik hareket

⁹³⁴ Ben'in bu bitmek bilmeyen kendi ötesine uzanan aktivitesinden (*Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich*), ki tam da bu sonsuzluğa gittiği için hiç bir şey ondan ayrılamaz, bir çarpışma/sadme meydana getirir (*geschieht ein Anstoß*). Hiç bir şekilde bu çarpma ile tüketilemeyen hareket (*Thätigkeit*), kendine döner (*wird reflectirt*), içsel olarak harekete geçilir ve tam tersi bir yöne döner. J. G. Fichte, **The Science of Knowledge**, s. 202.

⁹³⁵ Bu ifade oksimoron gibi görünebilir ancak yukarıda şematize edilen mantıksal zamansallık bağlamında düşünüldüğünde anlamına kavuşacaktır.

aynı zamanda pratik bir özgürleşme hareketidir. Ancak zorunluluktan özgürlüğe bir kalemde geçilmemektedir. İşte bu şekilde muhtelif merhalelerle adım adım özgürleşmenin ortaya koyulması Tin Felsefesinin vazifesidir.

Hasılı, buradaki şerhimizde tinin özünü oluşturan dört kavram ortaya çıkmaktadır: *tarihsellik, bilme-bilinç, eylemlilik, özgürlük*. Bu dört kavramın karakterize ettiği ontolojik düzlem, tinin alanıdır. Bu nedenle Hegel dışsallık, kendi-dışında-olma ile karakterize ettiği doğa alanının yerini, yeni bir kavramsal çerçevenin kullanılması gerektiği tinsel alana bırakması gerektiğini düşünür. Tarihsellik, bilinç, eylemlilik ve özgürlük kavramlarının işlevsel olduğu alanlar, ne sadece bireysel-psikolojik ne de sadece sosyolojiktir. Bundan dolayı Hegel tini üç farklı düzlemde inceler.

1. Benlik ile ilişkisi içinde tin, benliğin içselliğinde İdeanın *İdeal* bütünlüğü, *öznel tin*
2. Özgürlüğün elde hazır bulunan zorunluluk olduğu bir *dünya* (Welt) üreten ve beraberinde böyle dünya getiren, *realite* formunda *nesnel tin*
3. Nesnel tin ile İdealitenin ya da Kavramın Birlik olarak edebiyen meydana getirildiği, mutlak hakikatinde tin, *mutlak tin*.⁹³⁶

Birinci düzlemde, yaşayan doğal organizmanın kendi bedeni, çevresi ve kendi gibi diğer canlılarla kurduğu ilişkinin mahsülü olan antropolojik-psikolojik durum incelenir. Burada benlik ile öteki arasındaki tarihsel ilişkinin doğal canlının İdeal eylemleri yoluyla birey düzeyinde nasıl kendini bilmeye, özgürleşmeye doğru geliştirdiği sergilenir. Bireyin kendi öznelliğinde yakaladığı bilinçli özgür eylemlilik hali İdealdır, bireyin kendinde (*an sich*), çevresinde ve kurduğu ilişkilerdedir. Tarihsellik, eylem, özgürlük ve bilinç, sadece bireyin zihninde ve bireysel ilişkilerinde değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de ifade olunur. Aile, cemaat, toplum ve devlet gibi sınırlı tarihsel yapıların kendine özgü içeri alma ve dışsallaştırma (tarihsellik), eyleme ve özgürleştirme (ile dayatma) ve kendilik bilgisi biçimleri vardır. Belli bir tarihsel dünya yaratan bu sosyolojik-politik alan da, kendi bağlamında düşünülmelidir. Bir de insanlığın

⁹³⁶ Hegel, PSS, I, § 385, s. 65; G.W., 20, s. 383.

bütününün kendini bilmesine, özgürleşmesine ve bütün insanlığın eylemlerine dair olan bir düzlem vardır ki; din, sanat ve felsefe-bilimden oluşan bu katmana *Mutlak Tin* der Hegel. Mutlak Tinin felsefe-bilim, sanat ve din gibi jenerik kurumlar vasıtasıyla doğada ve sosyal yaşamda kim olduğumuzu ve yerimizi belirleriz⁹³⁷. Mutlak tin ebedi iken, İdeanın zamansal tezahürleri olan öznel ve nesnel tin henüz ebedi değil, sonlu/fanidir (*endlich*). Yine de herşeyde olduğu gibi, fani tinde de İdea işler haldedir. Hegel'in özeti ile:

Fani tinlerde zaten işlerlikte Tinin İdealistik doğasını kavramak suretiyle ... tin kendi kendini tamamen kavrayan aktüel İdea, yani mutlak Tin haline getirir. Daha fani tin bölümünde bile İdeallik başlangıcına dönen hareket manasına gelir. Bu hareketin ilk evresi başlangıçtaki halini ötekisi yoluyla olumsuzlar ve olumsuzlamanın olumsuzlaması ile kendine döner, kendisini mutlak negativite, kendinin sonsuz olumlaması olarak kanıtlar. Bununla uyumlu olarak, fani tinde ele aldığımız tinin özü evvela doğa ile doğrudan birlik içerisindedir, sonra doğaya karşıt olur ve nihayet karşıtlığı içerip aşarak içine alıp doğa ile birlikte olur. Böyle anlaşıldığında fani tin bir bütün olarak, İdea olarak bilinir.⁹³⁸

Tin yine Kavramın doğasına uygun olarak, bireysel-tekil düzeyde kendinde (*an sich*), bireyin ötesinde – *partiküler* düzeyde kendisi-için bir dünya olarak (*für sich*), son olarak tekil bireyin partiküler bir dünya içerisinde ama yine de insanlığın bütününe dair *evrensel* ürünler yarattığı dini-sanatsal-felsefi (*anundfürsich*) şeklinde üçlü bir dinamizm ile incelenir. Aristotelyan gelenekte nasıl can (*psükhe*) ve Akıl (*nous*) beşeri ve insani yaşamın ardışık formları (*edios*) olarak birbirine bağlı ve iç içe ele alınıyorsa, Hegel'in tin felsefesi de organik beden ile kognitif ve entelektüel faaliyetler arasında farklı formlar altında bir süreklilik görmektedir. Zihinsel yaşam organik bedene bağlı olarak açığa çıkar, ancak her organik bedene sahip canlı zihinsel yaşam sahip değildir, ayrıca zihinsel yaşam da sadece bilinç ile (*consciousness*) sınırlı değildir.⁹³⁹ Subjektif, objektif ve mutlak tinin üç düzeyine üç farklı zihin ya da bilgi düzeyi düşmektedir; subjektif tin

⁹³⁷ Pirmin Stekeler-Weithofer, "From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions: Hegel on Bodily Basis of Higher Intelligence", *Hegel's Philosophical Psychology*, Ed. Susanne Hermann-Sinai & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016, ss. 37-54, s. 43.

⁹³⁸ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 41; G.W. 25,2, s. 931.

⁹³⁹ Richard Dien Winfield, *The Living Mind: From Psyche to Consciousness*, London, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, s. 54, 56.

bilme faaliyetini zihin ve bilinç açısından ele alır (*Mens, conscienta*); objektif tin bireysel zihinsel faaliyetin ötesine real bir dünyada işler halde bulunan rasyonalitedir (*ratio, intellectus*), son olarak bireyleri ve toplumları aşarak üretilen ortak bilim ve sanat faaliyeti (*spiritus*).⁹⁴⁰

Bu tezde hususan doğa-kültür ilişkisi incelendiği için tinin, doğal beden ile ilişki içinde olduğu öznel tin kısmı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Öznel Tin içerisinde Antropoloji'nin konusu olan Can (Seele) tam da doğa ile tin arasındaki orta yeri tutmaktadır.

Can, bir yandan ardında bıraktığı doğa ile, öte yandan doğal candan kendini özgürleştirerek ahlaki özgür dünya arasında orta yeri tutar.⁹⁴¹

Bu bölümde gösterildiği gibi Hegelde doğadan tine geçiş keskin bir kopuş değil, tinin doğa ile ilişki içinde ve doğanın içerisinde kademe kademe kendine gelme/uyanma (erwachen) süreci olarak ele alınır. Gösterileceği gibi Hegel bu prosedural-sistematik yaklaşımı ile⁹⁴² modern felsefenin en baş ağrıtan konusu bilinç-beden, ruh-madde, doğa-kültür ilişkisi sorununu baypas eder. Çünkü öznel tin evresinde doğa ve tin birbirlerinden ayrılmazcasına iç içedir, burada tin doğa-tin ya da doğanın tinidir.

Tin kendisi ile ilişkisinde bir başkası ile ilişki içinde durduğu müddetçe tin sadece *özneldir*, doğadan medyana gelen Tin evvela bizatihi Doğa-Tindir (*Naturgeist*)⁹⁴³

Sonuç: Bu bölümde Hegel sisteminde doğadan tine geçişin nasıl gerçekleştiği tartışılmıştır. Öncelikle doğada Kavram'ın gerçekleşmesi olarak tanımlanan biyolojik canlının real varlığının biyolojik bedenle sınırlı olması olgusundan yola çıkıp hayvan

⁹⁴⁰ Pirmin Stekeler-Weithofer, "From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions: Hegel on Bodily Basis of Higher Intelligence", s. 43.

⁹⁴¹ Hegel, PSS, II, § 391, Z, s. 27; G.W., 25,2, s. 951. "Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits."

⁹⁴² Rainer Schäfer, "Das prozedurale Leib-Seele Konzept bei Hegel" **Geist und Psyche: Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio**, Ed. Edith Düsing & Hans-Dieter Klein, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2008, ss. 193-231.

⁹⁴³ Hegel, PSS, I, § 385, Z, s. 67; G.W., 25,2, s. 940. "So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht ist er nur der *subjektive*, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist."

tekinin yok olup geriye sadece evrensel türün baki kalmasını göz önünde bulundurarak, hayvanın tür ile birey arasındaki gerilimi taşıyamadığı ortaya konuldu. Hayvani yaşamda evrensel hissedilir ancak kavranamaz, çünkü hissi beden yok olduğunda tekil-evrensel ilişkisi çökmüş olur. Tekil ile evrensel arasındaki ilişkiyi yeniden restore edecek form, ölümü yaşamın içine dahil edebilecek form tinin, yaşamıdır. Tin, bedenine hapsolmadan beden dışında realize olabilme özelliği sayesinde tarihsel bir karakter kazanır. Biyoloji ile tarih arasında duran tür kavramı bu geçişi mümkün kılmaktadır. Türü içerisinde hiçleşmeden kalabilen tinsel yaşam ile birlikte yeni bir temporalite düzlemi açılır. Burada Hegel sistemine has üç tür temporalite düzeyi olduğu iddia edilerek, tarihselliğin ancak tinsel yaşam için söz konusu olabileceği iddia edilmiştir. Bu yeni temporalite doğa düzeyindeki temporaliteden farklı bir kip olduğu için yeni bir kavramsal şemayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tarihsel tinin kavramları ve ilişkileri doğal dünyanın kavramsal örgüsü ile bütünüyle açıklamaz. Buna dayanarak Hegel'in büyük oranda natüralizm ile hemfikir olmasına rağmen, doğal yaşamın içerisinde yeni bir perspektif değişimi ile tinsel yaşamın ortaya çıktığını göstermesi nedeniyle natüralizm ile uyuşmadığı gösterilmiştir. Kendi türünü kavrayabilen tinsel yaşam, doğal yaşam değildir. Bu nedenle doğalcı/natüralist kavramsal repertuar ile anlaşılamaz. Buna binaen yeni bir temporaliteye, yani tarihselliğe dayalı bir kavramsal şemayı gerektiren bir analize geçmenin gerekçeleri burada maddeler halinde verilmiştir. Bu gerekçeler muvacehesinde Hegel sisteminde doğadan tine geçişin neden bir sistematik zorunluluk olduğu gösterilmiş ardından tinin ne olduğuna dair özgün bir yanıt verilmiştir. Buna göre, Tin, *ötekiliğin kendiliğın içine alınarak bilindiği özgür eylemliliktir*. Tinin; özgürleşme, dışsallaşma, yabancılığı ortadan kaldırma ve kendini bilme karakterlerini gerçekleştirme mümkün kılan merhaleleri sistematik olarak sergilemek Tin felsefesinin görevidir. Kendini bilen özgür eylemliliğe giden yol da, biyolojik yaşamın içerisinde onun ötesine geçen antropolojik zemin ile açıklanmaktadır. Bir sonraki bölümde tinsel yaşamın temelleri olan antropoloji incelenecektir.

1.3.2. Doğada-n Bilincin Uyanışı Ve İnsanlığın Temelleri: Antropoloji

“Bilim adamları bizimki gibi zihne sahip olmak için bizim gibi düşünmek, niyet etmek, hesap yapmak gerektiğini düşümeye meylettiler....Daha iyi bir hedef, alışkanlıkları olan robotlar yapmaktır. Benim tezim; sadece alışkanlıkları olan varlıkların bizim gibi zihni olabileceğidir.” (Alva Noë)⁹⁴⁴

Bir önceki bölümde organizmanın ölümü ve tür bağlamında, doğal yaşamın neden tinsel yaşama evrilmesi gerektiği analiz edildi. Bu analiz yoluyla Tin kavramından Hegel’in ne anladığı analitik olarak formüle edildi. Tin; benlik ve öteki, tekil ve evrensel arasındaki ilişki sürecinde açığa çıkan tarihsel karakterli, özgürleşmeye doğru ilerleyen bir eylemlilik biçimi olarak tanımlandı. Tarihsellik, özgürlük ve eylemlilik özelliklerini haiz bu yeni yaşam biçiminin bireysel öznellik düzeyinde, farklı vecheleri ile incelenmesi Hegel’in sisteminin üçüncü bölümü olan **Tin Felsefesi**’nin (*Die Philosophie des Geistes*) Birinci Bölümü olan **Öznel Tin** (*Der subjektive Geist*) kısmının temasıdır.⁹⁴⁵ Sistem içinde Öznel Tinin yeri şu şekilde resmedilebilir:

⁹⁴⁴ Alva Noë, **Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness**, New York, Hill and Wang, 2009, s. 98.

⁹⁴⁵ Hegel’in *Mantık*, *Tinin Fenomenolojisi* ve *Hak Felsefesi* üzerine devasa bir literatür olmasına rağmen en az ilgi çeken alan öznel Tin kısmıdır. Ansiklopedi 1817, 1827, ve 1830 de üç kere gözden geçirilip yayınlanmış ancak öznel tin kısmı ekler olmadan kısa ve anlaşılmaz bir haldedir. Pöggeler ve Nicolin’in yayınladığı ilk yayınladığı ansiklopedide ekler *Zusätze* yer almamaktadır. William Wallace ilk ingilizce çevirisinde de ekler yer almamaktadır. Ancak 1975’te Findlay ekleri Oxford baskısına yerleştirmiş ve tüm ekleri ile birlikte üç cilt halinde çevirisi 1978 yılında J. M. Perty tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla Hegel’in öznel tin felsefesi ingilizce ve almanca konuşulan dünya için hala bakir bir konudur. Konu ile ilgili ancak 1970’li yıllardan sonra mütevazı bir ilgi oluşmuştur. Özellikle 90’lı yıllarda bir yeniden canlanma yaşanmıştır bu alanda ki konu ile ilgili müstakil monografi ve derlemeler parmakla gösterilecek kadar azdır:

G.W.F. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**, Ed. Friedhelm Nicolin & Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner Verlag, 1959. (GW, 20).

G.W. F. Hegel, **Hegel’s Philosophy of Mind**, çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975. (Bundan sonra PM olarak verilecektir.)

Iring Fetscher Iring, **Hegels Lehre von Menschen: Kommentar zu den §§ 387-482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften**, Stuttgart: Frommann Holzboog Verlag, 1970.

Murray Greene, **Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology**, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

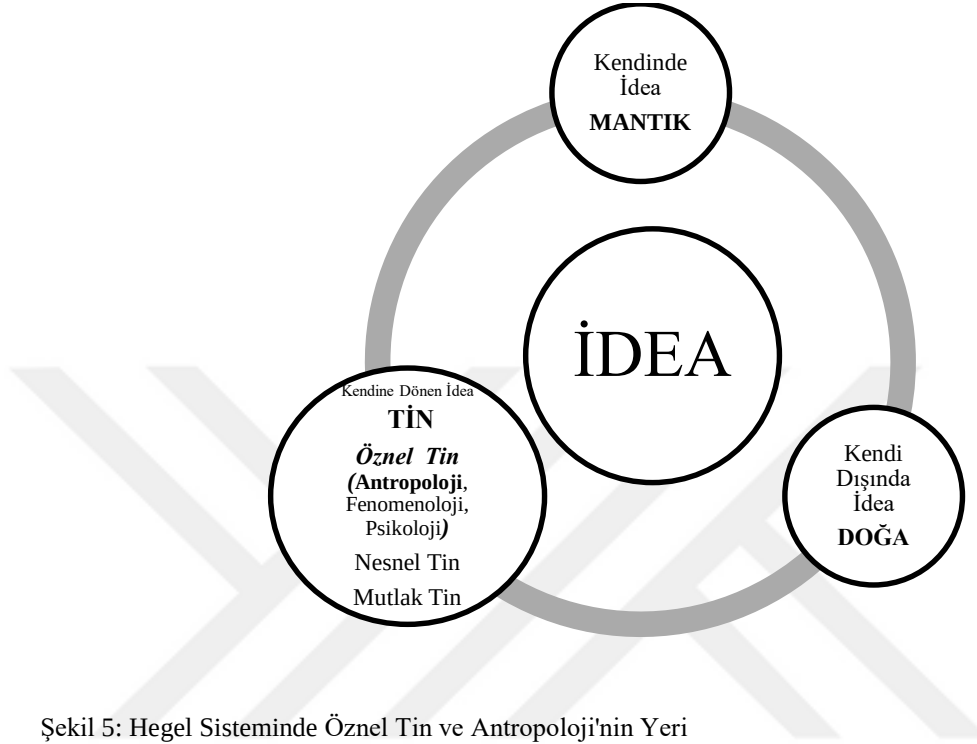
Hegels Philosophische Psychologie, Ed. Dieter Henrich, Hegel-Studien Beiheft 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016.

Willem deVries, **Hegel’s Theory of Mental Activity**, Ithaca NY: Cornell University Press, 1987.

Hegels Theorie der subjektiven Geistes, Ed. Lothar Eley, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1990.

Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Spekulation und Erfahrung, Ed. Franz Hespe & Burkhard Tuschling, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991.

Micheal Wolff, **Das Körper-Seele Problem: Kommentar zur Hegel**, Frankfurt: Klostermann, 1992.



Şekil 5: Hegel Sisteminde Öznel Tin ve Antropoloji'nin Yeri

Öznel Tin Hegel'in her zamanki kavramsal şeması gereği yine evrensel-partiküler ve tekil olmak üzere üçlü bir yapıda ele alınır. Bu yapıya göre **Antropoloji** soyut evrensel, **Fenomenoloji** Partiküler, **Psikoloji** ise tekil-evrensel momentleri oluşturur.⁹⁴⁶ Öznel tin de Kavram'ın kendinde, kendisi için ve kendinde-ve-kendisi için yapısına binaen üç kısma ayrılır⁹⁴⁷:

- *Kendinde* ya da *dolaysız* olan, *can* (*Seele*) ya da *Doğa-Tin* (*Natur-Geist*) *Antopolojinin* konusudur

Daniel Berthold-Bond, **Hegel's Theory of Madness**, Albany: State University of New York Press, 1995.
Heikki Ikäheimo, **Self Consciousness and Intersubjectivity: A Study of Hegel's Encyclopedia of Subjective Spirit (1830)**, Finland, University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 2000.

Dirk Stederoth, **Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar**, Berlin, Akademie Verlag, 2001.

Essays on Hegel's Subjective Spirit, Ed. Robert Stern, Albany, Suny Press, 2012.

Michael J. Inwood, **A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind**, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Hegel's Philosophical Psychology, Ed. Susanne Hermann-Sina, & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016.

⁹⁴⁶ Hegel, PSS, I, § 387, s. 83; G.W., 25,2,, s. 943.

⁹⁴⁷ Klaus Düsing'in dikkat çektiği gibi bu taksim Mantığın belirlenimlerini de yansıtmaktadır. Dolaysız, soyut *Varlık*, ilişki ve karşıtlık *Öz*, bunların bütünlüğü *Kavram*. Klaus Düsing, "Endliche and Absolute Subjektivität" **Hegels Theorie der subjektiven Geistes**, s. 49.

- *Kendisi için ya da dolaylı*, yine de kendine ve bir başkasına refleksiyonda özdeş kalan, *ilişki* içinde (*im Verhältnis*) Tin ya partikülerleşme, yani *bilinç* (*Bewußtsein*) Fenomenolojinin konusudur
- *Kendini kendisi belirleyen Tin*, kendisi için Özne, *Psikolojinin* konusudur.⁹⁴⁸

Bu ilerlemeden anlaşılacağı üzere her ne kadar Tinin özü kendini bilmek olsa da, doğa ile tinin iç içe olduğu evre olan **Antropoloji**’de özbilinç ya da Ego söz konusu değildir. Bu düzeyde mental (*mens*) bir faaliyet olsa bile, kognitif olarak benlik bilinci işlerlikte değildir. Ancak yine de Hegel, organik canlı bedenın kendisi ve çevresi ile kurduğu bu bilinçdışı ilişkiyi de, zihinsel faaliyetlerin bir unsuru olarak görmektedir. Beşeri bilinç ya da organizma düzeyindeki bilinç (*Seele*) sadece bilincin imkan koşulu olarak yer almaz. Bu evrede, henüz spontan Ben ile dış etkilenimler arasında keskin bir ayırım yapılamamakta, öznenin fenomenal bilinci içerisine gömülü olarak kendisini bulduğu çevresel ve bedensel faktörlerden yalıtılamamaktadır. Hegel’in ifadesi ile burada “doğanın içinde hissedilen, kendi bedenselliği ile ilişkilenen, henüz benlik ve özgür Tin olmayan yerden başlarız”.⁹⁴⁹ Zihinsel faaliyet öznenin faaliyeti olarak vazedilmemiş⁹⁵⁰, dünya içerisinde kendini bulan duyumsayan bedenin etkilenimleri şekilde verili bulunmuştur. Bu nedenle burada incelenen, verili bir coğrafi ve tarihsel dünya içerisinde kendini bulan bedenin, zihinsel yaşamının olgusallığıdır (*facticity*). Bu nedenle antropolojik bilinç sadece bilinç için bir koşul değil kendisi bizzatihi bir bilinç biçimidir. “Kendisinin bilincine varmasa dahi daha başından itibaren tin tindir”⁹⁵¹ diyerek Hegel antropolojinin sadece bilinçli tinsel faaliyetlerin koşulu değil, tinsel yaşamın bir parçası olduğunu belirtmiştir.

⁹⁴⁸ Hegel, PSS, I, § 387, s. 79; G.W., 20, s. 386

⁹⁴⁹ Hegel, PSS, I, § 387, Z., s. 85; G.W., 25,2., s. 944. “Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen.”

⁹⁵⁰ Hegel, PSS, I, § 387, Z, s. 85; G.W., 25,2., s. 944. “Unposited reality, noch nicht gesetzte, folglich eine seiende, eine durch die Natur gegeben sein.”

⁹⁵¹ Hegel, PSS, I, § 385, Z, s. 67; G.W., 25,2, s. 939.

Hegel'in **Antropoloji**'sinin neden doğanın alanına değil de tinin alanına ait olduğu Hegel yorumcuları arasındaki temel tartışma konularından biridir.⁹⁵² Yukarıda belirtildiği gibi eğer Tin, bilinçli, tarihsel karakterli bir öznenin eylemlilik hali ise doğal niteliklere böylesine bağlı olan bu alan neden hayvani değil de insani yaşamın bir parçası olarak ele alınmaktadır? Dahası **Antropoloji**'de ele alınan ekolojik yaşam ile etkileşim, duyu, benlik hissi, duygu gibi konular zaten öncesinde organizma ve hayvan başlığında ele alınmıştır.⁹⁵³ Öyleyse sistematik açıdan bu benzerlik ne ifade etmektedir?

Birincisi ve tez açısından da en önemlisi, Hegel için doğa ile tin, hayvan ile insan arasında tek bir ayrım çizgisi yoktur. Hegel bu sistematik yumuşak geçiş ile, insan-hayvan, doğa-kültür arasındaki ontolojik dualizmi baypas etmiş, dualistik açıklamanın yerine hayvandan insana, bedenden bilince doğru diyalektik olarak ilerleyen *jeneolojik* bir model ikame etmiştir. Böylece **Antropoloji**'nin fizyolojik belirlenimleri sistemik niteliksel olarak kademeli ilerleyen monizmi için hayati bir rol üstlenmektedir.

İkincisi, organizma ve antropoloji başlıklarında ilk intibada benzer konular ele alınsa bile görüleceği gibi bu temaların incelendiği bakış açıları iki bölümde birbirinden farklıdır. Organizma konusu işlenirken duyu, benlik hissi, bedenin yönelimselliği gibi bahisler organizmanın kendini doğa içerisinde ve ondan ayrı birey olarak bir arada nasıl tuttuğu sorunu ile ilgilenirken, **Antropolojide** bu konular, organizmanın bedenselliğinden nasıl adım adım uzaklaşarak kendine mesafe koyduğu sorunu ile

⁹⁵² Hans-Friedrich Fulda'nın iddia ettiği gibi *Antropoloji*'deki *Seele*'nin hayvan ile insanın ortak psikofizyolojik özelliklerine değinmesi ve ancak Psikoloji bölümünden sonra insani (*menschliche*) özelliklerden bahsedilmesi konuyu doğanın alanına yaklaştırmamaktadır

Hans Friedrich-Fulda, "Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie Des Subjektiven Geistes"", **İdealismus als Theorie der Repräsentation?**, Ed. Ralph Schumacher & Oliver R Scholz, Paderborn, Mentis 2001, ss. 101-125, s. 104. Öte yandan Birgit Sandkaulen bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bkz:

Birgit Sandkaulen: "'Die Seele ist der existierende Begriff.' Herausforderung philosophischer Anthropologie" **Hegel-Studien**, Band 45, 2010, ss. 35-50, s. 40-41.

⁹⁵³ Wolff'a göre Antropoloji iki açıdan yorumlama konusunda sıkıntı oluşturmaktadır, birincisi zaten hayvan canından (*Tierseele*) bahsedildiğine göre burada hususan insani candan bahsedilmesi beklenirdi ancak genelde insan ve hayvanların ortak özelliklerinden bahsedilmektedir. İkincisi ise can (*Seele*) denince genelde içsel, ruhani, duygusal yaşam anlaşılırken burada ele alınan konular büyük oranda fizyolojiktir. Micheal Wolff, **Das Körper-Seele Problem: Kommentar zur Hegel**, Frankfurt, Klostermann, 1992, s. 32.

ilgilenmektedir. Organizma başlığında hayvanın kendi bedeni içerisinde kalarak nasıl bedenini İdealleştirdiği sorusu temel ilgi iken, **Antropolojide** canın (*soul*) beden üzerinde nasıl kontrol sağladığı sorunu ile ilgilenilir. Nihayetinde varılmak istenen nokta “canın beden üzerindeki hakimiyeti, yani bedenselliğe indirgenmekten, bedeni canın bir göstergesi olarak (*zu einem Zeichen*) sahnelemeye” doğru gitmektir.⁹⁵⁴

Dolayısıyla **Antropoloji**, ne hayvani bedensellikten tamamen ayrı ontolojik olarak yepyeni bir alandır ne de insanlığın sadece hayvani yönü ile sınırlanmaktadır. Hayvan ile insan arasındaki *beşeri* boyutu analiz etmeyi hedeflemektedir. Antropolojinin konusu öyleyse bizatihi insan değil, insani bilincin buz dağının altında kalan temellerinin gün yüzüne çıkarılmasıdır. Hegel’in vazih bir şekilde ifade ettiği gibi: “Böyle demek tabiri caizse Antropolojinin konusu *insanlığın temelleridir*”.⁹⁵⁵

Bununla birlikte canlı bedenin zihinselliği benlik bilincinin ortaya çıkması için zemini de hazırlar. Eğer bedenlenmiş bir zihinsel faaliyet olmasaydı, bilinç de mümkün olmazdı, çünkü Hegel’e göre “*bilinç canın içerisinde uyanır/kendine gelir*” (In der Seele erwacht das Bewußtsein).⁹⁵⁶

Demek ki Hegel’in antropolojisi duyum, benlik hissi, alışkanlık gibi biyolojik psikiyatrinin ve akıl hastalıkları gibi klinik psikiyatrinin konularını ele almasına rağmen amacı doğal belirlenimleri açıklamak değil, *ikinci doğaya* giden yolu, insanlığın temellerini açıklamayı hedeflemektedir. Tinsel yaşamın fizyolojik ve psikolojik niteliklerinin açıklanması için doğa metafiziğinde olduğu gibi burada da yerleşik metodolojileri eleştirerek yeni bir metod teklif eder.

Hegel sisteminin bu en hayati noktalarından birinde, yani Tin felsefesinin başlangıcında, Tin Kavramına bir giriş yapar. Ancak yukarıda belirtildiği gibi bu giriş

⁹⁵⁴ Hegel, PSS, I, § 387, Z., s. 85; GW., 25,2, s. 944. “Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit die Herabsetzung und das Herabgesetzseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele.”

⁹⁵⁵ Hegel, PSS, I, § 387, Z., s. 85; GW., 25,2, s. 944. Diese, wenn wir so sagen dürfen, *Grundlage des Menschen* ist der Gegenstand der Anthropologie

⁹⁵⁶ Hegel, PSS, I, § 387, s. 79; GW., 20, s. 386.

pek de derli toplu ve açıklayıcı olmayan genel bir kaç izahattan ibarettir. Bir önceki bölümde bu dağınık izahlardan yola çıkarak, tini oluştan özellikleri maddeler halinde toparlayıp, tinin temel karakterini 4 temel kavramla, (kendini) bilme-bilinç tarihsellik, özgürlük ve eylemlilik olarak tanımlanmıştı. Eğer tin bu özelliklere sahipse onu incelemek için hususi bir metod geliştirmek gerekmektedir. Hegel tam da bu nedenle niçin modern felsefede ruh-beden ilişkisi büyük sorun teşkil etmekte, neden Tin'in mahiyeti doğru kavranamamakta gibi sorunlara yine özgün bir metod önerisi ile cevap verecektir. Birinci bölümde öne sürdüğümüz tekil-evrensel ilişkisi modeline dayanarak Hegel'in mevcut psikolojik yaklaşımları eleştirisi yeniden inşa edilecektir.

Soyut Evrensel: Pneumatology ya da İlm'un Nefs

Hegel her zaman olduğu gibi öncelikle Kant'ın rasyonalizm eleştirisi kabul eder ve tinin incelenmesinde ruh kavramına dayanan, rasyonalist bir metafiziğin eksik bir yaklaşım olduğunu düşünür. Ona göre rasyonal psikoloji, ampirik incelemelerden uzak kaldığı için tekil olana yabancı kalmakta, duyudan gelen bilgiyi göz ardı ederek kendini sadece müdrikenin kavramları ile sınırlandırmakta, bu nedenle de soyut bir müdrike metafiziği olarak kalmaktadır. Hegel'in ifadesiyle Pneumatology ya da *rasyonel psikoloji ... müdrikenin soyut metafiziğidir (abstrakter Verstandesmetaphysik)*.⁹⁵⁷

Rasyonel psikoloji tin ve ruhun yalınlığı, gayr-i maddiliği ve bir töz olduğuna dair soruları sormuş ve bunları da sadece müdrikenin kategorileri ile yanıtlamıştır. Müdrikenin genel karakteristiğine göre bu sorular doğrudur, çünkü bu zaviyeden tin bir şey (*als ein Ding*) gibi görünür ve tinin kategorilerin statik ve sabit olduğu farzedilir..... Bu psikoloji tini bir şey gibi, bedenle dışsal ilişkisi olan bedenin arkasında bir ruh gibi düşünür ancak tin, Kavramın birliği gereği bedene içsel olarak bağlıdır (*sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden*).⁹⁵⁸

Anlaşılabacağı üzere Hegel'in klasik rasyonel psikolojide gördüğü sorunlardan birincisi, tini sadece müdrikenin kategorileri ile açıklaması ve ampirik olandan yabancılaşmasıdır. Tin bedenden ayrı bir töz olarak düşünülmemelidir, tin bedene içsel

⁹⁵⁷ Hegel, PSS, I, § 378, s. 9; G.W., 20, s. 379

⁹⁵⁸ Hegel, PSS, I, § 378, Z., s. 13; G.W., 25,2, s. 922-923.

olarak bağlıdır. Dolayısıyla ampirik fizyolojinin göz ardı edilmesi rasyonel psikolojiyi soyut hale getirmektedir. İkinci önemli eksiklik ise, Kant'ın iddia ettiği gibi müdrikenin kavramları İdealara değil şeylere uygulanır. Tin, Tanrı, Evren gibi İdeaların kavranması müdrikenin sabit kategorileri ile mümkün olamaz. Tin, eğer sürekli kendi başkasını içine alan (dışsallaşan) dingin olmayan eylemsellik ise, onu bir şeymiş gibi sabit kategoriler ile düşünmek tinin anlaşılması için yetersiz bir metodoloji olacaktır.⁹⁵⁹

Ampirik Evrensel: Klinik Psikoloji

Rasyonel psikolojinin eksikliğine karşı ampirik psikoloji çözüm olarak düşünülebilir. Empirik psikoloji soyut kavramlardan değil, algı, duyum, refleks, nörolojik yetiler gibi kognitif özelliklerin hususiyetlerini araştırarak işe başlar. Tekil ve fizyolojik olana teveccühü ile soyut rasyonalizmin hatasından kurtulur. Ancak ampirik psikolojinin gözlem ve deneye yaptığı yatırım, onun rasyonel psikolojinin eksikliğine derman olmasını sağlamaz. Çünkü empirik/klinik psikiyatri de zihinsel olguları ayrı ayrı yetiler olarak görmekte, tını birbirine eklenen parçalardan oluşan bir şey gibi görmeye devam etmektedir. Rasyonel psikolojinin şeyleştirme hastalığının aynısı, ampirik psikolojide de olduğu için, tını, kendini başkalaştıran özgür eylemliliği içerisinde kavrayamadığı için o da soyut kalmaktadır. Ampirik psikiyatri somut olan deney ve gözlem verilerini incelediğini düşündüğü sırada bile en az rasyonel psikoloji kadar soyuttur.

Somut olan şeyin bilinmesinde temel dayanağın gözlem ve deney haline geldiği bilimlerin canlanmasından sonra, ampirik psikoloji genel nesnesi olarak somut tını almıştır, öyle ki bir yandan bu ampirik bilimler her türlü metafizik dışında tutulmuş...bir yandan da ampirik bilimler alelade müdrike metafiziğinin (*die gewöhnliche Verstandesmetaphysik*) zihinsel yetileri, birbirinden ayrı zihinsel

⁹⁵⁹ Hegel, PSS I § 379 Z, s. 21; G.W., 25,2, s. 925. “Kendini farklılaştırma ve dönüştürme, ardından da farklılıklarını Kavrama geri götürme yoluyla, tin hakikate sahip olur, canlı, organik ve sistematik olur. Benzer şekilde ancak bu yöntemin bilinmesi yoluyla, tinin doğasına dair bilim hakiki, canlı, organik ve sistematik olur. Ne rasyonel ne ampirik psikoloji bu nitelikleri güvenceye alamaz, çünkü birincisi tını, aktüellikten mahrum ölü bir öze çevirir, ikincisi canlı tını bir yığın kendi başına yetiye parçalayarak yok eder, bu yetileri Kavramla bağlantılandıramaz ve ondan çıkaramaz.”

aktiviteler gibi kavramlarına bağı kalmış ve spekülâtif metafiziği yasak etmişlerdir.⁹⁶⁰

Ampirik ve klinik psikiyatride gözlem, deney ve vaka analizlerinden yola çıkılarak, hafıza, duygulanma, empati, benlik hissi gibi farklı ve birbiri ile zorunlu ilişki içinde olmayan yetiler ayrı ayrı uzmanlık alanlarınca incelenir. Neden bu yetilerin gerekli olduğu, bu yetilerin birbiri ile zorunlu bağlantısı ve yetilerin tinin bütünlüğü altında değerlendirilmesi gibi sorunlar, klinik bilimi aşan sorunlar olduğu için ampirik psikiyatrinin teorik bir eksikliği söz konusudur. Tek tek vakaların ve her zihinsel yetenekle ilgili sonu gelmez keşiflerin seli arasında ampirik psikiyatri bütüncül bir ilke bulmakta güçlük çeker. Tekili açıklamada başarılı olsa da, tekil-evrensel ilişkisini yeterince tesis edemediği için Hegel tarafından yetersiz görülür.

Ampirik psikoloji müstakil zihinsel yetileri tanımlamak ve gözlemek ile işe başlar ve gözlemleri tinin olumsal tekillikleri ile ilgilidir...genelde tını ve tinin bölündüğü müstakil yetileri temsilde verildiği [gözlem] şekliyle ele alır. Bu müstakil yetileri tin Kavramından çıkarmada başarısız olduğu için tinin neden tam olarak bu özelliklere sahip de, başka özelliklere sahip değil konusunda ispat sunmada başarısız olur. Dolayısıyla içeriğin tinsellikten-çıkarılması inceleme formundaki bu eksikliğe bağlıdır (*Mit diesem Mangel der Form hängt notwendig die Entgeistigung de Inhalts zusammen*). ..Ampirik psikolojide tin birbirinden ayrı, her biri diğeri ile karşılıklı ama dışsal bir ilişki içinde müstakil yapılara bölünür öyle ki, tin sanki bağımsız güçlerin sade bir toplaması gibi görülür.

Görüldüğü gibi Hegel'e göre ampirik psikiyatri tını, tin olarak kavrayamaz. Tinin dinamik, eylemli, özgür ve bütüncül yapısı kompartmanlara ve modüllere bölerek ele almasından dolayı onun bütünlüğünden parçaları soyutlayıp yetersiz kalır.

Kantçı İçi Boş Evrensel: Transandantal Psikoloji

Rasyonel psikoloji tinin tekilliğini ve ampirikliğini göz ardı ederken, ampirik psikoloji de onun evrensel ve bütüncül karakterini gözden kaçırmaktadır. “Bu iki düşünce modundan birisinde tekil, diğesinde evrensel ayrık ve sabit düşünülür”.⁹⁶¹ Kant ve Fichte'ci transandantal psikoloji, Ben'in evrenselliğini göz önünde bulundurması ve

⁹⁶⁰ Hegel, PSS, I, § 378, s. 9; G.W., 20, s. 380.

⁹⁶¹ Hegel, PSS, I, § 381, Z, s. 39; G.W., 25.2, s 930.

evrensel Ben'i tüm tekil tecrübelerin koşulu yapması dolayısıyla bu iki yaklaşıma göre üstünlüğe sahiptir. Ancak transandantal tamalgının spontan Ben'i, her tecrübeye eklenmesi gereken boş bir "ben düşünüyorum" ilkesidir. Tüm içerikten bağımsız olarak tecrübeye eklenir ve tecrübe Ben'e yabancı olarak verilir. Soyut subjektivitenin boş haznesinde tüm tecrübe gerçekleşir.⁹⁶² Transandantal psikoloji Ben'i evrensel, spontan eylemli ve özgür olarak kavrayabilmesine rağmen onu ampirik benden kopararak formel bir tecrübenin koşulu haline getirir. Aktüelliğini gözden geçirir.

Ben'i, en temel ve basit belirlenim olarak buluruz. Ben tamamen basit ve evrensel varlıktır. Benden bahsederken tabi ki de müşahhas bir fert bahsederiz ama her bir müşahhas fert bir ben olduğuna göre, Ben derken işaret ettiğimiz oldukça evrensel bir şeydir. Bu evrenselliği açısından Ben, tüm herşeyden hatta yaşamdan bile soyutlanabilir. Ancak Tin sadece böyle soyut ve basit değildir çünkü, ... ben kendisini kendisine karşı koyar... Benin kendisi ile kendi farklılaşmasında birlikte oluşu onun sonsuzluğu ve İdeallığıdır. Ancak bu İdealite Ben ile ilişkisinde karşılaştığı malzemenin sonsuz çoklusunda kendini kanıtlar. Ego tarafından kavranan bu malzeme aynı zamanda ben'in evrenselliğine çevrilir. Böylece her karşılaşılan malzeme tekil ve müstakil varoluşunu yitirir ve tinsel bir varoluşu varsayar.⁹⁶³

Görüldüğü gibi Hegel, rasyonel psikolojinin ve ampirik psikolojinin metodolojilerinin yetersizliği konusunda Kant ile mutabıktır. Ancak Tin'in aklın spontanitesinde tüm tecrübeye eklenmeyi bekleyen hazır bir form olarak düşünülmesine karşı çıkar. Tin evrenseldir ama aynı zamanda tekildir, tekil/somut evrenseldir. Bu nedenle de subjektif, değil dünya içinde aktüeldir. Öyle ise bir kez daha modern felsefenin sorunları için Kant'ı çare olarak görürken, Kant'ın sorunlarına da Aristoteles'i şifa olarak görür. Çünkü Aristo'nun **Ruh Üzerine**'si tını hem bedenın aktüelliğı olarak görür. Dolayısıyla ona göre Aristoteles tını, doğal bedenle ilişkiselliğı içerisinde görür hem de tını evrenseli kavrayan mutlak aktivitesi içerisinde değerlendirebilir. Ayrıca tını bilince ait subjektif bir şey olarak görmez, *Nous*'un bir biçimi olarak idrak eder.⁹⁶⁴

⁹⁶² Hegel, PSS, I, § 387, Z, s. 89.

⁹⁶³ Hegel, PSS, I, § 378, Z., s. 14. G.W., 25,2, s. 923.

⁹⁶⁴ Ferrarin'e göre Aristo'yu Hegel için böyle özel kılan şey ruhu canlı varlığın ayrılmaz bir bütünlüğü olarak görmesi ve onu *Nous*'un iptidai bir evresi olarak konumlandırmasıdır. Ruhun doğa ile bir olduğu

Aristo'nun **Ruh Üzerine** kitabı ve ruhun hususi özellikleri ve koşullarına dair tezleri, bu genel konu üzerine bugüne kadar yazılmış en iyi ve belki de tek spekülatif yaklaşımı olan kitaptır. Tin felsefesinin temel amacı, Kavram'ı tinin kognisyonuna yeniden dahil etmektir ve böylelikle Aristoteles'in kitaplarını yeniden yorumlamaktan başka bir şey değildir.⁹⁶⁵

Tini bir *entelekhia* olarak görmesi, onu aktüel bir aktivite olarak değerlendirmesi ve modern felsefenin yaptığı gibi tini öznel-nesnel keskin ayrımı içerisinde ele almaması dolayısıyla Aristoteles'i bu kadar övmektedir Hegel.⁹⁶⁶ İnsan ruhu diye ayrı bir başlık açmayıp tini fizyolojiden dine ve felsefeye kadar bütünlük içerisinde ele alması Hegel'i Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. Ancak çok önemli bir farkla: *özgürlük*. Hegel'in Antropolojisinin amacı pre-intensiyonal düzeyden dünya tarihine kadar tinin aktivitesinin adım adım doğadan koparak, doğayı nasıl özgürce vazettiğini göstermeye çalışan bir özgürleşme hareketi iken, Aristoteles'in psikolojisi ruhu kozmos içerisindeki sabit yerine yerleştirir. Dolayısıyla tözü özne olarak yaşamak için, Aristoteles'e de Kant aşısını yapmak gerekmektedir.

Hegelci Somut Evrensel: Tin Felsefesi

Modern felsefenin ruh-beden konusundaki tıkanıklığını gören Hegel, "Tin felsefesi ne ampirik ne de metafizik olabilir ama tin Kavram'ını kendi içkin aktivitesi üzerinden anlamak gerekir" diyerek mevcut alternatifleri reddetmektedir.⁹⁶⁷ Her zaman olduğu gibi Hegel'in önerisi modern felsefenin açmazlarını Kant dolayımından geçeren Aristoteles ile aşmaktır. Kant'a rasyonel psikoloji eleştirisinde bütünüyle hak vermektedir, tinin spontan aktivitesini bir şey gibi düşünmek bir kategori hatasıdır ve böyle ele alındığında zihin-beden sorunu çözümsüz kalacaktır. Ancak öte yandan spontanitenin regülatif düzeni olmadan yığın halinde duyu demetleri olarak (*bundle of*

evreden teorik ve pratik evreye Aristocu çerçevesi izler. Alfredo Ferrarin, **Hegel and Aristotle**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, s. 242.

⁹⁶⁵ Hegel, PSS I, § 378 s. 11; G.W., 20, s. 380.

⁹⁶⁶ Hermann Drüe, "Die Philosophie des subjektiven Geistes", **Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Kommentar)**, Ed. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, ss. 206-289, s. 215.

⁹⁶⁷ Hegel, PSS, I, "Appendix 90 Ein Fragment zur Philosophie des Geistes (1822-5)", s. 103

senses) Humecu bir ampirik benlik ve öznellik anlayışı da yetersiz görünmektedir. Buraya kadar Kant mirasını aynen tevarüs eder Hegel ve modern felsefeye yönelik kritiği sürdürür. Ama Kant'ın çelişkiyi gösterip çözümsüz bıraktığı yerde Hegel, Aristoteles'e müracaat eder. Modern felsefenin madde ve zihin arasında açtığı gediği Aristoteles'ten devşirdiği bedensellik, can ve hepsini kuşatan İdea (*nous*) ile kapatmayı dener. Ansiklopedi'nin en uzun pasajlarından birinden konuyu çok net bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır:

Kendisi için Can sadece gayr-i maddi değil, doğanın evrensel gayr-i maddiliğidir, doğanın basit İdeal yaşamıdır. Can *Tözdür*, yani Tinin tüm partikülerleşmeleri ve tekilleşmelerinin mutlak temelidir....Ama bu soyut belirleniminde can ancak Tinin *Uykudaki* halidir, Aristoteles'in *Pasif Nous*'u dur ki, içinde herşey *İmkan* olarak vardır.⁹⁶⁸

Burada Hegel canın maddesel olmadığına dikkat çekmektedir. Organizma bölümünde görüldüğü gibi bahsi geçen gayr-i maddilik madde ile ilişkisiz olmak değil; duyumsayan, bedenli, yaşayan canlının kendi bedeni ile kurduğu İdeal ilişkidir. Çünkü duyumsayan beden (*das Leib*) maddi cisimlerle (*die Körper*) ilişkisi real değil, Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi İdealdir. Aristoteles'in **Ruh Üzerine**'de dikkat çektiği gibi “zira her duyu organı, duyulur olanı maddesi olmadan kabul etme gücüdür.”⁹⁶⁹ Dolayısıyla can sahibi varlık hem kendi bedeniyle, bedenin bütününe yayılmış nevezuhur bir ağ şeklinde İdeal bir ilişki kurar hem de dış dünya ile ilişkisi duyu verilerini, maddi değil bir *logos*'a göre İdeal olarak kabul etmesinden dolayı İdeal, gayr-i maddi bir ilişki kurar. Dolayısıyla canlı varlık *maddi* doğanın içerisinde tezahür eden *gayr-i maddi* oluşumdur, Hegel'in söylediği gibi “doğanın İdeal yaşamıdır.” İkinci cümledeki “can

⁹⁶⁸ G.W.F. Hegel, **Hegels Philosophie Des Subjektiven Geistes, Band II : Anthropologie**, M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company 1978, § 389 s. 14. (Bu eser bundan sonra PSS II olarak geçecektir). G.W. 20, s. 388.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische İdealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; – der *passive nous* des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.

⁹⁶⁹ “τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον” Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Kitap 3, 2, 425b12, çev: Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 168.

Tözdür” ifadesi ile Spinoza’nın tözün birliği, Aristoteles psikolojisi ve Kant eleştirisi ile bağ kurmaktadır.⁹⁷⁰ Neden Can tözdür? Çünkü bedenin kendisinden, kendisi-için çıkar, dış bir müdahale olmadan aktüelleşir, hareketi kendindendir ve tüm öznel durumların oluşmasının zeminidir. Bütün düşünmenin (*Denken, Nous*) imkanı ve tüm tinsel (*Geist*) faaliyetler bedenin bu temel canlı varoluşuna dayanmaktadır. Yani tinin tüm faaliyetleri için imkan halinde hazır bulduğu doğal halindeki (uykuda) tin ya da yine Aristoteles’e referansla *pasif Nous*’tur. Demek ki Aristo’dan ilham alarak Hegel canı; bedenin, bedensel olayan bir etkinliği olarak anlamakta,⁹⁷¹ bedenselliği ve doğallığı akıldan (*Nous*) ayırmamakta aksine aklın bir iptidai evresi olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Hegel modern felsefenin en temel sorunu olan ruh-beden dualizmi sorununu daha baştan hatalı görmektedir:

Bununla bağlantılı sorun, *zihin ile bedenin birlikteliğine* dair sorudur (*der Gemeinschaft der Seele und des Körpers*). Bu birliktelik bir *olgu (als Faktum)* olarak anlaşıldığı zaman geriye tek mesele, bu ikisinin nasıl *kavranacağı* (*wie sie zu begreifen sei*) kalmıştır. Genelgeçer cevaba göre zihin-beden sorunu *kavranılamaz* bir gizemdir (*unbegreifliches Geheimnis*). Zaten zihin ve beden ikisi de *mutlak olarak kendi başlarına duran* karşıt varlıklar olarak, birbirinin zıttı, birine nüfuz edemez maddeler olarak farzedildiğinde ... kavranılamaz bir gizem olur....tüm filozoflar için bu ilişki bir soru olagelmıştır. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, hepsi Tanrı’yı bu ilişkinin kuran şey olarak saymışlardır ve bu anlamda madde ve ruhu sonlu (*die Endlichkeit der Seele und die Materie*) sadece İdeal bir belirlenim olarak görmüşler ve ikisini de hakiki olarak görmemişlerdir. Bu filozoflar öyleyse Tanrıyı...daha ziyade madde ve ruhun hakiki birliği (*Identität*) olarak görmüşlerdir. Bu birlikte ya Spinoza’da olduğu gibi soyut ya da Leibniz’in monadların monadında olduğu gibi *yaratıcı (schaffend)* olsun hepsinde Tanrı birliği; madde, beden ve zihin arasındaki yargının *Kopulasıdır*, mutlak kıyasın ilerleyişi gibi Gelişme ve Sistem şeklinde değildir.⁹⁷²

⁹⁷⁰ Micheal Wolff, *Das Körper-Seele Problem*, s. 49.

⁹⁷¹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Kitap II, 2, 414a4, s. 98. “Bu yüzden ruhun bedensiz olmadığını ama bir beden de olmadığı görüşünü savunanlar güzel bir yargıda bulunuyorlar. Çünkü ruh bir beden değildir, bir bedenin bir şeyidir, bu yüzden de beden bulunur ama belli bir bedende bulunur.”

καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω,

⁹⁷² Hegel, PSS, II, § 389, s. 7. G.W., 20, s. 389.

Görüldüğü gibi Hegel burada modern rasyonel psikoloji ile yüzleşmekte ve en temel problem olan zihin-beden ilişkisi, ya da Searle'in tabiri ile "bilincin gizemi" sorununa parmak basmaktadır. Kantçı gelenekten gelen bir filozof olarak Hegel, modern rasyonel psikolojiyi reddetmektedir. Bilindiği gibi Descartes'te *cogitans* ve *extansa* iki ayrı tözdür, Spinoza'da ise, aynı tözün iki ayrı *attributum*'udur. Leibniz'de böyle bir tözsel ayırım olmamasına rağmen her bir monad bir şey gibi diğerlerinden ayrıdır. Tüm erken modern filozoflarda bu gizemin düğüm noktası Tanrıdır. Hegel skolastik ve erken modern felsefede yer alan ruhun gayr-i maddiliği, ölümsüzlüğü, birliği, tözlüğü sorunlarının tümünün, Kant gibi yanlış vazedilmiş problemler olduğunu düşünür. Hegel de Kant gibi, müdrikenin kavramları ile (birlik, sonluluk, gerçeklik) zihni/ruhu anlamının her zaman yetersiz kalacağını ve çözülemez bir gizeme (*paralojizm*) dönüşeceğini düşünmektedir. Ruh ve beden ayrı düşünülür sonra bunların aşikar biraradalığı bir olgu (*als Faktum*) olarak ele alınıp, "acaba nasıl ruh ve beden ilişkiye giriyor" diye sorulduğunda, problem içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Ruh ile bedeninin lokal olaral nasıl ilişkide (*communion*) ve nedensel olarak nasıl ilişkide (*commercium*) olduğu modern felsefi psikolojinin temel meselesi olagelmıştır. Hegel yine **Mantık**'taki metodolojisine dönerek buradaki hatanın yargı formunda, yani ayrı duran özne ve nesnenin bir dış eklenti yardımı ile (kopula) birleştirilmeye çalışılmasında görmektedir. Oysa kıyas öğretisindeki somut evrenselde olduğu gibi özne ile yüklem dış müdahale olmadan kendi içsel dolayımı yoluyla birbirlerine dönüşeceği bir gelişimsel metod önerilmektedir. Yani birbirinden ayrı duran hazır bir madde ve zihin yoktur.

Ruh beden sorununun çözümü için Aristotelesçi bir görüşü benimemek gerekir. Çünkü ruhun ölümsüzlüğü ve gayr-i maddiliği, ruh bedenden ayrı düşünüldüğü için çözümsüz kalmaktadır. Oysa Aristo'nun dediği gibi "ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir, böyle bir cisim organiktir (τὸν ὁργανικόν)... ruh, organik doğal bir cismin birinci yetkinliğidir."⁹⁷³ Yani ruh ile beden arasındaki ilişki "acaba bu

⁹⁷³ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Kitap II, 1, 412a20, s. 89. "διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἄν ἢ ὁργανικόν.... εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ."

iki ayrı varlık nasıl ilişki kuruyor?” diye sorulduğunda çözümsüz kalmaktadır. Bunun yerine “beden ruha, ruh Akıla nasıl evriliyor, nasıl yetkinleşiyor?” şeklinde gelişimsel ve *jeneolojik* bir sorunun ikame edilmesi teklif edilmektedir. Wolff’un iddia ettiği gibi, Hegel ruh-beden sorununu çözmeye yeltenmemekte, sorunu çözündürmeye (*auflösen*), anlamsızlığını ortaya koyarak sorun olmaktan çıkarmaya, bir sözde sorun (*Scheinproblem*) çevirmektedir.⁹⁷⁴ Ruh bedenden ayrı bir şey değildir, bedenin içerisinde onun organizasyonundan açığa çıkan telenomik, ilişkisel bir biçimdir (εἶδος). Bedenin eylemliliğinin bir formu ve maddenin hakikati, amacı (*telos*, *Zweck*) olması nedeniyle de bedenden ayrılmayan formdur (εἶδος). Aristoteles’in formu gibi Hegel için de ruh/can tözdür, ancak tözsel form gibi sabit, verili değil, canlı bedenin tarihsel, özgür eylemliliğinden kaynaklanmaktadır.

İşte tam bu noktada Hegel Aristoteles’ten ayrılmaktadır. Zira Aristoteles’e göre “ruhu tanımak, bir bütün olarak hakikate büyük katkıda bulunur gibi görünüyor en çok da doğaya, çünkü ruh yaşayanların ilkesi gibidir” demektedir.⁹⁷⁵ Gerçekten de nebati, hayvani ve insani ruhlar (bedenden ayrılabilen aktif *Nous* hariç) doğa biliminin alanına girmektedir, bitki, hayvan ve insan kendi maddesine uygun tözsel formu varlığa getirmektedir. Oysa Hegel sisteminde gördüğümüz gibi ruh doğa biliminin alanına has değildir. Hayvan ruhu biyoloji ile *Geist* arasında geçişken bir sınırdadır, Antropolojinin konusu olan *Seele* ise tinin alanındadır, yani tarihsellik, özgürlük, eylemlilik ve benlik bilincinin olduğu alandır. Dolayısıyla ruhun bedende aktüelleşmesi Aristoteles’te belirli bir maddenin bir form ile doğal amacına ulaşması iken, Hegel’de aktüelleşme doğanın içerisinde doğadan özgürleşme, tarihsel bir eylemlilik çabası ve kendini bilmeye doğru ilerlemedir. *Doğada kalarak doğada özgürleşmenin formudur*. Aristoteles ve Hegel’in her ikisi için de form olarak ruh *telos*dur. Ancak antik filozof Aristoteles’e göre *telos*, tekil varlıkların *kozmostaki* önceden belirli yerlerini doğal olarak edinmeleri manasına gelirken, modern filozof

⁹⁷⁴ Micheal Wolff, **Das Körper-Seele Problem**, s. 114.

⁹⁷⁵ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Kitap I, 2, 402a1, s. 31. “δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων”

Hegel'e göre *telos*, tekil varlığın *kosmos*daki yerini aşarak dünyada (*die Welt*) kendini özgürleştirerek, kendi eylemliliğinde kendi kendisini bilmesidir. Bu farka binaen neden Hegel'in neo-Aristotelesçi bir natüralist olmadığını idrak edebiliriz.⁹⁷⁶ Yani Hegel klasik Aristoculuğa dönmekte onu Kant süzgecinden geçirerek, özgürlük, eylem, İdeallik gibi kavramların renklerine boyarak sahiplenmektedir. Kant'a da Aristotelesçi bir realizm ve natüralizm ekleyerek onu da dönüştürmektedir.

Kant'ın transandantal felsefesinin özneyi öne çıkaran ve onu nesnenin, bedeninin karşısına koyan metafizik tavrı bu ilişkiyi gizem haline getirmektedir. Ancak Hegel'e göre bunun çözümü metafiziği terk ederek tamamen fizyolojik-psikolojik yaklaşımı benimsemek de değildir. Ancak öznenin yapısını anlamanın yolu fizyolojik-psikolojik durumları rasyonalitenin içerisinde konumlandırmaktan geçmektedir. Eğer duyu ve duyguları tamamen devre dışı bırakır, Ego'nun evrenselliğinden başlarsak modern felsefenin büyük açıklama boşluğunu⁹⁷⁷ asla çözemeyiz. Damasio ve Hegel, **Descartes'in Yanılgısı**'nın duyguları ve fizyolojiyi dışarda tutarak özneyi düşünmesi olduğu konusunda hemfikirdir.⁹⁷⁸

Hisleri (Gefühl) bir kendimizi uzaklaştırıp ve direk *refleksiyona (zur Reflexion)* geçtiğimizde, madde ile zihni, öznel egom ile bedenim bizim için karşıtlık haline gelir ve ruh ile beden arasındaki karşılıklı ilişki, bağımsız (*Selbständiger*) bir varlığın öteki üzerinde etkisi haline gelir. Sıradan fizyolojik ve psikolojik yaklaşım bu zıtlığın sertliğini (*Starrheit*) aşamaz. Bir yanda tüm temsillerin uçurumsal temeli (*Abgrunde aller Vorstellungen*), tamamen basit, tekil olan Ben, öte yanda mutlak olarak mürekkep olan Maddenin çoklusunun karşısına yerleştirilir.⁹⁷⁹

Yukarıda belirtildiği gibi Hegel için, ne modern rasyonel psikoloji, ne ampirik fizyoloji ve psikoloji (Damasio'dan burada ayrılır), ne de Kant-Fichte transdantandal psikolojisi sorunu çözümünde yeterli görünmemektedir. Somut-evrensel yaklaşımı, tekili

⁹⁷⁷ Joseph Levine, "Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap" **Towards a Science of Consciousness III: The Third Tucson Discussions and Debates**, Ed. Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak & David Chalmers, New York, MIT Press, 1999, ss. 3-12.

⁹⁷⁸ Antonio Damasio, **Descartes'in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni**, çev: Bahar Atlamaz, Ankara, Varlık Yayınları, 3. Bsk, 2006, s. 13.

⁹⁷⁹ Hegel, PSS, II, § 389, Z., s. 9; G.W., 25,2, s. 947.

evrensel içerisine yerleştirerek tekilin nasıl partikülerleştiğini göstermeyi hedeflemektedir. Yani eğer tekil-Evrensel Ego fikrine sahip olacaksak bu soyut olmamalı, Ego'nun evrensel yaşam İdeasının içinde nasıl partiküler kapasitelere bölündüğünü ve nihayetinde bu kapasitelerin tekil bir öznde nasıl ifadesini bulduğu gösterilmelidir. Yani Ego yaşama, doğaya geri götürülmeli, doğal fizyolojik belirlenimlerinden ayrı bir varlık olmadığı gösterilmelidir. Bu noktada Hegel, Berkeleyci özne İdealizmden ziyade materyalizme yakındır. Hegel “Materyalizmin, özünde bir olan... dualizmi aşmak için gösterdiği heyecan verici çabayı (*begeisterungsvolle Streben*) görmek gerekir” diye yazarak materyalizme hakkını verir.⁹⁸⁰ Ancak materyalizm dualizmi ortadan kaldırması ile övgüye değer olmasına rağmen tinin gayr-i maddi doğasını gözden geçirir. Tin maddi bedenden ayrı bir töz değildir ancak maddeye aitte değildir, maddenin içerisinden çıkan organizasyonun, yani organizmanın canının etkinliğidir. O halde materyal canlı beden içerisinde İdeal karaktere sahip olan canın/zihnin⁹⁸¹ nasıl bedenden ayrı refleksiyon yapabilen bir Ego'ya evrildiğini jeneolojik olarak ortaya koymak gerekir. Bu arkaplanı, insan olmanın temellerini, mutlak İdealizmin materyalizme en yakın boyutuyla inceleyen alan **Antropoloji**dir.

1.3.2.1. Uykudaki Geist'in Kendine Gelişi: Antropoloji'nin Jeneolojik Sunumu

Buraya kadar Hegel'de Tin kavramının ne demek olduğu, Can (*Seele*) kavramının ne manaya geldiği ve doğa ile tin arasında nasıl bir fonksiyon icra ettiği tartışıldı. Eğer Can, Tinin doğal haldeki, uyku halindeki evresi ise, **Antropoloji**'nin konusu oluşturan Can kavramının incelenmesi ve diyalektik olarak gelişimi bize Tine doğru prosedüral gelişim sürecini verecektir. Tinin refleksivite-öncesi ve yönelimsellik (*präintentional*) halinden dünya içerisinde kendini bilen haline doğru (Fenomenoloji-

⁹⁸⁰ Hegel, PSS, II, § 389, Z. s. 19; G.W., 25,2, s. 950.

⁹⁸¹ Bu noktadan sonra Seele'yi zihin olarak çevireceğim. Seele hem Organik Fizik'in hem Antropoloji'nin nesnesidir. Doğa felsefesine dair olan kısımda lisanımız açısından daha uygun olduğu için *Can* kelimesini tercih ettim, tin felsefesi kısmında ise uğraştığımız alan daha çok zihin-beden sorunu diye yerleşik bir terminoloji edindiği için bundan sonra Seele geçen yerlerde *Zihin* kelimesi kullanılacaktır.

Psikoloji oradan öznel-arası Nesnel Tin) ilerleyişini **Antropoloji** bölümü konu edinmektedir.

Şematik olarak **Antropoloji** üç momentten oluşur;

- a. Dolaysız doğal belirleniminde sadece bir varlık olan *doğal Zihin (in ihrer unmittelbare Naturbestimmtheit- die nur seiende, natürliche Seele)*
- b. Bu dolaysız varlığı (*sein*) ile birey (*individuell*) olarak ilişkisinde, soyut kendisi-için belirlenen- *hisseden Zihin (fühlende Seele)*
- c. Zihnin bedenselliğini biçimlendiren (*eingebildet*) *aktüel Zihin (wirkliche Seele)*⁹⁸²

Birinci moment olan doğal zihinde, doğanın içerisinde tin kendindedir, yani doğa ile fark vaz edilmemiş, bireysellik oluşmamıştır. Zihin sahibi canlı henüz bir *Dasein* değildir, ikinci bölüm olan *hisseden zihin* kısmında bir *Dasein* olarak bireysel bedenin öteki (kendi bedeni, çevre ve diğer uyaranlar) ile ilişki içerisinde nasıl biçimlendiği, tüm partiküler etkilenimlerin zihnin hisseden bütünlüğü altında nasıl bir arada tutulmaya çalışıldığı mesele edinilir. Son olarak aktüel zihnin ise psikosomatik olarak beden ve zihnin bir bütün halinde birbirlerini nasıl belirlediği gösterilir. İlk iki bölüm bedenselliğin zihni nasıl belirlediğini gösterirken, üçüncü kısım zihnin bedeni nasıl belirlediği gösterir. Bedenin zihni belirlediği doğal ve hisseden zihin ile, zihnin bedeni belirlediği psikosomatik aktüel zihin arasında geçişi sağlayan moment ise *alışkanlıktır (Gewohnheit)*. Çünkü görüleceği gibi alışkanlık bir yandan zihni, doğal bir bedensel otomata çevirmekte, öte yandan bedeni zihnin boyunduruğu altına sokmaktadır. Bu konu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada doğal ve hisseden zihin momentleri kısaca gözden geçirilecektir.

Antropoloji başlığı altında öncelikle doğal nitelikleri (*Natürliche Qualitäten*) içerisinde yaşayan bedenin, gezegen ile ekolojik ilişkisi hesaba katılmaktadır. Yaşayan canlı, evrensel gezegen yaşamı (*das allgemeine planetarische Leben*) içinde iklimden,

⁹⁸² Hegel, PSS, II, § 390, s. 21. G.W., 20, s. 390.

mevsimlerden, gece-gündüz süreleri gibi niteliklerden bilinçli bir farkındalık olmadan etkilenmektedir. Gezegenin bu özellikleri genel ve en somut düzeyde can-lının zihnini belirlemektedir. Dünyanın güneşe uzaklığı, mevsimsel değişimler, oksijen seviyesi, güneş ışığı gibi genel ekolojik durumlar fizyolojik ve hormonal yaşamımızı etkilemekle ruh halimiz üzerinde bilinç dışı bir etki yaratmaktadır. Dünyanın bu genel, evrensel özellikleri aynı zamanda yerel coğrafi özellikler halinde sabit, partiküler biçimler almaktadır. Afrikanın, Uzak Asya'nın Batı Asya'nın ve Avrupa'lının farklı coğrafi ve iklimsel özellikleri farklı ırkların karakterlerinin oluşmasına yol açmaktadır. Hegel bu coğrafi farklılaşmaya bağlı ayrımlaşmaların ırkların özelliklerini nasıl belirlediğini kendi dönemindeki literature dayanarak açıklamaktadır. Malesef burada günümüz okuru için kabul edilemez derece ırkçı tespitler yapmakta; örneğin siyahileri köle ruhlu, çocuksu, medeniyete eğilimden yoksun, İtalyanları kadınsı, Almanları derin ve anlaşılmaz gibi niteliklerle vasfederek 19. Yüzyılın klasik ırkçı basmakalıp düşüncelerini tekrarlamıştır.⁹⁸³ Sistem filozofu Hegel'in zamansal önyargıya düştüğü bu ayrıntı bir yana bırakılırsa Antropolojinin doğal zihin bölümünün birinci momentinde insana dünyadaki yaşamından ötürü, dolaysız olarak verilen nitelikler tartışılmaktadır. Gezegenin *evrensel* ekolojik durumu, bölgesel coğrafi koşulların yarattığı *partiküler* ırk farklılaşmaları ve melankolik, asabılık, soğukkanlı, sıcak kanlı gibi *bireysel* mizaçların tümü hesaba katılarak zihnin doğa içinde nasıl forme olduğu araştırılır.

Doğal nitelikler, yaşayan canlının dünyanın bir yerinde olması nedeniyle doğal olarak ona yapışan niteliklerdir. Coğrafya dolayısıyla zihnimize default olarak verilen bu niteliklerin yanısıra, doğadaki zamansal değişimlerimde zihin üzerinde etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Zamansal doğal değişiklikleri de (*natürliche veränderungen*) doğal zihnin ikinci momenti olarak tartışır Hegel. Burada değişimler tarihsel ilerleyen dönüşümler değil, ilanihaye birbirini takip eden ve bundan dolayı da *doğal* olan değişikliklerdir (doğada tarih olmadığı için). Doğal olarak birbiri ardına gelen çocukluk,

⁹⁸³ Hegel, PSS, II, § 393, Z., s. 53-81. G.W., 25,2, s. 956-961.

Bu konuda ilginç bir eleştiri için bkz.: Susan Buck-Morss, **Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih**, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

gençlik, yaşlılık gibi yaşam evreleri (*Lebensalter*), seksüel gelişim evreleri, ve bedenin sadece fizyolojik bazal durumuna döndüğü uyku ile uyanıklığın zamansal olarak birbirini takip etmesi zihinsel durum üzerine etki eden niceliksel/zamansal dönüşümler olarak dikkate alınır. Yaşam evreleri, kişinin kendisinde bulduğu zımni doğal değişim; seksüel gelişme, kişinin dışarıda bulduğu doğal değişim; uyku ve uyanıklık ise, kişinin kendi iç evrenselliği ile dış arasında karşıtlığın birbirine dönüştüğü doğal durum değişimidir (*zustand wechsel*).⁹⁸⁴

Uyanık olma biliçliliği tanımlayan en genel tanımlardan biridir. Uyanık halde bilinçli olmanın temel karakteristiği de dış dünyayı duyumsanmasıdır (*Empfindung*). Doğal durum değişiklikleri tekrar eden değişimler iken, *duyumsama*, zamansal anlık bir değişimin (uyaran) niteliksel olarak etki etmesidir (uyarılma hissi). Dolayısıyla duyumsama, ilk iki momentin, sabit nitelik ve niceliksel değişimin, içerilip aşılmasıdır. Uykuda beden ile Ben tam olarak farklılaşmamış bir bütünlük içerisinde kendindedir. Uyanıklık hali ise, bizatihi ele alındığında içi boş bir kendisi-için olma halidir. Kendine gelmiş, kendisi-için zihin, bedenine tesir eden bir şeyi bedeninde fark ederek içerik kazanır ve uyanık halde duyumsama mümkün olur. “İlk uyandığımızda dış dünyadan belli belirsiz olarak ayrı oluruz ancak bir şeyler duymaya başladığımızda bu fark, ayan olur. Duyumsayarak belli bir ötekisi var mı, bizden farklı olan belli bir şey var mı anlarız”.⁹⁸⁵ Duyumsama da içsel ya da dışsal bir uyaran bize bedenin fizyolojik durumunu fark ettirir. Hegel’e göre bu hala doğaldır, zira bedenin bütünlüğü, ancak bir tesir yoluyla, bedene içeriden ya da dışarıdan tesir eden bir tesirin bulunması (*Empfinden*) yoluyla verilir.

Duyumsayan zihin, duyunun çoklusunu içsellik olarak vazeder ve ‘kendisi-için-olma ya da öznellik’ ile ‘doğrudanlık ya da kendinde-olma’ arasındaki zıtlığı içererek aşar...duyumsayan zihnin kendisi-için-olması başkalaşma, kendini

⁹⁸⁴ Murray Greene, **Hegel on the Soul**, s. 78.

⁹⁸⁵ Hegel, PSS, II, § 399, Z., s. 151. G.W., 25,2, s. 989.

ötekisinde muhafaza etme, ötekinde gelişme ve ötekinde kendini ispatlamadır ... Ancak bu duyumsama yoluyla zihin kendine gelir.⁹⁸⁶

Duyumsama, nesnellik ile öznenin iç içe geçtiği momenttir. Her duyumsama bir değişikliğin, bir ötekinin ben üzerinde tesirinin tespit edilmesidir. Duyumsamada ötekisini kavrayamayız ama ötekisinin varlığı bize verilmiş olur. Ancak ben ve ötekisi, özne ve nesne dokunmada olduğu gibi birbirlerini tam ayırt etmeden bir dolayım ilişkisine girerler.

Duyumsama öyleyse hem ötekinin, benim üzerimde o anlık tesirine bağlıdır, yani zamansal ve geçicidir, hem de ötekinin (uyaranın) aktif mevcudiyetine bağlıdır, yani nitelikseldir. Dolayısıyla öznenin çekirdeği duyumsamada yatmaktadır. Damasio'nun *core self* olarak adlandırdığı bir çekirdek bilinçlilik düzeyine Hegel *duyumsayan zihin* (*Empfindene Seele*) demektedir. Burada fizyolojik bir değişiklik ben ve ötekisi arasında apaçık olmasa bile bilinçsiz bir düzeyde bir farklılık yaratmaktadır. Bu bedensel düzeyde, bilinçli olmayan öznellik, kendini nesneden tamamen ayırabilen refleksif öznellik için temel teşkil etmektedir.⁹⁸⁷

Duyumsamanın *öznenliği* (*die Subjektivität der Empfindung*) insanın duyumsamayla bir şeyi kendinde vazetmesi gibi bir şeyden oluşmaz -çünkü insan bir şeyi kendinde düşüncede vazeder- Ancak net bir şekilde söylersek duyumsama, bir şeyi özgür, tinsel, evrensel öznellik ile vazetmesi değil ama doğal, doğrudan, tekil öznelliği ile vazetmesinden ibarettir. Bu *doğal* öznellik (*natürliche Subjektivität*) henüz kendisini belirleyen, kendi yasasını takip eden, kendini zorunlulukla harekete geçiren bir şekilde değil, ancak dışarıdan belirlenen, tam olarak burada ve şimdi olana bağlı ve rastgele şartlara dayalıdır.⁹⁸⁸

⁹⁸⁶ Hegel, PSS, II, § 399, Z., s. 149,151; G.W., 25,2, s. 988. "Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, sie hebt also den Gegensatz ihres Fürsichseyns oder ihre Subjektivität und ihrer Ummittelbarkeit oder ihres substantiellen Ansichseyns auf. ...daß ihr Fürsichseyn in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt.... Durch das Empfinden ist somit die Seele dahin gekommen."

⁹⁸⁷ William James de Ben ve Benim (I and Me) arasında ayırım yapmaktadır. Aynı şekilde Gallagher benzer bir ayırımı sürdürmektedir bkz.: Shaun Gallagher, "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science", **Trends in Cognitive Sciences**, C. 4, No: 1, 2000, ss. 14-21.

⁹⁸⁸ Hegel, PSS, II, § 400, Z., s. 157. G.W., 25,2, s. 990.

Aristoteles, “duyulur olan tek tek şeylerdir ve dışarıdandır” demektedir.⁹⁸⁹ Hegel de aynı noktaya dikkat çeker, duyumsama fizyolojik bir etkileşimin ürünüdür. Ancak bu etkileşim sadece elektriko-kimyasal bir değişim değildir, duyumsamada *nesnel* fizyolojik değişim *öznel* bir durum yaratmaktadır. Bu öznel durum gizemli, ulaşılamaz bir fenomenal bilinç değil⁹⁹⁰, bedenin fizyolojik durumundaki geçici bir değişimin fark edilmesi ile alakalıdır. James’in terminolojisi ile söylenirse, etki *Ben* tarafından algılanmaz, “*Benim* bedenime bir etki oldu” şeklinde algılanır. Dolayısıyla bir yandan “benim üzerimde bir tesir var” diye algılanmakla birlikte henüz tesir eden ile tesir edilen vazedilmiş bir fark olarak ayrılmadığı için *Ben*’in net olmadığı, pre-yönelimsel bir bilinç durumu söz konusudur. Hegel duyumsamanın bu ikircilikli (*ambivalent*) doğasına dikkat çekmektedir. Bir yanda hiç bir dahlimiz olmadan bedenimizde bulduğumuz, doğrudan bir fizyolojik etki vardır, öte yandan bu etki bedenin bütünlüğü içerisinde alınarak *benim* bedenim diye duyumsanır. Duyumsananın bir yönü bedenselliğin belirlenimidir, öteki yönü etkiyi içselleştirmesidir (*innerlich gemacht*), bir yanıyla da *Tin*’in bedenlenmesidir (*verleiblicht, embodiment*). “Bedenin kendisinin afeksiyonlar şeklinde bilincine varmasıdır.”⁹⁹¹ Genel olarak duyumsama, “bireysel *Tin* ile bireyin bedenselliğinin sağlıklı birlikte yaşamıdır (*gesunde mitleben*).”⁹⁹² Yani dışarıdan tesir eden fizyolojik uyarının bedenin bütünlüğünü tehdit etmeden değişiklik yaratmasıdır. Duyumsama da bedenin anlık durumu tüm zihin haritası tarafından işlenerek kabul edilir. Rastgele tekil bir fiziko-kimyasal değişim zihnin bedenle sağlıklı bütünlüğü tarafından kaydedilir.

Evrensel ve tekil, öznel ve nesnelin henüz gelişip ayrışmadığı bir içerik vardır. Bu zaviyeden “bu duyumsadığım benim ve ben neyim, duyumsayan benim (*Was Ich empfinde...Das bin ich, und was ich bin, das empfinde Ich*)”⁹⁹³

⁹⁸⁹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Kitap II, 5, 417b17, s. 121. “ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ’ ἑκάστα καὶ τῶν ἑξωθεν”

⁹⁹⁰ Ned Block, “On a Confusion About a Function of Consciousness”, **The Nature of Consciousness: Philosophical Debates**, Ed. Ned Block, O. Flanagan, Güven Guzeldere, New York, MIT Press, 1998, ss. 375–415.

⁹⁹¹ Hegel, PSS II, § 401, Z., s. 186; G.W., 25,2, s. 1002. “Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben.”

⁹⁹² Hegel, PSS, II, § 401, s. 161. G.W., 20, s. 399.

⁹⁹³ Hegel, PSS, II, § 402, Z., s. 207. G.W., 25,2, s. 1006.

Bedene dışarıdan gelen değişiklik içerideki durum ile uzlaştırılarak zihin ve beden birarada varolurlar. Zihin burada duyumsayan, duygulanan bedenden kendisini ayıramaz, içsel ve dışsal aynı anda birbirlerine tercüme edilir. Hegel'e göre beynin temel işlevlerinden birisi duygulanan-duyumsayan öznenin benliğini kontrol etmektir. "Hatta düşünce bedenin içinde görülür... genelde duyumsama sistemi olan beyin, duyumsayan öznenin basit ve genel kendinde varlığıdır" diye yazar Hegel.⁹⁹⁴

Duyumsayan zihinde; bir yanda bedensel değişiklikleri duyuşal/niteliksel bir şekilde bütünselliğine alan *öznellik*, öte yanda dışardan gelen uyaranların beden üzerinde bıraktığı fizyolojik tesir, *nesnellik* vardır. Zihin kendi içinde kendi üzerine katlanan bir bütünlük olduğu için, duyu doğrudan alınmaz, bedenin bütünselliği içinde temsil edilir, bunu yapan evreye Hegel *hisseden zihin (fühlende Seele)* demektedir.

Hegel, hisseden zihin ile **Antropoloji**'nin birinci kısmını bitirir, çünkü artık belirlenimler doğal olarak verili olanı içe alınması şeklinde değil, doğal belirlenimlerin sürekli özneliliğin diline çevrilerek zihinselleştirilmesi şeklinde işler.⁹⁹⁵ Zihnin bedenle ilişkisi; bulduğunu kabul eden (*Empfang*) ilişkiden, bedende bulduğunu işleyen ve haritalandıran, İdealleştiren bir işleme biçimine dönüşmektedir. Duyumsayan zihnin belirlenimleri bundan böyle *İdeal* olarak konulur.⁹⁹⁶ Kökeni dışarda olan bir şeyi hissetmesi nedeniyle *duyumsama*/duygu hislerin pasif tarafına vurgu yaparken, *hissetme* daha fazla benliğin varlığına işaret eder.

Hegel'e göre duyumsayan Ben, doğrudan şuanda burada etki eden, tekil, rastgele durumlarla ilgilenir. Bedenin üzerinde etki bırakan anlık değişimleri kaydeder. Buna mukabil bilinç ise benim, kendimi tüm dış dünyanın karşına koyup, kendimi müstakil bir evrensellik olarak düşünmem, tüm tekilleri bilincin temsiline çevirmem demektir. Bilinçte duyulan şey, temsil edilen şeye dönüştürülür (*ein Vorgestellten*). Yani bir yandan bedensel olan biteni olduğu şekliyle kaydeden çekirdek benlik (*core-self*) öte yanda tüm

⁹⁹⁴ Hegel, PSS, II, § 401, Z., s. 193. G.W., 25,2, s. 1001.

⁹⁹⁵ Hegel, PSS, II, § 402, s. 203. G.W., 20, s. 400.

⁹⁹⁶ Hegel, PSS, II, § 402, s. 203. G.W., 25,2, s. 1007.

olan biteni öznellik ile ilişkiye sokarak öznenin temsiline çeviren bilinçli benlik vardır (*autobiographical-self*). Bilinçli benlik ile duyumsayan benlik arasında yer alan *hisseden* zihindir. Hisseden zihin, bedeni içindeki bütünselliğini ve evrenselliğini hisseder ya da bilinçsizce sezer (*fühlende oder ahnende*).⁹⁹⁷

Çağdaş nörobiyolog Antonio Damasio bedene etki eden duyular/duygular (*emotions*) ile hislerin (*feelings*) ilişkisine dikkat çekmiş, önce duyuların geldiğini ardından duyuların bedenin bütünlüğü içerisinde haritalanarak hislerin açığa çıktığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hegel'in duyumsayan benlik ile hisseden benliği ayırması gibi o da iki temel mekanizmayı ayırmaktadır. Damasio'ya göre:

Evrin beyindeki duygu ve his mekanizmasını bölüm bölüm bir araya getirmiş gibi görünüyor. İlk olarak bir nesne ya da bir olaya tepki göstermeyi sağlayacak ve o olaya ya da koşullara yönelecek mekanizma olan duygu ortaya çıkıyor. İkinci olarak ise organizmaların tepkileri ve son durumu oluşturacak beyin haritası, sonrasında zihinsel görüntü, bir fikir (*İdea*) oluşturacak mekanizma, yani his mekanizması ortaya çıktı.⁹⁹⁸

Damasio'ya göre “bedensel durumlar beyin haritalarında değişime neden olurlar, bu değişimler de hislerin temelini oluştururlar”.⁹⁹⁹ Damasio gibi Hegel için de hisseden zihin, duyumsayan beden üzerinde işleyen ikinci bir yetkinlik düzeyidir, bedensel olarak verilmiş olan benliğin İdealleştirilmesidir. Hegel'e göre, “hisseden birey, *saf İdealliktir*, duyumsamanın öznelliğidir”.¹⁰⁰⁰ Duyumsamadan (Damasio'nun tabiri ile duygu [*emotion*]) hissetmeye nasıl geçilir? Bedene dışarıdan bir etki ile verilmiş anlık değişimlerin, beden haritalarının bütünlüğünde değerlendirilerek belirli paternler halinde temellük edilmesi yoluyla.¹⁰⁰¹ Yani “hissetmek edilgin bir süreç değildir, çünkü zihin bedendeki değişiklikleri, kendi homeostasisine göre yorumalararak köklü bir şekilde

⁹⁹⁷ Hegel, PSS, II, § 402, Z., s. 207. G.W., 25,2, s. 1006.

⁹⁹⁸ Antonio Damasio, **Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin**, çev: Emre Kural & İlay Çetiner, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2018, s. 83.

⁹⁹⁹ A.g.e., s. 51.

¹⁰⁰⁰ Hegel, PSS, II, § 403, s. 215. “Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens.”

¹⁰⁰¹ Antonio Damasio, **Spinoza'yı Ararken**, s. 115.

değiştirir.”¹⁰⁰² Damasio’nun zihin tarafından beden *haritalandırması* dediği duruma Hegel İdealleştirme demektedir. “İdealleştirme, real olanın olumsuzlanması, olumsuzlanan şeyin *saklanması* ve mevcut olmadığı durumda bile virtüel olarak muhafaza edilmesidir”.¹⁰⁰³ Yani hisseden zihinde, real uyaran beden *İdeal* bütünselliğine göre konumlanır. Dünyanın realitesi olumsuzlanarak beden *İdealitesi* içerisinde real uyaran yeniden vaz edilir. Böylelikle nesnel, real uyaran; öznel bütünlük tarafından yeniden vazedilmiş olur. Duyumsamanın etkilenmeye açık doğallığından bir adım daha uzaklaşan hisseden zihin, dünyayı kendi bütünlüğüne göre yeniden tanzim ederek, kendi kısmi otonomisini ortaya koyar. Hisseden zihin, bize beden içerisinde *basal bir otonominin* varlığını gösterir. Tinin özgür bilinci daha hisseden zihin düzeyinde bile başlamıştır.

Görüldüğü gibi hisseden zihin, beden ile ilişki içerisinde, duyusallığın üzerinde yükselen bir özneliktir. Ancak duyular çoklu, sürekli, tekil ve olumsal olduğu için hisseden zihnin haritalandırma, İdealleştirme işlemi sürekli bir mücadele biçimidir. Dolayısıyla Hegel hisseden zihni üç kademe içerisinde ele alır. Birinci aşama bilinçdışı etkilerden sürekli etkilenen hisseden benlik, ikinci aşama *benlik hissi (Selbstgefühl)*, üçüncü aşama ise *alışkanlıktır (Gewohnheit)*. Yani öncelikle benliğin dış etkilerden ayrılmadığı evre, sonra dış dünyanın karşısına öznel bir benlik duygusu olarak çıkma ve nihayet alışkanlık ile dışsal ile içsel olarının birlik haline getirilmesi incelenmektedir.

Hegel için hisseden zihin sadece bedeninin nesnelerle ilişkisini haritalamakla kalmaz, aynı zamanda bilinçdışı bir çok etkiye maruzdur. Bu nedenle embriyo-anne ilişkisi, doğal esinlerin tesirinde düşünen dâhi (*Genius*), uyurgezerlik, katelepsi, hipnotizma, sanrılar, gibi bilinç-dışı psikik durumları incelemektedir. Kızkardeşi Christiane ve en yakın arkadaşı (Hölderlin) psikolojik sorunların pençesinde harap olduğu için Hegel, dönemindeki psikologların incelemelerini dikkatle takip etmiş, çok fazla ampirik olguyu derslerinde tartışarak teorize etmeye çalışmıştır. Burada dikkat

¹⁰⁰² A.g.e., s. 96.

¹⁰⁰³ Hegel, PSS, II, § 403, s. 215; G.W., 20, s. 401. “daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt*, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert.”

çekici olan Hegel'in bilinçdışı etkilenecekleri zihnin bir parçası olarak görmesidir. "Bazı durumlarda zihin çok önceden *unuttuğu* bir içeriği bilir (*wieβ*), ancak uyanık olduğunda onu bilincine (*in's Bewußtseyn*) getiremez. Bu durum bir çok hastalıkta vakidir"¹⁰⁰⁴ diyerek hissedenden zihnin bir çok bilinçdışı etkiye maruz kaldığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁰⁵ Zihnin dışarıdan telkine açık olduğu bu pasif durumlar, Hegel'e göre ne tam fizyolojiktir, ne de tam tinseldir, dah çok psişik olgulardır ve bir mental ilişkidir.¹⁰⁰⁶

İlginç olarak, benlik hissi başlığı altında Hegel normal bir bireyin benlik hissini değil, anormal benlik durumlarını tartışır. Çünkü Hegel için hissedenden benlik bedeninin bütünlüğünün öznel olarak kavrandığı evredir. Elde edilen bütünlük evvela bedeninin tözselliğinin öznel düzeyde kavranmasıdır. Psikolojik rahatsızlıklar da öznel benlik hissini nesnel dünya ile uyumsuz olmasından ya da bedeninin tözselliği üzerinde bütünsel bir subjektivite değil, onun bir parçasının fetişistik olarak öncelenmesinden kaynaklanmaktadır. "Zihin kendi tözselliğine karşıtlaşarak, kendisinin karşısında durarak, belirli bir duyumsamadan benlik hissine ulaşır ya da *bütünlüğünün* henüz objektif değil, subjektif bilincine ulaşır".¹⁰⁰⁷ Hegel için benliğin tamalgısı Kant'ta olduğu gibi kuru bir mantıksal gereklilik değildir, tinin özgürleşme ve kendi bulma yolunda verdiği mücadelenin hasılasıdır.¹⁰⁰⁸ Benlik hissi, elde hazır bir bütünlük değil, bedenle kurulan ve pek çok durumda sadece subjektif olarak kavranabilen tekinsiz bir ilişkidir. Benlik, beden ile olan ilişkisinde bedeninin bir bölgesine saplanabilir (*fixation*)

¹⁰⁰⁴ Hegel, PSS, II, § 406, Z., s. 275; G.W., 25,2, s. 1021.

¹⁰⁰⁵ Hegel'in bilinçdışına dair tezlerinin analizi için bkz.: Aldo Masullo, "Das Unbewußte in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes", **Hegels Philosophische Psychologie**, Ed. Dieter Henrich, Bonn, Bouvier Verlag, 1979, ss. 27-65.

¹⁰⁰⁶ Hegel, PSS, II, § 405, s. 221. "das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern *psychisch* ist, – ein Verhältnis der Seele."

Bu ifadeleri Hegel'in dönemindeki psikoloji tartışmalarında empiristler ile romantikler, somatistler ile psişikler arasında ruh hastalıkları fiziksel midir, ruhsal mıdır tartışmasını yansıtan Hegel'in de meseleyi kendince ele aldığı kısımlardır. Hegel'in psikolojik hastalıklara dair mülâhazalarının kendi dönemi ve günümüz psikoloji düşüncesi açısından etkileyici bir şerhi için bkz: Daniel Berthold-Bond, **Hegel's Theory of Madness**, Albany, State University of New York Press, 1995.

¹⁰⁰⁷ Hegel, PSS, II, § 402, Z., s. 205; G.W., 25,2, s. 1006.

¹⁰⁰⁸ Murray Greene, **Hegel on the Soul**, s. 133.

olabilir, bedeni üzerinde aktif bütünlük kuramayabilir (*insichversunkensein*, *kretin*, *epilepsy*, *katalepsi*, *hiperaktivite*) veya bedenin dünya içinde nesnel konumunu kavrayamayabilir (*narrheit*, psikozlar), veyahut bedenini dünya içerisinde sürekli öznel konumlandırır (*Wahnsinn*, *mania*, bipolar, anksiyete) gibi durumlar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla benlik hissi, bedenim-ben-dünya-içerisinde-Ben arasında sürekli olarak salınan bir bütünlüğe elde etme çabasıdır. Benlik hissi bir yandan doğada uyanan *Geist* öte yandan maddenin içine *Geist*'in sızmasıdır.¹⁰⁰⁹

Bedenin bütünlüğü anlık olarak doğal, niteliksel biçimde (*sein* formunda) bize duyumsaya yoluyla verilir. Hissetme, duyumsamanın İdealleştirilme ve bedenin üzerinde öznel olarak bütünlük kurma çabasıdır. Alışkanlık ise bedenin veri olarak gelen duyumsaması ile öznel bütünlüğün bilinçli bir çaba olmadan bir araya getirilmesidir. Yani alışkanlık, bedenin doğal nesnelliğinin öznel bütünlük ile uzlaşması, doğadan tinselliğin hakim olacağı *ikinci doğaya* geçilmesidir.

Sonuç: Bir önceki bölümde doğadan kültüre geçişin metafizik gerekçeleri yeni bir temporalite teorisi bağlamında Hegel sistemi açısından ortaya konuldu. Bu bölümde Hegel sisteminde doğal organizmadan Tin felsefesine geçişin **Ansiklopedi**'de incelendiği bölüm olan **Antropoloji**'nin yeri ve önemi tartışıldı. Hegel **Antropoloji**'de *tini*, *Natur-Geist* olarak tanımlamakta, ne bütünüyle doğal ne de bütünüyle Tinsel olarak görmekte, ikisi arasında bir geçiş momentini tasavvur etmektedir. Ancak yorumcular arasındaki tartışma, **Antropoloji**'nin doğal karakter taşıması ve duyum, his, akıl hastalıkları, alışkanlık gibi biyolojik psikolojinin konularını ele alması göz önüne alındığında neden bu alanın tin felsefesine dahil olduğu üzerinedir. Kimi yorumcular buradan yola çıkarak natüralist bir çıkarım yaparken bir çok yorumcu basitçe bu çelişkiyi göz ardı etmektedir. Buradaki argümana göre **Antropoloji**'de ele alınan konular biyolojik karaktere sahip olsa dahi, tin perspektifinden ele alınmaktadır. Yani bedensel olması açısından değil bedenden uzaklaşma, yaşamın özelliği olmasından

¹⁰⁰⁹ Andreas Arndt, "Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes", **Hegels Anthropologie**, Ed. Andreas Arndt & Jure Zovko, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, ss. 75-89, s. 85.

dolayı değil yaşama ölümü dahil edebilmesi açısından görülmektedir. Konuların içerikleri benzer olsa dahi, konular tinin perspektifinden ele alınmaktadır. O nedenle bu alan, *Natur-Geist*'tir.

Bu alan doğaya dair tinin alanına ait olduğu için tinsel alandaki konuların ele alınması için yteni bir metodoloji teklifinde bulunur Hegel. Kendisinden önceki rasyonalist dualist töz anlayışını, ampirik/klinik psikolojinin tinsel bütünlük olmadan kognitif yetileri incelemesini ve Kant'çı transandantal-formel Benlik fikrini yeniden gözden geçirir. Daha önce ileri sürülen dört evrensel modeline göre, burada da diğer metodolojilerin eksiklikleri gösterilerek tin felsefesinin neden somut-evrensel modelinde ele alınması gerektiği gösterilmiştir. Somut-evrensel modeline göre, organizma ile tinsellik arasındaki bu geçiş evresinde, doğa-kültür, zihin-beden ilişkisi dualist bir çerçevede ele alınmadığı açıktır. Buna mukabil natüralist ve materyalist bir monizme de tevessül edilmemektedir. Bunun yerine açıklama modeli, özgür tarihsel eylemliliğe doğru, yani doğadan tine doğru geçişin *jeneolojik* tasviridir.¹⁰¹⁰ “Böylece sorun zihin beden nasıl iletişime girer?” şeklinde değil “zihin bedende nasıl uyanır, zihin beden üzerinde nasıl adım adım hakimiyet kurar?” şeklinde yeniden kurulmaktadır. Beden ile zihin arasında fizikalist bir tekabuliyet ilişkisi değil, anti-natüralist bir zuhur (*emergence*) ilişkisi vardır. Ancak Kant'ın anti-natüralist bilinç teorisinden farklı olarak, bilinç doğanın üzerinde ve spontan olarak hazır tasavvur edilmez,¹⁰¹¹ aksine *doğanın içerisinden çıkar doğanın ötesine uzanır*. Böylelikle Hegel **Antropoloji** bölümünde adım adım bilince doğru giden bir beden fenomenolojisi ortaya koyar. Bilince doğru giden bu pre-refleksif bilinç teorisi, tinin en yalın hali, insanlığın temelleri, bazal bir özgürlük/spontanite modeli ortaya koyar.¹⁰¹²

Bu pre-refleksif bilinç teorisine göre, bilinç bir dizi bilinç-dışı biyolojik etkinin tesiri altındadır. Coğrafi ve zamansal tesirlerin etkisi altında bilinç, dünya-içerisinde

¹⁰¹⁰ Filippo Ranchio, **Dimensionen der Zweiten Natur: Hegels Praktische Philosophie**, Hegel Studien Beiheft 64, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, s. 205.

¹⁰¹¹ Murray Greene, **Hegel on the Soul**, s. 168.

¹⁰¹² Filippo Ranchio, **Dimensionen der Zweiten Natur**, s. 54.

beden ile birlikte şekillenmektedir. Ancak bilincin temel özelliği olan uyanık olmanın belirtisi dış dünyadan gelen uyarıları değerlendirebilme kapasitesidir. Hegel'in *duyumsayan zihin* dediği bu çekirdek benlik modeli dışarıdan ve bedenin içerisinden gelen uyarıları niteliksel bir şekilde hissetme (*qualia*) kapasitesidir. Böylelikle Hegel duyumsayan zihinde, öznel ile nesnelin iç içe geçtiğini gösterir. Ancak ona göre hisseden zihin duyumsayan zihinden farklıdır. Hissetmek sadece fiziksel uyarıyı niteliksel olarak kabul etmek değil; nesnel/fizyolojik uyarının öznel/homeostatik bütünlük açısından yeniden değerlendirilmesi, haritalandırılması, İdealleştirilmesi, vazedilmesidir. Öyle ise Hegel'e göre hissetmek, basit bir alıcılık (*receptivity*) kapasitesi değil, dünyanın İdeal olarak vazedildiği, özneliğin nesnellik üzerinde egemenliğini ortaya koyabildiği, bütünlüğün partikülerlik üzerinde egemen olmaya başladığı bir özgürleşme momentidir. Ancak hissi benlik düzeyinde bedenin homeostatik bütünlüğü ve dışarıdan sürekli gelen uyarılar arasındaki haritalandırma işlemi sürekli devam eden stokastik bir süreçtir. Öznel beden bütünlüğü ile nesnel dünya ilişkisi her zaman başarı ile gerçekleşmediğinde benliğin bütünlüğü kaybolur ve akıl hastalıkları açığa çıkar. Akıl hastalığı öznel beden ile nesnel dış dünyadaki beden arasında dengenin yitirilmesi demek olsa bile, özneliğin artık nesnelliği aştığı, özgürleşmeye doğru giden bir momenttir. Bedenin bütünselliği ile dış gerçeklik arasında sağlıklı tinsel ilişkinin zemini alışkanlıktır. Alışkanlıkla beraber duyular ve hislere karşı kayıtsızlaşma başlar ya da onlar üzerinde ustalık kazanılır. Tin bedeni kendi enstrümanı olarak kullanmayı öğrenir. Uyarıların sürekli tazyikinden kurtulup kendi pre-refleksik otonomisi kurmaya başlar. En önemlisi alışkanlık ile beraber doğa ile kültür, zihin ile beden arasındaki ilk mesafe açılmaya başlar. Yaşayan bedenin tarihi bedene kazınıp nesnelleşir ve tarih bedenin üzerinde egemenlik kurmaya başlar. Tin doğal olanı yerinden eder ama yine doğa biçiminde (*Natur-Geist*).... Öyleyse alışkanlık ikinci doğadır. Bundan sonraki bölümde Hegel sisteminde alışkanlığın, alışılmadık yeri ve önemi tartışılacak, ikinci doğa kavramının Hegel sistemindeki hayati rolü sergilenmeye çalışılacaktır.

1.3.3. DOĞANIN İÇİNDE DOĞANIN ÖTESİNE: İKİNCİ DOĞA OLARAK ALIŞKANLIK

“Alışkanlık eğer ikinci doğaysa, ne acımasızlığına, ne de coşkularına sahip olduğu ilk doğamızı tanımamızı engeller.”

(Marcel Proust)¹⁰¹³

Bedenin yetkinliği olan zihnin, *benim* bedenim karşısına bilinçli *ben* (*Me* karşısında *I*) olarak çıkmadan evvel adım adım nasıl bu evreye doğru ilerlediği bir önceki bölümde özetlendi. Alışkanlık da bu sistem içerisinde bir momentten ibarettir.

Ansiklopedi’nin 408’inci maddesi akıl hastalığı (*Verrücktheit*) ile ilgilenirken 409 ve 410. maddeleri alışkanlık (*die Gewohnheit*) kavramı ile ilgilenir. “Delilik-hezeyan (*Wahnsinn*) durumunda zihin objektif bilinç ile bilincin saplantılı temsili (*fixen Vorstellung*) arasındaki çelişkiyi aşmaya çabalar. Tin, tamamiyle içsel harmonisini yeniden inşa etmeye çalışır. Bu yeniden inşa başarılı olabileceği gibi hüsrana da uğrayabilir. Tek bir zihin için özgür ve içsel olarak harmonik bir benlik-hissine erişmek şans meselesi gibi görünür”.¹⁰¹⁴ İşte alışkanlık, nesnel bedenin içinde bulunduğu koşullar ile öznel hissiyatın, bir zorlantı ve saplantı ilişkisi olmadan, harmonik bir şekilde uzlaşmasını sağlayan momenttir. Hegel saplantılı-hezeyanlı subjektif benlik hissinden alışkanlığa diyalektik geçisi sistem içerisinde şöyle konumlandırır:

Öznel tinin gelişimini takip ederek şu anda geldiğimiz kademedede, zihnin kendisi-için-varlık olduğu bir aşamaya varırız. Kavramın kendisinden dolayı, delilikte bulunan Tinin *çelişkilerini aşılması* ile benliğin *tamamen çözülmesinin içerilerek aşılmasına* götüren evreye ulaşırız. Bu kendisi-ile-birlikte-olmaya (*bei-sich-selber-sein*) Alışkanlık deriz.¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ Marcel Proust, **Kayıp Zamanın İzinde IV: Sodom ve Gomorra**, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 88

¹⁰¹⁴ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 399; G.W., 25,2, s. 1055.

¹⁰¹⁵ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 399-401; G.W., 25,2, s. 1055. “Auf der Stufe dagegen, biz zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjektiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichseyn der Seele, das vom Begriff durch *Überwindung* des in der Verrücktheit vorhandenen inneren *Widerspruchs* des Geistes, durch *Aufhebung* der *gänzlichen Zerrissenheit* des Selbstes zu Stande gebracht ist. Dieß Bei-sich-selber-sein nennen wir die Gewohnheit.”

Benlik hissinin hezeyanlarında, zihin kendisi ve dünyası ile harmonik bir ilişki kuramaz. Tinin, bedeni ve dünyası ile olan münasebetinde muhtelif şekillerde uyumsuz ilişkiler açığa çıkabilir. Bu ilişkilerin muhtelif biçimlerinin tinin her biri farklı psikolojik hastalık olarak görünür ve bu çelişkiler alışkanlık ile aşılr (*überwindung*). Hegel'e göre kavramın doğası gereği bu aşılma; bedenin tamamen çözülmesi ile, yani bedeni bir yana bırakarak değil, bedenle daha kalıcı, daha nüfuz edici ve bütünsel bir ilişki kurmak yoluyla, bedenin zihninin bütünselliği içerisinde içerilip-aşılması (*aufhebung*) yoluyla olmalıdır. Yani, zihninin bütünlüğü bedenin bir durumuna saplantılı şekilde bağlanmasına, bedeninin nesnel konumunu tamamen es geçerek özneliğin içerisine gömülmesine, hatta benliğin tamamen dağılmasına götürecek çelişkiler aşmalıdır. Bu çelişkileri aşmanın yolu; bedeni yadsımak değil, bedenle uzlaşmak, beden ve zihin arasındaki tinin çelişkilerini içererek-aşmaktır. Yani zâtı (*self*), varlığın (*being*) içerisine yerleştirmektir. Zihninin kendisi-için-varlığı olan zât (*selbst*) ile onun içinde bulunduğu varlık (*sein*) beden arasındaki çelişkilerin aşılarak harmonik uyumun sağlandığı evre alışkanlıktır. Bu nedenle Hegel alışkanlığı, kendi-zatı ile birlikte olma (*beisichselbersein*) durumu olarak tanımlamakta, ben ile benim varlığım (*me*) arasında harmonik ilişkiyi alışkanlıkta görmektedir.

Zihninin hislerin (ve dahi bilincin) partikülerliğini zihinde sadece varlığın belirlenimi haline indirgediği ve zihninin kendisini soyut evrensel varlık haline getirdiği hal *alışkanlıktır*.¹⁰¹⁶

Hegel bedenin partiküler duyu ve hislerinin evrensellik içerisinde aşılmasını alışkanlıkta görmektedir. Ancak bu evrensellik, düşüncenin somut evrenseli değil, varlık halindeki soyut evrenseldir. Hegel'in genel ansiklopedik sistemi içerisinde alışkanlığın icra ettiği rol böylece özetlenip geçilebilir. Bu durum gerçekten de böyle olmuştur, alışkanlık hiç bir zaman Hegel felsefesi çalışmalarının ve Hegelci geleneğin hususan ilgilendiği bir konu olmamıştır. Oysa alışkanlık pek de sıradan bir konu olarak görünmemektedir. Hatta bir adım daha ileri giderek, alışkanlığın sadece öznel tin felsefesi için değil, tüm

¹⁰¹⁶ Hegel, PSS, II, § 410 s. 391; G.W., 20, s. 415. "Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*."

Hegel'in tin felsefesi için merkezi bir konu ve dâhi anahtar kavram olduğu iddia edilebilir. Bu iddia geniş anlamda bir yorumsal çıkarım değil, bizzat Hegel'in kendi ifadesidir:

Alışkanlık formu tinsel aktivitelerin her kademesi ve her türünün içerisine dahil olur. ... *Görme* de olduğu gibi öteki yetilerde de somut alışkanlık duyumsama, bilinç, görü, müdrike gibi muhtelif yetilerin belirlenimleri basit bir edimde *dolaysızca* bir araya getirir.¹⁰¹⁷

Psikolojik, sosyolojik ve mutlak tin düzeyinde, tinin tüm evrelerinde alışkanlığın bir biçimi müdahildir. Bu açıdan bakıldığında tinin aktivitesinin anlaşılması için, alışkanlık kavramına özel önem vermek gerekmektedir. Alışkanlık, sadece benlik bilincine giderken benlik hissinin üzerinden geçip ilerlediği sıradan bir moment değil, tüm tinsel alanın içerisine sızmış temel bir biçimdir. Alışkanlığın gözden kaçması bile onun kendi kavramsal belirleniminin bir özelliğidir. Çünkü alışkanlık, zaten alışıldık olduğunda, dikkatten kaçtığına, kendini unutturduğunda alışkanlık olur. Belki de bu saklanmayı seven tabiatından dolayı alışkanlık, çoğu zaman gözlerden kaçmaktadır. Böylelikle de Hegel felsefesinin en az dikkat çeken konularından biri olan alışkanlık, kendisini unutturmuştur.

Ne gariptir ki, Hegel'in kendisi bu noktaya dikkat çekmiş, alışkanlık ile ilgili yeterince çalışılmadığını söylemiştir. 200 yıl sonra da kendi felsefesinde alışkanlığın yeri de, kaderin bir cilvesi olarak gölgede kalmıştır.

Zihin ve tin bilimleri çalışmalarında alışkanlık, bazen dikkate değer bir şey olmadığı için ya da daha ziyade alışkanlık en zor (*am schwersten*) özellikleri barındırdığı için gözden kaçırılmıştır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁷ Hegel, PSS, II, § 410 s. 397; G.W., 20, s. 418. "Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; ... Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in einem einfachen Akt vereint."

¹⁰¹⁸ Hegel, PSS, II, § 410 s. 397; G.W., 20, s. 419. "In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört."

Popüler düzeyde alışkanlığa alışık olsak da (*wir find and die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt*), alışkanlık Kavram'ının belirlenimleri zordur (*derselben schwierig*).¹⁰¹⁹

Hafızada olduğu gibi alışkanlıkta tinin organizasyonunda zor bir noktadır (*ein schwerer Punkt*). Alışkanlık benlik hissinin mekanizmasıdır, tıpkı hafızanın zekanın (*Intelligenz*) mekanizması olması gibi.¹⁰²⁰

Açıkkası Hegelci literatürde alışkanlığın çalışılmamış olması girift bir mesele olarak görülmesinden değil, basitçe yeterince ilginç görünmemesindendir. Alışkanlık zaten hayatımızın her alanında gördüğümüz, bildiğimiz bir şey olduğu için dikkat çekmemektedir. Hegelcilik, efendi-köle diyalektiği, mutlak tin, tarihin sonu, yabancılaşma gibi sorunsallar etrafında şekillenmiştir. Ancak ilginç olarak Hegel, alışkanlık fikrine aşına (*die Gewohnheit gewöhnt*) olduğumuzdan çok basit göründüğünü söylemekte ama gerçekte alışkanlığın çok zor olduğunu söylemektedir.¹⁰²¹ Hegel; yaşam, Tanrı, tin gibi pek çok konuyla ilgili olarak müdrike için kavranması zordur demektedir ama tüm bu konular için kendisinin bir çözümü vardır, spekülatif felsefeyi bunları kavramak için bir öneri olarak sunar. Hegel'e göre düşünce tarihinin bu en temel sorunsalları çok incelenmesine rağmen yanlış bir metafizik yaklaşım içerisinde ele alındığı için gizem olarak kalmakta, bu meselelerin anlaşılması güçleşmektedir. Tuhaf bir şekilde Hegel alışkanlık için, kavranması zor ya da müdrike için kavranması zor dememekte, bilakis bizzat *alışkanlığın kendisinin* zor olduğunu söylemektedir. Peki, tarihin akışını çözmüş bu koca filozofun alışkanlıkta gözünü korkutan neydi?

Bu çalışmada alışkanlığa dair Hegel'in gözünü korkutan şeyin, alışkanlığın bir çok çelişkinin ortasında umursamadan durması, en büyük felsefi karşıtlıkları bilinçsizce ve dolaysız tek bir edimle bir araya getirmesi olduğu iddia edilmektedir. Denilebilir ki, Hegel *par excellence* bir çelişki filozofudur, çelişki onun gözünü korkutamaz. Zaten tüm metafizik ve doğa felsefesi boyunca herşeyin çelişki barındırdığını ve bu çelişkilerin içerilerek aşılması ile sistemin ilerlediği gösterilmiştir. Öyleyse alışkanlığa münhasır

¹⁰¹⁹ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 397-398; G.W., 25,2, s. 1053.

¹⁰²⁰ Hegel, PSS, II, § 410 s. 391; G.W., 20, s. 416.

¹⁰²¹ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 399; G.W., 25,2, s. 1054. "Wir sind die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt, dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig."

olan zorluk nedir? Alışkanlığın zorluğu, içerisinde bir çelişkiyi değil, hemen hemen Hegelci sistemin tüm çelişkilerini barındırması, üstelik bu çelişkileri mutlu bir şekilde taşıyor olmasıdır. Normalde mutsuz bilinçte olduğu gibi çelişki, bir ıstırap kaynağıdır¹⁰²² ve harekete sevkeder ama “alışkanlık yaşamı, bilincin mutlu halidir.”¹⁰²³ Alışkanlık içerisinde beden ve bilinç taşıdığı müthiş çelişkilere aldırmandan işlemeye devam eder. Hegel için konunun zorluğu; öncelikle bunca çelişkiyi içerisinde barındırıyor olması dahası bu çelişkiler içinde mustarip değil bilakis mutlu olabiliyor olmasıdır. Bu oldukça sıradışı pozisyonu Hegel’in metnlerinde zikrettiği bir dizi çelişkiyi listeleyerek gözler önüne sermek mümkündür.

1. Partiküler, kendinde bedensellik ile Evrensel kendisi-için benlik arasında

Ansiklopedik sistem açısından alışkanlığın pozisyonu, bedensellik ile tüm partiküler durumlara eşlik eden evrensellik olan ‘transandantal benlik’ arasında aracı görev icra etmesidir.

(Arzu, içgüdü, iştah ve bunların tatmini gibi) hissin partikülerliği içerisinde benlik-hissi bu partikülerliklerden ayırlamaz. Buna rağmen kendi kendisi ile basit bir İdeallik ilişkisi olan Benlik soyut evrenseldir, bu İdeallik de partikülaritenin hakikatidir. Benlik, his yaşamı içerisinde kendisini vaz eden evrenselliktir, böylelikle Benlik partikülerlikten kendisini ayıran *kendisi-için-varolan Evrenselliktir*.¹⁰²⁴

Bir yanda bedenin karşısına dikilen, herşeyin onun bütünlüğüne kaydedildiği evrensellik olan Ben varken öte yanda şimdi burada belli hisler içerisinde olan bedenim vardır. Yani, kendinde-ben ile kendisi-için-ben arasında bir gerilim vardır. Partiküler

¹⁰²² Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 207, s. 126. “Mutsuz bilinç kendi benliğinin, sadece çelişkili bir varlık olarak, ikiye bölünmüş bilincidir. (das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens).”

¹⁰²³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 354, s. 214. “Akıl bu mutluluğun dışına çıkmalıdır. Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten. Burada bu mutluluk derken kastettiği adet, alışkanlık (die Sitte) pratikleridir.”

¹⁰²⁴ Hegel, PSS, II, § 409 s. 387; G.W., 20, s. 414. “Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist die Wahrheit dieses Besonderen; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende Allgemeinheit*.”

bedene sahip olmaktan dolayı sürekli uyarılan bedensellik, Kant'ın evrensel-transandantal Ben'i ile karşı karşıya durur. Duyumsama maddi bedene tesir eden maddi bir etkenin gayr-i maddi bir şekilde İdealleştirilmesi idi, hisler ise duyumsamanın tekil verisini özneliliğin bütünselliği içerisinde yeniden değerlendirilip, İdealleştirilmesiydi. Hisler, daima şimdi burada olanı İdealleştirirken, alışkanlık ile bedenın şimdiliği aşılr, beden geçmiş bütünlüğü ile değerlendirilir, benim olan (*mine*) beden, tüm geçmişimle beraber Ben'e-ait (*to me*) haline gelir. Bedenin partikülerliği daha geniş bir evrensel perspektif içerisinde içerilerek-aşılr

Bireysellik duygulara ve hislere sahiptir ve bunlar öncelikle partikülerlerdir. Duygu ve hislerin içinde bir verinin içine gömülürüm, ben bu duyumlar içinde evrensel olarak kendimi saklayamam ya da muhafaza edemem. Aksine alışkanlıkta bu haller doğrudan evrensele tabidir. Evrensel onları aşar ve kendisini saf kendi ile ilişki olarak muhafaza eder.¹⁰²⁵

İşte alışkanlık yukarıda yapılan tanımda olduğu gibi “hislerin (ve dahi bilincin) partikülerliğini zihinde sadece *varlığın* belirlenimi haline indirgendiği ve zihnin kendisini soyut evrensel varlık haline getirdiği haldir”.¹⁰²⁶ Anlık duygu ve hisler, içerilip aşılarak daha geniş bir bütünlük içerisinde saklanır. Dolayısıyla tüm bedene şamil bir bütünlük, evrensellik daha net bir şekilde belirir. Benim bedenime gelen anlık tesir, benim genel bütünlüğü içerisinde değerlendirilerek bir kez daha haritalandırılır, İdealleştirilir. Alışkanlıkta bedenim, benim için sürekli engel çıkaran (*schränke*),¹⁰²⁷ beni kısıtlayan bir şey olmaktan çıkar. Ben'in, zorlantı ve saplantı olmadan, bedeni rahatlıkla sahiplenebildiği bir hale erişilir. Dolayısıyla Ben'in kendisi-için evrenselliği, bedenimin kendinde partikülerliği içerisine nüfuz ederek onu kendine ram eder. Lakin bunu bir bilinç olmadan yapar, beden bunu kendine kendine yapar, beden kendisini

¹⁰²⁵ G.W.F. Hegel, **Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8**, çev. Robert R. Williams, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 153

G.W.F. Hegel, **Vorlesung über die Philosophie des Subjektiven Geistes: Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter**, Ed. Franz Hespe & Burkhard Tuschling, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991, s. 125.

¹⁰²⁶ Hegel, PSS, II, § 410 s. 391; G.W., 20, s. 415.

¹⁰²⁷ Hegel, PSS, II, § 409 s. 391; G.W., 20, s. 415.

Ben'in evrenselliği ile uyumlaştıracak bir forma yükseltir. Alışkanlık, spontan transandantal Ben ile ampirik ben arasında bir tür *şema* işlevi görür.¹⁰²⁸

Benim olan beden (*mine*) ile Ben (*I*) burada uzlaşıırken yine de sorun çözülmüş olmaz. Çünkü daha ortada bilinçli bir Ben (*Ego*) yoktur, evrensellik Ben'in kendisi için evrenselliği değil, partikülerite içerisinde ortaya konulmuş, varlık halinde, beden içinde, yakalanmış bir evrenselliktir. "Bu bedenselliği içerisinde zihnin soyut kendisi-için olması henüz Ben değildir, Evrenselin evrensel olarak varlığı değildir".¹⁰²⁹ Birinci bölümde dört tip evrensellik taksim edilmişti, peki buna göre alışkanlığın sağladığı evrensellik hangi kategoriye girmektedir? Tabi ki buradaki evrensellik, ampirik evrensel ya da refleksiyon evrenselidir. Yani tekileri tek tek ele alıp onlar arasında bir benzerlik kurmak suretiyle bütünlüğe ulaşmaktır. Hegel'in ifadesi ile, "saf düşüncenin kendi kendini belirleyen somut evrenselinden farklı olarak, - [alışkanlıkta] sadece *refleksiyon* yoluyla *çok sayıda tekiliğin tekrarlanması* sonucu elde edilen *soyut evrensellik* vardır".¹⁰³⁰

Hegel sisteminde Ego ile ortaya çıkan evrensellik, kendinde değil, kendisi-içindir. Evrensel kendisini tüm partikülerleşmelerden müteal, mücerred bir varlık olarak

¹⁰²⁸ Elisa Magri, "The Place of Habit in Hegel's Psychology" **Hegel's Philosophical Psychology**, Ed. Susanne Hermann-Sinai & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016, ss. 74-90, s. 80.

¹⁰²⁹ Hegel, PSS, II, § 409 s. 387. G.W., 20, s. 414. "Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen."

¹⁰³⁰ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 401. G.W., 25,2, s. 1056. "–im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, *concret Allgemeinen*, - nur die aus der *Wiederholung vieler Einzelheiten* durh *Reflexion* hervorgerachte *abstracte Allgemeinheit*."

Antropoloji bölümü öznel tinin varlık düzeyinde belirlenimi olduğu için Hegel sistemine göre burada ortaya çıkacak evrensellik ancak soyut evrensel olabilir. Saf düşüncenin (*reine Denken*), öznel ve nesnel, tekil ve evrenseli bir araya getiren somut evrenseli burada görülmez. Böyle olmakla birlikte alışkanlıkta gerçekleşen sadece benzerleri sınıflandıran bir dışsal refleksiyon değildir. Bu düzeyde bir bilinç olmadığı için Hegel alışkanlığın bedenin makinevari bir şekilde aynıları ve farklıları gruplayarak genelleştirdiği bir refleksiyon evrenseli olduğunu düşünür. Ancak burada söz konusu olan tekili dönüştürerek evrensel bütünlüğün içerisine almak, evrenselin de tekil tarafından dönüşmesidir. Ben alışkanlık ile değişim, tekrar eden tekiler benim karakterimi değiştirir, ama ben de bana dair olan tekil tecrübeyi değiştiririm, onu olduğu gibi bırakmam. Dolayısıyla burada sadece tekileri dıştan gruplandıran bir refleksiyon yoktur, alışkanlık somut evrensel tarzına denk düşer. Ancak Hegel sistemik pozisyonundan dolayı burada ancak soyut evrensel olabileceğini düşünmüş ve alışkanlığı basitçe böyle kategorize etmiştir. Bu noktada Hegel'e rağmen Hegelci tutum olarak meselenin kendisinin (*die Sache selbst*) belirleniminin sistemsel pozisyonuna göre daha farklı olduğunu iddia ediyorum.

vazeder. Alışkanlığın evrenselliği ise, şimdi-buradaki partikülerlikten henüz ayrılmamış, ancak yine de partiküler olanla da birebir özdeş olmayan evrenselliktir. Yani henüz kendisi için değil, kendindedir, sadece tekrar eden tekillerin gruplandırılmasından ve düzenlenmesinden ibarettir. Kısacası alışkanlık kendisi için evrensel Ego ile kendinde partiküler beden arasında aracıdır. *Benim bedenimi (mine) Ben'in (I) evrenselliğine hazırlar.*

2. Real ile İdeal arasında

Zihin, bedenin İdeallığıdır. Hisler, duyuların haritalanarak bedenin bütünlüğü içerisinde İdealleştirilmesidir. Alışkanlık ise bu hislerin partikülerliğinin, idealleştirilerek yeniden harmonik bir bütünlük içerisinde sokulmasıdır.

Zihnin partiküler varlığı onun bedenselliğidir. Burada bedensellikten kopulur, bedenin basit varlığından ayrılır ve bu bedenselliğin İdeal, subjektif tözselliği olur.¹⁰³¹

Alışkanlık, varlık biçiminde evrenselliktir, dolayısıyla niteliksel olandan, yani bedensellikten kopamaz. Aynı zamanda bedensel uyaranların dolaysızlığının aşılabildiği bir İdeallık durumudur. Örneğin, İstanbul gibi kalabalık bir şehirde yaşayan birisi sürekli trafığa ve gürültüye maruz kalır. Bedeni sürekli bu uyaranların tesiri altındadır. Ama benliğin hiç bir bilinçli çabası olmadan, beden zamanla kendisine gelen uyaranları kendi düzeni uyarınca alır, kulagina gelen dolaysız uyaranı duymaz ya da belli bir ölçüde duyar. Yani burada bedene gelen real uyaran, bedenin tözselliği içerisinde İdealleştirilerek dolaysızlığından çıkarılmış olur. Dolaysız bedensellik içerilip aşılarak kendinde-olmaktan çıkarılıp kendisi-için olmaya geçilir. Hegel'in ifadesi ile, "refleksiyon evrenseli bir çok dışsal duyuyu kendi birliğinde bir ve aynı olana indirger. Bu soyut birlik, *vazedilmiştir (gesetzt)*".¹⁰³² Böylelikle alışkanlık sayesinde, beden kendi

¹⁰³¹ Hegel, PSS, II, § 409 s. 387; G.W., 20, s. 414, "Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren *einfaches* Sein unterscheidet und als ideelle, *subjektive* Substantialität dieser Leiblichkeit ist."

¹⁰³² Hegel, PSS, II, § 410, s. 391; G.W., 20, s. 416. "Denn, daß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Bezeihung auf das natürlich-besondere, das in diese Form gesetz wird, ist die Reflexion Allgemeinheit, - ein und desselbe als äusserlich-vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte einheit als *gesetzt*."

doğallığı içerisinde kalmakla birlikte, beden doğal reallığından çıkarılarak İdeal subjektiflik içerisinde vazedilmiş olur.

Böyle amaçların organizmada oluşması genelde kendinde materyalite İdealleşmeli ve belirli bedensellik İdealite olarak vazedilmelidir.¹⁰³³

Alışkanlığın bedenle olan ilişki, bir İdealleştirme ilişkisidir. Burada real olan İdeal bir şekilde kaydedilir. İdealleştirme işlemi bizzatıhi beden tarafından yapılır. Bedenin kendi cismaniyeti ile gayr-i maddi bir ilişki kurması sonucu elde edilen İdealist bir materyalizmdir. Materyal bedenin üzerindeki fizyolojik etkiler tamamen bedenin İdeallığı içerisinde kaydolunur (*in ihre Idealität so vollständig aufgenommen*) ve İdeallık materyal beden içerisinde tamamen evindedir. “İdeallık materyaliliğin içerisinde yaşar (*eingewohnt*). İdealite materyalitenin içinde özgürce hareket eder.”¹⁰³⁴ Alışkanlık ile birlikte beden sadece dışsal bedensellik halinde bırakılmaz, real beden İdeal bir birlik içerisinde kapsanır. Gerçi zaten daha organizma düzeyinde real beden parçaları ile ilişki, İdeal bir bütünlük ilişkisi içerisinde yer almaktaydı. Duyumsama ile bu ilişki gayr-i maddi hale, his ile öznel olarak İdeal bir hale getirildi. Şimdi alışkanlık ile, artık maddesel olan İdeal olanın içerisinde kapsanır. Real olan, olduğu haliyle bırakılmayıp, İdeal olarak vazedilir (*positing*).

Alışkanlık benim tarafımdan vazedilir. Bu kendini vazetme nedeniyle alışkanlık, benim bir dahlimin olmadığı diğer doğal niteliklerden ayrılır. Uyku ve uyanma bende olur Ben’in bir dahli olmadan... [alışma ile doğal haller] benim tarafımdan vazedilir ve benim olur.¹⁰³⁵

Alışkanlıkta, madde ve zihin, real ile İdeal ayrılmadan bir arada dururlar. İdeal olan benlik maddi bedeni içerisinde ikamet eder ama onu olduğu gibi bırakmaz, vazederek onu İdealleştirir. Demeki ki alışkanlıkta, bedenin kendisi ile ilişkisi bir yönüyle real bir yönüyle İdealdır. Duyuların içerisinde yer alması, onların içinde ikamet etmesi, doğal niteliklerden ayrılamamış olması nedeniyle real iken, duyuya gömülmeden onun

¹⁰³³ Hegel, PSS, II, § 410, s. 399; G.W., 20, s. 418.

¹⁰³⁴ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 401; G.W., 25,2, s. 1056. “In dieser hat...vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig *eingewohnt*, daß sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt.”

¹⁰³⁵ Hegel, **Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8**, s. 153.

üzerinde işleyebilmesi yönüyle İdealdir. “Zihin, daha önce özdeş olduğu dolaysız bedensellikten ayrılır ve serbest haldeki bedenselliğine İdeallığının gücünü uygular”.¹⁰³⁶ Bedenin materyallliği ile öznenin İdeallığı, maddi-fiziksel-real olan ile normatif-öznel-İdeal olan arasındaki ezeli kavga alışkanlıkta beden içinde vazedilmiş İdeallık olarak yanyana dururlar.

3. Varlık ve Düşünce Arasında

Düşünceyi mümkün kılan spontanite ile dış dünyadaki kendinde varlık arasındaki pratik sentezi sağlama başarısına ek olarak alışkanlık aynı zamanda düşüncenin de mekanizmasıdır.

Aynı şekilde, saf halde, kendi içinde aktif ve özgür olan *Düşünce* bile daima alışkanlığa ve aşinalığa muhtaçtır. Düşüncenin bu *dolaysız* formu sayesinde düşünce engellenmemiştir ve şahsi benliğimin içine nüfuz edebildiği mülkiyetidir. İlk defa alışkanlık yoluyla Ben kendim için düşünen varlık olarak *var olurum (Erst durch diese Gewohnheit existiere Ich als denkendes für mich)*. Bu kendinde düşünen varlığın dolaysızlığı, bedenselliği içerir. Çünkü eğer insan alışmamışsa ısrarlı düşünme başağrısı yapar. Alışkanlık, bu acının doğal belirlenimini zihnin dolaysızlığına çevirerek bu acı duyusunu azaltır.¹⁰³⁷

Felsefenin en zor problemlerinden biri olan düşünceden varlığa geçiş sorunu alışkanlıkta tekrar ortaya çıkmaktadır. Ancak düşüncenin saf ve özgür karakterine herşeyin üzerinde değer veren Hegel dikkat çekici bir şekilde “düşünce alışkanlığa muhtaçtır” diye yazabilmektedir. Kendi aktivitesi içinde saf ve özgür düşünce mutlağın kendisi olduğuna göre, iddia edilebilir ki *mutlağın kendisi bile alışkanlığa muhtaçtır*. Mutlak bir şeye muhtaç olmayacağına göre bu da alışkanlığın bir paradoksu olarak tekrar önümüze çıkmaktadır. Ancak saf düşünce ile varlık arasındaki ilk dolaysız

¹⁰³⁶ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 401; G.W., 25,2, s. 1056. “[Die Seele]... hat sie ihre vorher unmittelbar mit ihre identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und übt zugleich an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer İdealiät aus.”

¹⁰³⁷ Hegel, PSS, II, § 410, s. 397. G.W. 20, s. 418. “Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbst* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohntheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht.”

ilişkinin alışkanlık yoluyla gerçekleştiğini iddia eder Hegel. Düşünen ben kendisini Ego/bilinç düzeyinde varlığın karşısında kendisi-için olarak konumlandırır. Oysa burada alışkanlıkta artık düşünce açığa çıkmıştır ama bedensellik formunda, varlık (*existenz*) biçiminde düşünce kendini gösterir. Artık bir tarafta, varlıktan kendini soyutlayan içsel etkinliğe yönelen refleksif düşünen Ben ile karşı tarafta varlık alemindeki canlı beden dualizmi söz konusu değildir. Düşünen şey varlıktan ayrı değildir, kendi varlığı içerisinde kendisi olarak varolur (*sondern in seinem Sein sei*).¹⁰³⁸ Daha da tuhaf olan şey düşünce varlığa baskı yapar, düşünce bedeni acıtır. Düşünce ile beden arasındaki bu sancılı ilişkiyi hafıfletecek olan yine alışkanlıktır. Alışkanlık düşünce ile varlık arasındaki derde deva olarak, bir *pharmakon* düşünülmektedir.

4. Normativite ve Materyalite Arasında

Alışkanlık benliğin İdealliğinin cismani beden içerisinde vazedilmesi demekse o zaman maddi alan ile normatif alan arasında, fizik alan ile nomotetik alan arasındaki (*physis-nomos*) karşıtlık da, alışkanlıkta bir arada dururlar.

Bu noktada, dışarda karşılaşılan bir dünyadan belli belirsiz ayrılan genel bir içsellik değil, ancak bu bedenselliğin zihnin egemenliğine (*die Herrschaft der Seele*) tabi kılındığı şekilde bir içsellik anlamamız gerekir. Nesnel bilinç düzeyinde erişilen zihnin özgürleşmesi tam da bu bedensellik üzerinde iktidar sahibi olmaya (*Bemächtigung*) bağlıdır... Ben canlı olarak bu beden içinde yaşıyorum, bana *yabancı* olmayan bir organik cisme sahibim ve bu beden benim *İdeama* aittir. Benim *Kavramının* doğrudan *Dasein*'ine aittir. Bu beden benim tekil doğal yaşamımı teşkil eder.¹⁰³⁹

Felsefe ve sosyal bilimlerin en temel karşıtlık alanlarından birisi fiziksel alan ile normatif alan arasındaki ayrımdır. Hegel alışkanlıkta bu karşıtlığın yumusatıldığını,

¹⁰³⁸ Hegel, PSS, II, § 410, s. 397; G.W. 20, s. 419.

¹⁰³⁹ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 404; G.W., 25,2, s. 1056. “Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelanges zum objektiven Bewußtseyn. ...als lebendig habe ich einen organischen Körper; und in dieser ist mir nicht ein *Fremdes*, er gehört vielmehr zu meiner *Idee*, ist das unmittelbare, äußerliche Dasein meines *Begriffs*, macht mein einzelnes Naturleben aus.”

bedenin zihnin egemenliği altına alınmaya başladığını söylemektedir. Nesnel tin alanında beden önce bene karşıt olarak konulur, daha sonra beden ve zihnin birbirlerine yabancılığı ortadan kaldırılmaya çalışılır. Burada öznel tin düzeyinde ise tin bedenden ayrılmadan, kendi bedenine normatif bir düzen dayatır. Kantçı gelenek için en büyük problem olan normatif iradenin düzeni ile doğa alanında kalan bedenın işleyişı arasında bağlantı kurma sorunu burada bir çözümler uçuruma varılmadan aşılır. Alışkanlık edinirken, ben bedenimi sahiplenirim, bu organik cisim içerisinde yaşarım ama bu organik beden artık benim izimi taşıyan, benim yapıp etmelerimle şekillenmiş, bir bedendir, *Ben*'e tabidir, *benim* bedenimdir. Alışkanlık ile birlikte, verili, fiziksel cisim benliğin egemenliği altına girmeye başlar. Bu egemenlik altına alma, bedene Kantçı “yapmalısın” diye emir buyuran bir dışsal normativite değil, bedenın içinde işleyerek onu değiştiren yumuşak bir güçtür (soft power). Ayrıca bu yumuşak güç bir anda açığa çıkan bir iktidar değil, yavaş yavaş bedeni ele geçiren bir iktidar elde etme stratejisidir (*Bemächtigung*). Eğer alışkanlığın bu yumusak gücü olmasa nesnel alanda da özgürlük ve normatif yasal düzen kurulamaz, siyasi iktidarın politik gücü için alışkanlığın yumusak gücü bir koşuldur (biyopolitik). Bu nesnel biyopolitiği mümkün kılan alışkanlıkla gelen iktidar stratejisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Alışkanlık özgürlüğü beden üzerine uygulamanın, normatif aklın alanının (Sellers'ın tabiri ile *space of reason*) fiziksel alan üzerine uygulamanın yoludur. Dolayısıyla Kant'çı moral dünya görüşünde (*moralische Weltanschauung*)¹⁰⁴⁰ özgür irade ile bedensel varlığın arasındaki ezeli kavga alışkanlığın yumusak gücü ile sakinleştirilir.

Saf duyumsama, bir bundan bir şundan etkilenen rastgele bir şeydir...duyuda zihin duyu içeriğine *gömülmüş*, duyuda kendini *kaybetmiştir*, kendi somut varlığını hissedemez. Buna karşın alışkanlıkta insan *tekil*, *şansa bağlı* duyumsama, temsil ya da arzu vs ile ilişki kurmaz, ama kendisi ile ilişki kurar.

¹⁰⁴⁰ Tinin fenomenolojisinde beden ile moraliteyi karşı karşıya koymanın yarattığı çelişkiler bu bölümde incelenir.

Yani kendi şahsiyetinin ortaya koyduğu *genel bir eyleme biçimi* ile ilişki kurar. Bu da onun *özgürlüğünü* sergiler.¹⁰⁴¹

Açıkça görüldüğü üzere alışkanlık doğal olarak bize verilmiş, üzerinde hiç bir dahlimiz olmadığı, şansa bağlı beden ve bedensel halleri dönüştürerek ona öznelliğin damgasını vurur. Böylece verili beden içerisinde bir normatif alan aralanır. Aynı şekilde eyleyerek, ben kendi tarzımı, kendi kuralımı bedene dayatmış olurum. Benin içerisinde özgürlüğümü ortaya koymuş olurum. Alışkanlığın bu yönü tam da organik bedenin yetkinliği olmasından dolayıdır. Çünkü bir makine, sürekli aynı şekilde eyleyerek özgürlüğünü ortaya koyamaz, makinenin sürekli aynı şekilde davranması onun zorunluluğunu gösterir. Ama insan ve alışma yetisine sahip diğer canlılar aynı şeyi yaparak, bir stil sergilerler, böylelikle fiziksel tekrardan fiziksel olmayan, zihinsel bir eyleme biçimi açığa çıkar. Artık ne bedenim ne de bedenime etki eden şey benim dahlimin olmadığı, mukadderatın tazyiki ile üzerime gelen şeylerdir, bilinçli bir irade olmadan bile, aynı şekilde davranarak kendimi ortaya koymuş olurum. Tekrar tekrar yaptığım fiziksel düzeydeki eylem, aynı zamanda özgürlüğüm göstergesi olur. Çünkü artık “maddi düzene bir kural (*eine Regel*) dayatmış olurum.”¹⁰⁴²

Bu noktada Hegel’in materyalizmi bir kez daha dikkat çekmektedir. Dindar kişilerin “keşke beden olmadan varolabilsek çünkü beden bizi sürekli manevi yaşamın saflığından ve özgürleşmemizden alıkoyuyor” diye düşünmelerinin boş bir düşünce olduğunu vurgular.¹⁰⁴³ Böyle bir spiritualizme şiddetle karşı çıkan Hegel özgürleşmenin beden ile uyum içinde olması gerektiği konusunda ısrar eder. Felsefenin materyal olana karşıt bir pozisyonda olamayacağını, felsefenin materyal ve normatif alan arasındaki karşıtlığı içerip aşmayı bilmesi gerektiğini iddia eder. “Eğer bedensel organizmamın

¹⁰⁴¹ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 401; G.W., 25,2, s. 1055 “Während nämlich die bloße Empfindung mich zufällig bald Dieses bald jenes afficirt,...die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr concretes Selbst empfindet; verhält dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zur einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Begierde usf., sondern zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihre selber gesetzten und ihm eigen gewordenen *allgemeine Weise* des Thuns, und erscheint eben deshalb als *frei*.”

¹⁰⁴² Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 407; G.W., 25,2, s. 1058. “Allgemeine Weise des Thuns, eine Regel.”

¹⁰⁴³ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 403; G.W., 25,2, s. 1056.

yasaları ile uyum içinde eylessem zihnim bedenim içinde özgür olur”¹⁰⁴⁴ diyerek Hegel beden ile özgür normatif arasında bir gerilim olduğu fikrini reddetmiştir. Tinin özgürleşmesi “doğal olanın içinde doğadan özgürleşme” (*Freiheit vom und im Natürlichen*) şeklindedir.¹⁰⁴⁵

Görüldüğü gibi alışkanlıkta öznel-normatif-yasa düzeni ile nesnel-fiziksel düzen arasındaki gerilim beden içerisindeki normativite şeklinde yumusak bir güçle aşılarak uzlaştırılır. Alışkanlık fiziksel düzen ile normative düzen, olgu ve değer arasında uzlaştırıcı rol oynarak özgürlüğün beden içerisinde yerini almasını sağlar. Alışkanlık, özgürlük demek olmasa bile *özgürleşme (liberation)* pratiğidir.¹⁰⁴⁶

5. Özgürlük ve Zorunluluk Arasında

Muhakkak ki felsefe tarihinin en katı çelişkilerinden birisi özgürlük ve zorunluluk ilişkisidir. Özellikle modern dönemdeki tüm filozoflar felsefelerinin temeline özgürlük ve zorunluluk ilişkisini yerleştirmişlerdir. Özellikle Rousseau-Kant çizgisinde özgürlük ve zorunluluk sürekli sentezlenmeye çalışılmıştır. Hegel felsefesinin evveli ve ahiri olan özgürlük kavramı da sürekli zorunluluk ile birlikte sahneye çıkmıştır. Alışkanlık kavramında yine özgürlük ve zorunluluğun tuhaf bir aradalığını görmekteyiz.

Alışkanlık doğal bir varoluş modu (*Natur-existenz*) olduğundan, alışkanlıkta insan özgür değildir. Gelgelelim alışkanlık yoluyla duyunun doğal belirlenimlerini varlığı düzeyine indirmediği, artık duyuları farketmediği, onlarla artık ilgilenmediği, meşgul olmadığı, onlara bağlı olmadığı müddetçe de insan özgürdür.¹⁰⁴⁷

Alışkanlık tam anlamı ile özgürlük değildir, çünkü o doğal bir varoluş biçimidir. Alışkanlık doğaldır, planlayarak yapmadığımız, kendimizi içinde bulduğumuz bir şeydir. Tıpkı bedenimiz ve dünyada kendimizi içinde bulduğumuz nesnel şartlar gibi, alışkanlık

¹⁰⁴⁴ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 405; G.W., 25,2, s. 1057. “Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei.”

¹⁰⁴⁵ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, s. 153; Hegel, *Vorlesungen*, s. 19.

¹⁰⁴⁶ Christoph Menke, “Hegel’s Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit”, çev. Gerrit Jackson, *Symposium*, C. 17, No: 1, ss. 31-50.

¹⁰⁴⁷ Hegel, PSS, II, § 410, s. 393; G.W., 20, s. 416. “Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-existenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist.”

da bize verilmiş halde bulduğumuz bir şeydir, dolayısıyla irademiz önünde bir engeldir, bizi kısıtlar, sınırlar. İrade açısından baktığımızda alışkanlık iradenin önünde engel, bir zorlama, bir zorunluluktur. Öte yandan alışkanlık sayesinde beden kısıtlamalarını aşarız, özgürleşiriz. Bu ikircikli duruma işaret eden Hegel derslerinde alışkanlık, “özgürlükle bağlantılı bir zorunluluktur” diye beyan etmiştir.¹⁰⁴⁸ Hegel’e göre alışkanlığın özü tam budur. Bedenin etkilenmelerinden azade olmak, *özgürleşmektir* (*die Befreiung*).¹⁰⁴⁹ Alışkanlık belki özgürlük (*die Freiheit*) değildir ama bir tür özgürleşme (*die Befreiung*) olduğu muhakkaktır. Alışkanlığın sağladığı özgürleşmenin üç vechesi vardır:

- *Duyulara karşı katılaşma, kayıtsızlaşma (Abhärtung)*: Alışkanlıkla birlikte kişi, dolaysız duygu ve hislere karşı kayıtsızlaşır, beden taleplerine karşı kayıtsız kalabilir (*gleichgültig gesetzt*). Böylelikle alışkan kişi, sıcağa, soğuğa, yorgunluğa vs. beden maruz kaldığı tüm fenalıklara karşı kayıtsız kalıp, onlardan özgürleşebilir.¹⁰⁵⁰
- *Tatmin olma isteğine karşı küntleşme (Abstumpfung)*: İçgüdüler ve arzulara karşı alışkanlık yoluyla küntleşilir. Tatmin olup olmamaya karşı kayıtsızlaşabilir insan. Böylelikle alışkanlık yardımı ile insan kendisini sürekli oradan oraya savuran içgüdü ve tutkularından uzaklaştırabilir, kendini özgürleştirebilir. Üstelik böyle yaparak arzularını da rasyonel bir şekilde tatmin etmiş olur.¹⁰⁵¹ Alışkanlığın arzulara karşı küntleşmesi rasyonel bir tatmin iken, arzulara tamamen sırt çevirerek keşiş gibi yaşamayı rasyonel bulmaz Hegel.
- *Beceri edinme (Geschicklichkeit)*: Alışkanlığın ilk iki vechesi bedene karşı olumsuz bir tavır içerisinde özgürleşme iken, bu üçüncü yönüyle alışkanlık bedenle pozitif bir ilişki içerisinde bir özgürleşme biçimidir. Beceri edinme ile

¹⁰⁴⁸ Hegel, **Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8**, s. 154.

¹⁰⁴⁹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 393; G.W., 20, s. 416. “Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt.”

¹⁰⁵⁰ Hegel, PSS, II, § 410, s. 393; G.W., 20, s. 417.

¹⁰⁵¹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 393; G.W., 20, s. 417. “Gleichgültigkeit gegen die *Befriedigung*, die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben.”

“özel amaçlar bedenselliğin içerisinde ifade edilir (*ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht*).¹⁰⁵² Beceri ile birlikte beden kontrol altına alınır ve zihin ile beden tamamen akışkan bir biçimde işler.

Bu üç nitelik ile, bedenden bir özgürleşme gerçekleşir. Alışkanlığın bu sakin gücü sayesinde beden bir çok zor durum karşısında rahatlıkla hareket edebilir. Böyle baktığımız zaman bu doğallıktan uzaklaşma, “yabancılaşma ile birlikte gelen bir özgürleşmedir.” Bedenin iştihalarına bigane kaldığımız zamanlarda bedenimiz üzerinde özgürlüğümüzü ortaya koymuş oluruz. Ancak bunu refleksif bir iradeye başvurmadan yaparız. Alışkanlığın bir paradoksu da buradadır. Örneğin esnek çalışma koşullarına bedenimiz bir süre sonra alışabilir, yorgunluğa ve bitkinliğe karşı güç kazanmış olabiliriz, ancak bu güçlenme ve özgürleşme aynı zamanda bu çalışma koşullarının ne kadar feci olduğunu görmemizi engeller, bizi köleleştirir. Ya da ilk kez sigara içtiğimizde kötü kokusu ve acı tadı bizi iterken, zamanla bunlara karşı kayıtsızlaşırsınız ama bu da bizi sigaraya bağımlı kılmış olur. Hegel bu özgürlük ve mahkumiyet arasındaki paradoksal gerilime dikkat çekerek:

Sonuç olarak alışkanlıkla bir yandan insan özgür olur ama öte yandan alışkanlık insanı *köleleştirir*.¹⁰⁵³

Görülüyor ki bu Janus yüzlü alışkanlık yine iki karşıtlık arasında durmaktadır. “Özgürlükle ilişki içinde zorunluluk” diyen tanımlanan alışkanlık, bir yanıyla özgürleşme olduğu muhakken öte yanıyla mahkumiyet ve zorunluluktur. Belki sistemin ileri aşamalarında *Sittlichkeit* düzeyinde özgürlük ile zorunluluk daha belirgin bir şekilde sentezlenecektir ancak burada yine alışkanlık, zorunluluk ve özgürlük arasında tekinsiz bir konumda salınmaktadır.

¹⁰⁵² Hegel, PSS, II, § 410, s. 395; G.W., 20, s. 417.

¹⁰⁵³ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 410; G.W., 25,2, s. 1056. “Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven*.”

6. İmkan ve Zorunluluk Arasında

Etik düzeydeki özgürlük ve zorunluluk gerilimi aynı zamanda mantıksal düzlemde imkan ve zorunluluk kipleri arasındaki gerilime de uzanmaktadır. Çünkü bir yandan bir şeye alışmak ya da alışmamak mümkün iken, bir kez alışıldığı takdirde o şey özne için zorunlu bir hale gelir. Bu nedenle Hegel alışma için, “özel zorunluluk” demektedir.¹⁰⁵⁴ Alışkanlıkla birlikte zihin bedenın tözü haline gelir, bedenın olumsal partiküler varlık modu, zihnin belirli bir şekilde eyleme tarzına tabi olur. Beden, artık zihnin bir arazı haline gelir.

Böylelikle bedeni biçimlendirerek zihin, bedenın içinde *kendisi* ile ilişkiye girer, bedeni onun için, özgürlük demek olan zihnin tözü ile uyumlu bir arazı olur.¹⁰⁵⁵

Görölüyor ki alışkanlıkla birlikte modal ilişki tersine dönmektedir. İlk başta “doğal olan”, değiştirilemez olarak verili, yani zorunlu varlık modu, bu karşılık birşeye alışmak mümkün iken; alışkanlıkla birlikte tin zorunlu olanı belirleyen haline gelmekte, bedensel duyum ise sadece mümkün varlık haline gelmektedir. Daha evvel zihin, bedenın bir özelliğı iken, alışkanlıkla birlikte beden zihne göre bir araz olur. Böylece tin, tözsel olan beden de özgürlüğün arazı haline gelir. Anlaşıldığı gibi, doğal bedenden özgürlüğe doğru ontolojik dönüşümde alışkanlık özel bir rol icra etmektedir. Bir kere alıştıktan sonra, artık ben zorunlu olarak o şekilde eyleyen birine dönüşürüm, ilkin rastgele olan alışma meselesi, sonradan bir zorunluluk haline gelir, alışkanlık benim tözüm olur, kim olduğumu belirler.

Alışkanlık sadece anlık bir tatmin değildir, aksine Ben bu alışkanlığım. Bu benim evrensel varlık modum, ben dediğim şey tamamen alışkanlıklarımdan ibarettir.

¹⁰⁵⁴ G.W.F. Hegel, **Lectures on the Philosophy of Art: The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures**, çev. Robert F. Brown, Oxford, Clarendon Press, 2014, s. 230.

G.W.F. Hegel, **Vorlesung über die Philosophie der Kunst, Berlin 1823**, Vorlesungen B.2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, s. 57. “Gewohnheit ist subjektiv notwendigkeit”.

¹⁰⁵⁵ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 405. G.W., 25,2, s. 1057 “...ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird.”

Kişisel hislerimde, bazen bu şekilde bazen başka şekilde eyleyim ama alışkanlıkta başka türlü eyleyemem, ben buyum.¹⁰⁵⁶

Özgürlük sorunda olduğu gibi yine paradoksal bir durumla karşı karşıya kalırız.¹⁰⁵⁷ Neye alışıp alışmayacağım öncelikle benim yapıp etmelerime bağlı iken, yaptıklarım benim alışkanlıklarım olur, alışkanlıklarım kaderim olur, başka türlü eyleyemem, tam da bu şekilde eylemek benim için bir zorunluluk haline gelir. Hegel'in verdiği ilgi çekici bir örnek burada dikkate değerdir. İnsanın dik durması doğal bir özelliği değil, evrimsel olarak iradesi ile kazandığı bir özelliktir demektedir. Dik durmak insan için ilk başta bir imkan iken, *homo sapiens* için dik durmak onun tözsel karakterine dönüşür.

Öyle ise alışkanlık, zorunlu olanı mümkün (yani doğal verili olanı önemsiz ve arizi yaparak), mümkün olanı zorunlu (dik durmayı tözsel bir karakteri çevirerek) hale getiren ontolojik bir dönüştürücüdür. Alışkanlık, imkan (değişebilir) ve zorunluluk (özel) arasında bir karmaşaya neden olur. Felix Ravaisson'un dikkat çektiği gibi, "alışkanlık sadece değişebilirlik değildir, alışkanlık mizaçta (*disposition*) bir değişikliği gerektirir, yani mümkünlükte bir değişikliktir. Burada değişim, değişikliğin olmayacağı dahili alanda olur."¹⁰⁵⁸ İmkan ve zorunluluk gibi iki zıt modal kategori arasında uzlaştırmacı bir işlev görmesi, alışkanlığın bir başka gizemli yönüne daha dikkat çekmektedir.

7. Formasyon ile Transformasyon, Süreklilik ile Dönüşüm Arasında

Tözsel olan geçip gitmemeye, hep aynı kalmaya işaret ederken arizi olan geçip gidici olmaya, değişebilir, dönüşebilir olmaya işaret eder. Alışkanlık tözsel olan ile arizi olan arasında salınırken aynı zamanda karakter oluşumu ve karakter dönüşümünde de temel

¹⁰⁵⁶ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, s. 153.

¹⁰⁵⁷ Markus Gabriel & Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German Idealism*, London: Continuum Publishing, 2009, s. 103-104. "Alışkanlık ayrıca mümkün ile aktüel arasındaki ilişkiyi de karmaşıktırır. Alışkanlık stricto sensu bir *mümkünlüğün aktüelitesidir*. Bu da alışkanlık *virtüelliğin* alanına aittir (Deleuze tam da bunu bir mümkünlüğün aktüelliği olarak tanımlamıştır). Alışkanlık aktüeldir, tam da burada sahip olduğum bir özelliktir (net bir şekilde etki eder) ama aynı zamanda bir çok gelecek halde actualize olacak bir şeydir."

¹⁰⁵⁸ Félix Ravaisson, *Of Habit*, çev. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London, Continuum Publishing Group, 2008, s. 25.

işlevi görmektedir. Alışkanlık kişiyi hem inşa eder hem dönüştürür. Yukarıda belirtildiği gibi ben alışkanlıklarımdan müteşekkilm, benim karakterim alışkanlıklarım yoluyla inşa olmuştur. Ancak alışma sayesinde ben kendimi değiştirebilir, bir başkasına dönüşebilir, bir başka olabilirim. Alışmak bir yandan beni ben yapan şey iken, bir yandan da beni benden alan, beni bir başkası yapan şeydir. Alışmanın sonunda ben inşa olunurum, eğitilmiş olurum (*die Bildung*). Eğitim sonunda ben artık eski ben olmam, yeni birine dönüşmüş olurum.

[Beden] zihin tarafından vazedilmiş bir dolaysızlık haline gelir, hissi durumların ve temsil ve irade belirlenimlerinin bedenselleştiği bedenselliğin *forme olduğu ve transforme olduğu* hale gelir.¹⁰⁵⁹

Hegel *Ein- und Durchbildung* diyerek tek bir ifade içerisinde bu çifte harekete işaret etmektedir. Burada hem karakter inşası anlamında *Bildung* kelimesi aynı zamanda eğitim manasındadır. *Einbildung* hem muhayyile manasına gelmekte, aynı zamanda burada inşa etmek, biçimlendirerek kurma manasında kullanılmaktadır. Yine ders notlarında Hegel benzer bir ifade kullanmaktadır:

Başlangıçta insani zihnin bedene sızması tamamen belli belirsiz genel bir biçimdedir. Bununla birlikte zihnin bedene sızması insanın/eğitimin başarısı ile olur.¹⁰⁶⁰

Alışkanlık ve temrinler yoluyla insan karakterine, olduğu kişi olmaya, yani bir şeyi o şey yapan tözüne ulaşır. Alışkanlık karakteri biçimlendirerek ona formunu verir, forme eder, oluşturur. Ama aynı şekilde de kişinin sabit özelliklerinin değişmesi de yeni alışkanlıklar edilmesi ile, temrin ile ve dolayısıyla eğitim ile mümkün olur. Alışkanlık öyleyse bir kimseyi biçimlendirip onu kendisi yaparken aynı gücünden dolayı da kişiyi bir başkası yapma gücüne sahiptir. Benim karakterimde sürekli, değişmeyen, esas olan ne varsa bunu alışkanlıklarım yoluyla kazanmışımdır (*ein-bildung*) beni bir kişi (*ein*) olarak inşa eden (*bildung*) bu alışkanlıklarımdır. Öte yandan eğitim yoluyla ben kendi

¹⁰⁵⁹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 391. G.W., 20, s. 416. “denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt.”

¹⁰⁶⁰ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 407; G.W., 25,2, s. 1058. “Damit diese Durchdringung eine *bestimmte* werde, dazu ist *Bildung* erforderlich.”

karakterimden çıkabilir, bir başka kişiye dönüşebilir, transforme olabilir ve yeniden biçimlendirilebilirim. Dolayısıyla alışkanlık hem beni ben yapan şeydir, hem de beni dönüştürecek bir şey varsa o da yeni alışkanlıklar edinmem, temrinler yapmam ve eğitilmemdir. Alışkanlık paradoksal olarak hem oluşturucu hem de dönüştürücü güce sahiptir. Sahip olduğum şey alışkanlıklarımdır, sahip olacağım şey ise gelmekte olan alışkanlıklarım.

8. Sahiplenip (*Aneignen*) kapanma ile Kendini salma (*verlassen*) Açılma arasında

Alışkanlık yarı-zorunlu bir biçimde benim kim olduğumu belirler. Ben alışkanlıklarımın toplamıyım. İçinde bulunduğum bedensel ve ruhsal durumun katılaşmış bir otomatik eyleme biçimi halinde bana ait bir stil olarak sahiplenilmesidir. Yani alışma yoluyla kendimi inşa eder (*Bildung*) kim isem o olurum. Ancak yukarıda belirtildiği gibi alışkanlık formasyon kadar transformasyondur. Yeni alışkanlıklar edinerek dönüştürüm, ben ben-olmayan birine doğru dönüşmeye başlarım. Farklı bir alışkanlık edinerek kendimi başka biri olmaya doğru açarım. “Ben kimim? Neyi yapabilirim” etik sorusu alışkanlık üzerinden düşünüldüğünde tam olarak belirlenemeyen plastik bir problem haline gelir.

Benliğimiz kendi maddesini *sahiplenir* (*aneignet*) ama bunun tam tersine onlardan *geri çekilir* (*zurückzieht*), öyle ki Zihin bir yandan kendi dışındakileri içerine sızar (*eindringt*) ve aynı zamanda kendisini salar (*dieselben verläßt*).¹⁰⁶¹

Hislerden farklı olarak, alışkanlıkta bedenimin durumu ile kendim arasına bir mesafe koyarım. Hisler beden durumunu haritalandırarak benliğe dair bir doğrudan bir tasarım sağlarken, alışkanlık hisleri dönüştürerek onlara kendi formunu verir. Alışkanlığın getirdiği donuklaşma ve küntleşme nedeniyle bir yandan bedenimden gelen duyumlara karşı mesafe koyup onlardan geri çekilebilirim ama bunu yaparak aynı zamanda bedenim üzerinde kontrol sağladığımı da göstermiş olurum, bedenimin her türlü dışsal etkiye açık değil, bir geçmişe sahip *bana ait* bir beden olduğunu göstermiş

¹⁰⁶¹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 409; G.W, 25,2, s. 1058. “–daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegenteil sich aus ihr.”

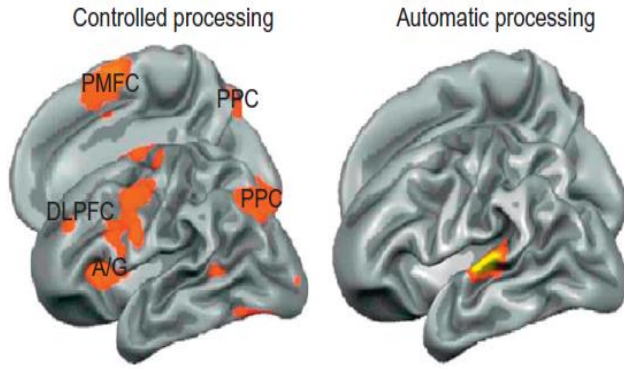
olum. Böylelikle alışkanlık, hislerin verilerini olduğu gibi bırakmaz, onların içerisine *sızar*, şimdinin verisine geçmişim mührünü vurur. Paradoksal bir şekilde alışkanlığın getirdiği küntleşme sayesinde zihin hisler ile uğraşmayı bırakır, onların üzerinde kontrol sağlamaya alıştığından onlarla ilgilenmeden onları kendi haline bırakır. Alışkanlık; tinin ve tarihin bedeninin içerisine sızmasını mümkün kılacak aralığı, mesafeyi açar. Bu aralanma (*spacing*) hem bir açılma hem de dahil etme pratiğini ihtiva eden *pharmakon* karakterli bir işlemdir. Katılma ve küntleşme ile kendi içine kapanan, “ben buyum başkası olamam” diyen zihin, tam da bu sahip çıkma eylemi ile aynı zamanda “ben bana verilmiş olan beden değilim onla arama mesafe koyabilir, başkası olabilirim” demektedir. Subjektif zorunluluk ile hem içine kapanmakta, kendini sahiplenmekte, hem de kendini koyvererek dışarıya karşı kayıtsızlaşmakta ve dönüşüme kendini açmaktadır.

Zihin bu şekilde içeriğini sahiplenir (*in Besitz*), bu içeriği kendinde muhafaza eder, öyle ki [bedenin içeriğinin] böyle belirlenimleri içinde sadece duyumsayan biri değil, hislerden ayrılmadan onlarla ilişki içinde kalarak ama yine de onlara gömülmeyerek, bilakis duyuların içinde ve bilinçsizce hareket ederek kendine sahip çıkan biridir. Hislerle ilgilenmediği ve meşgul olmadığı müddetçe *özgürdür*, [duyuların ve hislerin] bu biçimlerin içerisinde onların *sahibi/maliki* olarak var olur (*als ihrem Besitze existiert*). Böyle yaparak aynı zamanda hisseden ve hatta biliçli tinin gelecek aktivitelerine ve meşguliyetlerine *açık* hale gelir (*offen*).¹⁰⁶²

Alışmanın hem sahip çıkma hem de salıvermeyi bir arada tutan çelişkili bir konumu söz konusudur. Alışma yoluyla insan, yapıp etmelerini kendi karakterine çevirir, yaptığı rastgele değil kişinin kendi stili olur. Aynı zamanda alışma ile birlikte yaptığı şeye odaklanmayı bırakır ve onu kendi haline bırakır. Böylelikle alışma hem geçmişti tutar (saklama, *retention*) hem de gelecekte olacak olanlara açılmayı

¹⁰⁶² Hegel, PSS, II, § 410, s. 391; G.W., 20, s. 416. “Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist insofern *frei* von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessiert und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung – der Empfindung sowie des Bewußtseins des Geistes überhaupt – *offen*.”

(pretension) mümkün kılar. Aışmanın nörobiyolojik görüntüleme kayıtları da bu mülâhazalara uygun sonuçlar ortaya koymaktadır.



Resim 2: Aışkanlık ile Kortikal Aktivitenin Değişimi
göstermektedir. Schneider, 2010¹⁰⁶³

Yeni karşılaşılan ve alışılmış (otomatik ve bilinçsiz) görevlerin icrası sırasında kortikal aktivitenin keskin değişimi. Solda görsel yüz tanıma ve sesin nereden geldiğini tanımaya dair görevlerin icrası sırasında bir çok bölgenin aktif halde olduğu dikkat çekiyor (kırmızı renkli bölgeler). Sağda yeterli sayıda bir pratikten sonra aynı görevin otomatik, yani neredese bilinçsiz yapıldığı durum görülmektedir. Sadece duyuşal bölge hala aktivite

Hem sahiplenme hem de salıverme çifte hareketinin epistemolojik versiyonu da alışkanlıkta göze çarpmaktadır. Aışmak bir yönüyle unutmak bir yönüyle hatırdâ tutmak demektir. Aıştığımız şeyi düşünmeden yaparız, ne yaptığımızı unutmuşuzdur ve hatta ne zaman aıştığımızı da unutmuşuzdur. Aışkanlık için tarih vermek mümkün değildir. İnsan bir şeye tam olarak hangi anda aıştığını hatırlayamaz. Aışmak tam anlamıyla bir unutulabilme, çalışma hafızasında tutulan bilgiyi salabilme kapasitesidir. Gelgelelim alışma, aynı zamanda sahip olma, hatırdâ tutma demektir, epistemolojik olarak en kalıcı bilgi türlerinden biridir. Aışılan şey, kolay kolay unutulmaz.

Bilincimiz hem o mesele *kendine katar* ama tam tersine o meseleden *geri çekilir*. Öyle ki Zihin bir yandan kendi dışındakilerin içine *nüfuz eder* öte yandan onları *serbest bırakır*.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶³ Bernard Baars & Nichole M. Gage, **Fundamentals of Cognitive Neuroscience: A Beginner's Guide**, Oxford, Elsevier Press, 2013, s. 44.

¹⁰⁶⁴ Hegel, PSS, II, § 410, s. 409. G.W., 25,2, s. 1058. daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich *aneignet* wie im Gegenteil sich aus ihr *zurückzieht*, daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*,”

9. Bilinç ile Bilinçsiz Arasında – ya da Bilinçsiz Spontanite

Alışkanlığın en dikkat çekici özelliği, bir tür bilinç olmasına rağmen özünde bilinçsiz bir eylem olmasıdır. Burada ele alındığı şekliyle alışkanlık, henüz bir Ego'nun olmadığı, kasıtlı bilinçli bir eylemde bulunulmadığında ortaya çıkan bedensel bir benlik biçimidir. Çelişik olan şey; alışkanlığın bedeni, bütünsel İdeal bir ilişkinin içerisine indirgemesi, eylemleri sevk ve idare etmesi, beden içerisinde bir tür benliği faaliyete geçirmesi gibi özellikleri ile bilincin yönelimsel niteliklerini paylaşıırken, alışkanlığın işlem modunun bilinçsiz olmasıdır. Hegel'e göre bu bilinçsiz mod, özünde bilincin temelidir.

Bedenselliğin olduğu haliyle dolaysızlığı içerilerek aşılır, kendisi-için-varlık olur. Tamamen, saf bilinçsiz görülerdir ama bilincin temelidir¹⁰⁶⁵.

Alışkanlık duyumsama ve hislere gömülü değildir ama bilinçsiz olarak bu duyuların içerisinde yer alır (*bewußtlos an ihr hat*) ve bu duyuların içerisinde hareket eder. Öyle ki, Hegel'e göre insanın en temel belirlenimleri bu bilinçsiz irade ile mümkündür. Özgür, bilinçli irade ile bilinçsiz eylem arasındaki Kant'çı yarığı, alışkanlık kapatmaktadır. Hegel'in bu konuda verdiği evrimsel örnek dikkate değerdir.

Kişilerin dik durması onun en dışsal özelliğidir, mekansal belirlenimdir ve bu dik durmaya alışma iradesi ile başılır (*durch seinem Willen zur Gewohnheit gemacht*). Dik durma dolaysızdır, bilinçsiz bir duruştur (*bewußtlose Stellung*) ve daima insanın iradesinin sürekliliği meselesi olarak kalır. İnsan ancak dik durmayı murat ettiği sürece dik durur ve sadece bu irade *bilişsiz bir iradedir* (*der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lange, als er es bewußtlos will*).¹⁰⁶⁶

Bu ifadelerde çarpıcı olan şey en basit biyolojik belirlenimin bile insana verili olmadığı iradesi ile gerçekleştiği fikridir. Alıntının devamında Hegel görme ve diğer yetilerin ve hatta bilincin ve düşünmenin bile bir tür alışkanlık olduğunu söylemeden geçemez. Çünkü tüm bilinçli tinsel faaliyetlerin özü, duyunun çoklusunu tek bir eylem modu altında toplamaktır, alışkanlık da tam olarak bu operasyon modu ile işler,

¹⁰⁶⁵ Hegel, PSS, II, § 409 s. 389; G.W., 20, s. 415. “die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins”

¹⁰⁶⁶ Hegel, PSS, II, § 410, s. 397; G.W. 20, s. 418.

dolayısıyla tüm tinsel eylemler bir yönüyle alışkanlıktır. Yine de Kartezyen gelenek ve Kant çizgisinden gelen modern bir düşünür için skandal yaratacak olan çelişki, iradenin bilinçsiz olduğunu fikridir. Enteresan bir biçimde insanın kendi kontrolünde olmayan bedensel bir duruşun özünde insan iradesinin ürünü bir *habitus* olduğu iddia edilmektedir. Pierre Bourdieu'nun dikkat çektiği gibi “*Habitus, irade ya da bilinç olmadan spontanitedir. Bu görüş tarihi olmayan şeylerin mekanik zorunluluğunu iddia eden mekanistik teorilere ve aynı zamanda ‘eylemsizliği (inertia) olmayan’ öznelere refleksik özgürlüğünü iddia eden rasyonalist teorilere muhaliftir.*”¹⁰⁶⁷ Alışkanlık şeyler ve tarih arasında, öznenin özgürlüğü ile maddenin zorunluluğu arasındaki çelişkinin ortasında galesiz bir şekilde işlemeye devam eder. Kant sisteminin ortasında duran sorun olan, spontanite ile dış dünya arasındaki çelişkinin sentezini, alışkanlık çoktan gerçekleştirmeye başlamıştır bile.

10. Fark ve Tekrar, Değişim ve Özdeşlik Arasında

Oluşum (*genesis, formation*), dönüşüm (*metabole*) temelinde özdeşlik ve fark ile alakalı kavramlardır. Formasyon özdeşliğini koruyarak farklılaşabilme yeteneğidir. Farkın özdeşliğin içine dahil edilerek yeni bir özdeşlik biçimine ulaşılması da, dönüşümdür. Ancak her varlık, dönüşüm ilkesini kendi içinde taşımaz. Daha önce Aristoteles'in doğa felsefesinde tartışıldığı gibi canlı, organik varlıklar, *physis* sahibi varlıklar dönüşebilir, farkı özdeşlikleri içerisine dahil edebilir, spekülative kavramın özüne uygun bir şekilde yaşayabilirler. Aristoteles de bu farka dikkat çekerek “bir taşı yüz kere yukarı atarsanız bile yine aşağı gitmeye devam edecektir” diyerek organik canlılar ile inorganik varlıklar arasındaki farka dikkat çekmiştir.¹⁰⁶⁸

Müdrikenin kavramlarına göre tekrar ile fark birbirini dışlayan kavramlardır. Bir şey tekrar ediyorsa aynı şekilde kalıyor olması gerekir. Tekrar sonucunda küçük bir fark olsa dahi bunun tekrar olamayacağını biliriz. Bu paradoksa felsefe tarihinin ilk

¹⁰⁶⁷ Pierre Bourdieu, **The Logic of Practice**, çev. Richard Nice, California, Stanford University Press, 1990, s. 56.

¹⁰⁶⁸ Aristotle, **Eudemian Ethics**, Book II, 1220a38, çev. J. Solomon, **The Complete Works of Aristotle**, vol. 2, (eds.) Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 14.

çağlarında Herakleitos “aynı nehirde iki kez yıkanılmaz” diye dikkat çekmiştir, *fark varsa tekrar yoktur*. Oysa Hegel’in de tüm felsefesinin özünde, farkı özdeşliğin içine katabilen organik bir form olduğu zaten burada iddia edilmiştir. Organik canlının bu özelliği en bariz bir şekilde alışkanlıkta ifade olur.

Hislerin belirlenimlerinin partiküler ya da bedensel yönleri ruhun *varlığında* bu belirlenimlerin *tekrarı* (*wiederholung*) olarak görünür ama aynı zamanda alışkanlığın yaratılması bir *pratiktir* (*übung*).¹⁰⁶⁹

Alışkanlık iki türlü tekrar biçimidir. Birincisi hisler yoluyla bize verilen duyuların aynısını zihnin varlığında tekrar etmek, yani duyulara zihnin mührünü vurarak, bir perspektif değişimi ile tekrar yaşamak anlamına gelir. İkincisi ise aynı hareketi tekrar tekrar yapmaktır. Ancak tekrar edilen şey artık mekanik bir aynılık değildir, bir pratiktir, uygulamadır. Alışkanlık edinirken yapılan uygulamalarda, hem tekrar bir önceki denemeden farklı bir gelişimsel çizgi izler hem de tekrar eden kişi farklılaşır. Yani alışkanlıkta kişi, tekrar ederken, tekrar etmemiş olur ya da tekrarı fark yaratmış olur. Bu durumda özdeşlik iyice gözden kaybolmaya başlar. Zira tekrar edilen hareket artık aynı hareket değildir, tekrar eden kişi de aynı kişi değildir. Bir mekanik müzik kutusu binlerce kez müzik çalsa da tamamen aynı müzik kutusu olarak kalmaya, özdeş olmaya devam eder ancak organik canlı tekrar ederken farklılaşmaktadır. Alışmak tam da bir başkalaşma ile özdeş kalma arasındaki ezeli çelişkinin ortasında mutlu bir şekilde operasyonunu icra etmektedir.

Sık sık *tekrar*, bedensel aktivitelerin tinin hizmetinde gerçekleşmesini mümkün kılacaktır. Bedenin tine daha yüksek seviyede uyum edinecektir. Çünkü her durumla olan aşinalığı giderek daha fazla genişledikçe zihin kendi *dışındayken* gitgide daha fazla *kendini evinde hissedecektir* (*heimischer wird*). Böylelikle zihin içsel belirlenimlerini doğrudan bedenlendirme kapasitesini daha da artıracaktır. Bunun sonucunda zihin bedeni sürekli daha fazla sahiplenip, bedeni

¹⁰⁶⁹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 391; G.W., 20, s. 416. “Dieses Sicheinbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Sein der Seele erscheint als eine *Wiederholung* derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine *Übung*.”

kullandığı bir araca (*werkzeuge*) döndürür öyle ki bu yolla tinin bedeninin üzerinde etkisi konusunda *büyülü* bir ilişki kurulur.¹⁰⁷⁰

Pasajdan anlaşılacağı üzere Hegel tekrara *büyülü* bir ilişki biçimi demek zorunda kalmaktadır. Çünkü tekrarın organik canlı üzerinde akıl almaz bir etkisi vardır. Tekrar yoluyla aslında niceliksel bir farklılık icra edilirken niteliksel bir fark ortaya çıkar. Pasajda Hegel'in sürekli, derece ifade eden kelimeler kullanması (*immer mehr, immer größere, immer höhere*) tekrarın esasında bir niceliksel derecelenme olduğunu göstermektedir. Ancak bu adım adım, kendini hissettirmeyen niceliksel tekrar, bir anda *büyülü* bir ilişki yaratmakta, beden farketmeden ruha teslim olmaktadır. Beden sürekli tekrar yoluyla, belirli bir anda, kendini tine teslim etmiş bulur, tinin etkisi altına girer (*einwirken*) beden kendini bir anda tinin bir aracı, aleti (*werkzeug*) bulur. Mekanik bir *tekrarın* aynılığının nasıl kurucu, kimlik inşa edici, dönüştürücü bir *fark* yarattığı alışkanlıkta gizemli bir ilişki haline gelmektedir.

11. Organizma ile Mekanizma / *Physis* ile *Tekhne* Arasında

Görüldüğü üzere alışkanlık tekrardan fark yaratabilen, farkı da özdeşliğe döndürebilen gizemli bir özelliğe sahiptir. Aslında bu fark yaratan tekrar, kendi başkasında kendinde kalma hayvani organizmada da gördüğümüz spekülâtif Kavram'ın özellikleridir. Dolayısıyla alışkanlığa ancak Hegelci bir şekilde yaklaşırsak onu kavrayabilmek mümkündür. Çünkü klasik metafizik organizma ile mekanizmayı birbirine karşıt olarak konumlandırır. Aynı şekilde kendi içinde hareket ve gelişme prensibi olan doğal şeyler ile hareket ve değişim prensibi kendi dışında olan sanatın ürünleri (*tekhne*) birbirlerinden ayrı dururlar. Alışkanlık yine dekonstruktif bir hareketle organizmanın içine mekanizmayı yerleştirir, mekanizmanın içinde organizmanın

¹⁰⁷⁰ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 407; G.W., 25,2, s. 1058. "Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals *wiederholt* werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrauerheit erlangt, in ihren *Außerungen* somit immer *heimischer* wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft; so daß dadurch ein *magisches* Verhältniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf Leib entsteht."

canlılığının yükselmesini mümkün kılar. Doğal olanı mekanikleştirir, mekanik tekrarı organizmanın doğallığı içerisine ikame eder. Sürekli tekrar yoluyla tin bedeni bir mekanik alete (*werkzeug*) dönüştürür. Zihin kendisini araçsallaştırırken aynı yolla da araçsal mekanik tekrarı zihinselleştirir. Bu nedenle Hegel alışkanlık için “ruhun mekanizması” demektedir.¹⁰⁷¹ Alışkanlığı hem doğal hem de mekanik olarak görür. İlginç bir şekilde, yapay zeka çağında yaşıyor olmamıza rağmen bile doğal ile makine arasındaki fark bize apaçık görünmektedir. Oysa Hegel’e göre alışkanlık, canlı organizmanın aktüalitesi olan zihnin içerisinde işlediği mekanizmadır. Üstelik ölü mekanizma ile canlı teleoloji de birbirileri ile karşıt çelişkiler olarak durmamakta, tam da mekanizma işlerken tinin teolojisi mekanizmayı ele geçirebilmektedir.

Bundan sonra zihin bedenle *dolaysız* birliği içerisinde kalamaz. Kavramına uygun olarak ... Bedenle özdeş olmaktan bedeni *vazetmeye* ya da bedeni sahiplenmek adına tin ile dolayım lamaya doğru değiştirmek zorundadır. Tin bedeni kendi aktivitesinin *uyusal ve kullanışlı bir aletine (zum gefügigen und geschickten Werkzeug)* dönüştürür. Bedeni böyle dönüştürürken zihin kendi kendisi ile ilişkidir. Beden, zihnin tözü ile, yani özgürlük ile, uyumlu bir araz (*Accidens*) haline gelir.¹⁰⁷²

Alışkanlık ile zihin bedeni araçsallaştırıp onu kendi kontrolüne alırken aynı zamanda kendi de mekanik bir şekilde eyleyerek kendi kendisini araçsallaştırır. Organik bütünlük ile mekanik araçsallık, canlı ve makine karşıtlığı burada gücünü yitirmeye başlar. Çünkü alışkanlık, *canlı* varlığın özgür eylemliliğinin ortasında duran ve onu mümkün kılan ölü *mekanizmadır*. Alışkanlık, bir yanıyl beden üzerinde tinin hakimiyetini sağlayan tekniği yaratırken öte yandan tinin canlılığını da mekanize ederek öldürür. Alışkanlığın bu çifte hareketi tam da bu nedenle tüm tinsel yaşamın temel işleme biçimine sirayet etmektedir. Zira bu tezde yapılan tanıma göre tinsel yaşam ölümü içine alabilen, ölümü yaşamın içerisine dahil edebilen yaşam formudur. Ölü mekanizma ile özgür canlı varlık arasında işleyen alışkanlık hem yaşamayı mümkün kılar, hem de yaşamın içerisine ölümü dahil eder.

¹⁰⁷¹ Hegel, PSS, II, § 410, s. 391; G.W. 20, s. 416. “Die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls.”

¹⁰⁷² Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 405. G.W., 25,2, s. 1057.

12. Yaşam ile Ölüm Arasında

Alışkanlığın en keskin dilemması ve aynı zamanda en büyük başarısı, yaşamın içine ölümü dahil etmektedir. Alışmak, yaşamı ortadan kaldırmadan ölmeyi öğrenebilmek, *yaşama küçük dozlarla ölüm aşmaları* yapabilmek manasına gelir. Zira, alışkanlığın iki temel özelliği olan duyulara karşı kayıtsız kalma (*abhartung*) ve tatmin olmaya karşı küntleşme (*abstumfung*) yaşayan bedenin değil, ölü cesedin özellikleridir. Yaşamın sürekli bedene dokunan uyaranlarına kayıtsız ve bedeni harekete geçiren tüm itkilere karşı hissiz olma, kendini öldürme, kendini kurban etme manasına gelir. Ancak alışkanlık tam tersine yaşamı mümkün kılan şeydir. Yaşamdan çekilirken yaşamı kazanabileceğimiz, tam da bedenden çekilirken onun efendisi olduğumuz diyalektik harekettir. Alışkanlığın yaşamdan ve bedenden geri çekilmesi, onun yaşama karşı ölümün asudeliğini tercih ettiği anlamına gelmez. Hegel ısrarla rahiplerin bedenden kurtulma gayretlerini beyhude bir çaba olarak gördüğünü belirtir (mutsuz bilinç). Ona göre bedenden kurtulup gerçek tinsel özgürlüğe kavuşulabileceğini zanneden dini düşünce boş bir düşüncedir. Alışkanlık bedenin canlı yaşamın içine ölümü dahil eder ama aynı zamanda zihni beden üzerinde daha fazla hakim kılarak kendi bedenini daha fazla sahiplenmeyi mümkün kılar.¹⁰⁷³ Alışkanlık ile birlikte, ölümün mutlak ötekiliği ortadan kalkar, yaşamın içerisinde ölüm zerkedilir. Dışarıdan gelen ölümle karşı yaşamın dizayn edildiği ölümle-yönelik varlık (*Sein zum Tode*) olarak fenomenolojik bir tecrübe değil, yaşamın içerisinde ölümle birlikte yaşama kabiliyeti veren antropolojik bir tecrübe söz konusudur burada. Alışkanlığın bir yönü, hissizleşme ve küntleşme olduğundan, ölümdür; öteki yönü beceri olduğundan daha aktif ve uyumlu bir yaşamdır. Alışmak bir ölme biçimidir ancak yaşamın her yanı da alışkanlıklarla doludur. Hegel bu keskin çelişkiye şöyle dikkat çeker:

Alışkanlıktan çoğu zaman küçümseyici şekilde bahsedilir ve cansız, rastgele, partiküler olduğu düşünülür. Alışkanlık formu, diğer tüm formlar gibi, tabi ki

¹⁰⁷³ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 403; G.W., 25,2, s. 1056. “[Alışkanlığın] içinde yaşarım, bana yabancı olmayan organik bedene sahip olurum, bu neden benim İdeama aittir. Benim Kavram’ımın dolaysız dışsal varoluşudur ve tekil bir doğal varlık olarak beni oluşturur (ausmachen).”

tamamen rastgele içeriğe açıktır. Hatta yaşam alışkanlığı ölümü beraberinde getirir (*es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt*), ya da daha da soyut manada alışkanlık ölümün kendisidir (*der Tod selbst ist*). Gelgelelim aynı şekilde, alışkanlık bireysel öznenin tüm tinselliğinin *varlığı* için özseidir (Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste).¹⁰⁷⁴ 397

Pasajda görüldüğü gibi eğer yaşayan bireyin tinsel varlığı söz konusu ise alışkanlık, olmasa da olur bir mesele değil özsel bir durumdur. Alışkanlık olmadan tinsel yaşam olamaz. Ancak aynı zamanda alışkanlık en genel manada ölümün kendisidir. Örneğin Hegel yaşlılardan bahsederken, onlar “alışkanlığın hareketsizliğine düşer olurlar”, yaşlının “hayatı süresiz bir alışkanlığa benzer ve bu ölümün habercisidir” diyerek alışkanlık ile ölümü bir tutar.¹⁰⁷⁵ Hegel için alışkanlık ölüm manasına gelir.¹⁰⁷⁶ Ancak bu en soyut manada alınırsa böyledir. Eğer tinsel yaşam kendi ölümünü kavrayabilme, kendini dışsallaştırma yoluyla özgür eylemlilik demekse, alışkanlık içerisinde eylemek tam da tinsel yaşamın özüdür. Biyolojik yaşamın üzerinde ve ondan daha kavi olan tinsel yaşamın özü tam da alışkanlıktır. Alışkanlık yaşamı elimizden almaz. Yaşamın içindeki canlı bedeni, ölümler aleminin Lethe ırmağında yıkayarak canlı bedene *aletheia*’sını verir. Alışmak ölüme yönelik olmanın kaygısını taşımadan, ölümü yaşama sinsice monte eden mutlu bilinç biçimidir.

13. Doğa ile Kültür Arasında: İkinci Doğa Olarak Alışkanlık

Hegel sisteminde alışkanlık, (**Antropoloji-Fenomenoloji** ve **Psikoloji**’den oluşan) Tin felsefesinin **Öznel Tin** olarak adlandırdığı birinci bölümün kritik bir geçiş aşamasında konumlanır. Alışkanlıktan sonra kısaca aktüel zihinden bahsedilir ve ardından **Fenomenoloji** bölümü bilinçli Ego ile başlar. Tez boyunca gösterildiği gibi Hegel’de öznellik, yönelimsellik ve bilinç, insana has olgular değil hayvani bilinçten mutlak bilince doğru derece derece, perspektif değişimleri ile gelişen olgulardır. Hayvan ile birlikte doğanın içerisinde bedenli (*embodied*) öznellik ve bilinç açığa çıkar. Aynı

¹⁰⁷⁴ Hegel, PSS, II, § 410, s. 397. G.W. 20, s. 418.

¹⁰⁷⁵ Hegel, PSS, II, § 396 Z. s. 97; PSS, II, § 396 Z. s 125

¹⁰⁷⁶ Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 73.

bedenle farklı bir ilişki biçimi bize tinsel yaşamı açar. Tinsel yaşama geçişin kritik momenti de alışkanlıktır. Doğadan, **Fenomenolojinin** özbilinç sahibi yönelimsel durumuna geçişi mümkün kılan insanlığın temelleri alışkanlık üzerinde yükselir. Bu nedenle Hegel'e göre alışkanlık, her ne kadar doğal canlılarda olsa da bütünüyle doğaya ait değildir. Öte yandan hala bilinçli Ego söz konusu olmadığı için bütünüyle kültürün alanına da ait değildir. Bu ikircikli pozisyonu kavramsallaştırmak için *ikinci doğa* kavramını devreye sokar Hegel:

Alışkanlığa, haklı olarak, ikinci doğa denmektedir. – *Doğadır*, zira alışkanlık zihin dolaysız bir varlığıdır. – *İkinci Doğadır*, zira zihin tarafından *vazedilmiş* dolaysızlıktır, bedenselliğin formasyonu ve transformasyonudur. Onun içinde hem hislerin belirlenimleri hem de zihnin temsilleri ve iradenin belirlenimleri bedenlenmiş olarak biraraya gelir (*als verleblichten zukommt*)¹⁰⁷⁷

Tabi ki de alışkanlık, duyumların tekilliğinin egemen olduğu *birinci doğa*, bir *dolaysızlık* değildir. Alışkanlık, daha ziyade, *ikinci doğadır*, zihin tarafından *vazedilmiştir*. O asla *doğadan* başka bir şey değildir çünkü *dolaysızlığı* kabul eden bir *vazetmedir* ve o mevcut olanların *Varlık* formuna bulanmış *İdealitesidir*, yine. Öyleyse alışkanlık tinin özgürlüğüne denk düşmez, sadece *antropolojik* bir şeydir.¹⁰⁷⁸

Bu dikkat çekici pasajlarda gördüğümüz gibi, alışkanlık ne doğaya aittir ne de bilinçli eylemle yapılan *Geist*'in alanına aittir, o daha ziyade *Natur-Geist* alanına ait bir geçiş momentidir. Doğadır, çünkü dolaysızdır demektir Hegel, yani kasıtlı olarak üretilmiş değil varlık formunda bir anda bedenimize yapışmış verilmiş bir şeydir. Saf doğa değildir, zira fitrattan gelen (*Anlage*) bir şey değildir, doğuştan hazır bulduğumuz kapasite değildir, aktiviteye, tekrara bağlı olarak edindiğimiz bir şeydir. O nedenle

¹⁰⁷⁷ Hegel, PSS, II, § 410, s. 391-392. G.W. 20, s. 416. “Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleblichten (§ 401) zukommt.”

¹⁰⁷⁸ Hegel, PSS, II, § 410, Z., s. 401; G.W., 25,2, s. 1056. “...und ist eine zwar nicht *unmittelbare*, *erste*, von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte*, *zweite Natur*, – aber doch immer eine *Natur*, ein die Gestalt eines *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *İdealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches*.”

felsefe tarihinde çok dikkat çekmeden sürekli varlığını sürdürmüş bir kavrama başvurur Hegel: *ikinci doğa*. Zaten cümleye girerken, “alışkanlığa, haklı olarak ikinci doğa denilegelmektedir” diyerek bu anlayışın kendi medeniyetinin felsefe repertuarında mevcut olduğuna dikkat çeker. Peki bu çok kullanımda olmayan kavram nereden gelmektedir.

İkinci doğa kavramının tarihsel kökeni Aristoteles’e dayanmaktadır.¹⁰⁷⁹ Malum olduğu üzere Aristoteles kendi etik anlayışında alışkanlık (ἔξις ve ἔθους) kavramına merkezi bir konum vermiştir. İlginç bir şekilde Aristoteles, ikinci doğa kavramını hiç kullanmamış olsa bile kendisinden sonraki gelenek için bu kavramı hazırlamıştır. Aristoteles ahlak felsefesini temellendirirken alışkanlığın, doğa ve kültür arasındaki ikircikli konumundan kaynaklanan tuhaflığa dikkat çeker:

Biri düşünce erdemi (τῆς μὲν διανοητικῆς), diğeri ise karakter erdemi (ἀρετῆς ἠθικῆς) olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir (διδασκαλίας ἔχει), bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir (διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου); karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir (ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται), adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan [‘ethos’tan] gelir. Bundan apaçıktır ki *karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi bulunmaz* (ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται); çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez (οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται), örneğin doğal olarak aşağı doğru giden taşı, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukan doğru gitmeğe alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeğe alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez (οὐτ’ ἄρα φύσει οὐτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους). Demek ki *erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir*; onlan edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁹ Aristo’da önce Platon’da Devlet eserinde beden ve dil zihne nasıl bağlanıyorsa taklit ile insan alışır ve doğası olarak demektir. (Devlet 395d) Adını koymasa da Platon da bir şekilde alışmanın verili doğa dışında insana bir doğa verdiğini düşündüğünü göstermektedir.

¹⁰⁸⁰ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998. 1103a 15-25 s. 23 [italikler bana ait]

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre karakter erdemleri (*arethes ethikis*) edinmenin yolu tecrübe ve zamandır. Tekrar bağlı ve deneyime bağlı olarak niteliklerin değişmesi ahlaki yetenekleri edinmemizi sağlar. Kelime benzerliğini de kullanarak karakterin (δ' ἠθικῇ) alışkanlık (ἔθους) ile edinilebileceğini söylemektedir. Ancak çarpıcı bir şekilde Aristoteles mezkur erdemlerin bizde doğal olarak bulunmadığını iddia etmektedir. Doğal bir şeyin alışkanlık edinmeyeceğini iddia etmektedir. Örneğin bir taş, doğaya ait bir şey olmasına rağmen alışkanlık edinemez. Bununla birlikte bir köpek ya da insan alışkanlık edinebilir. Ancak öte yandan alışkanlık doğa ötesi ya da doğaya ters bir düzen tarafından da dayatılmaz. Öyle ise alışkanlık ne doğal ne de değildir. Aristoteles adını koymasa bile alışkanlık doğa ile sanat ürünleri arasında bir yerde, ikinci doğa gibi görünmektedir.

Aristoteles'in dikkat çektiği doğa ile sanat ürünleri arasındaki bu belirsiz duruma Helenistik gelenek daha net bir isim vermiştir: *altera natura*, bir başka doğa. Cicero, alışkanlık (*consuetudo*) doğadan daha etkili bir başka doğadır" diyerek alışkanlığın hem doğal hem doğanın ötesi karakterini yeniden işaret etmiştir. Aziz Augustine eserlerinde *conseutudo*'ya sıkça yer vermiş ve o da alışkanlığı ikinci doğa (*secunde natura*) olarak tanımlamıştır. Aquinas, "doğal etki ettiğinde alışkanlık zevkli olur, doğa kadar etkilidir, alışkanlık ikinci doğa gibidir (*conseutudo est quasi altera natura*)" diye yazmıştır.¹⁰⁸¹

İkinci doğa kavram ortaçağlarda bu şekilde yaşamını sürdürürken modern felsefede aynı ifadeler ve fakat yeni anlamlarla yaşamaya devam etmiştir. Rousseau insanın sonradan kazandığı kötü alışkanlıklar nedeniyle yozlaşmış ve doğasından uzaklaşmış olduğunu iddia eder.¹⁰⁸² Rousseau'ya göre birinci doğamız kötü alışkanlıklarımız nedeniyle bozulmaktadır, eğer bu yanlış kanılar ve kötü alışkanlıkları

¹⁰⁸¹ İkinci doğa kavramının tarihi için bkz.: Gerhard Funke & Norbert Rath, "Natur Zweite", **Historisches Wörterbuch der Philosophie** Online 6, (Çevrimiçi), Ed. Joachim Ritter, Basel: Schwabe A. G. Verlag.

¹⁰⁸² Jean J. Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, s. 79. "çünkü insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan, ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak hafif bir girişim değildir."

çıkarsa geriye kalan şey doğa olacaktır.¹⁰⁸³ Ancak insan için doğaya rücu etmek mümkün olmadığına göre, kendi açtığı yaraları kendisi kapatabilir, plastik doğasını kullanarak başka bir doğa edinebilir. Ona göre insanın yapısı tabiatın eseridir, devletin yapısı ise sanatın, eğitim ve yeni alışkanlıklar kazanarak iradi olan yapı ile tabi olan yapıyı iç içe geçirebilir, özgürlüğü doğamız (ya da ikinci doğamız) haline getirebiliriz.¹⁰⁸⁴ Özgür irade ile doğal durum arasındaki zıtlığı Rousseau'dan tevarüs ederek en keskin bir şekilde yeniden formüle eden Kant da, belki de bekleneneği üzere Üçüncü Kritik'inde ve **Antropoloji**'de ikinci doğa kavramına tekrar müracaat etmiştir. Moral dünya düzeninin bizim için doğadan farklı bir stil olduğunu göstermek ve onu yüceyle bağlantılandırmak için şöyle yazar:

Sadelik (sanatsız amaçlılık) yücede doğadan tevarüs edilmiş stildir. Aynısı stil ahlakta da geçerlidir. Ahlakta (*Sittlichkeit*) olan, içimizdeki duyular-üstü yetinin görüşüne bir erişime sahip olmasak da yasalarını sadece bizim bildiğimiz (duyular-üstü) bir ikinci doğadır.¹⁰⁸⁵

Yine özgürlük ile doğa arasında bir tür sentez çalışması olan **Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji** eserinde Kant alışkanlık ile doğal mekanizma arasındaki incelikli ilişkiye geri döner. Kant'a göre kafadaki nöronlar ve sinir ağları ile insanın doğasını anlayama çalışmak, yani fizyolojik antropoloji ancak zaman kaybıdır.¹⁰⁸⁶ Öyle

¹⁰⁸³ Jean J. Rousseau, **Emile ya da Eğitim Üzerine**, çev. Yaşar Avunç, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2009. s. 146. “alışkanlıklarımızın baskısı altında, kanılarımız yüzünden az çok bozuluyor. Bu bozulmadan önce, bunlar, benim içimizdeki doğa diye adlandırdığım şeydir.

¹⁰⁸⁴ Jean Jacques Rousseau, **Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri**, çev: Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim, 2014, s. 121 “İnsanın yapısı tabiatın eseridir, devletin yapısı ise sanatın...”

“Mermere veya tunca değil de, yurttaşların kalbine yazılmış bir kanundur bu. Devletin asıl ana yapısını oluşturan; her gün yeni yeni güçler edinen, öteki kanunlar eskir ya da güçsüzleşirken onları canlandıran ya da onların yerini alan; bir halkı kurtuluşundaki ruha bağlı olarak muhafaza eden ve hiç belli etmeden otoritenin kuvveti yerine alışkanlığın kuvvetini koyan kanundur bu. Sözünü ettiğimiz şey örf (moeurs) adetler (custom) ve bilhassa genel kanıdır (*public opinion*). Bizim siyasilerin meçhulu olan bir konudur bu. Oysa bütün diğer konularda başarı buna bağlıdır. ... Ötekiler kubbenin kemerinden başka bir şey değildir ve nispeten daha yavaş doğan örf ve adetler sonunda kubbenin sarsılmaz kilit taşını meydana getirirler. 84

¹⁰⁸⁵ Kant, CJ, § 105, s. 275. “Einfalt (kunstlose Zweckmassigkeit) is gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, un so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist.”

¹⁰⁸⁶ Mere observer and must let nature run its course for he does not know the cranial nerves and fibers nor does he understand how to put them to use for his purposes. Therefore all theoretical speculation about this is a pure waste of time

ise insan ne bir şey gibi (doğal yapısı ile) ele alacak ne de tamamen özgür bir varlık (amaçlar krallığının sakini) olarak görecektir, insanı kendini inşa eden özgür bir varlık olması bakımından, insanı bir dünya sakini (*a citizen of the world*) olması bakımından pragmatik olarak ele almaktadır.¹⁰⁸⁷

Zaman ve mekan şartları sürekli tekrar ettiklerinde, *alışkanlıkları* yaratırlar. Alışkanlıklar, denildiği gibi ikinci doğadır ve insan için kendini nasıl düşünmesi gerektiğine karar vermeyi zorlaştırır, bundan daha da öte insanın ilişkide olduğu öteki kişilere dair fikir geliştirmesi konusunda karar vermesini zorlaştırır, çünkü insanın kaderi boyunca içinde bulunduğu şartların değişir.¹⁰⁸⁸

Kant'ın pragmatik antropolojisine göre alışkanlıklar ikinci doğadır ancak bunlar insanın özgür bir dünya vatandaşı olması için pek de hayırlı şeyler değildir. Çünkü Kant için ahlaki güçlülük asla alışkanlık haline gelmemelidir. Kant ahlaki doğal nedenselliğe karşıt olduğu için mekanik bir nedensellik gibi işleyen alışkanlığın doğallaştırıcı etkisine karşı çok ihtiyalıdır.¹⁰⁸⁹

Duyumlar değişmeden uzun süre ard arda devam ederse monotonlaştıklarından dolayı dikkatimizi uzaklaştırırlar ve artık onlara karşı zar zor bilincimiz olur. Yani biz bu duyumlara alışırız (*consuetudo*). Bu durum nihayetinde talihsizliklere dayanmamızı kolaylaştırabilir (mesela yanlış bir şekilde erdem olarak adlandırılan sabır gibi). Lakin bu durum aynı zamanda iyinin bilincinde olmamızı ve onu hatırlamamızı zorlaştırır ve genel olarak gaflete sürükler (erdem yoksunluğu). Alışkanlık (*assuetudo*) yine de daha önce nasıl yapıyorsak o şekilde davranmayı sürdürmek için bir fiziksel, içsel zorunluluktur. Alışkanlık iyi amelleri bile ahlaki değerden yoksun bırakır ve bizi zihnin özgürlüğünden uzaklaştırır, bizi aynı eylemin düşüncesizce tekrarına sevkeder (mekanik tekbiçimlilik) ve komik duruma düşürür....insanı öküzlerle (*cattle*) aynı sınıfa düşürür.¹⁰⁹⁰

Görüldüğü gibi Kant da alışkanlığı insan için ikinci doğa olarak görür ancak ona göre alışkanlık özü itibari ile doğaya aittir ve insanı özgür varoluşundan uzaklaştıran, ayartıcı bir özelliktir. Alışkanlık ikinci doğadır ama özgür olmak istiyorsak biz yine de

¹⁰⁸⁷ Immanuel Kant, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, çev. Mary J. Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, s. 4.

¹⁰⁸⁸ A.g.e, s. 5.

¹⁰⁸⁹ A.g.e., s. 26-27. "Erdem ya da daha ziyade ödevimiz peşinde koşarken sahip olduğumuz ahlaki güç asla alışkanlık haline gelemez, her zaman taze, yeni ve orijinal olmalıdır."

¹⁰⁹⁰ A.g.e., s. 28.

bu ikinci doğayı da aşmalı, doğaya ters olan özgürlüğün peşinden gitmeliyiz. Alman İdealist geleneğinde Kant'ın açtığı bu doğa-özgürlük gerilimini ikinci doğa fikri ile aşmayı deneme çalışmaları sürmeye devam etmiştir. Fichte'de ahlak felsefesinde ikinci doğa kavramına başvurmuştur. Fichte “adetler (*sitte*) alışılmış olan manasına gelir ve adetler sayesinde tüm kültür (*Kultur*) bir başka doğa haline gelir ve tam da bu nedenle apaçık bilinç bile insanların birbiri ile karşılıklı etkileşiminin önce gelen prensibi olamaz” diyerek kültürü bir başka doğa olarak tanımlamıştır.¹⁰⁹¹ Ancak özellikle Schelling ikinci doğa kavramına defaatle başvurmuştur. Schelling'in sistemini kurduğu temel eseri olan **System of Transandantal İdealism** çalışmasında temel meselesinin ikinci doğanın nasıl üretildiğinin araştırılması olduğunu söyler:

Bilinçsiz üretim ile ortaya çıkan, diyelim, birinci dünya, olduğu şekliyle şimdi kökeni ile birlikte bilincin ardına düşmüştür. Akıl asla bu dünyayı kendisinin yarattığını doğrudan anlayamaz, tıpkı tekamülü bilinçle başlayan ikinci dünyayı anlayamadığı gibi. Tıpkı özbilincin kökensel eyleminden bütün bir doğanın gelişmesi gibi, ikinci eylemden, yani *özgür kendini belirlemeden, ikinci doğa* vucuda gelir. İkinci doğanın türetilmesi bütün *çalışmamızın ana konusudur*.¹⁰⁹²

Schelling'e göre, ikinci doğa içerisinde özgür varlıkların eyleyebildiği birinci doğanın bir türevidir. İkinci doğa, doğadan özgürlüğe doğru bilincin sürekliliğinin koşuludur.¹⁰⁹³ Kant'tan farklı olarak Schelling'e göre bu bilinçsiz ikinci doğa tam da moral dünyanın varlığını mümkün kılan momenttir.

Çok benzer ifadeleri Hegel de Schelling ile birlikte kurmaktadır. *Tarihte Akıl* metninde Hegel; “Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya” diye yazmıştır.¹⁰⁹⁴ Görüyoruz ki Hegel, alışkanlık ikinci doğadır derken kendisinden önceki felsefi gelenek içerisinde belli belirsiz mevcut olan “ikinci doğa” kavramını yeniden operasyonelleştirmektedir. Ancak kavramın kısa

¹⁰⁹¹ J. G. Fichte, “Die Grundzüge des Gegenwertigen Zeitalters”, **Sämmlitche Werke Band VII**, Berlin, Walter de Gruyter, 1965. ss. 3-256, s. 254.

¹⁰⁹² F. W. J. Schelling, **The System of Transcendental İdealism (1800)**, s. 159.

¹⁰⁹³ A.g.e., s. 195.

¹⁰⁹⁴ Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 55.

tarihsel seyrinde gördüğümüz gibi her filozof kavramı farklı kontekslerde ve manalarda kullanmaya meyletmiştir. Tam da bu nedenle ikinci doğa kavramının kullanılma ve anlaşılma biçimi tartışma konusu olmuştur. İkinci doğa kavramının doğa ve kültür, doğa ve özgürlük arasında uzlaştırıcı bir kavram olduğu konusunda herkes müttefiktir. Ancak doğa ve özgürlük arasındaki kavga doğanın lehine mi yoksa özgürlüğün lehine mi çözüldüğü konusunda ihtilaf söz konusudur. İnsan doğasının ikinci doğa olması demek özgürlüğü doğallaştırmak anlamına mı gelir yoksa doğadan özgürleşmek anlamına mı gelir. Yani sorun yine natüralist bir Hegel okuma ile anti-natüralist okuma arasındaki gerilime geri dönmektedir. İnsanın özünü doğallaştırarak, fizyolojik hale sokulmuş bir antropoloji, Feuerbach'ta olduğu gibi evrensel bir bilim haline mi getirilecek ya da tinin doğa üzerinde zaferi olarak mı okunacak?¹⁰⁹⁵ 70'li yıllardan sonra başlayan Hegel rönesansının temel kamplaşması bu soru etrafında dönmektedir.

Yorumcular arasındaki tartışmanın temel eksenini analitik felsefede Alman İdealizmi'ne ilgiyi uyandıran öncü filozoflardan biri olan John McDowell'ın Kant'ın aklın otonomisi fikrini doğa bilimlerinin natüralizmi ile uzlaştırmak amacıyla ikinci doğa kavramını bir çözüm önerisi olarak sunmasıyla başlamaktadır. Modern bilimlerin büyüünden arındırılmış kaba natüralizmi, aklın otonom, spontan aktivitesini ve dolayısıyla da normatif alanı kuşatamamaktadır. Bu durum karşısında Kant'ın özgür rasyonalitesini, aklın alanını, kaybetmeden ama insanın doğa bilimleri alanındaki hayvani doğasını da gözden kaçırmadan yolumuza devam edebilmemiz için Aristotelyan ikinci doğa kavramını yeniden hatırlamamız gerektiğini öne sürer. McDowell'a göre böylelikle rasyonaliteyi doğallaştırabilir, ikinci doğanın natüralizmini (daha liberal, kuşatıcı bir natüralizmi) savunabiliriz.¹⁰⁹⁶ Dolayısıyla McDowell'a göre ikinci doğa kavramı, tinsel alanı da içine alabilecek daha geniş kapsamlı bir natüralizmi benimsememizi sağlamaktadır. Bu akıl yürütmeyi takip ederek, çağdaş Hegel

¹⁰⁹⁵ Christoph J. Bauer, "Eine Degradierung der Anthropologie? Zur Begründung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel" **Hegel-Studien**, C.. 43, 2008, ss. 13-35.

¹⁰⁹⁶ John McDowell, **Mind and World**, Cambridge, Harvard University Press, 1994, s. 85, 86.

yorumcularından Italo Testa¹⁰⁹⁷ ve Heikki Ikäheimo¹⁰⁹⁸ ikinci doğanın natüralizmi destekleyen bir zaviyeden ele alınması gerektiğini düşünür. Ayrıca McDowell yorumundan bağımsız olarak Willem deVries de Hegel'in ikinci doğa konusunda natüralist olduğunu iddia eder.¹⁰⁹⁹

Ancak bu natüralist yorumun hilafına bir son yıllarda ard arda bir dizi itiraz gündeme gelmiştir. John McCumber, Hegel'de alışkanlık ve ikinci doğanın etik anlamının Aristoteles'ten keskin bir şekilde farklı olduğunu, ikinci doğanın naturalize edici bir güç değil, doğadan uzaklaşmayı sağlayan bir geçiş olduğunu görüşünü öne sürmüştür.¹¹⁰⁰ McDowell'ın ikinci doğa kavramını doğallaştırıcı bir şekilde okumasına karşı olarak geliştirilen tezlerin tümünde ikinci doğa kavramının doğa ile kültür arasında geçişi sağlayan bir yönüyle doğal nitelikte olduğu savunulmaktadır. Tüm yorumcular, ikinci doğa kavramına dayanarak Hegel'de keskin bir doğa-kültür ayrımı olmadığı fikrinde hemfikirdir. Ancak yorumcuların önemli bir kısmı ikinci doğanın doğa alanı içerisinde değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Özellikle Terry Pinkard¹¹⁰¹ ve Robert Pippin¹¹⁰² ikinci doğanın pratik aklın alanında, yani normatif, sosyal inşaya ve karşılıklı tanımayla (*recognition*) bağlı olduğunu düşünürler. Onlara göre insanın ikinci doğası, insanların katıldığı pratikler ve kurumsallaşmış yapılar içinde doğallıklarını

¹⁰⁹⁷ Italo Testa, "Hegel's Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*", **Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**, Ed. David S. Stern, Albany, State University of New York Press, 2013, ss. 19-35, s. 24. "Sadece tek bir –yaşayan- gerçeklik vardır ve bu gerçekliğin farklı tanımlama düzeyleri vardır şeklinde bu Hegel'in natüralizmi olarak adlandırılabilir."

¹⁰⁹⁸ Heikki Ikäheimo, "Nature in Spirit: A New Direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophy", **Critical Horizons**, C. 13, No: 2, 2012, ss. 149-153.

¹⁰⁹⁹ Willem A. deVries, **Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit**, London, Cornell University Press, 1988, s. 48.

¹¹⁰⁰ John McCumber, "Hegel on Habit", **The Owl of Minerva**, C. 21, No: 2, 1990, ss. 155-165.

¹¹⁰¹ Terry Pinkard, **Hegel's Naturalism**, s. 7. "Hegel'e göre, bir fail olmak özel bir maddeden yapılmış olmak (diyelim fiziksel maddeden ayrı zihinsel madde gibi) değildir, zira failler zaten doğal mahluklardır. Fail olmak normatif alanda, bir tür sosyal ve tarihsel alanda bir yer edinmeyi gerektirir. Bunu gerçekleştirebilmek için, insan denen doğal mahluklar öyle bir yaşam formunda büyürler ki, 'ikinci doğa' olarak işlev görececek bir dizi sosyal yetiyi, eğilimi ve alışkanlığı edinirler..."

¹¹⁰² Robert Pippin, **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 27. "Burada savunulan temel ve çok netameli nokta şudur: Hegel'in kendini yaratma modeli Aristocu tabii gelişme ve kemal erme kavramından türetilmemiştir. Tersine tüm normativitenin kendi kendini yetkilendiren (*self-legislated*) karakteri ile ilgili bir iddiadır."

geride bırakması anlamına gelir. Bu sol Hegelci ikinci doğa yorumuna göre, ikinci doğa kavramı insanın sosyal ve tarihsel eylemliliği sonucu açığa çıkan pratik-kurumsal rasyonalite ile alakalıdır. Doğa ve kültür arasında ontolojik, metafizik fark yoktur, pratik ve normatif bir fark söz konusudur.¹¹⁰³ Simon Lumsden,¹¹⁰⁴ David Forman¹¹⁰⁵, Julia Peters¹¹⁰⁶, Christoph Menke¹¹⁰⁷ gibi çağdaş yorumcular McDowell'in doğallaştırıcı yorumuna karşı ikinci doğanın, ontolojik ve metafizik olmasa bile pratik ve normatif bir dönüşüm getirdiğini savunma konusunda hemfikidirler.

Üçüncü hat Elisa Magri,¹¹⁰⁸ Fillippo Ranchio¹¹⁰⁹, Slovaj Žizek,¹¹¹⁰ Karen Ng¹¹¹¹, Thomas Lewis,¹¹¹² Andreja Novakovic¹¹¹³ gibi yorumcular ise McDowell gibi alışkanlığı, doğa ile kültür arasındaki keskin farkı silikleştiren bir moment olarak görürler ancak sol-Hegelyan yorumda olduğu gibi de ikinci doğanın doğallaştırılmasına karşı çıkarlar. Bu yorum çizgisine göre ise doğadan ikinci doğaya geçiş aynı realite

¹¹⁰³ A.g.e., s. 61, 180.

¹¹⁰⁴ Simon Lumsden, "Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit" **Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**, Ed. David S. Stern, Albany, State University of New York Press, 2013, ss. 121-137. Simon Lumsden, "Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature", **Critical Horizons**, C. 13 No: 2, 2012, ss. 220-243.

¹¹⁰⁵ David Forman, "Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism" **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, C. 51 No :6, 2008, ss. 563-580.

¹¹⁰⁶ Julia Peters, "On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit", **British Journal for the History of Philosophy**, C. 24 No: 1, 2006, ss. 111-131.

¹¹⁰⁷ Christoph Menke, **Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel**, Berlin, Shurkamp Verlag, 2018, s. 43, 49. "Neo-Aristotelyan anlayışa muarız olarak Hegel'in ikinci doğası eleştireldir. ...tarihsel, pratik katılıma dayalı (*praktische teilnahme*), oluşumsaldır."

¹¹⁰⁸ Elisa Magri, "The Place of Habit in Hegel's Psychology".

¹¹⁰⁹ Fillippo Ranchio, **Dimensionen der Zweiten Natur**

¹¹¹⁰ Markus Gabriel & Slavoj Žižek, **Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German Idealism**, s. 117. "Tek tutarlı cevap *materyalist* olanıdır: *tin doğanın parçası olduğundan* ve sadece doğanın canavarca kendine bela olması (*self affliction*) (yoldan çıkarması) sayesinde ortaya çıkabilir. Burada ucuz spiritualizmin paradoksal materyalist eşiğine ulaşılır: tam da tin doğanın parçası olduğundan, tin zaten inşa olmuş, orada bir yerde hazır duran, doğaya müdahale etmediğinden ama yine de doğayı yoldan çıkararak ortaya çıktığı için hayaletler (*spirits*) olmadan tin (*Spirit, Reason*) olmaz."

¹¹¹¹ Karen Ng, "Life and Mind in Hegel's Logic and Subjective Spirit", **Hegel Bulletin**, C. 39 No: 1, 2018, ss. 23-44.

¹¹¹² Thomas A. Lewis, "Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom", **The Owl of Minerva**, C.. 39 No: 1-2, 2007-8, ss. 25-53, s. 39.

¹¹¹³ Andreja Novakovic, **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

içerisinde bir perspektif değişimi ile sınırlı değildir, ontolojik bir dönüşümü de içerir. İkinci doğa insan varoluşunu doğallaştırıcı bir aparat olarak işlev görmemekte bilakis tinsel dünyayı bizim için doğal dünya gibi yaşamımızı mümkün kılan dönüştürücü güç olarak işlemektedir.

Tez boyunca iddia edildiği gibi Hegel'in temel stratejilerinden birisi Kant'a Aristo, Aristoya Kant aşısı yapmaktır.¹¹¹⁴ Bu izlek takip edildiğinde Hegel'in alışkanlık ile gelen ikinci doğayı Aristocu anlamda bir tekamül, gerçekleşme süreci olarak tasavvur etmesi beklenmemektedir. İkinci doğa kavramının Hegel'de gördüğümüz modern sürümü antik anlayışın tam tersi bir yönelime sahiptir. Bu modern sürüme göre ikinci doğaya sahip rasyonel özne doğanın *telos*'u değil, kendi kendini yaratmanın bir ürünü, radikal bir kendini dönüştürebilme potansiyeli olarak görünür. Aydınlanmış modern ikinci doğa kavramı, önceden kurulu bir nizam içinde gelişip serpilmeye değil, belki de bazen nizamın hilafına, özgürleşmeye ve otonomiye işaret eder.¹¹¹⁵ Hegel ikinci doğayı daha Kantçı bir şekilde otonomi, kendini belirleme ve eylem kavramları çevrevesinde anlayacaktır. Ancak bu da bizi Pippin, Pinkard hattında post-metafizik Kant'çı okuma çizgisine sevk eder. Buradaki sorun ise Hegel'in ikinci doğa kavramını **Philosophie des Rechts** eseri bağlamında okuyarak antropolojik bakış açısını gözden kaçırmaktan kaynaklanır. Objektif tin bakış açısından baktığımızda ikinci doğa, öznel-arası sosyal etkileşimin, karşılıklı meşruiyet zeminleri bularak birbirinin hakkını tanıma (*recognition*) yoluyla oluşan, tarihsel olarak tabakalaşarak kurumsallaşan yapıları yaratan özgür praksisler olarak görünür. Dolayısıyla ikinci doğa, naturel bir kavram değil, sosyal, tarihsel praksis'in ürünü olarak anlaşılır. Objektif tin düzeyinde, el-hak durum böyledir. Ancak ikinci doğaya Antropolojik plastisite gözünden baktığımızda

¹¹¹⁴ Andreja Novakovic, **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, s. 16. "Burada Hegel'in açıkça müntesip olduğu iki alternatif arasında Hegeli yerleştirmek gerekir. Alışkanlığın ahlaki olarak değerli bir eylem yaratma ihtimalini dışarda bırakarak alışkanlığı kerih gören Kant birinci alternatif, öteki alternatif ise erdemin oluşmasını alışmaya bağlı gören Aristoteles. Benim iddiam Hegel'in bu iki alternatifinde temel unsurlarını aldığıdır. Hegel rasyonel bir sosyal düzen için uygun basiretli ve zekice etik alışkanlıklar kavrayışı telif etmek istemektedir."

¹¹¹⁵ Filippo Ranchio, **Dimensionen der Zweiten Natur**, s. 51. "Was eigentlich in Zentrum des modernen Interesse für die Begrifflichkeit der Zwierten Natur liegt, ist non die Frage, wie das Subjekt in der Praxis seiner selbstbestimmung von sich aus eine 'andere' Natur hervorbringen kann."

görünen şey, sosyal ve tarihsel özgürleşme mücadelesi değil, doğadan tine, biyolojiden tarihe doğru bilinçsiz bir ontolojik dönüşme jeneolojisi. Dolayısıyla, bu tezde ileri sürülen Hegel'in ikinci doğa kavramı ne natüralist bir çizgide okunmalıdır ne de anti-natüralist çizgiye yaklaştırılmalıdır. İkinci doğanın, doğadan öteye geçen otonominin ve kendini belirlemenin mekanizmasına dönüştüğü evre objektif tin evresidir. Ancak antropolojik, subjektif tinde, ikinci doğa, bedenin, doğanın kendi kendisini dönüştürdüğü, tözsel, ontolojik bir dönüşüme işaret eder. Antropolojide ikinci doğa, bir yanıyla doğanın doğallıktan çıkmasına (*entnaturalisierung*) öte yanıyla tinin doğallaşmasına (*renaturalisierung des Geistes*) imkan sağlayan, tin ile doğanın birbirine form verdikleri, plastik bir evredir. Öyleyse antropolojik, psikolojik ve sosyal-tarihsel-objektif tin düzeyinde alışkanlık ve ikinci doğanın farklı referansları ve görevleri söz konusudur.

Hegel Antropoloji'de alışkanlığa verdiği ikinci doğa rolünü Subjektif Tin'in ikinci üçüncü momenti olan Psikolojide hafızaya vermektedir. Nasıl ki bedenin alışkanlık yoluyla duyulardan özgürleşerek kendi bedensel otonomisi kazanması mümkün oluyorsa Hegel'in psikolojide mekanik hafıza dediği evre ile de zihin temsillerin tekilliğinden ve rastgeleliğinden özgürleşerek kendi otonomisini kazanır.

Hegel sisteminin üçüncü kısmı olan Tin Felsefesi'nin **Özel Tin** momenti; **Antropoloji-Fenomenoloji-Psikoloji** bölümlerinden müteşekkildir. Burada ayrıntılı şekilde incelenen antropoloji bölümünde tinin bedenle iç içe olduğu bilinç-öncesi durum ele alınır ve burada ikinci doğa yoluyla doğadan bilinçli tine doğru nasıl evrildiği gösterilmeye çalışılır. *Fenomenoloji* ise dünyayı karşısına nesne olarak alan bilinçli Ben ile başlar. Duyusal bilinç, benlik bilinci ve dünyayı düzenli bir bütün olarak algılayan rasyonel benlik bilincini inceler (Bilinç-Özbilinç-Akıl). Kendisine bir şeyin genel olarak nesne olduğu hal *bilinç*, bilincin kendi kendisine nesne olması *öz-bilinç*, nesnenin özneye ait bir belirlenim olarak görülmesi ise *Akıldır*. Subjektif Tin Felsefesi'nin üçüncü momenti ise dış dünyadan kendisini ayırabilen fenomenolojik bilinç ile dış dünya içerisine gömülü antropolojik bilincin sentezi olan **Psikoloji** bölümüdür. Hegel

psikolojiyi yine üç momente ayırır, Görü-Temsil-Düşünce (*Anschauung-Vorstellung-Denken*). Hegel, **Psikoloji** bölümünde özne ile nesnenin birlik içinde olduğu ve giderek nesnenin öznel karakterini fark etmeye doğru giden bilincin durumunu sergilemeye çalışır. Buna göre görüde duyu malzemesi öznenin evrensel formuna göre yeniden formüle edilerek duyusallığından uzaklaştırılır. Ardından muhayyilenin (*einbildung*) işlevi görü üzerinde işlem yaparak onu daha da özneye ait kılar. Nihayet akıl artık görüye ve imaja muhtaç olmadan kendi işaretleri ve sözcükleri üzerinde işlem yapabilecek otonomiye elde etmiş olur. Böylelikle akıl dünya üzerine düşünürken aslında kendi kendisi üzerinde düşünebilme kapasitesini sürdürmeye devam eder. Nasıl ki **Antropoloji** bedeni adım adım duyusallığından uzaklaştırarak beden içerisinde bir dönüşüme imkan sağlıyorsa, **Psikoloji**'de bilinçli düşüncüyü adım adım duyusallığından uzaklaştırarak duysal bilinç içinde bir dönüşüme yol açar. Hegel'in ifadesiyle

Zihin (*Seele*) doğrudan bilinçsiz bir bütünlük şeklinde hakikat idi, buna mukabil bilinçte bu bütünlük Ben ve nesnel dışsal dünya şeklinde bölündü, öyle ki bilginin hakikati kalmadı, özgür zihin kendini bilen hakikat olarak bilme eylemidir.¹¹¹⁶

Akıl psikolojik özgürleşmeye giderken öncelikle duyu malzemesini kendine göre yorumlar. Duyunun maddesini formundan ayırır, onu kendisine göre alır. Ayrıca dikkat mekanizması ile duyuların bazılarını ayırır ve fikse eder. Dikkatimizi celp eden verili duyu malzemesi bizim için görü (*Anschauung*) haline gelir. Anlaşılacağı üzere görü bize doğal olarak doğrudan verilmiş bir şey değil, duyuların subjektif formu ve dikkat ile yoğrulmuş işlenmiş bir malzeme olarak gelir. Görüler daha sonra kognitif kapasitelerimiz yoluyla işlenirler. Görülerin bilinçli kontrol olmadan birleştirilip, kategorize edilmesi hatırlamadır (*Erinnerung*). Hatırlama görüyü subjektif bir şekilde tekrar üretmenin bir yoludur ancak yine de büyük oranda bilinçsizdir.¹¹¹⁷ Hatırladığımız şey, artık görüde olduğu gibi duysal değil, zihnin görüden ürettiği bir imajdır. Böylece imajlar üretirken dışardan alınann malzemeye Ben'in rengini, evrenselliğini katmış oluruz. İmaj "basitçe varolan bir şey değil, bilinçsiz bir şekilde Ben tarafından saklanan

¹¹¹⁶ Hegel, PM, § 440, Z, s. 166.

¹¹¹⁷ Hegel, PM, § 451, Z, s. 185.

bir şeydir”.¹¹¹⁸ Muhayyile gücü (*Einbildungskraft*) ile imajları birbirine bağlantırırız. Yeniden-üretici muhayyile imajları birbirine bağlantılandırır. Böylece zihin duyusalıktan bir adım daha uzaklaşmış olur.¹¹¹⁹ Ardından yaratıcı muhayyile bir ses ile bir nesneyi bağlantılandırarak, muhayyilenin öznel dünyasını nesnel bir şeye çevirir, Bir gösterge bizim için bir şey olur. Artık akıl şeylerle değil kelimelerle meşgul olmaya başlar. Ancak kelimelerde şeylerden ayrı değildir. Dolayısıyla akıl kelimelerle uğraşırken aynı zamanda şeylerle uğraşmış olur. Yani akıl şeylerle uğraşırken kendi kendisi ile uğraşmış olur.¹¹²⁰ İşte böylelikle aklın dünyada işlerken kendi kendisiyle ilgilenmesi, objektivitenin içindeki subjektivite düşüncenin (*das Denken*) kendisidir.

Hegel’de görü ile spontan düşünce arasındaki aracı vazifesini gören kelimeler ile şeyler arasındaki bağı sabitleyip, operasyonelleştiren yeti mekanik hafızadır. Nasıl ki biyolojik zihin konusunda alışkanlık dönüştürücü işlev görüyorsa Hegel’e göre psikolojik zihinsel yetilerde de mekanik hafıza aynı işlevi görmektedir. Çünkü mekanik hafıza artık kelimeyi sestten ayırarak onu mekanik bir şekilde yeniden üretip kullanabilir, düşüncenin üzerinde sesin, duyusal iktidarı kırılmış olur, düşünce dışsal olanı içselleştirirken, içselliğini de mekanik bir otomatizmde dışsallaştırır. Öyle ise alışkanlık bedeni doğadan tane açan ikinci doğa ise, psikolojide hafıza da zihni duyudan saf düşünceye açan ikinci doğa olarak işlev görmektedir.¹¹²¹ Hegel’de bu homolojiye dikkat çekmektedir:

¹¹¹⁸ Hegel, PM, § 453, Z, s. 187.

¹¹¹⁹“Kirk Pillow’a göre, Temsil momentinden sonra muhayyile, alışkanlığın partikülerlikten soyutlama ve daha genel bir örüntüye bağlanma yapısını gösterir: “Hegel’in muhayyile kavramının genelleştirici yönü onun *Antropolojide* ortaya çıkan *alışmanın psikolojide yeniden formüle edilmesidir*”. Öznenin dışarıdan verilmiş gibi görünen malzemeyi aldığı Temsilin kendisi bir alışma süreci ile işler, bu malzeme hatırlama (recollection) içselleştirilir ve bize verilmiş ilk halindeki partikülerliğinden soyutlanır.”

Thomas A. Lewis, “Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom”, **The Owl of Minerva**, C. 39 No: 1-2, 2007-8, ss. 25-53, s. 34

Kirk Pillow, “Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel’s Encyclopedia”, **The Owl of Minerva**, C. 28 No: 2, ss. 183-215, s. 197

¹¹²⁰ Hegel, PM, § 456, Z, s. 191. “Evrensel temsillerin üretilmesinde zeka spontan işler.”

¹¹²¹ Hegel, PM, § 464, Z, s. 202. “Bu yolla *hafıza*, *düşüncenin* aktivitesine götürür, düşüncede artık sübjektif demek olan *kastetme* (meinung) yoktur, sübjektivite objektiviteden artık farklı değildir, bu içsellik *varlığın içerisinde* bizatihi kendisidir.”

Hafıza gibi alışkanlıkta tinin organizasyonunda zor bir noktadır. Alışkanlık benlik hissinin mekanizmasıdır, tıpkı hafızanın Aklın mekanizması olması gibi (wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz)

Görüldüğü gibi alışkanlık Antropoloji'nin konusu olsada alışkanlığın plastik, ikinci doğa formu tinin organizasyonun her aşamasında karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle zaten Hegel'de alışkanlık tinin organizasyonun her aşamasında vardır demektedir. Hegel'in sistemi psikolojik yetileri segileyip Akıl sentezi sağladıktan sonra **Nesnel Tin** bölümüne geçer. **Nesnel Tinde** Hegel sadece dünya içinde olan bilinci değil aynı zamanda dünya içerisinde başkaları ile olan özneler-arası bilincin formlarını inceler. Objektif Tin, soyut hukuk, ahlak ve devlet (*abstakte Rechts-Moralität-Sittlichkeit*) diye özetlenebilecek üç momentten müteşekkildir. Soyut hukuk düzeyinde bireyler kendi başlarına atomik kişiler olarak görünür ve özgürlük sadece mülkiyet edinme hakkı ve sözleşme olarak algılanır. Burada bireyler evrenselden bağımsız şekilde varolan sadece soyut bir yasa karşısında eşit bireyler olarak görülürler. Yasa, özneye dışsal bir sınırlama olarak anlaşılır. Öznenin içsellığı ile yasanın zorlayıcılığının birleştiği moment ise ahlaklılık momentidir. Kantçı yasa kavramında gördüğümüz bu ahlaklılık düşüncesinde yasa, özneye dışarıdan verilmiş bir zorlama değil, öznenin kendi kendisinde bulduğu yasadır. Ancak bu yasa doğal dünyaya ve geleneklerle gelen törel dünyaya karşıt olarak, kendini tüm verili durumların hilafına konumlandırarak özgür olduğu zehabına kapılır. Hegel'e göre gerçek özgürlük, öznenin içsellığı ile yasanın dışsal zorlayıcılığının birleştiği, öznenin içinde kendisini bulduğu verili dünyayı yasdımadan, verili dünya içerisinde kendini gerçekleştirebildiği durumda açığa çıkar. Kantçı moraliteye göre (profesör olmak, koca olmak, Amerikalı olmak gibi) verili toplumsal roller, ahlakın normative yapısı için kısıtlayıcı işlev görürken Hegel için bu verili pratik roller her türlü refleksif ahlaki içerik için öncelikli koşullardır. Toplum içinde edindiğimiz pratik roller bir yanıyla sınırlamalardır ama aynı zamanda etik yaşamın ifade edilmesini mümkün kılan normatif yapılar olarak işlev görür.¹¹²² Dolayısıyla etik yaşam, ne soyut hukuk gibi atomik bireyler üzerindeki

¹¹²² Robert Pippin, **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**, s. 86.

zorlayıcı hukuki sistemin müeyyidesi ve sözleşme prensibine dayalı bir tercih meselesidir, ne de doğal ve sosyal yapılara karşı kendini kuran rasyonel evrenselliktir. Aksine etik yaşam (*Sittlichkeit*) doğa ve toplumu içine alarak dönüştüren, onları İdealleştiren, ikinci doğa haline getiren tinsel yaşamdır. Hegel'in ifadesi ile:

Hukukun zemini genel olarak *tinsel olandır* (*das Geistige*) ve hukukun en yakın temeli, hareket noktası *özgür* olan *İradedir*. Öyle ki özgürlük onun Tözünü ve kaderini oluşturur. Hukuk sistemi aktüelize olan Özgürlük alemidir, tinin kendi kendisinden ürettiği, ikinci bir doğa olan, tinin dünyasıdır.¹¹²³

Hegel, **Antropoloji**'de bedenden Ego'ya geçerken kullandığı ikinci doğa kavramını buraya yine **Öznel Tinden Nesnel Tine** geçerken kullanır. Objektif tin bizim için ikinci doğadır. Hegel aynı ifadeyi tam da kendi ahlak görüşü olan *Sittlichkeit* üzerine bölüme başlarken kullanır ve törel yaşamın gerçek özgürlük olduğunu bunun da ikinci doğa olduğunu açıkça beyan eder.

Objektif ahlaklılık [*das Sittliche*], bireylerin aktüelliği ile basit *aynılık* içinde, bunların genel davranış tarzları olarak, *âdet* [*Sitte*] olarak, görünür. O *ikinci doğa* halinde *alışkanlıktır*, İlkel, saf tabii iradenin yerini alan bu ikinci doğa, âdet'in ruhu, anlamı ve mevcudiyetinin aktüalitesidir. O, canlı (*lebendige*) ve verilmiş [*vorhandene*] bir dünya olarak *Tin*'dir. Tinin tözü, böylece, ilk kez Tin olarak mevcudiyet kazanmış olur.¹¹²⁴

Burada sistem açısından bir kriz açığa çıkmaktadır. Çünkü subjektif ahlak düzeyinde Hegel, “alışkanlık (*die Gewohnheit*) ikinci doğadır” demişti. Şimdi antropolojiden, bilinçli fenomenolojiye, oradan psikolojiye ve nihayet sosyal-tarihsel dünyaya ilerlendiği bu evrede Hegel tekrar “âdet/etik yaşam (*Sittlichkeit*) ikinci doğadır” demektedir. Nasıl oluyor da hem devleti yaratan objektif ahlaklılık hem de kişisel

¹¹²³ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, 1991, § 4, s. 31. Werke 8, § 4, s. 28. “Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.” [çeviri kısmen değiştirilmiştir].

¹¹²⁴ A.g.e., § 151, s. 141; Werke 8, § 151, s. 301. “Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das *Sittliche*, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist.”

bilinçli Ego'yu üreten alışkanlık aynı kavramla adlandırılıyor. Alışkanlık ile adet arasında benzerlik ve fark nedir?

İkisi arasındaki benzerlik, ikisinde verili yapılar içerisinde o yapıların ötesine geçme hareketini gerçekleştirebiliyor olmalarıdır. Antropolojik alışkanlık beden içinde bedeni aşma yöntemi iken, adet (*Sitte*) aile ve cemiyet içerisinde onların ötesine geçmeyi mümkün kılan aracı rolü üstlenir. Ancak alışkanlık ve adeti aynı kavram altında toplayan en önemli özellik, ikisinde tinselleştirici, özgürleştirici aracı rolü oynamasıdır. Etik yaşam bize yazgı olarak verilen biyolojik ve sosyal bağların içerisinde kalarak yine de kişisel özgürlüğümüzü ifade edebileceğimiz bir ortam sağladığı için, doğal duygularla bağlı olduğumuz aile ve doğal ihtiyaçlarla bağlı olduğumuz cemiyet yaşamının doğallığını aşarak otonomimizi elde edebildiğimiz alan olduğu için etik yaşam ikinci doğa olarak adlandırılır.

Alışkanlık ikinci doğadır, çünkü bedenin doğal canlılığı öldürülüp, kurban edilip tinin beden üzerinde hakim olmasını onunla mümkün olur. Etik yaşam/adet ikinci doğadır, çünkü devletin egemenliği altında ailenin sevgi bağı ve cemiyet yaşamının ihtiyaçlar bağı kurban edilerek tinsel yeni bir yaşamın başlaması onunla mümkün olur. Nasıl ki alışkanlık bireysel düzeyde ölümün yaşamın içerisine dahil edilmesi ise adet/etik yaşam kollektif düzeyde katılmış, donmuş, stabil geçmişin ölü yapılarının tinsel yaşamın canlılığın içine dahil edilmesidir. Devlette en üst gerçekleşmesini bulan Etik yaşamın özü hayatın devamlılığını sağlamak değil, ölümü tinsel yaşamın içine dahil ederek biyolojik ve sosyal yaşamının sıradanlığının ötesine geçmektir. Devlet vatandaşların yaşamı ve refahı için var değildir, tersine onların yaşamı üzerinde egemendir.

Fakat, devletin sözleşme ile hiçbir ilgisi yoktur (§ 75) ve onun tözsel mahiyeti de münhasıran tek tek bireylerin can ve malının [mülkiyetinin] *korunması ve güvenceye alınması* değildir. Bilâkis, devlet, hatta bu can ve bu mal üzerinde hak iddia eden ve onların feda edilmesini isteyen yüksek realitedir.¹¹²⁵

¹¹²⁵ A.g.e., , § 100, s. 98; Werke 8, § 100, s. 191. “Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. § 75), noch ist der *Schutz und die Sicherung* des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so

Öyle ise etik yaşamın en gelişmiş, aktüalize olmuş biçimi olan devlet vatandaşların biyolojik ve sosyal varlığından başka bir şey değildir. Devletin maddi zemini üzerinde egemen olduğu bu politik bedendir, ancak devlet bu bedenin materyalitesi değil, bu bedende içkin olan ve beden üzerinde olan spekülative formdur. Vatandaşın biyolojik ve sosyal doğasını dönüştürerek saklayan ikinci doğadır. Öyle ise Hegel'in devleti alışkanlıklardan ve nihayetinde kollektif alışkanlıklar olan adet ve törelerden (Sitte) başka bir şey değildir. Ancak bu siyasal varoluş bir siyasal antropolojiye indirgenemez. Hegel siyasal varoluşu bir halkın törel yapısına indirgeyen bir muhafazakar düşünür değildir. Halkın töresi ile devletin törel/etik yaşamı aynı şey demek değildir. Devlet halkın adetlerini değerlendirir, adetleri ortadan kaldırmadan ama onların partikülerliğine gömülmeden, onları içererek-aşan bir bütünlük olarak oluşur. Halka rağmen bir devlet değil, halkın nomos'u ile ilişkisini İdealleştiren, devlet halinde halk (*Volk-als-Staat*) olur.¹¹²⁶ Devlet halkın bedeninde kazınmış adet ve göreneklerde zımnen mevcuttur. Ancak bu antropolojik kendinde (*an sich*) halkın tını politik varoluş demek değildir. Ne zaman ki bir halk, kendi tınıni refleksif bir düzeyde müzakere ederek onu bir anayasada kodifiye ederek nesnelleştirirse, o zaman bu antropolojik halk kendisini rasyonel bir devlet organizasyonunda aktüalize etmiş olur. Demek ki devlet, evvela alışkanlık halinde halkın adet ve göreneklerinde mevcuttur. Bu real törel yasa, karşılıklı tanıma ve müzakere yoluyla kurumsallaşarak anayasaya dönüştüğünde vazedilmiş, yasalaşmış, objektifleşmiş olur.¹¹²⁷ Kendinde törel olan halk tını devletin anayasasında kendisi-için-törel hale dönüşür. Öyleyse devletle birlikte gelen dönüşüm halkın kendi bedeni ile kurduğu İdeal bir ilişkidir. Kendi kendisi ile kurduğu, kendi bedeninde uzaklaşarak kendisi üzerinde egemen olduğu ikinci doğadır.

unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert."

¹¹²⁶ Lydia L. Moland, **Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism**, Evanston, Northwestern University Press, 2011, s. 89.

¹¹²⁷ Hegel, PM, § 538, s. 237. "Yasalar bireylerin kendi sınırları ve eğilimleri içerisinde eyledikleri *özgür* iradelerinin tözüdür ve yasalar kendisini genel kabul gören adetler şeklinde gösterir (so als geltende *Sitte* dargestellt)."

Devlet, objektif ahlâk İdesi'nin aktüalitesidir (*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee*)— kendisini *izhar eden*, kendi kendini anlaşılr kılan tözsel İrade, kendini düşünen ve bilen irade kendini bildiğini bildiği müddetçe kendisini sergileyip ortaya koyan irade törel Tindir (*der sittliche Geist*). Örf ve âdetlerde (*an der Sitte*) dolaysız olarak; *bireyin öz-bilincinde*, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur (*existenz*). Bu şekilde, birey de törel yaşama bireyin içindeki *Gesinnung* yoluyla, kendi özü, amacı ve faaliyetinin bir ürünü kendi *tözsel Özgürlüğü* olarak sahip olur.¹¹²⁸

Buradan hareketle iki tür alışkanlığı birbirinden ayırabiliriz. Antropolojik alışkanlık, pre-refleksif bilinçsiz gerçekleşen, bireysel öz-nede gerçekleşen bir tözsel dönüşümdür. Bedenin yaşadığı dönüşümü belirli eyleme biçimlerinde sabitleyip bedenin kendisini yeniden organize edebilme gücüdür. Politik organizmanın, halkın töreleri, görenekleri, *nomos*'u ise halkın coğrafi ve tarihsel şartları içinde ona verilmiş belirli bir tür eyleme biçimidir. Bireyler bu adetleri doğal bir yazgı gibi üstelenirler, bilinçdışı bir şekilde sahiplenirler. Bireyler halkın töresi ve görenekleri ile eleştirel bir sahiplenme ilişkisine ¹¹²⁹girerek, zaten mevcut olan eyleme tarzlarını refleksif bilinç düzeyinde tartışarak karara bağlar. Devletin törel yaşamı, halkın adet ve görenekleri artık bireylere baskı yapan dışsal, katı tortular değil, içerisinde kendimizi ifade edebileceğimiz, bir başkasında kendimizi evimizde hissedebileceğimiz, özgürlüğün zeminini oluştururlar. Bir başkasında kendinde kalma özgürlük ise bizi devlete bağlayan vatanseverlik hissi tam da alışkanlık haline gelmiş bir özgürlüktür.

Siyasî *duygu*, genel olarak *vatanseverlik hakikate* dayanan eminlik gibidir, ve alışkanlık (*Gewohnheit*) halini almış bir istek, içerisinde rasyonalitenin *aktüelleştiği* devletin kurumlarının sonucudur. Böyle olunca, bu başkası artık benim için bir başkası olmaktan çıkar ve ben, bu bilinç hali içinde kendimi özgür hissederim.¹¹³⁰

¹¹²⁸ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, § 257, s. 199; Werke 8, § 257, s. 398. “Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die *Gesinnung* in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat”. [çeviri büyük oranda değiştirilmiştir]

¹¹²⁹

¹¹³⁰ A.g.e., § 268, s. 209; Werke 8, § 268, s. 413. “Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit geht nicht aus der *Wahrheit* hervor

Biz bu güven duygusu ile devletin gölgesinde kendimizi evimizde ve emniyet içinde hissederiz. Hegel’e göre devlete ve onun kurumlarına o kadar güveniriz ki tam da bu alışkanlık nedeniyle devlete nasıl alışık olduğumuzu unutmaya meylederiz. “Herkes gece sokağa güvenlik içinde çıkarken bunun başka türlü de olabileceği kimsenin aklına hiç gelmez, çünkü bu güvenlik alışkanlığı, artık öteki doğamız olmuştur”¹¹³¹ diye örnek veren Hegel, en basit eylemlerimizin bile devletin sağladığı rasyonel organizasyonla gerçekleştirebildiğimizi gösterir. Devletin kurumları ve devlete güvenerek yaşamak bizi özgürleştiren ikinci doğamız haline gelir. Devlet içinde birey olarak özgürce davranırken birbaşkasına güvenerek, bizim gibi başkaları ile müzakere sonucu tesis ettiğimiz ve edilegelmiş kurumlar içinde eyleriz. Kendimiz özgürce eyleriz ama ötekilerin kurumlarının dolayımında eyleriz, “kişinin eylemi herkesin becerisi ve adetidir”.¹¹³² Yani ancak devlette insan özgürce eylerken, kendisinde kalırken bir başkası ile birlikte olur. Bir başkasında kendinde kalabilmek olarak tanımlanan özgürlüğün mekanizması da alışkanlığın sağladığı mutlu bilinçte yatmaktadır. Böylelikle bu düzeyde ahlak artık, bir emir, bir karar (*decision*) olmaktan çıkar, bana yazgı olarak verilmiş dünya içinde hareket edebilme kabiliyetime, pratik bilgeliğe, plastik bir virtüözlüğe dönüşür. “Erdem törel virtüözlükten başka bir şey değildir”.¹¹³³ Demek ki insan ancak bir devlet içerisinde özgür olur, devlet ise bir halkın ikinci doğası haline gelmiş alışkanlıklarının, adetlerinin anayasa halinde nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Ahlaklı olmak, tüm kurumlara ve yapılara karşı kendi iradesini ortaya koymak değil, tarihsel ve sosyo-politik olarak oluşmuş kurumların içerisinde plastik şekilde eyleyebilme becerisidir. Bu beceriyi

und ist nur Meinung) und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist.”

¹¹³¹ İnsanlar Devletin sürmesi gerektiğinden ve tikel çıkarlarının ancak onda elde edebileceğinden emindir ama alışkanlık bütün varoluşumuza dayanak olan şeyin gözden kaçırılmasına yol açar. Herkes gece sokağa güvenlik içinde çıkarken, bunun başka türlü de olabileceği hiç aklına gelmez, çünkü bu güvenlik alışkanlığı ikinci doğa olmuştur (*diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur andern Natur geworden*). Ve bunun yalnızca nasıl bazı kurumların bir etkisi olduğu düşünülmez. Popüler düşünce sık sık devletin zor yoluyla bir arada tutulduğunu sanır ama bu bağ gerçekte herkesin taşıdığı temel düzen duygusudur (Grundgefühl der Ordnung).

¹¹³² Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 354, s. 214; Werke 3, s. 266. “was es tut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller.”

¹¹³³ G.W.F. Hegel, **Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013, § 151, Ek, s. 197; Werke 8, § 151, Z, s. 300. “Die Tugend ist mehr sittliche Virtuosität.”

edinme, doğal varlıktan özgür, rasyonel, tinsel varlığa dönüşmenin metodu ise eğitimidir (*Bildung, paideia*). Eğitim yoluyla insan özgür bir birey olmaya alışır, özgürce eylemeyi öğrenir, özgürlük kişinin doğası haline gelir (die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden).¹¹³⁴ Tıpkı ikinci doğa kavramında olduğu gibi insanın eğitim yoluyla ikinci kez doğduğunu iddia eder Hegel ve “çocukların ikinci kez doğması, onların tinsel doğumu onları bağımsız kişiler olarak eğitmekle olur” diye belirtir.¹¹³⁵ Devletin temeli alışkanlık ve adetleri özbilinçli olarak sahiplenerek içlerinde özgürlüğü gerçekleştirmek, özgürlüğü alışkanlık haline getirmenin yolu ise talim ve terbiyedir, eğitimidir:

Eğitimbilim (*die Pädagogik*) insanları törel yapma sanatıdır [die Kunst die Menschen sittlich zu machen]: İnsanları doğal olarak alır, onlarda ilk bir tinsel, *ikinci doğaya* dönüştürmenin yolunu gösterir. Böylelikle tinsel olan onlarda *alışkanlık* haline gelir. Onlarda doğal ve özel istençler arasındaki karşıtlık yiter, öznenin iç kavgası [*der Kampf des Subjektes*] sona erer, bu düzeye dek ahlaklılık alışkanlığın alanına aittir [*insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit*] tıpkı felsefi düşüncenin de alışkanlığın alanına ait olması gibi.¹¹³⁶

Görüldüğü gibi Hegel’e göre devlet en üst ahlaklılık biçimi ve özgürlüğün yeryüzünde gerçekleşme biçimidir. Devleti yaşayan, canlı bir organizma olarak tasavvur eden Hegel için halkın antropolojik varoluşunda bilinçsiz halde mevcut olan bir normativite vardır. Refleksif, özbilinçli tanınma ve müzakere yoluyla, bu antropolojik *nomos* dışsallaşarak yasaya çevrilir, bilinç düzeyine çıkarılır. Böylelikle halk, kendi doğal bedeninde mevcut olan kurallılığı, içinde yaşadığı bilinci, kendisine nesne yaparak yasayı kendi kendisinin karşısına koyar ve özbilince sahip olur. Eğitim, yasa ile doğal bireyler arasında uyumu sağlayan, onlara ikinci, tinsel doğalarını edinmelerini,

¹¹³⁴ Hegel, PM, § 513, s. 228.

¹¹³⁵ Hegel, PM, § 521, s. 230. “...in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zu selbständigen Personen”

¹¹³⁶ Hegel, **Tüze Felsefesi** § 151, Z, s. 197; Werke 8, § 150, s. 302. Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu Machen, sie betrachtet die Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten, geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjektes gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum Philosophische Denken gehört. [italik bana aittir, çeviri değiştirilmiştir]

özgürlüğe alışmalarını sağlayan sanat olarak, aracı görev icra eder.¹¹³⁷ Eğitimin yaptığı ise tinsel doğaya uygun alışkanlıklar kazandırmaktır. Görüldüğü gibi Hegel'in politik felsefesinin temelinde devletin bir organizma olarak görülmesi, bu organizmanın (evrensel) kendini içerisinde bulduğu halkın yerleşik, taşlaşmış, (inorganik) adetlerini asimile ederek kendine katması (partiküler) ve doğal bireylerin (tekil), devlete alışıarak bir vatandaş olarak devlet içinde kendini emin hissetmesi yer almaktadır. Alışkanlıkla başlayan politik felsefe alışkanlık ile bitmektedir. Bir devlet olmak antropolojik alışkanlıkları rasyonel bir alışkanlık düzenine çevirebilme, bir ikinci doğayı bir başka ikinci doğaya çevirebilme kapasitesinde yatmaktadır. Çünkü alışkanlık olmadan bağlanma olmaz, bağlanma olmadan etik tavır mümkün olmaz.¹¹³⁸ Antropolojik, bilinçsiz alışkanlıktan; özbilinçli alışkanlıklar edinmeye, *refleksten refleksiyona* doğru bir ilerleyiş söz konusudur. Refleksif, özbilinçli etik düşünme bizim için bir refleks haline geldiğinde erdemli, iyi yaşama nail olmuş oluruz. Refleks olarak alışkanlık, refleksiyon düzeyinde etik alışkanlık seviyesine çıktığında geride bırakılmış olmaz, tam da diyalektik hareket gereği refleksiyon bir reflekse dönüşür.¹¹³⁹

Alışkanlığın mutlu yaşamı bize mutlu sonu verir mi? Hegel'e göre Akıl, bu mutlu rüyadan uyanmak zorundadır.¹¹⁴⁰ Zira zaman ve mekan içinde, belirli tarihsel bir geçmiş ve belirli coğrafyada, belirli bir bakış açısı ve çıkarlarla eyleyen halklar ve

¹¹³⁷ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, § 209, s. 173. Werke 8, § 209, s. 360-361. "Ben'in (Ich), içinde *Herkesin (Alle)* özdeş olduğu *evrensel* bir kişi (*Person*) olarak kavrandığı, Tekil'in evrensel formunda bilinci olan *Düşünce (Denken)* Kültüre (*Bildung*) aittir. İnsan, musevi, katolik, protestan, Alman veya İtalyan olduğu için değil, *insan olduğu için insandır*. Evrensel *Düşüncenin* değerinin bu şekilde bilincine varılması, sonsuz bir önem taşır. Bu bilinç, anca Kozmopolitizm (Kosmopolitismus) şeklinde sabitlenip (fixiert), somut devletin hayatının üzerine çıkarıldığında sorunlu (mangelhaft) olur." [çeviri değiştirilmiştir].

¹¹³⁸ Andreja Novakovic, **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, s. 53.

¹¹³⁹ Thomas Levis'e göre alışkanlık pre-refleksif, dil öncesi, iletişimsel olmayan alana aittir, yerini refleksif *Sittlichkeit*'a bırakır. Alışkanlıktan özgürlüğe dilin iletişimsel dolayımı sayesinde geçilir. David Formann'a göre de alışkanlık aşılamalıdır. Bu tezde Novakovic ile aynı görüşü paylaşarak alışkanlığın geride bırakılan sadece antropolojik bir moment olmadığı öne sürülmektedir.

Thomas A. Lewis, "Speaking of Habits", ss. 25-53, s. 40-41.

David Forman, "Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness", **The Southern Journal of Philosophy**, C. 48 No: 4, 2010, ss. 325-352.

¹¹⁴⁰ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 354, s. 214. Werke 3, s.267. "Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten..."

onların nesnelleştikleri devletler hiç bir zaman mutlak varlıklar olamazlar. Halk bireyi, devlette halkı nasıl doğallığından uzaklaştırıp onlar için ikinci doğa haline geliyorsa, doğallığın olduğu yere yine tin olumsuz gücü ile müdahale ederek onları mutlu uykularından uyandıracaktır. Devletler, özgürlüğün yeryüzünde ifade olmasına aracılık ederler ama nihayetinde tüm devletler fanidir, bir organizma olarak devlette evrensel ile tekil arasındaki çelişkiyi yaşamaya ve dolayısıyla ölmeye mahkumdur.¹¹⁴¹ İlginç olarak devletler tam da en güçlü kurumsallıklarını edindikleri zaman, çelişkilerini çözüp mutlu bir alışkanlık düzenine geçtikleri zaman ölürler. Böyle devletler artık başarılı devletler olarak yaşarlar ancak kendi kurdukları kurumsal (medeni) düzen içerisinde yaşarken giderek dünyanın akışına yabancılaşırlar ve dünyanın yargıcı (*das Weltgericht*), tinin kendisi olan evrensel dünya tarihine (*die allgemeine Weltgeschichte*) katılarak¹¹⁴² yok olmak kaderi ile yüzleşmek durumundadır. Alışkanlık bir kez daha hem kurucu hem yıkıcı rol oynar, hem özgürleşme hem köleleşme, hem yaşam hem de ölüm, hem doğa hem de tarih...

Şimdi de tin istediğine sahip olursa ne olacağını göz önüne alalım. Bu durumda etkinliği artık durur, tözsel ruhu artık etkin olmaktan çıkar. ...Halk kendi kendisine biçim vermiş, ereğine ermişse, derindeki ilgisi söner Halk-tini doğal bir bireydir: doğallık içinde yetişir, güçlenir, zayıflar, derken ölür.... Bu sona erdi mi, *yaşama alışkanlık girer*: nasıl yaşamı alışkanlık haline gelince insan canlılığını yitirirse, burada da halk-tini kendi varlığının zevkini çıkarmaya başlayınca öyle olur. ... Elde ettiğinin zevkini çıkararak yaşar, içinde artık hiçbir canlılık taşımayan alışkanlığa teslim olur, doğal ölümünü böyle karşılar. Daha içeride ve dışarıda çok savaş ve barış görebilir: bitkisel yaşamını çok sürdürebilir. Didinip durur: ama bu didinme durma yalnızca bireylerin yarar ve ilgisine hizmet eder, yoksa artık halkın yararına değil. En büyük, en yüksek yaşam ilgisi yitip gitmiştir; çünkü ilgi yalnızca karşıtlıkla birlikte var olur Halk-tininin doğal ölümü kendini politikada hiç olup gitmesiyle gösterebilir. Bu doğal ölüm, *alışkanlık* dediğimiz şeydir. Saat kurulmuştur ve kendiliğinden

¹¹⁴¹ Hegel, PM, § 551, s. 250. “Bir halkın tininde (*Der Volksgeist*) doğal zorunluluklar vardır ve halk dış dünyada bir varlık (*Dasein*) olarak kaimdir: devletin içindeki etik töz sonsuzdur ama kendisi için devlet partiküler bir şeydir ve sınırlı bir tözdür (§549 ve 550), devletin öznel tarafı rastgelelik, bilinçsiz adetler (*bewußtlose Sitte*) ve kendi içeriğinin geçici mülk olduğunun bilinci malüldür, dış doğa ve dış dünya ile böyle ilişki içindedir... yasaları ve adetler sistemi zamansal çıkarlarla sınırlıdır.”

¹¹⁴² Hegel, PM, § 548, s. 246.

ilerlemektedir [Diese *Gewohnheit* (die Uhr ist aufgezogen und geht von selbst fort) ist, was den natürlichen Tod herbeiführt]. Alışkanlık karşıtı olmayan bir eylemdir, yalnızca sürüp gider, ... İnsanlar böyle ölür, halklar doğal ölümleriyle böyle ölür.¹¹⁴³

Sonuç:

Bu bölümde Hegel sisteminde doğadan tin felsefesine geçiş momenti olan Antropoloji'nin yeri ve önemi incelendi. Buna göre Hegel'de tin sistemin içerisinde *deux ex machine* açığa çıkan bir makinedeki hayalet değil doğal organizmanın aktüelleşmesi, dünya içinde eylemliliği sonucu ortaya çıkan bir nevezuhur (emergent) ontolojik gerçekliktir. Dolayısıyla Hegel'de tin ve doğa arasında tözsel bir ayrım yoktur, ancak ontolojik ve organizasyon mantığı açısından farklılık söz konusudur. Hegel'de doğadan tine geçiş jeneolojik bir süreç içerisinde, kavramsal yapıya dayandırılarak ispat edilmeye çalışılır. Yani Hegel bilinci veri olarak kabul etmemekte bilinci mümkün kılan süreçleri incelemektedir. Bilinç öncesi, pre-refleksif bedensel bir bilincin aktif olduğu alan Hegel'in *Natur-Geist* olarak tanımladığı *Antropolojinin* alanıdır. Bu bölümde Antropolojide organizmanın nasıl adım adım belirli ölçeklerde benlik bilincine sahip olduğu ve bedeni ile yeni bir tür ilişki kurduğu gösterilmiştir. Bedenle bu spekülative, negatif özdeşlik ilişkisinin kurulduğu temel beceri alışkanlık edinme yetisidir. Felsefe tarihinde alışkanlık üzerine en derin kavrayışlardan birine sahip olan modern filozof olan Hegel'in alışkanlığı nasıl konumlandığı, neden alışkanlığın zor olduğunu düşündüğü açıklanmaya çalışıldı. Bu tezde alışkanlığın Hegel'in meşgul olduğu temel kavramların neredeyse bütününe kapsadığı iddia edilmiştir. Ancak tuhaf bir şekilde alışkanlık çelişkileri mutlu bir şekilde bir arada tutabilmektedir Alışkanlığın bu tuhaf konumu 13 başlık altında incelenirken, alışkanlığın sistemin içinde sahip olduğu en dikkat çekici konum olan, doğa ile kültür arasında ikinci doğa olarak tanımlanması özellikle incelenmiştir. Çünkü iddiamıza göre tam da alışkanlık ikinci doğa olması nedeniyle doğadan tine giden yolu, bedenin transformasyonunu, bedensel bilincin kültürlenmesi

¹¹⁴³ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 73

mümkün kılmaktadır. Felsefe tarihinde ikinci doğa kavramının kısa bir serüvenini göz önünde bulundurarak Hegel ikinci doğa derken ne kastettiği tartışıldı. Burada çıkarılan sonuca göre ikinci doğa, tinsel alanı doğallaştırmanın bir aracı değil, doğal olanın tinselleştirmenin bir aracı olarak görülmektedir. Doğa ile kültür arasında aracı pozisyonunda olan ikinci doğa olarak alışkanlık doğayı kültürlendirirken, kültürü de doğallaştırmaktadır. İnsan doğasının tümüyle doğal olmadığını, natüralizmin sınırlarının ötesine uzandığını göstermektedir. Alışkanlık konusunda da Hegel'in Kantçı özgürlük ve otonomi nosyonu ile Aristocu bir doğalcılığı sentezleme stratejisi benimsediği görülmektedir. Doğa ile özgürlük, beden ile tin arasındaki aracı rolü ile, ikinci doğa olarak alışkanlık kavramı Hegel 'in real felsefesin için merkezi öneme sahiptir. İspatlanmaya çalışıldığı üzere ikinci doğa ve alışkanlık kavramları sadece lokal bir yerde geçen kavramlar değil, Hegel'in antropolojisi, psikolojisi, siyaset felsefesi ve tarih felsefesi için çok temel rol oynayan, sistemin bütününe sirayet eden kavramlardır. Yaşam, organizma ve alışkanlık Hegel felsefesinin etrafında organize olduğu temel kavramlardır.



İKİNCİ BÖLÜM: İKİNCİ DOĞA OLARAK KÜLTÜRLENMİŞ BEYİN

Davranışsal sözlükteki tecrübe kavramını biyoloji dilini çevirirsek *plastisite* deriz.

(Steven Rose, *The Making of Memory*)¹

Tezin ilk bölümünde Hegel’de doğadan kültüre, biyolojiden *Geist*’a geçişin nasıl gerçekleştiği sorusu incelendi. Doğadan kültüre geçişte kritik momentin ikinci doğa olarak alışkanlık olduğu iddia edildi. Ardından alışkanlığın Hegel tarafından nasıl ele alındığı ve Hegel felsefesinin tümünde icra ettiği hayati rol tartışıldı.

İkinci bölümde ise, Hegel’in metafizik perspektifinden tamamen farklı bir alanda, çağdaş nörobilimsel incelemeler sahasında alışkanlığa dair araştırmalar ele alınacaktır. Çağdaş nörobilimin sözcük dağarcımıza kattığı önemli bir kavram olan nöral plastisite kavramı etrafında beyinde alışma formlarının sübjektif ve objektif tin düzeyinde nasıl organize olduğu bu bölümdeki incelemenin konusu olacaktır.

Alışkanlığın beyinde aranacak bir konu olarak tayin edilmesi için öncelikli şart beyin ile ruh/zihin arasında özdeşlik kurulabiliyor olmasıdır. Eğer alışkanlık gibi psikoloji sözlüğüne dair davranışsal bir kavramın nöral dile çevrilebilmesi mümkün olmasaydı bu durumda alışkanlığı beyinde aramak da beyhude bir çaba olacaktı. Bu nedenle bu bölümde öncelikle alışkanlığı beyinde aramaya sevkeden psikolojiyi biyolojiye/nörobiyolojiye götüren entelektüel ve teknolojik dönüşümlerin kısa tarihçesi verilerek felsefi antropolojiden nörobiyolojiye alışkanlığın *metabasis*’i takip edilecektir.

Rose’un dikkat çektiği gibi felsefi antropolojiden biyolojiye geçişte dönüştürücü-aracı kavram *plastisite*dir. Plastisite kavramı ilk baştaki aracı rolünü bırakarak kendi özgün yaşamına sahip olduğu için ardından gelen bölümlerde nöral plastisitenin yapısı incelenecektir. Özellikle 1970’li yıllardan sonra müthiş bir gelişme gösteren moleküler nörobiyoloji çalışmaları ışığında nöral plasitisitenin moleküler

¹ Steven Rose, **The Making of Memory: from Molecules to Mind**, New York, Anchor Books, 1992, s. 137.

yapısına dair bilimsel literatür gözden geçirilecektir. Nöral plastisitenin biyolojik düzeyde nasıl gerçekleştiğini belirledikten sonra sosyo-biyolojik bir varlık olan insanın inşa ettiği kültürel yapıların nasıl beynin plastisitesine dayandığı ve tam tersine beynin de nasıl kültüre dayandığı gösterilerek beyin-kültür ilişkisindeki plastik-diyalektik karakter gözler önüne serilecektir.



2.1. ALIŞMANIN MOLEKÜLER BİYOLOJİSİ

2.1.1. Alışmayı İncelemeye Götüren Fikirselsel Ve Teknolojik Patikalar

Felsefi ve bilimsel olarak gösterildiği gibi, organizmalar değişime açıktırlar. Organik canlının, inorganik cansızdan farkı, değişimi kendi bütünlüğüne dahil edebilmesi ve bu yeni sentezi belirli bir şekilde *kendinde* saklayabilmesidir. Çevresel koşulların değişiminin, organik canlı üzerinde tesir ederek onu davranışsal ya da durumsal bir değişikliğe zorlaması yoluyla canlının değişmesi, adaptasyondur. Adaptasyon, anlık bir uyarana verilen anlık bir tepki değil, süregelen bir değişikliğe karşı uzun, kalıcı bir yeniden düzenlemedir. Canlının çevresel değişikliğe adapte olma sürecinde geçirdiği davranışsal ya da durumsal değişikliğin, bir tür hafıza ile korunmasına *öğrenme* denir. Öğrenme, her durumda kognitif/bilinçli olması zorunlu olmayan, biyolojik bir hal/durum değişikliğidir. O halde, organik canlılar *adapte* olabilmek için *değişirler*, bu değişimin bir tür *hafıza* yoluyla saklanması *öğrenmedir*. Organik canlılardaki hafıza doğrudan ölçülemediğine göre; hafıza, öğrenme sonucunda gerçekleşen durum değişikliği ile anlaşılır. Öyleyse öğrenme değişim (adaptasyon) ve sürekliliğin (hafıza) bir arada olduğu plastik bir süreçtir.²

Öğrenme, sonradan benzer bir durumla karşılaştığında hayvanın yeni bir duruma verdiği tepkidir hayvanın davranışı, tepkisinin daha uygun olacağı şekilde değişmiştir (yani adapte olmuştur).³

Adaptasyon, hafıza ve öğrenme (kognisyon)... Bir cümlede zikredilen bu üç kavram çağdaş dünyamızda devrimsel değişiklikler yapan üç bilimsel alanın anahtar kelimeleridir: evrimsel biyoloji, psikoloji ve bilişsel bilimler (*cognitive science*). Dolayısıyla burada incelenecek olan alan, 20. yüzyılda devrimsel etki yaratmış olan üç

² Humberto R. Maturana & Francisco G. Varela, **Bilgi Ağacı**, s. 172, 178. Sinir sisteminin esnek (*plastic*) yapısının ihtiyacı, dünyadaki şeylerin "bellek yazımlarım" ya da temsillerini üretmesinde değil, her etkileşimin sonucunda bir şekilde dönüşüm geçiren çevreyle uyum içinde sürekli dönüşüm geçirmesinde yatar ... Ama eğer bir türün bireylerinde belirli bir davranışa imkân sağlayan yapılar ancak özel etkileşimler tarihi mevcutken geliyorsa, yapıların bireyoluşsal olduğu ve davranışın *öğrenilmiş* olduğu söylenir.

³ Steven Rose, **The Making of Memory**, s. 136.

alanın sentezlendiği *yeni zihin bilimi*, Kandel'in ifadesi ile *bilişsel yetilerin moleküler biyolojisi* olacaktır.⁴

Darwin ile birlikte canlıların; çevresel değişikliklere adapte olma yoluyla hayatta kalmaya çalışan varlıklar olduğu, yaşamın sonsuz bir değişimler süreci olduğu fikri netlik kazanmaya başladı. Üstelik Darwin'in evrim fikri sadece hayvanların çeşitliliğini açıklamakla kalmamış, insanın evrimleşmesi ve hatta zihinsel, kültürel üretimleri de tıpkı diğer canlılar gibi hayatta kalmak için icat edilmiş adaptasyon başarıları olarak görülmesine imkan sağlamıştı. Darwin'e göre diğer hayvanlarla, *homo sapiens* arasında sadece derece farkı vardı, düşünen hayvan da nihayetinde her şeyi adaptasyon uğruna yapmaktaydı.⁵ Tüm doğal canlıları adapte olmaya kör bir şekilde mahkum eden bu natüralist mekanizma, özsel ve niteliksel farkları adaptasyon prensibi ile eriten bu *evrensel asit*,⁶ insan zihninin ve kültürünün de nihayetinde yaşam mücadelesi için üretilmiş, ikincil seçim aparatları olarak düşünmeyi mümkün kılmıştır.⁷

Bu natüralist yaklaşım yirminci yüzyılın başında psikolojinin kuruluşunda da belirleyici olmuştur. İnsan zihninin özünde hayvandan farklı olmadığı kabulü ile artık zihnin laboratuvarda incelenmesi ve özellikle hayvanların davranışlarını deneysel olarak gözlemleyerek çıkarımlar yapılması meşrulaşmıştır. Böylece psikoloji kendisini felsefeden kurtarmış, insan davranışlarını ve bilme süreçlerini, felsefi içe bakış (introspeksiyon) yönteminin tam dersine, dışardan deneysel ve ölçülebilir metotlarla analiz eden bir alan olarak tesis olma imkanı kazanmıştır

⁴ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde: Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu**, s. 25.

⁵ Charles Darwin, **The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (1871)**, New York, Cambridge University Press, 2009.

⁶ Daniel Dennett, **Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life**, London, Penguin Books, 1995, s. 50.

⁷ Örneğin Darwinci zihin felsefecisi Daniel Dennet insan bilincini bu şekilde açıklamaktadır: Dennett'e göre zihin; kör doğal seçim algoritması içerisinde aşkın bir öz olmadan evrilmiştir. Yeryüzünde ilk eşleyici olan genler tüm organik yaşamın oluşmasına yol açmış ve ilk eşleyici tüm canlılar için gerekli varlık koşullarını sağlamıştır. Genler bedenleri üretmiş ve memelilerin çoğunda ortak olan temel beyin yapılarını (donanım) inşa etmiştir. Fakat beynin sabit yapısı, hızlı çevresel değişikliklerin ani değişimine ayak uyduramaz. Bu ani değişim beyni plastik bir yapıda gelişmeye zorlamış, bu plastik yapı taklide, taklit öğrenmeye ve öğrenmede kültürün oluşumuna imkan vermiştir. Daniel Dennett, **Consciousness Explained**, New York: Back Bay Books, 1991, s. 182.

Rus fizyolog İvan Pavlov köpeklerle yaptığı deneyler sonucunda klasik koşullanmayı keşfetti. Buna göre hayvan iki farklı uyarıyı “zihninde” bağdaştırarak *öğrenebilmekteydi*. Klasik koşullanmanın meşhur örneğinde Pavlov köpeğe, doğal uyarıcı olarak et vermiş ve köpek de doğal tepki olarak salya salgılamıştır. Daha sonra her defasında önce zil sesi verip (koşullandıran uyarı) ardından et vermiştir, böylelikle köpek, et ile zil sesi arasında bağlantı kurmuş, et verilmediği halde zil sesini duyduğunda yine salya salgılamıştır (koşullu tepki). Bu basit ama çarpıcı deney, hayvanların uyarılar arasında bağlantı kurarak öğrenebildiklerini, yani davranış repertuarında önceden doğal olarak mevcut olmayan bir değişikliğin eklenebildiğini göstermiştir. Benzer zamanlarda Amerikalı psikolog Edward Thorndike ise edimsel koşullanmayı kuramsallaştırmıştır. Klasik koşullanmada iki farklı uyarıyı birleştirme öğrenilirken; edimsel koşullanmada haz veren tek bir uyarıyı öğrenme (*positive reinforcement*) ya da acı veren uyarıdan kaçınma öğrenilir, yani hayvan davranışlarının sonuçlarını (bilinçsiz olarak) değerlendirmekte ve yaptıklarından ders çıkarmaktadır.

Ölçülebilir, sınanabilir bu deneysel metot büyük bir ilham kaynağı olmuş özellikle 1950’li yıllarda psikolojinin hakim paradigması olan davranışçılığın yükselmesine neden olmuştur. James B. Watson, Burrhuss F. Skinner gibi davranışçı psikologlar, psikolojinin ruhun iç dünyası ile ilgilenen bir alan değil, gözlemlenebilir davranışların etki-tepki mekanizmalarını hesaplayıp inceleyen bir alan olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Böylelikle psikoloji pozitif bir bilim haline gelecekti. Davranışçı psikoloji, sadece gözlemlenebilir uyarı (girdi) ve tepki (çıkıtı) mekanizması ile ilgilenmiş, zihnin içerisini boş bir kutu olarak görüp; algı, hafıza, dikkat, bilinç gibi kavramları psikolojinin sahasından dışarı atmıştı. “Hisler, düşünceler, tasarılar, arzular, güdüler ve değerler, yani bizi insan kılan ve psikanalizin öne çıkardığı, iç dünyamız ve kişisel deneyimlerimiz, deneysel bilimin erişemeyeceği durumlar olarak addediliyor, davranış bilimi için bunlar gereksiz sayılıyordu”.⁸ Bu dışlayıcı tavrı nedeniyle başlangıçtaki güçlü bilimsel gücüne rağmen davranışçılık zamanla kısıtlayıcı bir

⁸ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 65.

paradigma haline gelmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren Ulric Neisser, Herbert Simon, George Miller gibi psikologlar, davranışçılığın dar bir kalıp olduğu konusunda bilim camiasını ikna etmişlerdir. O dönemlerde Avrupa'da yaygın olan Gestalt psikolojisi, algının basit bir girdi-çıkıktı süreci değil, zihnin bütünleyici bir aktivitesinin sonucu olduğunu deneylerle göstermekteydi. Öte yandan, İngiliz psikolog Frederic Bartlett'in algı ve hatırlamanın sadece duyu ile gelen bilgiye dayalı değil, algılayan kişinin zihinsel işlemleri ile kurulan (*constructive*) bir süreç olduğu fikri, davranışları açıklamada zihnin etkisini bir yana bırakma eğilimine karşı çıkmıştır. Bartlett; kıyaslama, karıştırma, müdahale ederek değiştirme, tahmin, uydurma gibi bir dizi sürecin zihinde depolanan bilgilere müdahale ettiğini, dolayısıyla hatırlamanın çekmecede bekleyen bir dosyayı almak gibi basit bir süreç değil, zihnin çok fazla müdahil olduğunu, inşa edilen bir süreç olduğunu göstermiştir.⁹ Gestalt psikolojisi ve Cambridge'li psikolog Bartlett'in deneysel çalışmalarından yola çıkan kognitif psikologlar, özellikle zihnin dünyayı nasıl yeniden kurduğu ya da inşa ettiğine odaklanmışlardır. Psikolojinin ilgisini davranıştan, zihinsel işlemlere yeniden yönlendiren kognitif psikologlar, zihnin içerisindeki bilgi süreçlerine, "dünyanın öznenin zihninde nasıl temsil edildiği"ni anlamaya odaklanmıştır. Kognitif psikologlara göre her algısal ve motor eylem, beyinde bir içsel temsile (*internal representation*)a dayanır.¹⁰ Bu yaklaşım, daha sonra yapay zeka ve nöroloji ile işbirliği yaparak bugün kognitif bilim dediğimiz alanın tesis olmasını sağlamıştır. Dünya beynimizin içerisinde temsil edilirken hangi nöron aktivitelerin gerçekleştiğini keşfedilmesi arzusu, zihinsel süreçlerin nöral bağlantılarını (*neural correlates*) bulma arayışına sevk etmiştir. Hususan 1980'li yıllardan sonra iyice gelişen beyin görüntüleme yöntemleri ve tek tek nöronların incelenmesi yoluyla kognitif sinirbilim alanı da teşekkül etmiştir. Kognitif sinirbilim; algı, öğrenme, dikkat, karar verme gibi bilişsel süreçlerin hangi sinirsel bağlantılarla gerçekleştirildiğini araştırmaya yönelmiştir. Kaderin cilvesi olarak, psikolojide büyük bir ilerlemeye sebep olan 70'li yılların kognitif

⁹ Frederic C. Bartlett, **Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

¹⁰ Brenda Milner, Larry R. Squire & Eric R. Kandel, "Cognitive Neuroscience and Study of Memory", **Neuron**, C. 20, March, 1998, ss. 445-468, s. 445.

devrimi de, 90'lı yıllara gelindiğinde artık muhafazakar bir paradigma olarak görülmeye başlanmıştı. Birinci bölümde incelenen bedenlenmiş bilinç tezleri, kognitif nörobilimin beyin merkezli yaklaşımlarına itiraz etmiştir. Günümüzde hala devam eden bu felsefi-bilimsel tartışmalı hikayeye ana hatları ile bakıldığında, 20. Yüzyılın başında insan ruhu laboratuvara sokulmaya başlandığı 21. yüzyılda ise düşünürken ya da eyleyken beynimizin içinde neler döndüğü görsel ve hesaplamalı olarak gözlerimizin önüne serilmeye başlandığı söylenebilir.

Kognitif faaliyetlerin incelenmesi bu şekilde derinleşip özelleşirken, öğrenme ve hafıza konusunda benzer ancak kendine has bir tarihsel patika oluşmuştur. Zihinsel bir faaliyet olan alışmanın bilimsel olarak incelenmesini mümkün kılan patikaları ortaya koymak için hafıza üzerine çalışmaların bilim tarihini de kısaca zikretmek faydalı olacaktır.

Hafızanın fizyolojisine dair ilk önemli görüşlerden biri Alman sinirbilimci Joseph Gall'ın frenolojik beyin teorisiydi. Gall, tüm insani duygu ve durumların beyinde temelde 27 ayrı bölgeye ayrıldığını ve her bölgenin bir melekeyi icra ettiğini iddia etmiştir. Frenolojik görüş, sonrasında çokça eleştirilmiş olsa da, hafıza araştırmaları için iki temel kavrayışı sağlamıştır: birincisi zihinsel süreçlerin biyolojik olduğu ve beyinde bir yerlerde aranması gerektiği fikri, ikincisi beynin farklı bölgelerinin farklı işlevler için organize olabileceği düşüncesi. Bu ilk çıkış noktasından sonra Almanya'da fizyoloji çalışmaları hız kesmeden yoluna devam etmiştir. Fizyolojinin kurucu babası sayılan, Hegel'in rektör olduğu Berlin Üniversitesinde fizyoloji kürsüsü başkanı Johannes Müller, 1840 yılında yayınladığı **Handbuch der Physiologie des Menschen** çalışmasıyla sinir sistemi ile duyular arasındaki ilişkileri incelemiştir. Johannes Müller'in doktora öğrencisi olan ve hocasının vitalizme bağlılığını reddeden Hermann von Helmholtz sinir hücrelerindeki elektriksel yükü ölçerek ilk elektrofizyoloji

çalışmalarını ortaya koymuştur.¹¹ Bu çalışmalar sayesinde zihinsel değişimlerin elektro-fiziksel etkilerini ölçerek hesaplamak mümkün hale gelmiştir. Gustav Fechner 1860 yılında **Elemente der Psychophysik** kitabını yayınlarak fiziksel uyarıların ruhta uyandırdığı etkiyi matematiksel olarak ortaya koyan çalışmasıyla, insan zihnini hesaplanabilir deney sahasına çekmiştir. Fechner'den etkilenen Hermann Ebbinghaus, 1880'li yıllarda kendi kendine yaptığı deneylerle hafızanın deneysel araştırmasının önünü açmıştır. Ebbinghaus **Über das Gedächtnis** eserinde oluşturduğu bir test ile hafızayı ölçmeyi denemiştir. Bu test ile, çağrışıma müsaade etmeyecek 2300 anlamsız kısa tek heceli kodları ezberlemeye çalışarak hafızanın saklama kapasitesini deneysel olarak ölçmeye çalışmış, tekrarın uzun süreli hafızanın oluşumundaki önemine işaret etmiş ve unutma-eğrisi grafiği oluşturmuştur. 1900 yılında Goerge Müller ve Alfons Pilzecker, Ebbinghaus'un yöntemini takip ederek deneklerden anlamsız heceleri hatırd tutmasını isteyerek hafıza pekişmesinin zamana bağlı olduğunu deneysel olarak ortaya koydular. Miller ve Pilzecker hafızanın sağlamlaşma (*consolidation*) dönemini tespit etmekle birlikte, yeni öğrenilen bilgileri eski ezberlenen bilgileri saptırıp değiştirebildiğini, hafızanın sabit bir kayıt değil, değişebilir bir yapı arz ettiğini gözlemlediler.^{12 13}

¹¹ Johannes Müller ve Helmholtz ilişkisi için bkz.: Stanley Finger & Nicholas J. Wade, "The Neuroscience of Helmholtz and the Theories of Johannes Müller", **Journal of the History of the Neurosciences**, C. 11, No: 3, 2002, ss. 234-254.

¹² Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, Colorado, Roberts and Company Publishers, 2. Bsk., 2009, s. 143.

¹³ Burada hafıza fizyoloji çalışmaları ile Hegel ve Alman felsefesinin ilişkisinin tarihsel bağlantılarından bahsetmek mümkündür. Her ne kadar bu seçere bugün yitip gitmiş olsa on dokuzuncu yüzyılda Alman *Naturphilosophie* geleneği fizyologlar için temel bir referans kaynağıydı. Bu tezin amacı bilim tarihi açısından değil felsefe açısından bağlantı kurmak olsa da bu ilginç seçereyi kısaca zikretmek faydalı olacaktır.

Hermann Ebbinghaus'un oğlu Julius Ebbinhaus habilitasyon tezini Husserl ile Hegel üzerine yazdı. Hafıza saklama konusunda öncü çalışmalarını yapmış bilim insanları George Müller ve Pilzecker idi. Müller'in hocası Herman Lotze Hegel'den etkilenmiş teleolojik İdealizm kuramı geliştirmişti. Fizyoloji ve deneysel psikolojinin kurucusu Schelling'ten ders almış, Hegel'e karşı çıkan deneysel psikofizik kurucusu ve Bergson'un en büyük muarızı Gustav Fechner aynı zamanda Lotze'nin hocasıydı. Berlindeki professor Johannes Müller ise büyük bir *Naturphilosophie* hayranıydı. Hegel'e saygı ile yaklaşırdı. Tıbbın papası denilen Rudolf Virchow'da Müller'in asistanı ve talebesiydi. Müllerin en önemli öğrencisi 1855'te Bonn Üniversitesinde professor olan Hermann von Helmholtz

İngiliz Hegelcilğinden ve Alman Ebbinghaus'un hafıza çalışmalarından etkilenen William James, psikolojinin kutsal kitabı sayılabilecek **Principles of Psychology** kitabında birincil ve ikincil, kısa süreli (doğrudan) ve uzun süreli hafızayı ayırmıştı.¹⁴ Ayrıca James kitabının ilk bölümlerinde alışmaya özel bir yer vererek incelemiş, alışkanlık ile plastisite arasında ilk bağlantıyı kurmuştur:

Canlı varlıklara dışardan şöyle bir baktığımızda bize en çarpıcı gelecek şeylerin başında şu gelir; canlılar bir alışmalar demetidir....İçsel bir eğilimin yönelttiği alışkanlığa içgüdü denir, alışkanlıkların bazıları da eğitimden kaynaklandığı için çok kişi buna aklın edimi diyecektir. ...Burada bahsettiğim yapı değişimin illa dış görünüşte bir değişiklik olmasına lüzum yoktur, görünmez ya da moleküler değişimler de olabilir. Yapı üretildiğinde, yeni formda eylemsizlik (inertia) görece bir kalıcılığın koşulu haline gelir ve beden yeni alışkanlıkları görünür kılar (manifest). Öyleyse kelimenin geniş anlamıyla *Plastisite* etkilenmeye maruz kalacak denli zayıf, bir kerede etkilenmeyecek denli güçlü bir yapıya sahip olmak demektir. Böyle bir yapıdaki her bir göreceli sabit denge durumları yeni bir alışkanlıklar dizisi olarak görülebilir. Organik madde ve özellikle sinir dokuları muazzam derecede tam da bu tarz bir plastisite ile mücehhez kılınmış görünüyor. Dolayısıyla hiç tereddüt etmeden ilk önermemizi şu şekilde serd edebiliriz: *canlılardaki alışma fenomeni bedenlerini oluşturan organik materyallerin plastisitesinden dolayıdır.*¹⁵

Bu uzun alıntıyı yapmamızın sebebi özellikle alışkanlık bağlamında, James'in yirminci yüzyılın başında hafızaya dair en mühim fikri ortaya koymuş olmasıdır. Zira yirminci yüzyılda temel tartışma hafızanın nerede ve nasıl saklandığı, hafızanın

görmenin fizyolojisini hocasına karşıt olarak Alman İdealizmine bir cevap olarak materialist bir çerçevede çalıştı. Alman fizyolog Wundt'te Berlin Üniversitesinde Müller ve Helmholtz'un talebesi oldu. 1932'de nobel fizyoloji ödülünü alan İngiliz fizyolog Charles S. Sherrington Johannes Müller'in *Handbuch der Physiologie*'sinden çok etkilenmiştir. Ona Nobel getirecek reflex arkı falan filan daha sonra Kandel'in çalışmalarının önüne açacaktır. Ayrıntılı geçmiş için bkz.: Timothy Lenoir, **The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology**, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

Michael Hiedelberger, **Nature from Within: Gustav Theodor Fecher and his Psychophysical Worldview**, Çev. Cynthia Kloor, Pensilvanya, University of Pittsburg Press, 2004.

Helmholtz Alman felsefesi ilişkisi için bkz.: Peter J. Bowler & Iwan R. Morus, **Making of Modern Science: A Historical Survey**, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

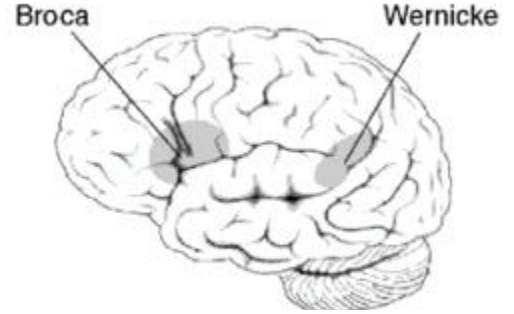
¹⁴ William James, **Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals**, Cambridge, Harvard University Press, 1983, s. 83. William James, **Principles of Psychology: Volume I**, New York, Dover Publications, 1950, s. 647-48.

¹⁵ William James, **Principles of Psychology: Volume I**, New York, Dover Publications, 1950, s. 64, 105.

beyindeki yapısının ne olduğu üzerineydi. Bir önceki yüzyıldan kalan bir tartışmanın mirası yirminci yüzyıl hafıza araştırmalarının üzerine çökmüştü. Fransız fizyolog Pierre Flourens, Gall freneolojisini test etmek için hayvanların korteksindeki bölgeleri tek tek çıkararak işlevlerin değişip değişmediğine bakmış ve sonunda beyin Gall'ın söylediği gibi departmentalize olmadığı çıkarımını yapmıştı. Buna rağmen 1800'lü yılların sonunda Broca ve Wernicke konuşma bozukluklarının (*aphasia*) sol parietotemporal bölgedeki bir hasardan kaynaklandığını ortaya koydular. Üstelik Alman nöroanatomist Korbinian Brodmann 1900'lü yılların başında beyin hücresel mimarisine göre 52 farklı bölgeye ayrıldığını ortaya koydu. Dolayısıyla bir yanda beyinde belirli işlevler için belirli bölgelerin olmadığını savunan Flourensci görüş ile beyin işlevlere göre kısımlara ayrıldığını savunan görüş tartışma içerisindeydi. Beyin özelleşmiş bölgelere ayrılmış statik bir yapıya mı sahipti yoksa dağılmış networklerle işleyen dinamik bir yapıda mıydı?

Karl Lashley 1950 yılında yaptığı bir çok deneyin sonucunda hafızanın saklandığı belirli bir alanın olmadığını, asosiyasyon bölgelerinin hafızanın ikametgahı olmadığını öne sürdü.¹⁶ Lashley'e göre hafıza beyinde tamamen dağınık bir haldeydi. Yüzyılın

ortasında hafıza depolama sorunu tam bu dikotomi üzerine yoğunlaşmıştır: hafıza bir yerde midir, yoksa tamamen dağınık mıdır? 1960'lı yıllarda hafıza çalışmaları için paradigma henüz netleşmiş değildi.¹⁷ Lashley'in birleşik alan teorisi mi tercih edilmeliydi, yoksa yeni bir teori olan Donald Hebb'ün hücresel bağlantısalcılık (*connectionism*) teorisi mi?



Resim 3: Broca ve Wernicke Bölgeleri

¹⁶ Karl S. Lashley, "In Search of the Engram", **Society for Experimental Biology, Physiological Mechanisms in Animal Behavior**. Oxford, Academic Press, 1950, ss. . 454-482.

¹⁷ Eric R. Kandel , Alden W. Spencer, "Cellular Neurophysiological Approaches in the Study of Learning" **Physiological Review**, C. 48 , 1968, ss. 65-134

Bu soruya verdiği hücre topplaşmaları (*cell associations*) teorisi ile Donald Hebb yirminci yüzyıldaki hafıza çalışmalarının en büyük ilham kaynağı olma lütfuna nail olmuştur. 1967’de yayınlanan **Organization of Behavior** kitabında günümüz öğrenme ve hafıza nörobiyolojisinin en temel akidesini ortaya koydu:

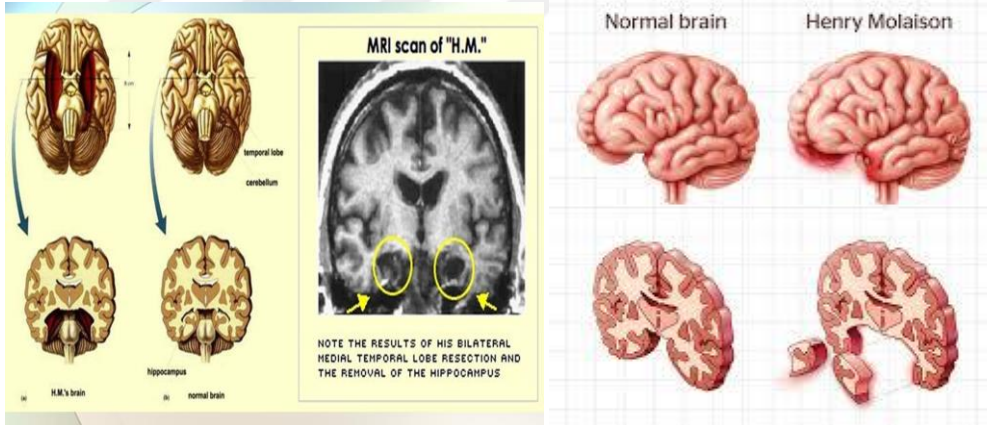
Bir A hücresinin aksonu B hücresini uyaracak kadar yakınsa ve bu uyarım mükerrer ve ısrarlı bir şekilde ateşlenmeye devam ediyorsa, hücrelerin birinde ya da ikisinde birden büyüme süreci ya da metabolik değişim vuku bulur. Böylece B hücresini ateşleyen A hücresinin etkinliği artar....Hücre sistemleri topluluk halinde ilişki kurmaya (*associate*) eğilimlidir öyle ki birindeki aktivite artışı ötekiindeki aktiviteyi pekiştirir (*facilitates*)¹⁸

Hebb’in hafıza pekişmesi ve öğrenme ile ilgili ortaya koyduğu bu nörofizyolojik postüla, zamanla plastisite çalışmalarının da akidesine dönüşmüştür ve tek bir cümle ile şöyle özetlemektedir: nöronlar *birbirine tutunur, birlikte tutuşurlar (fire together wire together)*. Yani, hafıza ile alakalı sinirsel devreler, tecrübeye bağlı olarak metabolik değişimler geçirerek kalıcı bağlantılar tesis ederler. Hebbi bu öneri yukarıda yapılan uzun alıntıdaki James’in plastisite teorisi ile uyum içerisindedir. Hafıza departmentalize midir, dağınık ağda mıdır dilemması plastisite teorisi ile ikisini de içerecek şekilde çözölmüş olur. Donald Hebb ile William James, hafıza, alışma ve öğrenmenin aktiviteye bağlı plastik doğasını ortaya koymuşlardır. Yani hafıza ne Lashley’in önerdiği gibi tamamen dağınık ne de frenolojiktir. Plastik hafıza kavrayışı yapı ile eylem, zorunluluk ile olumsuzluk, sabitlik ile değişim arasında bir köprü kurmayı mümkün kılmıştır.

McGill Üniversitesinde Donald Hebb’in meslektaşı üç önemli şahsiyet hafızanın anlaşılması konusunda, devrimsel deneyler ve vaka analizleri sergilediler. Öncelikle Wilder Penfield, insan vücudunun somatosensoriyel haritasını (*homunculus*) ıkardı ve motor korteksin, vücudun belli bölgelerini algılama konusunda işlevsel olarak parçalara ayrıldığını göstermiş oldu. Penfield hafızanın medial temporal lob ile ilgili olduğunu düşünmekteydi. Onun yolundan giden, aynı üniversitedeki meslektaşı hafıza nörobiyolojisi tarihinin en çok etki yapan makalesinde, William Scoville ve Bredna

¹⁸ Donald O. Hebb, **Organization of Behaviour: A Neuropsychological Theory**, 6. Edition, New York, John Wiley & Sons Inc., 1967, s. 62 ve 70.

Millner temporal lobun hafızayla alakalı olduğuna dair doğrudan bir kanıt bulmuşlardı. Bir epilepsi hastası olan H.M. (ölümünden sonra açıklanan adı Henry Molaison) sık sık epilepsi krizi geçirmesi nedeniyle, son çare olarak, beyinden parça alma anlamına gelen lobotomi operasyonu geçirdi. Ameliyatla H.M.'nin temporal lobunun önemli bir bölümü, hipokampus dahil olmak üzere, alındı. 1953'te gerçekleşen bu ameliyat, H.M.'nin epilepsi sorununu çözdü ancak beklenmedik bir etkiye neden oldu. Ameliyat sonrasında H.M. nin zekası, konuşması, motor ve duyuşsal kapasiteleri değişmemişti ancak H.M. de ciddi bir hafıza kaybı oluşmuştu. Yaşadıkları şeyleri sadece birkaç dakika hatırlıyor ve sonra hemen hiç yaşamamış gibi unutuyordu.¹⁹ H.M. nin durumu anterograd amnezi olarak adlandırılmaktaydı, yani eski olayları, tecrübelerini, becerilerini koruyabilmesine rağmen yeni hiçbir şey öğrenememekte, hiçbir anıyı saklayamamakta, ebedi bir şimdide yaşamaya mahkum durumdaydı.²⁰

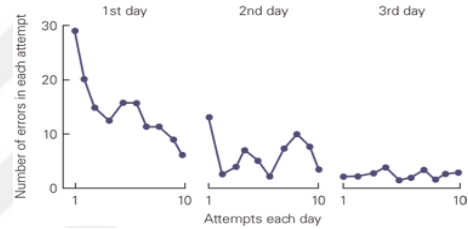
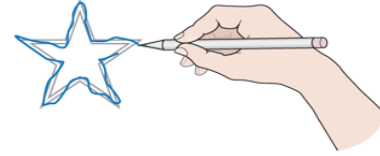


Resim 4: H.M. adlı hastanın ameliyatla alınan beyin bölgeleri

¹⁹ Çok benzer bir vaka İngiliz müzisyen Clive Wearing başına gelmiştir. 1985 yılında Wearing'in beyindeki bir viral enfeksiyon (herpes encephalitis) sonucu hipokampus ve temporal korteksinin önemli kısmı hasar görmüştür. Wearing olayları ve karşılaştığı insanları unutmasına rağmen yine başarılı bir şekilde müzik icra edebilmekte ve piyano çalabilmekteydi. Kandel'in tabiri ile "kişiliğinin biyolojik temelleri bakir idi ama icra bitince piyano çaldığını hatırlamıyordu. Eric Kandel & Steven A. Siegelbaum, "Cellular Mechanism of Implicit Memory Storage and the Biological Basis of Individuality" **Principles of Neural Science**, Ed. Kandel v.d., 5. Bsk., New York, The McGraw-Hill Companies Inc, 2013, ss. 1461-1486, s. 1462. Ayrıca Clive Wearing'in trajik hikayesi için bkz.: Oliver Sacks, **Müzikofili: Müzik ve Beyin Öyküleri**, Çev. Begüm Kovulmaz, İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2016.

²⁰ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 12.

Bu vaka çok mühim sonuçlar açığa çıkarmaktaydı.²¹ Birinci sonuç şudur; “kısa süreli hatırd tutma (çalışma hafızası)²² ile uzun süreli hafıza, beyinde farklı yerlerde depolanmaktadır, yani demek ki hafıza hem en az iki türdür, hem de bu türler birbirine zorunlu olarak bağlı değildir. İkinci sonuç; hafıza tamamen dağınık bir ağda tutulmakta değil, en azından uzun süreli hafızanın medial temporal bölge ile ilişkili olduğu görülmektedir.”²³ Buna rağmen H.M. yeni şeyler öğrenemese de çocukluğuna dair anılara saklayabilmekteydi.



Resim 5: H. M.'nin tekrar yoluyla örtük hafıza edinmesi

Bredna Milner H.M. üzerine yıllarca çalışmaya devam etti. H.M. sadece kısa süreli ile uzun süreli hafızayı ayırmak konusunda fikir vermiyordu ayrıca bazı tür hafızaların bilinçli olmasa da başarıyla saklanabileceğini göstermekteydi. Yıllar boyu H.M. ile yapılan çalışmalarda hastanın olayları bilinçli olarak hatırlayamasa da yine de bir şeyler öğrenebildiği ispat edildi.²⁴ Yani bilinçli hafıza saklayamasa bile H.M. farkında olmadan öğrenmekteydi. Normal kişiler ve H.M. ye aynada ters çizim yapma testi yapılmıştı. Kağıda bakmadan aynadaki görüntüyü takip edilerek bir yıldızın kenarlarında düz çizgi çizilmeye çalışıldığında ilk denemeler zor olsa da denekler zamanla çok başarılı şekilde, sadece ayna görüntüsüne bakarak düzgün yıldız çizebilmekteydiler. İlginç olan, H.M. nin bu konuda performansının neredeyse sağlıklı deneklerle eşit ölçüde başarılı olmasıydı. 1959’da yapılan deneyde, H.M. üç gün boyunca, 39 defa, aynada yıldızı çizmeyi denemiş ve git gide daha iyi çizmeyi öğrenmiştir. Ancak hayret verici olan bunu öğrendiğinden haberi yoktu, yaptığı

²¹ Larry R. Squire, “The Legacy of Patient H.M. for Neuroscience”, **Neuron**, C. 61, No: 1, Jan 15, 2009, ss. 6–9.

²² Alan D. Baddeley & Graham Hitch, “Working memory”, **The Psychology of Learning and Motivation**, C. 8, 1974, ss. 47-89.

²³ Werner Scoville & Brenda Milner, “Loss of Recent Memory After Bilateral Hippocampal Lesion”, **Journal of Neurology Neurosurgery Psychiatry**, C. 20, No: 11, 1957, ss. 411-421.

²⁴ Brenda Milner, Suzanne Corkin & H. L. Teuber, “Further Analysis of The Hippocampal Amnesic Syndrome: 14-Year Follow-Up Study of H.M.”, **Neuropsychologia**, C. 6, 1968, ss. 215- 234.

temrinleri tamamen unutmuştu.²⁵ Demek ki bilinçli hafızanın yanında tekrara ve bedensel gayrete dayanan, nereden ve nasıl edinildiği hatırlanmayan bir hafıza biçimi daha söz konusudur. H.M., bilinçdışı bir bellek ve algı dünyasının mevcut olduğunu göstermektedir.²⁶ Aynı tarihlerde Warrington ve Weiskrantz, alkolizmden dolayı temporal lobları hasarlı Korsakoff hastalarına, bazı parçaları eksik sandalye, fil gibi şekiller ve kelimeler göstermiş ve hastaların bunları zihninde tamamlamasını beklemiştir. Bu hastalar tamamlama görevini ilk başta başaramamalarına rağmen zamanla şekilleri tanımayı öğrenmişlerdir. Hastalar, bu bilgiyi 4 hafta boyunca zihinlerinde tutmalarına rağmen, öğrendiklerinden bihaberlerdi.²⁷ Bu bulgulardan sonra hafıza artık sadece uzun ve kısa süreli şeklinde ayrılmakla kalmamakta, buna ilaveten bilinçli hatırlanan ile hatırlanmadığı halde algısal ya da bedensel olarak bilinen hafıza, yani açık hafıza (*explicit*) ile örtük hafıza (*implicit*) ya da bildirimsel (*declarative*) ve bildirimsel olmayan (*non-declarative*) hafıza ayırt edilebilmeye başlandı. Örtük hafıza bir görevin icra edilmesinde işe yarayan ancak bilincine varılmayan bilgiye sahip olmak anlamına gelir. Bu bilgi iradi değil, otomatik olarak ortaya konulur.²⁸ Gilbert Ryle'in ifadesi ile "nasıl yapıldığını bilme" (*knowing-how*) ile "ne olduğunu bilme" (*knowing-that*) birbirinden farklı şekilde kaydedilmekteydi.²⁹ Örtük hafıza bir tür *know-how* bilgisine sahip olmak anlamına gelir.³⁰

70'li yılların başında ard arda gelen yeni bulgularla, açık ve örtük hafıza kategorileri de kendi içindeki ayrılarak daha da ince sınıflandırmalara taksim edilmiştir. Warrington ve Weiskrantz, Korsakoff sendromu olan amnezi hastalarının farklı bir hafıza

²⁵ Suzanne Corkin, "Acquisition of Motor Skill After Bilateral Medial Temporal-Lobe Excision", *Neuropsychologia*, C. 6, No: 3, September 1968, ss. 255-265.

²⁶ Daniel Schacter, **Belleğin İzinde: Beyin, Zihin ve Geçmiş**, Çev. Eda Özgül, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 246.

²⁷ Elizabeth K. Warrington & L. Weiskrantz, "New Method of Testing Long-term Retention with Special Reference to Amnesic Patients", *Nature*, C.. 217, 1968, ss. 972-974.

²⁸ Daniel Schachter & Anthony D. Wagner, "Learning and Memory" **Principles of Neural Science**, ss. 1141-1460, s. 1146.

²⁹ Gilbert Ryle, **The Concept of Mind**, London, Hutchinson 1949, Chapter 2, ss. 25-61.

³⁰ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 15.

türü ile yeni şeyler öğrenebileceğini keşfettiler.³¹ Hastalara bazı kısa kelimeler gösterilerek kelimeleri algılamaları sağlanıyor ama amnezik hasta olduklarından kısa süre sonra bu kelimeleri çalıştıklarını unutmaktaydılar. Ancak bu hastalara MOTEL kelimesinin akıllarına gelmesi için daha önce çalıştıkları MOT ipucu gösterildiğinde derhal doğru kelimeyi hatırlamaktaydılar. İşte bu şekilde yakın geçmişte farkında olmadan işlenmiş bir uyarı daha kolay ve hızlı bir şekilde tanıma, işleme ve fark etme yeteneğine hazırlama (*priming*) adı verilmiştir. Hazırlama da, bilinçli olmayan örtük bir hafıza türü olarak literatürde yerini almıştır.

İlerleyen yıllarda, Endel Tulving ve öğrencisi Daniel Schacter hazırlama gibi, bilinçli olmayan hafızanın varlığına dair bol miktarda kanıt getirdiler.³² Tulving'in deneysel çalışmalarıyla gösterdiğine göre, açık hafıza da, episodik (olaysal) ve semantik olarak ikiye ayrılmaktaydı. Buna göre episodik hafıza, kişinin başından geçen olayların nerede ve ne zaman gerçekleştiğine, yani *olayı* hatırlamaya işaret ederken, semantik hafıza olayın *bağlamını* anlamını, neyle ilgili olduğunu hatırlamaya işaret etmektedir. Semantik hafıza olguları, kavramları, nesnelerle isimleri ve anlamları ile ilgili bilgileri içeren dünyaya dair genel bilgimizi kuşatır. Episodik hafızanın aksine, semantik hafızanın bilgisi konunun öğrenildiği kontekste bağlı değildir.³³ Bazı hastalar sadece olayları hatırlamakta ama bağlamları hatırlayamamaktadır, bu da iki tür hafızanın da birbirinden ayrılabilirliğini göstermiştir.³⁴ Daniel Schacter ve Larry Squire'in H.M. den ilham alarak sürdürdüğü çalışmaların neticesinde açık ve örtük belleğin sadece farklı mekanizmalarda işlediği değil aynı zamanda beynin farklı yerlerinde depolandığı anlaşılmıştır. Yeni motor beceriler kazanabilmek için striat korteks, becerileri yerli yerince icra etmeyi bilmek için beyincik, duygusal hafıza için amigdala, alışkanlıklar

³¹ Elizabeth K. Warrington & L. Weiskrantz, "New Method of Testing Long-Term Retention with Special Reference to Amnesic Patients" **Nature**, C. 217, 1968, ss. 972-974.

³² Endel Tulving & Daniel Schacter, "Priming and Human Memory Systems", **Science**, C. 247, No: 4940, 1990, ss. 301– 306.

³³ Daniel Schacter & Anthony D. Wagner, "Learning and Memory" s. 1451.

³⁴ Endel Tulving "Episodic and Semantic Memory". **Organization of memory**, Ed. Tulving E & W. Donaldson, New York, Academic Press. 1972, ss. 381-403.

için bazal ganglionlar ve beyincik işlev görmektedir. Klasik koşullanma da da, beyincik aktivitesi görülmektedir.³⁵ Alıştırma, duyarlılaştırma gibi, bağlantısal olmayan hafızalar ise, refleks patikalarında depolanmaktadır.³⁶

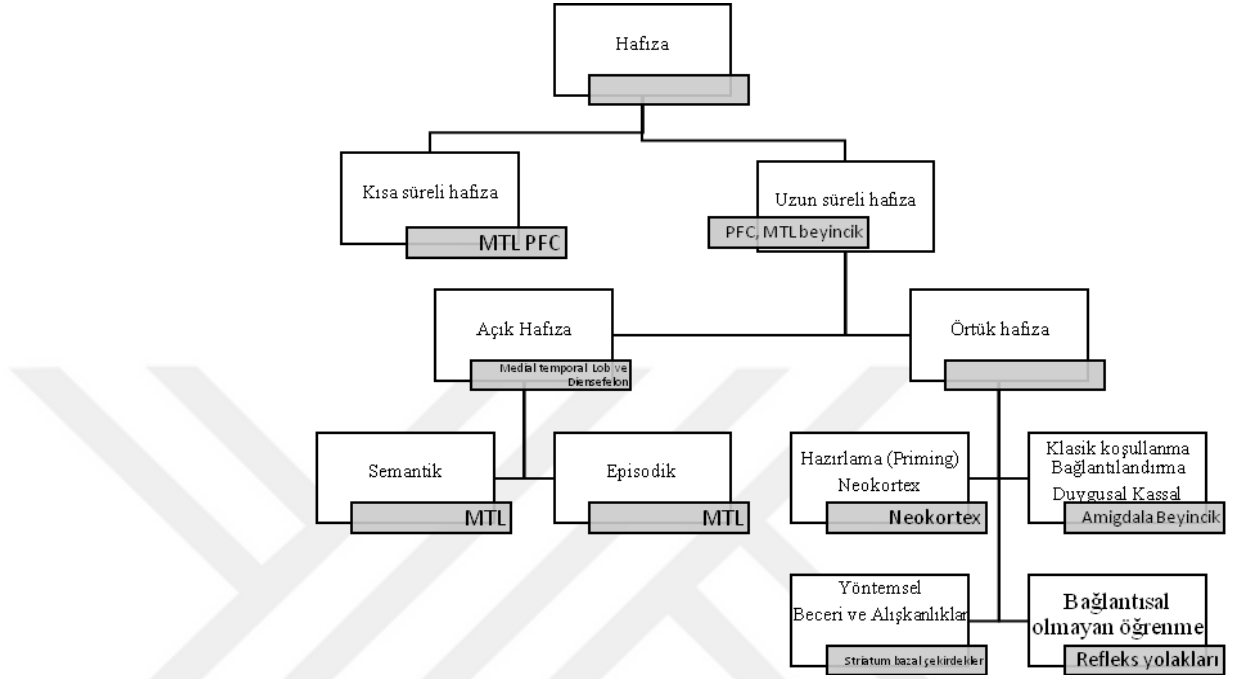
Hafıza beynin farklı yerlerinde depolanmakla birlikte, psikolojide hafıza kategorileri, depolamanın süresi (uzun-kısa) ya da depolanan bilginin doğası (örtük-açık) esas alınarak yapılabilmektedir. Açık hafıza bilinçli olarak kullanılabilir ve anımsanıp geri çağrılabilirken, örtük hafızayı nasıl edindiğimizi bilemeyiz ancak bilmeden kullanabiliriz. Bir başka önemli fark ise açık hafıza esnektir ve öğrenildiği bağlamdan çok farklı şekillerde kullanılıp, değiştirilebilirken, örtük hafıza edinildiği koşullara sıkıca bağlı ve esnek değildir.³⁷ 70’li yıllardan beri ard arda gelişen yeni sınıflandırmalar sonucu, farklı beyin bölgelerini kullanmasına ve farklı bilgi içeriklerine göre hafıza kategorileri aşağıdaki gibi şematize edilebilir.³⁸

³⁵ Richard F. Thompson & David J. Krupa, “Organization of Memory Traces in the Mammalian Brain”, **Annual Review of Neuroscience**, C. 17, Mach 1994, ss. 519-549.

³⁶ Eric R. Kandel, **Bellegin Peşinde**, s. 176.

³⁷ Paul Reber, Barbara Knowlton & Larry Squire, “Dissociable Properties of Memory Systems: Differences in the Flexibility of Declarative and Nondeclarative Knowledge” **Behavioral Neuroscience**, C. 110, No: 5, 1996, ss. 861-871

³⁸ Bu şemayı oluştururken şu makaleden faydalanılmıştır: Brenda Milner, Larry R. Squire & Eric R. Kandel, “Cognitive Neuroscience and Study of Memory”, **Neuron**, C. 20, March, 1998, ss. 445-468, s. 451.



Şekil 6: Hafıza Türlerinin ve İşlendiği Beyin Bölgelerinin Sınıflandırılması

Görüleceği üzere, farklı örtük hafıza türleri farklı beyin bölgelerini gerektirmektedir. Freud'un öngörüsüne uygun olarak, hafızanın oldukça büyük bir kısmı örtük hafıza biçimlerine dayanmaktadır. Hafıza ne tek bir yerde lokalize olmakta ne de tamamen dağınık bir networkte işlemektedir. Bu nedenle Hebb'in önerdiği gibi, aktiviteye-bağlı-sinaptik-plastisiteye dayanan, reflekssel, örtük hafıza biçimleri, amigdala ve hipokampusu olmayan en basit organizmalarda bile incelenebilir. Yani omurgasız canlıların refleks patikalarında alıştırma, duyarlılaştırma ve klasik koşullanma örüntüleri takip edilebilir ve sinaptik plastisite faaliyeti gözlemlenebilir. Eric Kandel bir deniz yumuşakçası ile yaptığı envai çeşit deneyle aktiviteye dayalı örtük hafızanın oluşumu ve devamlılığına dair önemli kanıtlar sunmuştur. 1980'li yıllara kadar tavşanların göz-kırpma refleksi,³⁹ meyve sineği *Drosophila*'nın koku öğrenmesi,⁴⁰ bal arılarının örtük hafızası gibi birçok çalışmalarla basit hayvanlardaki öğrenmenin

³⁹ David J. Krupa, Judith K. Thompson, Richard F. Thompson, "Localization of Memory Trace in the Mammalian Brain", *Science*, C. 260, 1993, ss. 989-991.

⁴⁰ Yadin Dudai v.d., "Dunce, a mutant of *Drosophila* Deficient in Learning" *Proceedings of National Academy of Science USA*, C. 73, No: 5, 1976, ss. 1684-1688.

hücrel mekanizmaları açığa çıkarıldı.⁴¹ Alışma, koşullanma gibi psikolojik kavramların, hücrel ve moleküler terimlerle açıklanabilmesi mümkün görülmeye başlandı.⁴² Bu kanıtlarla birlikte zihinsel bir süreç olan hafızanın bedensel biyolojik bir süreç olarak, kognitif sistemlerin ötesinde yeniden düşünülmesi mümkün olabilmiştir. Hem amnezi hastaları hem de omurgalı ve omurgasız canlılarda bilinçli olmadan bir şeyler öğrenmenin ve hafıza geliştirmenin varlığı hafızayı, *refleksiyona* dair değil *reflekse* dair bir şey olarak yeniden tasarlamayı olası hale getirmiştir.

Bu tarz hafızalar, muhtelif algısal ve motor becerileri, alışkanlıkları, duygusal öğrenmeyi ve alıştırma, duyarlılaşma, klasik ve edimsel koşullanma gibi temel refleksif öğrenme formlarını içeriyordu. Bu tarz örtük hafızaların doğası *refleksiyona dair değil reflekse dair* olmasıydı (*reflexive* rather than *reflective*)⁴³

⁴¹ Eric R. Kandel, “The Molecular Biology of Memory: cAMP, PKA, CRE, CREB-1, CREB-2, and CPEB”, **Molecular Brain**, C. 5, 2012, ss. 5-14.

⁴² Eric Kandel, Yadin Dudai & Mark Mayford, “The Molecular and System Biology of Memory”, **Cell** C. 157, 2014, ss. 163-186, s. 164.

⁴³ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 26.

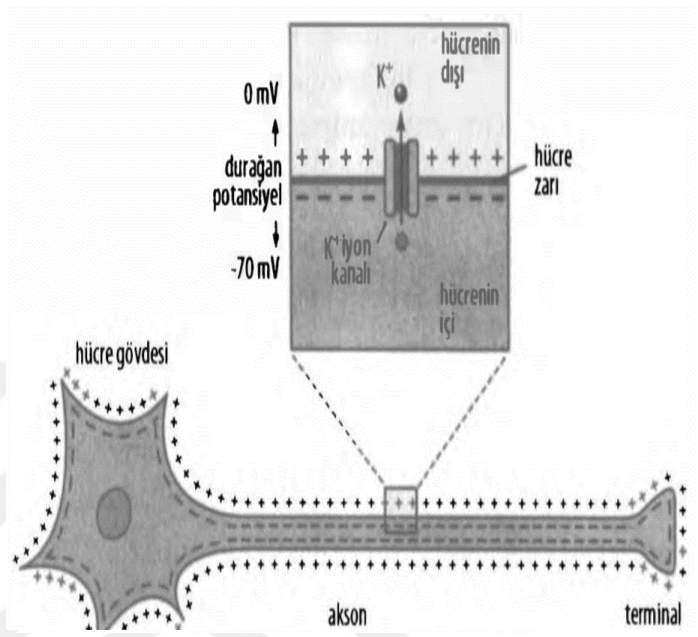
Sonuç: Bu bölümde bir hafıza türü olan alışmanın nörobiyolojik olarak incelenmesini mümkün kılan entelektüel ve bilimsel gelişmelerin arkaplanı sergilenmeye çalışıldı. Burada yapılan tanıma göre, plastik bir adaptasyon becerisi olan öğrenme, kognitif olsun veya olmasın, bir tür hafızaya dayanmaktadır. Hafıza ise doğrudan ölçülebilir bir miktar olmayıp, öğrenmeye bağlı durum değişikliğinden çıkarım yoluyla anladığımız bir değişimin ölçüsüdür. Bu bölümde gösterildiği gibi ilk başta elektro-fizyoloji ölçümleri, ardından anatomi çalışmaları ile beyinde hafızanın yeri ve ölçülmesine dair hararetli bir tartışma başlamıştır. William James ve Donald Hebb'in ortaya attığı plastisite teorisi, canlıların öğrenmelerini mümkün kılan süreklilik (hafıza) ve değişimi (yeni bir şey öğrenme) nasıl bir arada tuttuğuna dair önemli bir kavrayış olarak nörobilim çalışmalarında aydınlatıcı bir rol oynamıştır. Özellikle 70'li yıllardan sonra bilinçli olmayan, refleks tarzı, bedensel hafıza biçimlerinin nöral ve anatomik temelleri tek tek ortaya çıkarılmıştır. Böylelikle alışma gibi, bilinçli farkındalıkla kazanılmayan, aktiviteye bağlı öğrenme biçimlerinin nasıl edinildiği ve saklandığına dair bilimsel çalışmaların önü açılmıştır. Bir sonraki bölümde, basit canlılardaki bilinçli olmayan, reflekse dayalı hafıza biçiminin nasıl oluştuğuna dair moleküler düzeyde yürütülen bilimsel çalışmalar sergilenecektir.

2.1.2. Refleksiyondan Reflekse: Omuzgasızlarda Alışmanın Moleküler Nörobiyolojisi: Kandel ve *Alpysia*'sı

Moleküler biyoloji sayesinde, tekrar Pavlov'un basit deneyine dönerek koşullanma ile gerçekleşen davranış değişikliğinin, sinirsel düzeydeki moleküler yapısını incelemek mümkün olabilmiştir. Hücresel düzeyde nöronları inceleme başarısı, Ramon Cajal'ın öncü çalışmaları sayesinde mümkün olmuştur. Öncelikle 1906 yılında, gümüş boyama yöntemi ile sinirlerin daha kolay görülmesini sağlayan Camilla Golgi ile birlikte Nobel Fizyoloji-Tıp ödülünü kazanan İspanyol fizyolog Ramon Cajal'ın "nöron doktrini" hücresel düzeye inebilmenin yolunu açmıştır. Cajal'a göre beyin, hücre çekirdeği, dentritleri ve aksonları olan tek tek hücrelerden, yani nöronlardan oluşmuştur. Nöron, başka sinir hücrelerinden sinyal almak için dendritlerini, başka hücrelere sinyal göndermek için aksonunu kullanmaktadır. Bu nöronlar büyüklük, şekil ve yapı olarak bulundukları yere ve işleve göre farklılık gösterirler. Yine Cajal'ın doktrinine göre, her nöron belli bir başka tür nöron ile bağlantı kurarak, sinir devreleri şeklinde özelleşmiş patikalar oluşturur. Her nöron dentritleri ile diğer nöronların dentritlerine bağlanarak sinapslar oluşturur, yaklaşık yüz milyar adet olan nöronların her biri yaklaşık 1000 sinaptik bağlantı kurar, dolayısıyla beyindeki sinaptik bağlantı sayısı yaklaşık 1 katrilyondur (10^{14}). Dolayısıyla beyinde akıl almaz bir iletişimsel trafik mevcuttur. Son olarak Cajal'ın dinamik kutuplaşma ilkesine göre, bir sinir devresindeki sinyaller tek bir doğrultuda ilerler; elektrik sinyali dendritler tarafından alınır, akson boyunca ilerleyerek sinaps önü terminallerine varır ve öteki hücreye bilgiyi aktarır. Tüm sinir hücreleri bu tek yönlü aktarım süreciyle çalışmaktadır.⁴⁴1906 yılında, *sinaps* kelimesinin mucidi 1932 Nobel Fizyoloji ödülünün sahibi Sir Charles Scott Sherrington tarafından yayınlanan **The Integrative Action of the Nervous System** kitabı, kedilerdeki reflekslerinden yola çıkarak, sinir sisteminin birbiri ile birleşip bütünleşen tek tek sinirsel patikalardan oluştuğunu öne sürmekteydi. Sherrington davranışın ardındaki sinirsel ağı çıkarmak için tek tek sinirsel patikaları incelemeyi cazip bir yol haline getirmişti.

⁴⁴ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 95-97.

Nöronlar arası iletişimin elektriksel bir iletim olduğu fikri ise, öncelikle Luigi Galvani ardından Hermann von Helmholtz tarafından bulunmuş ve 1800’lü yıllardan beri kabul edilen bir görüş haline gelmiştir. 1920’li yıllarda Edgar Douglas Adrian, nöronlardaki elektriksel aktivitenin “ya hep ya hiç şeklinde” bir eşik değerinin üzerine çıkınca başladığını ve elektrik potansiyelinin değiştiğini saptadı. Buna göre küçük bir dokunuş duyuşal sinirlerde düşük bir elektrik potansiyeli artışına neden olurken, sert bir dokunuş yüksek bir potansiyele neden olmaktadır. Yani nöronlar, aksiyon potansiyeli ile farklı şiddetlerde bilgi iletirler. Ancak bu elektriksel aktivite nasıl gerçekleşmekteydi ve hangi mekanizma elektriğin iletilmesini sağlamaktaydı? Bu sorunun cevabını Hermann von Helmholtz’un asistanı Julius Bernstein, membran potansiyeli kuramı ile vermiştir.



Resim 6: Elektriksel Membran Potansiyelinin Oluşumu

Bernstein’in bulgusuna göre; bir sinir hücresinin, içinde eksi yüklü iyonlar, dışarısında ise artı yüklü iyonlar yoğunlaşmıştır. Normal durumda, yani dinlenme potansiyeli (resting potential) durumunda nöronun içerisi ile dışarısı arasındaki elektriksel yük farkı -70 miliVolt civarındadır. Hücrenin dışarısında artı yüklü sodyum (Na^+), potasyum (K^+) ve kalsiyum (Ca^{2+}) iyonları içeride ise eksi yüklü klorit (Cl^-) iyonlarını ve daha düşük yoğunlukta pozitif iyonlar bulunur. Eşik değerini aşan bir elektriksel sinyal geldiğinde hücre dışındaki yüksek yoğunluklu potasyum iyonları hücre içerisine girmesine izin verilir ve hücrenin -70 mV olan eksik yükünü, kısa süreliğine değiştirerek yükseltir. 1939 yılında Alan Hodgkin ve Andrew Huxley bu elektrik

iletiminin membran yüzeyindeki bu yük değişimini raporladılar.⁴⁵ İlerleyen araştırmalar birlikte, elektriksel yük değişiminin, membran yüzeyinde bulunan açılıp kapanan kapılar ya da geçitler (*gates*) yoluyla gerçekleştiğini keşfedildi. Hodgkin ve Huxley, aksiyon potansiyeli sinir hücresinin aksonunda ilerlerken, sodyum ve potasyum kapılarının kısa süreli açılıp kapanması yoluyla iyonların transferinin sağlandığını gözlemlediler. Bu sodyum ve potasyum kapılarının açılıp kapanması uyarandan gelen elektrik yüküne bağlı olduğu için; sodyum, potasyum ve kalsiyum kanallarına *voltaj kapılı kanallar* denildi.⁴⁶ Hücre içindeki durağan potansiyel düşmeye başlarken sodyum kanalları açılır, artı yüklü sodyum iyonları sodyum kanalı açılıp içerisine akın eder böylelikle çok kısa sürede -70 mV civarından +40 mV dolaylarına dramatik bir elektriksel yük değişikliği olur (*depolarizasyon*). Bu değişimin ardından sodyum kanalları kapanarak, potasyum kanalları açılır, içeride fazla artı yüklü iyon biriktiğinden birbirini iten yükler potasyum iyonlarını, potasyum kanallarından dışarı doğru iter, böylelikle hücre içindeki artı yük tekrar eksiye döner. Membran yüzeyinden sürekli olarak gerçekleşen bu iyon akışı (sodyum-potasyum pompası) ile elektrik potansiyeli oluşur ve elektriksel iletim sağlanır. Üstelik voltaj değişimi -55 mV seviyelerine düştüğünde, voltaja bağlı sodyum kanalları açılıp ve çok dramatik bir şekilde elektrik yükü -55 mV seviyesinden +30 mV'tun üzerine yükselir. Bu yükselişin ardından potasyum kanalı, voltaja bağlı açılır ve hücre içerisinden potasyum dışarı çıkarak tekrar dinginlik potansiyeline geri döner. Görüldüğü gibi elektriksel iletimde voltaja bağlı iyon kapıları hayati bir rol oynamaktadır. Elektriksel iletişim, eşik değerin üzerine çıkınca gerçekleşebilen, “ya hep ya hiç ilkesi” ile çalışan anlık bir aktarım biçimidir. Aksiyon potansiyeli ani ve geçicidir, 1 ila 10

⁴⁵ Alan Hodgkin & Andrew F. Huxley, "Action Potentials Recorded from Inside A Nerve Fibre", *Nature*, C. 144, No: 1939, ss. 710-71.

⁴⁶ Voltaj kapılı kanalların dışında ligand kapılı, fosforilasyo kapılı iyon kanalları da mevcuttur. Eric Kandel v.d., **Principles of Neural Science**, s. 109. Voltaj kapılı kanalların bulunuşu ve yapısı için bkz.: Clay M. Armstrong & Bertil Hille, “Voltage-Gated Ion Channels and Electrical Excitability”, C. 20, No: 3, March 1998, ss. 371-380.

milisaniye arasında 100-120 milivolt büyüklüğünde gerçekleşir.⁴⁷ Ama nöronlar arasında iletişimin tek yolu elektrik potansiyeli yaratmak değildir.

Sinapslar arasındaki iletişim sadece elektriksel bir aktivite değil aynı zamanda kimyasal bir aktivitedir, dolayısıyla sinirsel iletim elektro-kimyasal bir süreçtir. 1939'da Nobel ödülü alan Alman farmakolog Loewi ve Dale, asetilkolin'in sinirsel iletimde kullanılan madde olduğunu buldu. Bu buluşun hemen ardından adrenalinin de sinir iletiminde kullanılan bir nörotransmitter olduğunu keşfedildi⁴⁸ 1950'lerde Bernard Katz, reseptörlerin içerisinde iyon kanallar olduğunu gösterdi. Bu tarz reseptörlere *iyonotropik reseptörler* denildi. Ayrıca Katz, asetilkolinin sinaps önü terminallerinden sızarak karşıdaki hedef hücredeki reseptörler tarafından tanınması yoluyla kimyasal iletimin nasıl gerçekleştiğini de ortaya koydu. Katz, voltaj kapılı kanalların dışında, nörotransmitter ile açılıp kapanan kanalların da sinaptik potansiyel yaratılmasına hizmet ettiğini ortaya koydu.⁴⁹ Yani sinirsel iletişim sırasında elektriksel sürece eşlik eden bir kimyasal süreç de mevcuttur. Sinir hücreleri, bir başka hücreye sinapslar yoluyla bağlanırken elektrik sinyali sonucu sinaptik terminalden, sinaptik boşluğa kimyasal maddeler (nörotransmitterler) salgılanır.⁵⁰ İlerleyen yıllarda bu kimyasalların 50 nanometrelik küçük keseciklerin (veziküller) içinde bulunduğu elektron mikroskobu ile gözlemlenmiştir. Presinaptik terminalden salgılanan nörotransmitterler, 20 nanometrelik bir aralık olan sinaptik boşluğa (*cleft*) dökülür ve karşıdaki hücrenin postsinaptik terminalleri tarafından tutulur. Presinaptik terminalden salgılanan nörotransmitterler hedef hücredeki reseptörler tarafından algılanarak tekrar elektriksel sinyale çevrilir.

⁴⁷ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 33.

⁴⁸ Otto Loewi 1921 yılında kurbağa kalbinin vagus terminalinden aldığı kimyasal maddeyi başka kurbağa enjekte edince onunca hareketlendiğini gördü. Bu hareketi sağlayan madde bilinen ilk transmitter nöroepinefrin ya da yaygın adıyla asetil kolin idi. Nörotransmitterler, nöronlar tarafından salgılanan belirli bir amaca göre belli şekilde etki eden maddelerdir. Asetil kolin, Aminler (Dopamin, epinefrin, setononin, histamine, melatonin) ve Aminoasitler (aspartate, GABA, glutamat, glicin) temel nörotransmitterlerdir. James H. Schwartz & Jonathan A. Javitch, "Neurotransmitters" **Principles of Neural Science**, Ed. Kandel v.d., ss. 287-306.

⁴⁹ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 135.

⁵⁰ Genel transmitterler ya aminoasittir ya da glutamat, gama-aminobutirik asit (GABA), asetilkolin, epinefrin, nöroepinefrin, serotonin, dopamin gibi türevlerdir. Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 34.

Normalde iyon kanalı kapalı durumdadır ve iyonlar içeri giremez. Presinaptik nörondan glutamat gibi nörotransmitter salındığında iyonotropik reseptör glutamata tanır ve transmitter molekülleri reseptöre bağlanır. Bu bağlanma sonucunda reseptör üç boyutlu bir yapı değişimi geçirir (*conformational change*), bunun neticesinde iyon kanallarının açılır ve iyonların hücreye akması sağlanır. Hücre içerisinde sodyum akışı (sodium influx) olur ya da kalsiyum kanalında kalsiyum dışarı atılır. İyonların içeri akışı sinaptik potansiyel oluşturur ve reseptörün türüne göre uyarıcı ve engelleyici iş görür. Beyinde özellikle glutamat uyarıcı transmitter olarak işlev görürken GABA ketleyici işlev görmektedir.⁵¹ Görüldüğü gibi burada süreç elektrik sinyali ile değil, kimyasal etkileşimler yoluyla ilerlemektedir.

Elektriksel, aksiyon potansiyeli ani ve geçici iken kimyasal, sinaptik potansiyel kademeli, zamana yayılan ve dönüştürebilir karaktere sahiptir. Her bir nöron spesifik başka bir nöron ile iletişime geçiyorsa ve aralarındaki iletişim büyük oranda genetik olarak belirlenmiş proteinlerin, yani proteinlerden oluşan reseptörlerin yapısına bağlıdır. Üretilen protein miktarı ve yapısı değişirse nöronlar arasındaki iletişimin ölçüsü de değişecektir. Öğrenme sırasında gerçekleşen bu nöronal iletişim çeşitlenmesi reseptörün protein yapısındaki bu değişimlerden kaynaklanıyor olabilir. İşte burada sinaptik plastisite tezi açıklayıcı işlev görmektedir. Nöronların iletişimi sıkı bir determinizme sahip olsa da sinapsların bağlanma *kuvveti* sabit değil plastiktir ve değiştirilebilmektedir.

Görüldüğü gibi 1960'lı yıllara gelindiğinde sinirler ve sinapslar arasındaki iletişimin nasıl olduğuna dair resim iyice belirginleşmeye başlamıştı. Buna rağmen öğrenme ve hafızanın biyolojik mekanizmasına dair çok az şey bilinmekteydi çünkü insan beyninin yapısı çok karmaşık ve hafızaya dair devreler dağınıktı. Ancak nasıl ki, Pavlov yalın bir düzenekle öğrenmeye dair çok temel keşiflere ulaştıysa, aynı yolu takip ederek Eric Kandel de Pavlov'un davranışsal öğrenme süreçlerini biyolojik olarak modelleyebilecek bir düzenek arayışındaydı. Çağrışımsal-olmayan (*non-associative*) öğrenme biçimleri denilen alışma ve duyarlılaştırmayı incelemek için çok daha basit bir

⁵¹ A.g.e., s. 55.

organizmadan, *Aplysia* diye adlandırılan bir deniz yumuşakçasından işe başlamıştı.⁵² İnsan beyninde yüz milyar sinir hücresi olmasına rağmen bu canlının 20 bin nöron dan müteşekkil çok basit bir sinir sistemi mevcuttur ve tüm sinirler 9 ganglion da kümelenmektedir. Dolayısıyla her ganglionda az sayıda hücre olduğu için davranışların sinirsel bağlantıları kolaylıkla izlenebilmektedir. *Aplysia*'nın bir diğer cazip özelliği de çok uzun ve neredeyse çıplak gözle görülebilecek denli seçik sinirlere sahip olmasıdır.⁵³

Kandel, *Aplysia* üzerinde çalışarak, çağrışımsal-olmayan öğrenme biçimlerinin sinirlerde ve sinapslarda kalıcı bir değişikliğe yol açıp açmadığını araştırmak istemiştir. John Eccles 1966 yılında "Maalesef, aşırı kullanım sayesinde sinaps etkinliğinde uzun süreli değişiklikler gerçekleştiğini deneylerle göstermek mümkün olmadı"⁵⁴ diye ilan etmesine rağmen, Kandel en basit öğrenme biçimlerinin sinapslarda uzun süreli değişiklik yarattığını gösterebilmek için *Aplysia* üzerinde deney düzenekleri hazırlamaktaydı. Kandel, Pavlov'un kendi öğrenme deneylerinde faydalandığı duyu sal uyarıcı örüntülerini yapay koşullarda taklit ederek *Aplysia*'nın sinir hücrelerindeki değişimleri gözlemleyecekti. Projesini kendi otobiyografik anlatısında en temel haliyle şöyle aktarmaktadır:

Dolayısıyla Cajal'ın fikrinin kapsamını aşağıdaki gibi genişlettim. Farklı öğrenme biçimlerinin, farklı sinirsel etkinlik örüntülerini doğurduğunu ve bu etkinlik örüntülerinden her birinin, sinaps bağlantılarının kuvvetini belirli bir şekilde değiştirdiğini farz ettim. Bu gibi değişiklikler kalıcı olursa, ortaya çıkan sonuç, anıların depolanmasıdır. Cajal'ın kuramını bu bağlamda yeniden ifade etmek, Pavlov'un davranış protokollerini biyoloji protokollerine dönüştürmenin usulleri üzerine kafa yormamı mümkün kıldı.⁵⁵

⁵² Örtük hafıza çağrışımsal ve çağrışımsal-olmayan diye ayrılmıştı. Duyarlılaştırma ve alışma, çağrışımsal olmayan hafıza örnekleridir....İki uyarıcı arasındaki bağı kavrama (klasik) davranış ile uyarıcı arasındaki bağı kavrama (edimsel) koşullanma türleri ise çağrışımsal hafıza türlerine örnektir. Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 26. Benzer zamanlarda Seymour Benzer ve Yadin Dudai'de *Drosophila* ile çalışıyordu.

⁵³ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 135.

⁵⁴ John C. Eccles, "Conscious Experience and Memory" **Brain and Conscious Experience**, Ed. John C. Eccles (ed.), New York, Springer, 1966, ss. 314-344; s. 330, aktaran Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 195.

⁵⁵ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 212.

Alışmanın ve duyarlılaştırmanın nörobiyolojisine dair ilk kavrayışlar, Kandel'in deneyleri sayesinde elde edildi. Alışma sırasında canlı, kendisine zarar vermeyen, tekrar eden uyaranlara karşı tepkisini giderek azaltarak uyarana karşı duyarsızlaşır. Böylelikle önemli uyaran ve önemsiz, mükerrer uyaran arasındaki farkı ayırt etmiş olur. Ani bir gürültüye maruz kaldığında hayvanın, otonom sinir sistemi devreye girerek hormon salınımı değiştirir, gözleri büyür, solunumu yükselir, kalp atışları hızlanır. Ancak tekrar tekrar aynı sese maruz kaldığında bu aşırı tepkileri söner ve bedeni ilk başta yüksek tepki verdiği uyaranlara kayıtsız kalır. Polis köpeklerinin ilk başta çok ürkükleri silah sesine zamanla alışmaları bunun güzel bir örneğidir. Alışma sayesinde organizma kendisine gelen uyarana mesafe koymayı, şiddetli de olsa *doğal* bir uyarıyı güvenle göz ardı etmeyi öğrenir.⁵⁶ Hegel'in işaret ettiği gibi, canlının bütünü kendi duyularına mesafe koyabilir.

Duyarlılaştırma ise alışmanın tam tersi şekilde işler. Alışma, uyarana verilen tepkiyi düşürürken duyarlılaştırma tepkiyi yükseltir. Çok güçlü bir uyaran karşısında canlı teyakkuza geçer, kaçmaya hazırlık olsun diye savunma reflekslerini kuvvetlendirir. Duyarlılaştırılmış canlı, güçlü uyarının ardından zayıf bir uyaran gelse bile bu tehlikesiz uyarana yine abartılı bir tepki verir. Yani canlı şiddetli bir şokun ardından aşırı duyarlı hale gelmiş, önemsiz bir uyarana bile çok yüksek davranışsal tepki verir hale gelmiştir. Alıştırma ile canlı, önemsiz ve *iyi huylu* uyaranlar öğrenir. Bir öğrenilmiş korku türü olan duyarlılaştırma da ise hayvan, *zararlı* ya da tehlikeli uyarının özelliklerini öğrenir. Dolayısıyla duyarlılaştırma, *alıştırmamadır (dishabituation)*.⁵⁷

Alışma ve duyarlılaştırma olaylarını *Alpysia*'da gözlemlemeye çalışan Kandel ve Tauc, bu canlının solungaç geri çekme refleksi üzerinde çalışarak işe başlamışlardır. Alışmayı taklit etmek için solungaçlardaki duyusal sinirlere zayıf elektrik sinyali atımları tekrar tekrar uygulanmış, duyarlılaştırma içinse aynı sinirlere en az bir kere

⁵⁶ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 28.

⁵⁷ A.g.e., s. 52.

güçlü bir elektrik sinyali verilerek daha sonra verilen düşük sinyallerde tepkinin değişimi gözlemlenmiştir.

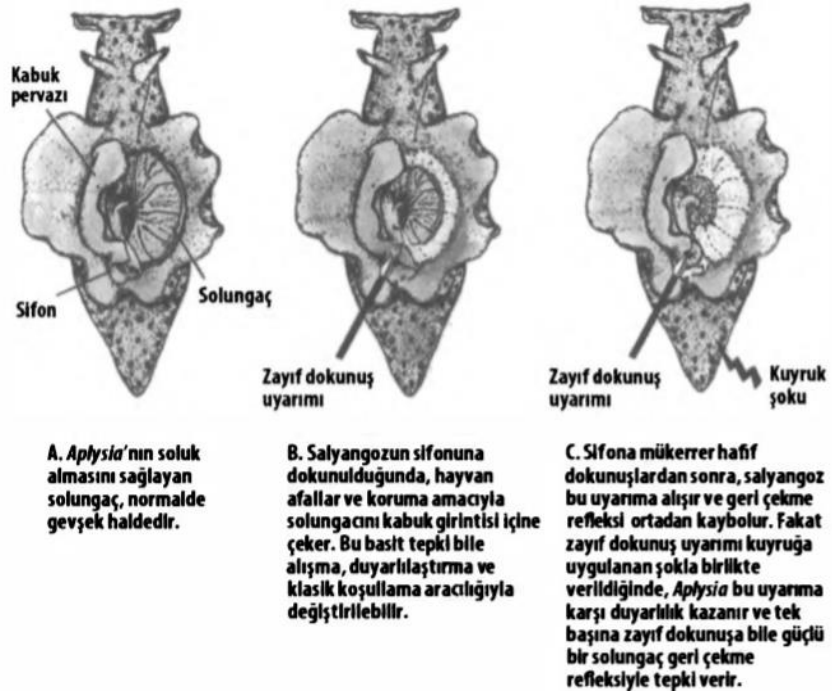
Alışmayı modellemek için *Aplysia*'nın R2 hücreğine uzanan oldukça uzun akson demetlerine zayıf elektrik sinyalleri verilmiş, aynı sinyaller on kez tekrarlanınca sinaps potansiyelinin giderek düştüğü gözlemlenmiştir. Onuncu uyaran gelindiğinde oluşan sinaptik potansiyel başlangıçta oluşandan yirmi kat daha zayıf olduğu görülmüştür (homosynaptic depression). Yani, hayvanın ilk başta tepki verdiği uyaran giderek alıştığı ve duyarsızlaştığı görülmüştür. Hayvan, refleks olarak tepki vermemeyi kısa süreliğine öğrenmiştir. Ancak araya zaman girdikten sonra aynı zayıf uyaranı aynı sinire uygulayınca tekrar ilk defa olduğu şekilde sinaptik potansiyel oluşmaktadır. Dolayısıyla tekrar eden zayıf uyaranlarla sinaptik potansiyelde kısa süreli bir düşüş yaşanmaktadır. Duyarlılaştırma için de yine R2 hücreğine giden patikayı bir iki kez zayıf bir şekilde uyardırdıktan sonra aynı hücreye giden farklı bir sinir patikasını, 5 kez güçlü bir şekilde uyarınca, birinci patikaya tekrar aynı uyarı verildiğinde burada sinaptik tepkinin arttığı gözlemlenmiştir. Yani hayvana bir şok yaşatıldığında ardından normal bir uyaran verildiğinde bile hayvan aşırı tepki vermeye devam etmiştir. İki deney patikasındaki sinirlerin sinaptik potansiyellerinde 30 dakika süren bir artış gözlemlenmiştir. İkinci patikada yükselen tepki farklı bir patikanın potansiyelini de artırdığı için buna, heterosinaptik pekişme (*facilitation*) denmiştir.⁵⁸Kandel bu deneyin sonucunu şöyle özetlemektedir:

Bu deneyler açıkça göstermişti ki sinaps kuvveti sabit değildir; farklı yollarla, farklı etkinlik örüntüleriyle değiştirilebilir. Özellikle, duyarlılaştırmanın ve itici klasik koşullanmanın sinirsel analogları sinaps bağlantısını pekiştirirken, alışmanın sinirsel analogları bu bağlantıyı zayıflatır...[Bu] En kaba tabirle, beynin farklı sinir devrelerindeki bilgi akışının, öğrenmeyle değişebileceği anlamına geliyordu.⁵⁹

⁵⁸ Eric Kandel & Ladislav Tauc, "Mechanism of Heterosynaptic Facilitation in The Giant Cell of The Abdominal Ganglion of *Aplysia Depilans*", **Journal of Physiology**, C. 181, 1965, ss. s. 28-47.

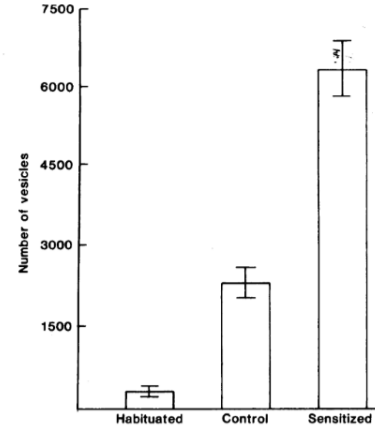
⁵⁹ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 226.

Aplysia, beyindeki sinirlerin çağrışımsal-olmayan öğrenme ile *fonksiyonel* olarak değişebileceğini göstermiştir. *Aplysia*'nın en basit davranışlarından birisi normalde gevşek halde duran solungacına dokunulduğunda refleks ile solungacı derhal kabuğunun içerisine çekmesidir. Kandel bu solungaç geri çekme refleksinin alışma ve duyarlılaşma ile değişebileceğini ortaya koymuştur. Deney düzeneğinin temsili şekilde görülebilir:



Resim 7: *Aplysia*'nın Alıştırma ve Duyarlılaştırma ile Koşullandırılması

Hayvanın sifonuna hafifçe dokununca refleks olarak solungaç hızla geri çekilir. Üst üste hafif dokunuşlar yapılarak hayvanın alışması sağlanır, dokunuşun zararsız olduğunu öğrenen *Alpysia*'nın refleksi giderek zayıflar ve solungacı içeri çekmek zorunda hissetmez. Aksine hayvanın kuyruğuna ya da kafasına elektriksel bir şok uygulandığında bedeni teyakkuza geçer ve sifona yine yumuşak bir dokunuş yapıldığında bile solungacını korkuyla hızla içine çeker, solungaç çekme refleksindeki sinaptik bağlantılar kuvvetlenir.⁶⁰ Sinaptik bağlantının gücünün artması ya da azalması pre-sinaptik terminalden salgılanan nörotransmitter veziküllerinin sayısının artmasına ve azalmasına bağlıdır.⁶¹ (Grafikte verilen tepki sırasında salgılanan vezikül miktarının değişimi görülmektedir).

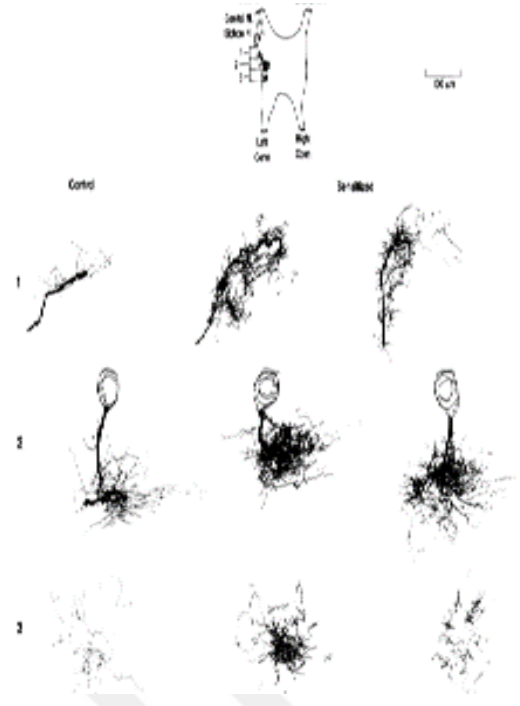


Grafik 1: Alışma ve Duyarlılaştırma ile Değişen Sinaptik Vezikül Sayısı

⁶⁰ Harold Pinsker v.d., "Neural Mechanisms of Habituation and Dishabituation of the Gill-Withdrawal Refleks in Aplysia", **Science**, C. 167, 1970, ss. 1740-1742.

⁶¹ Vincent Castellucci & Eric Kandel, "A Quantal Analysis of the Synaptic Depression Underlying Habituation of the Gill-Withdrawal Refleks in Aplysia", **PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of USA**, C. 71, No: 12, December 1974, ss. 5004-5008.

“Dakikalar süren kısa süreli alıştırma hadisesi sırasında duyu nöronu daha az nörotransmitter salgılar; kısa süreli duyarlılaştırma sırasında ise daha fazla nörotransmitter salgılar”.⁶² Dolayısıyla hayvanın tepkileri alıştırma ve duyarlılaştırma ile kısa süreli değiştirilebilmektedir. Alıştırma sürecinde, Kandel ve Castellucci, 10 defalık bir alıştırma ile sinaptik bağlantının dakikalar boyunca dramatik bir biçimde düştüğünü gözlemlemişlerdir. İkinci bir 10 defalık alıştırmanın daha da azalmaya neden olduğu görülmüştür. Böylece alıştırma sayısına bağlı olarak sinaptik düşüş



Resim 8: Alıştırma ile Sinaptik Kuvvetin Artıp Azalması

(*depression*) dakikalardan saatlere kadar uzadığı anlaşılmıştır. Fasılalı bir şekilde art arda temrinler ile, hayvandaki alışma ve duyarlılaşma hali günlerce ve hatta haftalarca uzayacak şekilde kalıcı değişikliklere yol açabilmektedir.⁶³ Bailey ve Chen’in gösterdiği gibi alıştırma ve duyarlılaştırma ile anatomik bir değişiklik olmazken, presinaptik hücrenin aktif bölgesinde transmitter veziküllerin sayısı değişebilmektedir.⁶⁴ Öyleyse alıştırma, sinaptik iletimin aktiviteye bağlı presinaptik düşüşüdür.⁶⁵ Ayrıca alıştırma ile

⁶² Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 289.

⁶³ Thomas J. Carew, David R. Hawkins & Eric R. Kandel, "Differential Classical Conditioning of a Defensive Withdrawal Reflex in *Aplysia Californica*", **Science**, C. 219, 1983, ss. :397-400.

⁶⁴ Craig H. Bailey & Mary Chen, "Morphological Basis of Long Term Habituation and Sensitization in *Aplysia*", **Science**, C. 220, No: 4592, 1983, ss. 91-93.

⁶⁵ Eric Kandel & Steven Siegelbaum, "Cellular Mechanism of Implicit Memory Storage and the Biological Basis of Individuality", s. 1463.

hücrenin kurduğu sinaptik bağlantılar azalmakta, duyarlılaşma ile artmaktadır.⁶⁶ (Resimde bağlantıların artış ve azalışı net bir şekilde görülebilir).

Alışmış bir hayvanın duyuşsal nöronları kontrol hayvanlarına göre %35 daha az sinaptik bağlantı kurmaktadır, duyarlılaştırmada ise tam tersine iki kat artmaktadır.⁶⁷

Aktiviteye bağılı olarak sinaptik bağlantıların kuvveti ile sayısı artmakta ya da azalmaktadır. Sinaptik kuvvetin pekişmesi ya da zayıflamasının ardında yatan neden presinaptik nörondan salgılanan transmitter miktarının aktiviteye bağılı olarak azalıp artmasıdır. Bu demektir ki, deneyim ile *sinirlerimizin fonksiyonel organizasyonu değişmektedir*. Kandel, bu sonucu felsefe ile ilişkilendirerek şöyle ortaya koymaktadır:

Genetik ve gelişimsel süreçler, nöronlar arasındaki bağlantıları belirler; yani, hangi nöronun hangi nöronla ne zaman sinaps bağlantısı kuracağını tayin ederler; fakat bu bağlantıların kuvvetini belirtmezler. Sinaps bağlantılarının uzun soluklu etkinliği olan sinaps kuvvetini deneyimler düzenler. Bu görüş, organizmanın davranışları arasında pek çoğu için beyinde bir potansiyel inşa edildiğini ve bu potansiyelin, belirli bir ölçüye kadar genetik ve gelişimsel denetim altında olduğunu ima ediyor; fakat, bir canlının çevresi ve öğrendikleri, mevcut patikaların etkinliğini değiştirir, böylece yeni davranış örüntülerinin dışavurumunu sağlar. *Aplysia*'da elde ettiğimiz bulgular bu görüşü destekliyordu: En basit biçimleriyle öğrenme edimi, mevcut bağlantıların büyük repertuarı içinden tercihlerde bulunur ve bu bağlantıların bir altkümesinin kuvvetini değiştirir....Sinirsel devrenin anatomisi, Kantçı *a priori* bilginin basit bir örneğidir; oysa sinirsel devrede belirli bağlantıların kuvvetinde gerçekleşen değişiklikler, deneyimin etkisini yansıtır. Dahası, Locke'un "işleyen demir ısıldar" anlayışıyla tutarlı olarak, bu gibi değişikliklerin kalıcılığı, belleğin altyapısını oluşturur.⁶⁸

Doğal organımız olan beyinde sinirsel patikaların bağlantı gücü tecrübe ile biçimlenmekte, filogenetik olarak belirlenmiş yapısı sinaptik pekişme ve zayıflama

⁶⁶ Craig H. Bailey & Mary Chen, "Long-Term Memory in *Aplysia* Modulates the Total Number of Varicosities of Single Identified Sensory Neuron", **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 85, April 1988 ss. 2373-2377.

⁶⁷ Eric R. Kandel, "The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective", **Journal of Neuroscience**, C. 29, No: 41, 14 October 2009, ss. 12748-12756.

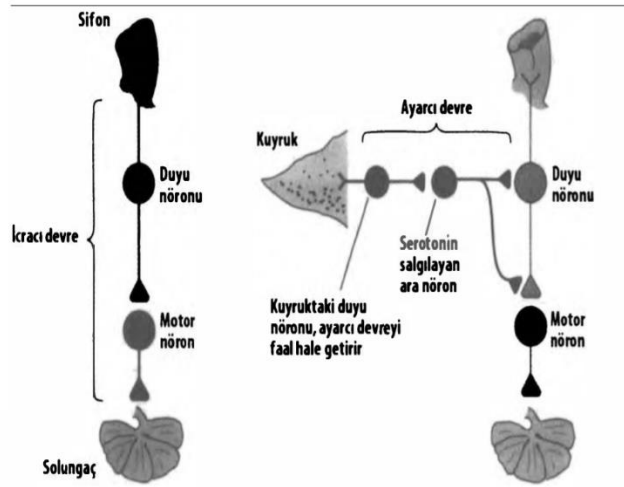
⁶⁸ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 226.

yolları ile plastik bir şekilde değişmektedir. Kandel ve meslektaşlarının kısa süreli hafızanın hücre biyolojisine dair yaptığı indirgemeci metoda dayalı çalışmalar bir davranışı gerçekleştiren sinirler arasındaki sinaptik kuvvetin bir sinir patikasını ve işleme biçimini etkileyecek denli değişiklik yapabileceğini göstermiştir.

Kandel, hafızayı tek bir sinir üzerinden takip eden indirgemeci yaklaşımı sayesinde, öğrenme ve hafızanın hücre biyolojisinin dair bazı ilkelerin keşfedilmesine katkı sağlamıştır. Bu deneylerden çıkan sonuçlara göre bir şeyi öğrenebilmek için bir sinir ağının fonksiyonel yapısı ve bilgi işleme kapasitesi ciddi ölçüde değişebilmektedir. Kısa süreli hafıza tam da bu şekilde sinaptik bağlantı kuvvetinin düşüşü ya da azalmasına bağlı olduğu anlaşılmıştır. Bir sinirin hafızası onun diğer bir sinirle kurduğu bağlantının gücü nispetindedir. Bu gücün artışı ya da azalışı biyolojik olarak öğrenmeye ve bir deneyime işaret eder. Sinaps ölçeğinde konuşuyorsak tecrübe, sinaptik plastisite demektir. Hasılı sinirsel patikalar düzeyinde sinaptik bağlantıların gücü deneyimle değişmektedir, aktiviteye bağlı değişim göstermektedir, yani plastik yapıdadır. Mark Bear'ın belirttiği gibi:

Nöronal aktivite değişen çevreye göre değişmektedir. Çevre değişip yeni bilgiler edinildikçe hücrelerin bazı uyarılarına karşı daha teyakkuz (*responsiveness*) kazanıp bazılarına karşı bunu kaybettiği defaatle bulgulanmıştır. Diğer bir deyişle nöronal kavrayış alanı (*receptive field*) tecrübe ile biçimlenmektedir.⁶⁹

⁶⁹ Mark F. Bear, “Bidirectional Synaptic Plasticity: from Theory to Reality”, **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003, ss. 649–55.



Resim 9: Serotoninin Ara-nöronlar ile sinaptik pekişmeyi etkilemesi

düşer. Ancak dışarıdan gelen uyaran ile motor tepki arasındaki ilişki her zaman iki nöronun iletişimi ile gerçekleşmez, çoğu zaman arada bağlantı kuran ara nöronlar mevcuttur. Bu düzenleyici ara-nöronlar (modulatory interneurons) alışma ve duyarlılaşmada çok önemli rol oynarlar. Ara nöronlar, ne duyuşsal tepkiyi doğrudan alan ne de doğrudan davranışsal tepki veren nöronlardır. Duyu ile davranış arasındaki ilişkiyi düzenleyen bağlantılardır ve serotonin transmitterini kullanırlar. Dolayısıyla düzenleyici ara nöronlar duyu ile tepki arasındaki kuvveti artırıp azalmada düzenleyici bir rol icra ederler. Anlaşılacağı üzere burada iki mekanizma vardır, doğrudan işleyen glutamata bağlı devreler ve serotonin ile düzenlenen aracı nöronların iş başında olduğu daha karmaşık devreler. Homosinaptik pekişmeyi sağlayan icracı devreler glutamata bağlı otomatik tepkiler verirler. Bunlara aktiviteye bağlı, Hebb tarzı, plastisite denebilir.⁷⁰ Duyu nöronu-ara nöron- motor nöronun birlikte faaliyet gösterdiği heterosinaptik serotonine (5-hidroksitriptamin, 5 HT) bağlı devreler “davranışın üretilmesine doğrudan

⁷⁰ Craig H. Bailey v.d., “Is Heterosynaptic Modulation Essential For Stabilizing Hebbian Plasticity and Memory”, **Nature Reviews Neuroscience**, C. 1, 2000, ss. 11–20.

Igor Antonov v.d., "Activity-Dependent Presynaptic Facilitation and Hebbian LTP Are Both Required and Interact During Classical Conditioning in Aplysia", **Neuron**, C. 37, No:1, 2003, 135-147.

katılmaz; öğrenmeye tepki olarak davranışta ince ayarlar yapar. Ara nöronlar ince ayarı duyuusal ve motor nöronların arasındaki sinaps bağlantılarının kuvvetini ayarlayarak (heterosinaps ayarı) gerçekleştirirler".⁷¹

Duyu nöronundan, düzenleyici ara nörona gelen sinyal ara-nöronun daha fazla serotonin salgılamasını sağlıyor ve salgılan bu serotonin motor nöron reseptörleri tarafından tutulup sinaptik kuvvet artıyorsa, pekişme sağlanmış demektir. Yani burada belirleyici olan şey ara-nörondan salgılanan serotonin miktarının artmasıdır. Eğer ara nörondan daha fazla serotonin salgılanırsa motor nörondaki tepki daha güçlü olacaktır. Bu veriden yola çıkarak, duyu nöronuna hiç uyaran vermeden sadece ara-nörona serotonin enjekte ederek motor tepkinin değişimini gözlemeyi sağlayacak deney düzenekleri hazırlanabilir. Kandel ara-nörondan salınan serotonin miktarını değiştirerek oluşacak tepkinin değişimi gözlemeyi hedeflemiştir.

Ayarcı ara nörondan serotonin salgılanınca ne olur? Hedef hücrenin içerisinde bir dizi birbirine bağlı karmaşık reaksiyon gerçekleşir. Burada karşımıza yeni bir reseptör biçimi çıkmaktadır: *metabotropik reseptör*ler. Metabotropik reseptörler, iyonik reseptörlerden farklı olarak iyon miktarına ve voltaja bağlı olarak devreye girmez, aksine salgılanan nörotransmitteri tanıyarak aktive olan özel bir grup reseptörlerdir. Ligand kapılı reseptörler denen bu metabotropik reseptörler astilkolin, serotonin gibi transmitterleri tanıyarak aktive olurlar ve post sinaptik hücrenin içsel, biyokimyasal mekanizmasına eklemlenerek iş görürler. Bir nörotransmitter metabotropik reseptöre bağlandığında hücrenin içerisindeki bir enzimi aktive eder. Bu enzim hücreler arası iletişim molekülü olan *ikinci mesajcı ya da hücreler arası mesajcı* denilen enzimin yoğunluğunu artırır. İkinci mesajcının işlevi hücrenin yüzeyindeki transmitterden, yani birinci mesajcıdan alınan bilgiyi hücrenin içine taşımaktır. İkinci mesajcı büyük ölçüde yaygın ve uzun süren etkiler yaratır çünkü hücrenin içerisinde birçok işlem üzerinde etkide bulunabilir. Ancak belirli bir hücrenin içerisinde belirli sayıda ikinci mesajcı vardır ve bu mesajcılarının her biri kendi reseptör kümeleri

⁷¹ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 291.

tarafından aktive edilirler.⁷² Öyle ise önce ara-nöronlardan serotonin salgılanır, bu salgılanan serotonin ligand kapılı reseptör tarafından algılanır. Birinci mesajcı olan serotoninden mesajı alan ligand kapılı reseptör, hücre içerisindeki, ikinci mesajcı denilen bir başka enzimi harekete geçirerek, ard arda birbirini tetikleyen karmaşık bir işlemler dizisini harekete geçirir. Serotonin (birinci mesajcı) salınıp, hedef hücredeki ligand kapılı, metabotropik reseptöre bağlandıktan sonra ne olur?

Serotonin reseptöre bağlandıktan sonra, adenil siklaz denilen bir enzim aktive olur ve dairesel AMP (cAMP) üretimi artırılır. Bu adenil siklaz enzimi hücrede zaten mevcut olan ATP'yi (adenozin trifosfat) fosforilama yoluyla dönüştürerek ATP'den Döngüsel AMP (adenozin monofosfat) üretilmesini sağlar. Adenil siklaz hücre içerisinde dakikalarca cAMP (döngüsel AMP) üretmeyi sürdürür, daha sonra görüleceği gibi bu cAMP miktarı bir bizi karmaşık değişikliğe yol açacaktır. Burada dikkat çeken şey, iyon kanalları ile anlık olarak gerçekleşen aksiyon potansiyeli değişikliğine rağmen, metabotropik kanallarda gerçekleşen değişim daha yavaş, uzun süreli ve kalıcı olmasıdır. Araya giren zaman doğal uyarının hücre biyolojisi tarafından dönüştürülmesine, objektif uyarının sübjektif dönüştürülmesine imkan tanır. “İyon yönelimli etkiler milisaniyelerle ölçülürken, metabolizma yönelimli etkiler saniyeler veya dakikalar sürer; bin ila on bin kat daha uzun bir süre”.⁷³

Peki dairesel AMP miktarı bir anda hücre içinde artınca ne olur? Burada süreci devam ettirecek yeni bir aktör devreye girer: protein kinaz. 1968 yılında Edwin Krebs ve arkadaşları bilinen ilk protein kinazı buldular.⁷⁴ Kinaz enzimleri, bir proteine bağlanıp ona bir fosfat grubu ekleyerek o proteinin yapısının değişmesine ve dolayısıyla işlevinin değişmesine neden olurlar. Bu işlemle bazı proteinleri aktifleştir bazılarının da aktivitesini ortadan kaldır. Yani fosforilasyon ile proteinin faaliyeti değiştirilebilir,

⁷² Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 56.

⁷³ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 291.

⁷⁴ D. A. Walsh, John P. Perkins & Edwin G. Krebs, “An Adenosine 3',5'-Monophosphate-dependant Protein Kinase from Rabbit Skeletal Muscle”, **The Journal of Biological Chemistry**, C. 243, No: 13 July 10, 1968, ss. 3763-3774.

açılıp kapatılabilir. Hücre içerisindeki değerlendirme sonucunda protein faaliyetinin böyle açılıp kapanmasını sağlayan fosfat ekleme işlemine, fosforilasyon denir. İşte, Edwin Krebs kaslarda dairesel AMP'ye bağlı olarak aktive olan bir protein kinazın, protein kinaz A (PKA) nın varlığını göstermiştir. Şimdi protein kinazı da senaryoya ekleyip süreci yeniden tasvir edersek karşımıza şöyle bir biyolojik olaylar dizisi çıkmaktadır:

Ara-nörondan salgılanan serotoninin miktarına bağlı olarak cAMP miktarı artar ve artan cAMP, PKA aktivitesini tetikler. Ara nöronun motor nörona gelen yüksek miktarda serotonin, öncelikle ATP den cAMP sentezlenmesine vesile olur ve ardından PKA devreye girer. Birçok proteinde olduğu gibi PKA bir multimerdir yani daha küçük alt ünitelerden (*subunits*) oluşur. PKA'nın potansiyel olarak aktif iki katalitik ünitesi ve onların faaliyetini durduran iki adet düzenleyici alt ünitesi vardır. Dört ünitenin dengede bir arada durması sonucu normal durumda protein kinaz inaktif haldedir. Hücre içerisinde cAMP artınca, cAMP'ye düzenleyici alt ünitelere yapışır ve PKA'nın dört parçalı yapısında şekil değişikliği olur. Üç boyutlu değişiklik geçiren düzenleyici üniteler, katalitik ünitelerden kopunca katalitik üniteler serbest kalır ve hedefteki proteini fosforilize eder.⁷⁵ Görüldüğü gibi, ikinci mesajcı sayesinde az sayıda sinaptik transmitter molekülü postsinaptik hücrede ard arda diziler halinde biyokimyasal olayları başlatabilmektedir.⁷⁶

Peki, PKA'nın katalitik üniteleri bazı proteinleri fosforilize edince ne olur? Bu durum sinapslar arası iletişimin artıp azalmasına nasıl bir katkı sağlar. İkinci mesajcı olan PKA, sinaptik potansiyel artışına nasıl etki etmektedir?

Bu sorunun cevabına, Siegelbaum ve Kandel “serotonine bağlı bir potasyum (K^+) kanalı” keşfetmesi ile ulaşıldı. Serotonine bağlı potasyum kanalı, cAMP miktarı arttığında kendiliğinden kapanmakta, dolayısıyla hücre potasyum dışarı çıkamayarak hücre hızlı bir şekilde dinginlik potansiyeline dönmeden daha uzun süre yavaş süren bir

⁷⁵ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 57.

⁷⁶ A.g.e., s. 57.

aksiyon potansiyeli yaşamasına neden olmaktadır. Yani PKA, serotonine bağlı potasyum kanalına kapanması için mesaj vermekte, bu kanalda kapanarak hücre içinde uzun süre elektrik yükünün yüksek seviyede kalmasını sağlamaktadır. Böylece sanki sürekli uyaran geliyormuşçasına elektrik potansiyeli yüksek kalmaya devam eder. Sanki ard arda şiddetli uyaran veriliyormuş gibi yüksek bir elektrik sinyali göndererek sinaps önü terminalinden daha fazla glutamat salgılanmasını sağlar. Bu da sinaptik pekişmeyi artırır. Anlaşılacağı üzere anlık gerçekleşen aksiyon potansiyeli, cAMP'ye bağlı kalsiyum kanalı sayesinde daha yaygın bir zamanda aktif olarak kalabilmektedir.⁷⁷ Hücre, sanki dünyayı kendi gözünden yeniden yorumlamaktadır.

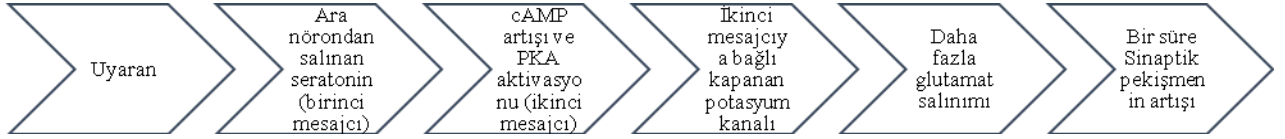
Öyleyse serotonin birinci kimyasal mesajcı iken, serotoninin yokluğunda bile cAMP ve PKA ikinci mesajcı işlevi görerek glutamat salgılayan veziküller üzerine etki ederek glutamat salınımını artırmakta böylelikle uyaran mevcut olmasa dahi sinaptik pekişmenin gücünün daha uzun süre işler halde kalmasını sağlamaktadır.⁷⁸ Normalde cAMP artışı 15-20 boyunca artabilir ama PKA'nın devreye girmesiyle, cAMP seviyesi eski haline dönse bile sinaptik pekişme sürecinin devam etmesini mümkün kılar.⁷⁹ Bu durum duyarlılaşma hadisesinde uyaran kesilse dahi canlının neden bir süre boyunca teyakkuz halinde kaldığını açıklamaktadır. Tüm çok hücreli organizmalarda cAMP sentezleyen enzimler, kinazlar ve iyon kanalları bulunur, dolayısıyla bu mekanizma tüm çok hücreli organizmalar için işlemektedir.⁸⁰ Sinaptik pekişmenin ikinci mesajcı ile nasıl gerçekleştiğine dair sürecin ilerleyiş diyagramı:

⁷⁷ Steven A. Siegelbaum, Joseph S. Camardo & Eric R. Kandel, "Serotonin and cyclic AMP Close Single K⁺ Channels in *Aplysia* Sensory Neurons", **Nature**, C. 299, 1982, ss. 413-417.

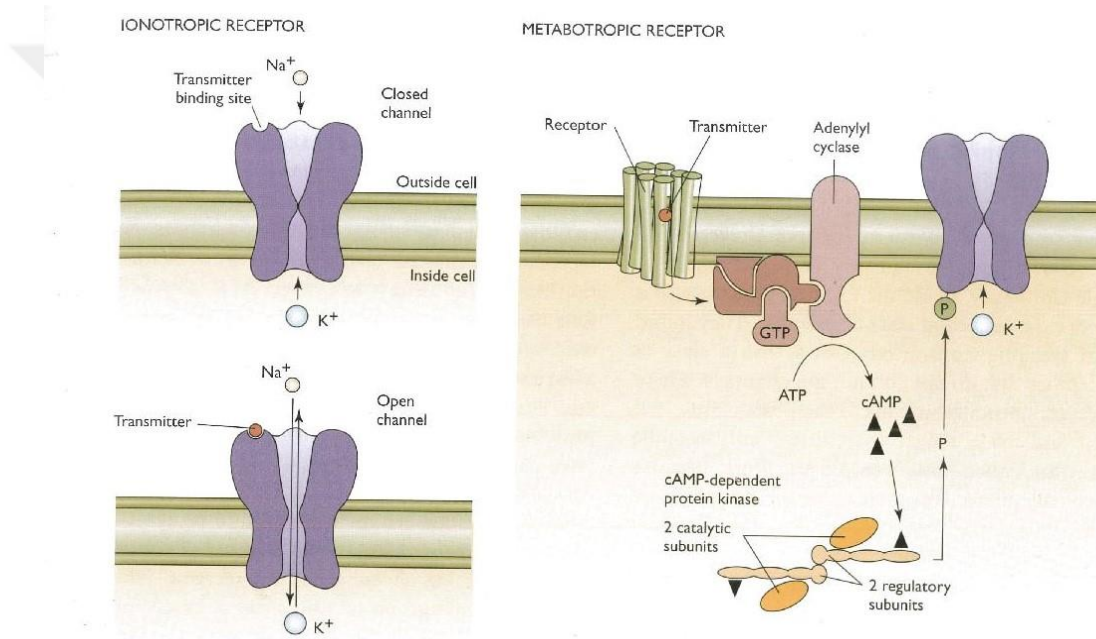
⁷⁸ Howard Cedar, Eric R. Kandel & James H. Schwartz, "Cyclic adenosine monophosphate in the Nervous System of *Aplysia Californica*: Increased Synthesis in Response to Synaptic Stimulation", **Journal of General Physiology**, C. 60, No:5, November 1972, ss. 558-569.

⁷⁹ Eric Roberson, Joey D. English & J. David Stewart, "Second Messengers in LTP and LTD", **Cortical Plasticity: LTP and LTD**, Ed. Sam Fazeli and Graham R. Collingridge, Oxford: BIOS Scientific Publishers Ltd., 1996, ss. 35-61.

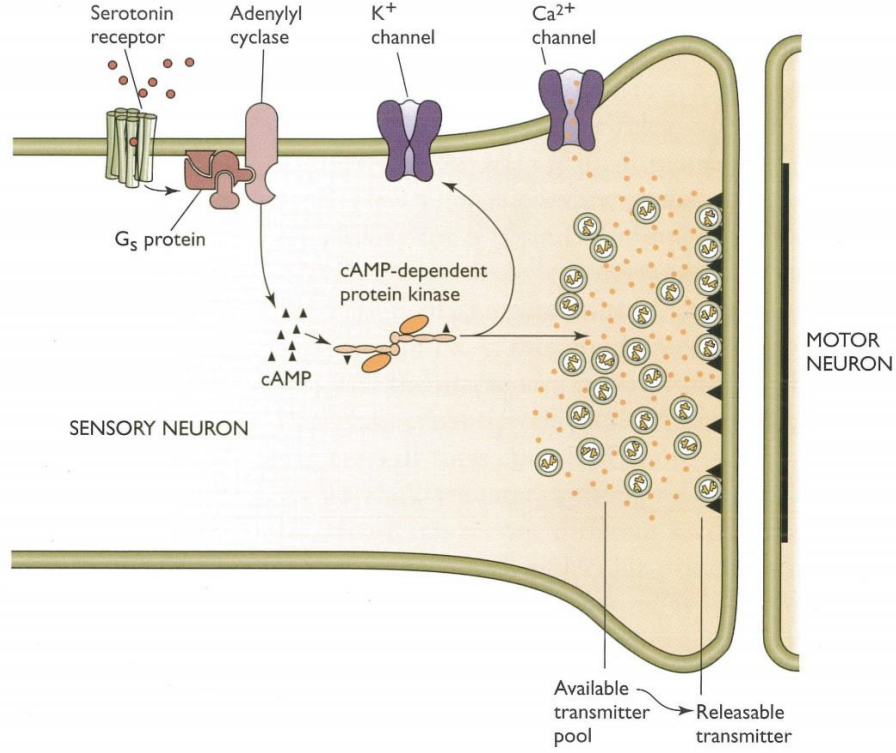
⁸⁰ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 318.



Şekil 7: Serotonin Ara-nöronlar ile sinaptik pekişmeyi etkilemesi



Resim 11: Metabotropik Reseptörler ve cAMP'nın etkisi



Resim 12: Kısa Süreli Hafızanın Oluşumunda Biyokimyasal İşleyiş

Görüldüğü gibi kısa süreli duyarlılaştırmada, hücre içerisindeki zaten mevcut olan proteinlere, fosforilasyon ile etkide bulunarak sinaptik bağlantının kuvvetini bir süre artırmak mümkündür. Kısa süreli hafızada nöronların iletişimde *fonksiyonel* değişiklik olurken, uzun süreli hafıza hücrelerde protein sentezi gerektiren *yapısal-anatomik* bir değişimi gerektirmektedir.⁸¹ İki hafıza türünün biyolojik mekanizması arasındaki farkın bulunuş hikayesini Kandel şöyle anlatmaktadır:

Kısa bir serotonin atımının, duyu hücresinden glutamat salgılanmasını artırmak suretiyle, duyu nöronları ve motor nöronlar arasındaki sinaps bağlantısını birkaç dakika boyunca kuvvetlendirdiğini bulmuştuk. Sağlıklı hayvanda olduğu gibi, sinaps kuvvetinin bu kısa süreli artışı, işlevsel bir değişikliktir: Yeni protein sentezini gerektirmez. Bunun aksine, beş ayrı serotonin atımı, ki kuyruğa uygulanan beş şoku taklit etmek üzere tasarlanmışlardı, sinaps bağlantısını

⁸¹ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 30.

günler boyu sürececek şekilde kuvvetlendirmiş, yeni sinaps bağlantılarının oluşmasına yol açmıştı; bu anatomik değişiklik, yeni proteinlerin sentezini gerektiriyordu⁸²

Kısa süreli hafıza ile uzun süreli hafıza arasında böyle esaslı bir fark bulunmasına rağmen mekanizma esasında özünde çok benzer çalışmaktadır. Ancak uzun süreli hafızanın oluşması için yeni araçların sürece dahil olduğunu görülmektedir. Aradaki farkın netleşmesi için sinaptik iletişimde görev alan proteinlerin nasıl işlediğine kısaca bir göz atmak gerekecektir.

Her hücrede tüm genler mevcut olmasına rağmen hücrelerin işlevlerinin farklılaşması nasıl gerçekleşmektedir. Bu çeşitliliğin nasıl sağlandığının cevabını Francis Jacob ve Jacques Monod vererek Nobel Tıp Ödülü'nü kazandılar. Jacob ve Monod, Lac operatörü modelini kullanarak, protein sentezinde genetik düzenleme mekanizmasını ortaya koyup bazı genlerin belirli uyarıcılarla aktif duruma geçerek gen ifadesinin değiştirilebileceğini gösterdiler.⁸³ Bu teze göre, bazı genler ifade olunurken bazı genlerin ifadesi bastırılır. Böylece hücre, işlevine göre yapısal proteinlerini özgün bir şekilde harmanlayarak farklı şekiller proteinlerini aktive edebilir. Hücrenin içinde yapı ve işlev, fail ve yapı birbirlerini diyalektik bir şekilde belirleyerek aktive olurlar.

Hücreler organizmanın ihtiyacına göre hangi enzimi veya proteini üreteceğine karar verebilirler. Bir sinir hücresinin kaderi, hangi fonksiyonu icra edeceği, hangi

⁸² Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 331.

⁸³ François Jacob & Jacques Monod, "Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins", **The Journal of Molecular Biology**, C. 3, 1961, 318-356. Hücrelerdeki enzim seviyelerinin kontrolünün transkripsiyonun düzenlenmesi yoluyla sağlanır. Şekerin içeri alınıp laktoza parçalanmasından sorumlu uyarılabilir gen kümesi olan Lac operonu. Glikoz yoksa hücre laktozdan enerji kaynağı sağlar. Bir operondaki genler ya hep birlikte ifade olunur ya da hiç olmaz. Lac operonunda LacZ Lac Y ve Lac A yapısal genleri bulunur. İfade düzenleyici dizi var. Yapısal genlerin transkripsiyonunu teşvik eden promotör, diğeri de operatör, baskılayıcı ve promotör genler de aynı operonun içinde demek ki bir operonda hem yapısal hem de düzenleyici genler var. Glikoz varken baskılayıcı gen normal varsayılan olur ve normalde bu protein üretilir. Glikoz yoksa laktozun allolaktoz denen metaboliti baskılayıcı proteine bağlanır, bunun sonucunda baskılayıcı protein gevşer ve operatöründen kopar. Böylece engel kalkınca RNA polimeraz operondaki genleri yazmaya başlar LacZ ve Lac Y laktozu parçalar ve metabolizma ihtiyacın kullanılır. Gen ifadesinde etkili olan şey uyarıcı ile baskılayıcı genler arasındaki etkileşimdir. Hücreler enzim yapmak için sadece gerektiğinde enerji harcarlar.

genleri ifade edeceğine bağlıdır.⁸⁴ Moleküler biyolojinin bu hayret verici buluşu, hafızanın moleküler biyolojisi içinde ilham kaynağı olmuştur. 1986’da ortaya konulan Monod-Jacob modeline dayanarak; Kandel, Goelet ve Castellucci, uzun süreli hafıza için şöyle bir hipotez öne sürdüler: kısa süreli hafızada cAMP ve PKA daha fazla glutamat salgılanmasını sağlayarak fonksiyonel bir değişiklik yapmasına rağmen, uzun süreli hafıza yeni protein sentezi ve gen ifadesi değişikliğini gerektiriyorsa benzer ikinci mesajcı sistemleri hücre çekirdeğine ulaşarak burada bazı genleri açıp kapatmak suretiyle yeni protein sentezine sebep olmalıdır.⁸⁵ Peki, İkinci mesajcı hücre çekirdeğine nasıl ulaşır. Hücre içinde ard arda gerçekleşen kimyasal reaksiyonlar dizisinin bu heyecan verici yeni bölümü mesajın çekirdeğe ulaşma hikayesi ile başlar.

Roger Tsien ve Bacsikai mesajın hücre çekirdeğine nasıl taşındığına dair önemli bir keşif yapmışlardır. Yaptıkları deneyde, ara-nörona verilen bir serotonin atımının kısa süreli pekişme ürettiğini ve geçici bir cAMP yükselişi yarattığını gözlemlemişlerdir. Tek atımlık serotonin ile hücre içindeki PKA’nın katalitik üniteler sadece bir kaç dakikalık ayrılmıştır. Bu nedenle tek atım serotonin ile az bir miktar katalitik molekülü hücre çekirdeğine ulaşabilmiştir. Arka arkaya serotonin atımlarının, PKA’nın katalitik alt ünitelerin büyük kısmının hücre çekirdeğine ulaşmasını sağlayacak kadar cAMP miktarını yükseltebildiğini tespit etmişlerdir.⁸⁶ İşte çekirdeğe ulaşan bu katalitik alt üniteler uzun süreli hafıza için hayati olan yeni sinaps büyümesini sağlayacak genleri aktive etmeye hizmet edecek aktörler olacaktır.

Bu bulgular tekrar eden temrinlerin ve arka arkaya gelen serotoninin uzun süreli hafıza için neden önemli olduğunu göstermiştir. Tekrar eden atımlar protein kinazın aktif parçalarının hücre çekirdeğine yolculuk etmesini ve burada uzun süreli hafıza için

⁸⁴ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 148.

⁸⁵ Philip Goelet v.d., "The Long and Short of Long Term Memory - A Molecular Framework", **Nature**, C.. 322, 1986, ss. 419-422.

⁸⁶ Brian J. Bacsikai v.d., "Spatially resolved dynamics of cAMP and protein kinase A subunits in *Aplysia* sensory neurons", **Science**, C.260, 1993, ss. 222-226.

gerekli genleri aktive etmesini mümkün kılmaktadır.⁸⁷ Peki hikaye nasıl devam etmekteydi? PKA'nın katalitik üniteleri hücre çekirdeğine ulaştıktan sonra ne olur?

Üste üste mükerrer temrinlerle serotonin verildiğinde cAMP üretimi daha da artar. Yerincede yüksek bir eşige ulaşınca PKA bir başka kinaz olan MAP kinazı devreye sokar. MAPK da ardından hücre çekirdeğine ulaşarak yeni sinapsların oluşumu için protein sentezlenmesini sağlar.⁸⁸ Kısaca böyle özetlenebiliyor olmasına rağmen MAPK'ın senaryoya dahil olması ile çok karmaşık bazı yeni biyo-kimyasal devreler harekete geçer.

Çekirdege giren ikinci uyarıcı (MAPK) hücre içinde bir başka sakin duran proteini fosforilize ederek harekete geçirir. MAPK'ın harekete geçirdiği çekirdekdeki bu protein CREB (cAMP-response element-binding protein) denilen proteindir. CREB, cAMP'ye bağlı olarak aktive olan bir transkripsiyon faktörüdür ve somatostatin geninin yazılımını artırmaktadır. Yani CREB'in aktive olması protein sentezini doğrudan etkileyecek, CREB protein sentezlensin mi sentezlenmesin mi karar verecektir. CREB uzun süreli hafızanın oluşumunda o kadar etkilidir ki CREB faaliyetini durduran bir kimyasal, nörona verildiğinde uzun süreli hafızanın oluşmadığı gözlemlenmiştir. Genetiği değiştirilmiş mutant farelere yapılan deneylerde CREB faaliyeti engellenince uzun süreli sinaptik pekişmenin gerçekleşmediği gözlemlenmiştir.⁸⁹

Yani CREB transkripsiyon faktörünün aktivasyonu uzun süreli hafızanın varlığı için gerek sebeptir. CREB aktive olmazsa uzun süreli hafıza da oluşmamaktadır.⁹⁰ Tersine Casadio ve Kandel CREB-1 proteinin fosforilize formunu *Aplysia* nın duyuusal nöronuna eklediler ve bunun uzun süreli sinaptik pekişme yarattığını gözlemladiler. Bu

⁸⁷ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 151.

⁸⁸ Kelsey C. Martin v.d. "MAP Kinase Translocates into The Nucleus of Presynaptic Cell and Is Required for Long-Term Facilitation in *Aplysia*", **Neuron**, C. 18, 1997, ss. 899-912.

⁸⁹ Rusudan Bourtschuladze v.d., "Deficient Long-Term Memory in Mice A Targeted Mutation of The cAMP-Responsive Element-Binding Protein", **Cell**, C. 79, 1994, ss. 59-68.

⁹⁰ Pramod K. Dash, Binyamin Hochner & Eric R. Kandel, "Injection of cAMP-responsive element into the Nucleus of *Aplysia* Sensory Neurons Blocks Long-term Facilitation", **Nature**, C. 345, 1990, ss: 718-721.

durum şunu gösteriyor: CREB-1 fosforilize olmuşsa uzun süreli hafıza oluşmaya başlamış demektir. Buradan, CREB-1 in fosforilize formu sinaptik potansiyel için hem gerek hem de yeter şart olduğu sonucu çıkmaktadır.⁹¹ Kandel düzenleyici ara nöronun yeni protein sentezine kadar olan süreci şöyle özetlemektedir:

Dış dünyada gerçekleşen olaylara genler kılavuzluk eder. Örneğin kuyruğa uygulanan şok gibi çevresel bir uyancı, serotonin salgılayan ayarıcı ara nöronları faaliyete geçirir. Serotonin, duyu nöronu üzerine etki eder, böylece dairesel AMP miktarı artar, protein kinazA ve MAP kinaz çekirdeğe girerek CREB'i etkinleştirir. CREB'in etkin hale gelmesi ise, hücrenin işlevini ve yapısını değiştiren genlerden protein sentezlenmesine yol açar.⁹²

Protein sentezini ayarlayan gen düzenleme mekanizmalarında olduğu gibi CREB proteininin yazılımında iki tür operatör olduğu zamanla netlik kazanmıştır. CREB-1 denilen faktör gen ifadesini etkinleştirirken, CREB-2 denilen faktör gen ifadesini baskılar.⁹³ Yani eğer CREB-1 aktive olursa yeni protein sentezlenir, CREB-2 aktive olursa yeni proteinler sentezlenemez. Mükerrer defalar serotonin uygulandığında PKA'nın hücre çekirdeğine girip CREB-1'i faaliyete geçirdiği, MAPK'ın CREB-2'yi baskılayıcı etkinliğini ortadan kaldırdığını gözlemlenmiştir. CREB-1 aktifleştince gen ifade olunur ve yeni protein sentezlenir ve hücrenin yeni bağlantılar kurarak güçlenmesi mümkün olurken, CREB-2 yeni bağlantıların oluşmasını engelleyerek kalıcı bir hafıza oluşmasının önüne geçer. Öyleyse uzun süreli hafıza oluşumu için sadece CREB-1 i aktive etmek yetmez bir de CREB 2 nin faaliyetini önlemek gerekmektedir.⁹⁴ Transgenetik yöntemlerle mutant nesiller yaratıp CREB-1 in ifade edilmesini sağlayan geni engelleyince kalıcı hafızanın oluşmadığı görülmüştür.⁹⁵ Bunun aksine CREB-2

⁹¹ Casadio A., v.d. "A Transient, Neuron-wide form of CREB-mediated Long-term Facilitation can be Stabilized at Specific Synapses By Local Protein Synthesis" **Cell**, C. 99, 1999, ss. 221-237.

⁹² Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 341.

⁹³ Dirk-Uwe Bartsch v.d., "CREB-1 Encodes A Nuclear Activator, A Repressor, And A Cytoplasmic Modulator That Form A Regulatory Unit Critical For Long-Term Facilitation", **Cell**, C. 95, 1998, ss. 211-23

⁹⁴ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 153.

⁹⁵ Jerry C. P. Yin v.d., "Induction of a Dominant Negative CREB Transgene Specifically Blocks Long Term Memory in *Drosophila*", **Cell**, C. 79, 1994, ss. 49-58

faaliyeti durdurulan mutant nesillerin ise çok fazla uzun süreli hafıza ürettiği gözlemlenmiştir.⁹⁶

Bu hayret verici sonuç şunu göstermektedir: eğer organizma ihtiyacı olan hafızayı ince bir ayarla kaydetmeyi başaramaz, yani hafızayı engelleyici CREB-2 aktive olmazsa, her şey uzun süreli hafıza gibi işlev görebilir. Bu da yaşadığı her şeyi hafızasında saklı tutan Solomon Shereshevsky gibi mnemonistler neden her şeyi sürekli hatırında tutabildiğini açıklayabilir.⁹⁷ Ya da yaşlandıkça yeni hafızaları saklayamama sorunu, protein sentezini baskılayan CREB-2 faaliyetinin etkinliğini durdurmaya başaramamaktan kaynaklanabilir. Ya da Kandel'in bir hipotezine göre travmatik bir olay ya da bir kaza sonucunda metabolizmada aniden gerçekleşen değişim sonucunda hücre çekirdeğine aniden çok fazla PKA göndererek CREB-1 aşırı aktifleştirilir ve CREB-2 bastırılır. Böylelikle olayı bir kez yaşamamıza rağmen uzun süreli hafıza tesis olabilir ve tek uyarın olmasına rağmen, geçmiş olay gün gibi hatırlanabilir.⁹⁸ Yani her uyarını olduğu gibi kaydetmek hafıza için bir başarı değil, genetik bir kusurdur. Organizma, moleküler düzeyde neyi ne zaman kaydedeceğini ince bir ayarla düzenlemektedir. Her gelen uyarıya aynı şekilde reaksiyon vermemekte; uyarana, frekansına, kendi içsel durumuna ve çevresel koşullara uygun bir tepki vermektedir. Organizma, objektif olanı sübjektif olarak yeniden tanzim etmekte, varlığa zatını eklemektedir.

Demek ki CREB-2 hafıza oluşumunu engellerken CREB-1 uzun süreli hafıza oluşumunu yaratacak proteini sentezine zemin hazırlar. CREB-1 protein sentezine

⁹⁶ Jerry C. P. Yin v.d. , "CREB as A Memory Modulator: Induced Expression of a CREB2 Activator Isoform Enhances Long Term Memory in *Drosophila*", **Cell**, C. 81, 1995, ss. 107-115.

⁹⁷ Luria'nın keşfi mnemonist Solomon Shereshevsky, 30 haneli matematik formülleri bile anında aklında tutabiliyor, bir bakışta formülü tekrar hatırlayabiliyor ve 15 yıl sonrada hatırlayabiliyordu. Avantajlarına rağmen, Sherecshi herşeyi o kadar net ve berrak hatırlıyordu ki olaylar arandaki ortaklıkları bulamıyor ve büyük resimden genel manayı çıkaramıyordu. Ona bir hikaye okunduğunda manasını tam anlayamıyor, aynı kelime farklı bağlamlarda geçince anlamakta zorluk çekiyordu. Metafor ve icazı zaten hiç anlamıyordu. Hafızası detaylarla öyle dağılmış ve dağınık imajlar arasında öyle ezilmiş ki alakalı tecrübeler arasındaki düzenlilikleri organize edemiyordu. Alexander R. Luria, **The Mind of A Mnemonist**, Çev. Lynn Solotaroff, Cambridge, Harvard University Press, 9. Bsk, 2000.

⁹⁸ Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 342.

götüren yolu nasıl hazırlamaktadır? CREB-1 çekirdekte doğrudan-erken-cevap-genleri (immediate-early-response genes) diye adlandırılan bir grup geni aktive etmektedir. Erken cevap genlerinin özelliği, hızlı ve geçici bir şekilde aktive olarak yeni proteinlerin yazılmasını sağlamalarıdır. Alberini, Schwartz ve Kandel, hücre içerisinde cAMP artışının ardından CREB-1 aktivitesi ile uzun süreli pekişme olduğu durumlarda aktive olan iki tür doğrudan erken cevap geni buldular. Bunlardan biri ubiquitin hidrolaz enzimi kodlarken,⁹⁹ diğeri protein yazılımını düzenleyen C/EBP'yi kodlamaktadır.¹⁰⁰ Ubiquitin hidrolaz çok enteresan bir işlev görmektedir. Erken-cevap-genleri faaliyeti ile ubiquitin hidrolaz enzimi yazdırılınca, bu enzim geri dönerek PKA'nın düzenleyici ünitelerini parçalar. Böylece daha fazla katalize edici ünite serbest kalarak, katlanarak artan bir sinaptik pekişme mekanizmasını yaratırlar. Üstelik ubiquitin hidrolaz, fosforilizasyonu ortadan kaldıran fosfataz enzimlerinin faaliyetlerini de engeller. Yani ilk başta cAMP'ye bağlı olan PKA aktivitesi, cAMP normale dönse bile ubiquitin hidrolaz gibi enzimlerin pozitif geri besleme mekanizmaları ile sinaptik pekişmenin arttırılmasını sürdürür.¹⁰¹ Dışardan gelen uyaran ortadan kalkmasına rağmen hücre içindeki ard arda harekete geçen nevzuhur kimyasal kademeler uzun süre boyunca potansiyel artışını idame ettirir. Araştırmalar, bu erken-cevap-genlerinin aktivitesi durdurulduğunda kısa süreli hafıza oluşmasına rağmen uzun süreli hafızanın oluşmadığını göstermiştir. Yani kısa süreli hafızadan uzun süreli hafızaya geçişte CREB-1 aktivitesi ve erken-cevap-genleri belirleyici bir rol icra etmektedir.¹⁰²

Özetlemek gerekirse, uzun süreli hafıza oluşurken öncelikle serotonine bağlı olarak cAMP miktarı artmaktadır, bu artış protein kinaz A ve mitojen ile aktive olan kinaz'ı aktive ederek mesajın hücre çekirdeğine ulaşmasını sağlamaktadır. Çekirdeğe ulaşan kinazlardan PKA, CREB-1 efektörünü aktifleştirerek çekirdekte yeni protein

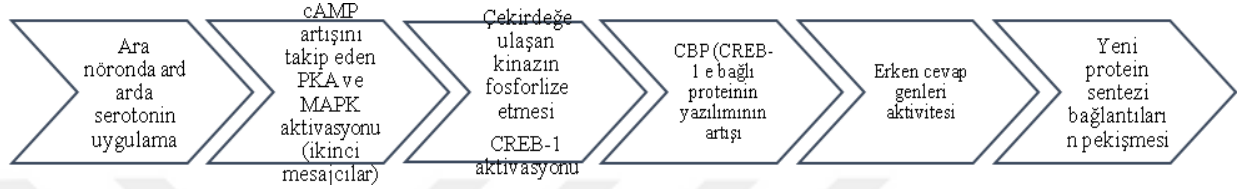
⁹⁹ Ashok N. Hegde v.d.. "Ubiquitin C-terminal hydrolase is an immediate-early gene essential for long-term facilitation in Aplysia" **Cell**, C. 89, 1997, ss. 115–126.

¹⁰⁰ Cristina M. Alberini v.d. "C/EBP is An Immediate-Early Gene Required for The Consolidation of Long-Term Facilitation in Aplysia", **Cell**, C. 76, 1994, ss. 1099–1114.

¹⁰¹ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 155.

¹⁰² Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 155.

sentezi emri verilmesini sağlamakta¹⁰³, MAPK ise CREB-2 baskılayıcısını aktifleştirerek yeni protein sentezini engellemektedir. Mekanizmanın diyagramatik ve şekilsel akışı aşağıdaki şu şekilde basitleştirilerek şematikleştirilebilir:



Şekil 8: Uzun Süreli Hafıza Oluşumu için Protein Sentezine Kadar Uzanan Biyokimyasal Süreçler

CREB proteinlerinin yazılması CREB-1'in aktive olması ve MAPK faaliyeti sonucunda CREB-2 faaliyetinin baskılanmasına bağlıdır. CREB-1 aktive olmasının ardından erken cevap genleri denilen iki gen aktive olur: ubiquitin hidrolaz geni ve bir büyüme faktörü (growth factor) olan CAAT geni.¹⁰⁴ Ubiquitin Hidrolaz'ın geri dönerek PKA faaliyetini artırıp sürece cAMP nin yokluğunda bile pozitif geri besleme mekanizması yarattığı, CAAT'ın da yeni sinaptik bağlantıların oluşmasını sağladığı düşünülmektedir.¹⁰⁵ Gen ifadesini değiştiren ama ardında yatan DNA yapısını değiştirmeyen bu epigenetik mekanizma sayesinde gelişim boyunca geçici çevresel uyarılara karşı edinilen hücresel bilginin uzun süre boyunca saklanması sağlanır.¹⁰⁶ Yani genleri aynı kalırken canlının genlerinin işleme biçimi değişmektedir, aynı kalarak başkalaşması, bu epigenetik plastisite ile mümkün olmaktadır.

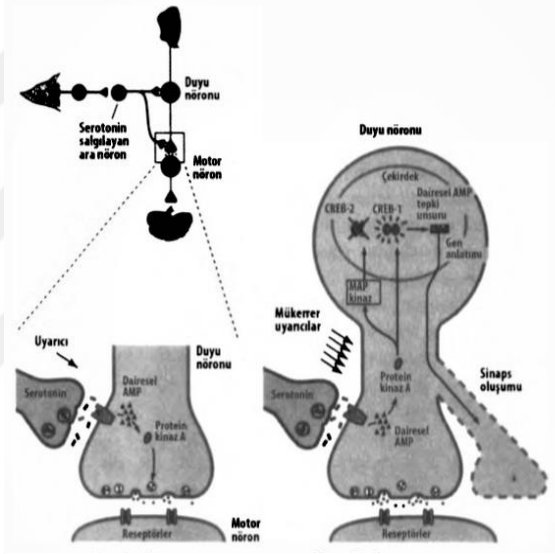
¹⁰³ CREB –binding protein (CBP)in protein yazılma faaliyetini artırır. Artan aktivasyon RNA polimeraz II'yi devreye sokar, RNA polimeraz II uygulandığı proteindeki lysine unsurlarına asetil grubu ekler. CBP'nin CREB-1 e bağlanması histon asetilasyonuna yol açar, histon asetilasyonu kromatin modülasyonunu artırarak yazılacak gen ifadesini zenginleştirir. Bu süreçler nükleosom düzeyde yapısal ve işlevsel değişikliğe yol açar. Kandel & Siegelbaum, "Cellular Mechanism of Implicit Memory Storage and the Biological Basis of Individuality", s. 1469.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 1472.

¹⁰⁵ Dirk-Uwe Bartsch v.d., "Enhancement of Memory-Related Long-Term Facilitation by Apaf, A Novel Transcription Factor That Acts Downstream From Both CREB1 and CREB2". *Cell*, 103, 2000; ss. 595–608

¹⁰⁶ Eric Kandel, Yadin Dudai & Mark Mayford, "The Molecular and System Biology of Memory", *Cell* C. 157, 2014, ss. 163-186, s. 166.

Erken cevap genlerinin aktivitesi dışında CREB'in bir diğer kalıcı etkisi yazılım faktörü olan C/EBP'nin (sitoplazmik poliadelenasyon elemente bağlı protein) aktivasyonudur. CPEB yeni protein sentezi ile sinaptik bağların oluşmasını ve uzun süreli hafızanın pekişmesini sağlamaya hizmet eder.¹⁰⁷ İleride daha ayrıntılı ele alınacak olan CPEB aktivitesi prion benzeri özellik gösterdiği düşünülerek hafızanın çok uzun süre, belki ömür boyu nasıl saklandığının moleküler açıklamasını verebileceği öne sürülmektedir. Sonuç olarak plastisitenin ifadesi erken dönem LTP de olduğu gibi sadece transmitterlerin işleyişini değiştirmek değil; yapısal morfoloji açısından da değişiklik yaparak anatomik bir plastisite ortaya koyarlar.¹⁰⁸



Resim 13: Uzun Süreli Hafızada Çekirdekte Geçen İşlemler

Kısa süreli hafızadan uzun süreli hafızaya geçişin moleküler mekanizması çok katmanlı bir süreçle gerçekleşir. Bu sürecin her kademesi hala yeni araştırmalarla yeniden düzenlenmektedir. Ancak temelde gördüğümüz üzere uzun süreli hafızanın mekanizması kısa süreliden bütünüyle farklı değildir. Sadece sürece müdahil olan yeni aktive edici unsurların ard arda etkinliği böyle bir niteliksel fark yaratmaktadır. Evrimsel süreçte uzun süreli hafıza için yeni bir mekanizma oluşmamış var olan mekanizma çeşitlenmiştir. Benzer durum deniz böceğinden insana geçerken de böyledir. Göreceğimiz üzere yepyeni bir hafıza mekanizması değil, aynı mekanizmanın çeşitlenmiş biçimleri hipokampusta işlemektedir. Bugüne kadar zaten omurgasızlarda

¹⁰⁷ Cristina M. Alberini v.d. "C/EBP is an immediate-early gene required for the consolidation of long-term facilitation in *Aplysia*", **Cell**, C. 76, 1994, ss. 1099–1114.

¹⁰⁸ Brenda Milner, Larry R. Squire & Eric R. Kandel, "Cognitive Neuroscience and Study of Memory", **Neuron**, C.. 20, March, 1998, ss. 445-468, s. 457.

bulunmuş olan plastisite formları dışında omurgalıların beyinde bulunmuş yeni bir plastisite biçimi yoktur.¹⁰⁹

Kandel ve meslektaşlarının çalışmalarından basit sinir devrelerinde sinaptik plastisitenin, buna bağlı olarak kısa süreli ve kalıcı hafıza oluşumunun nasıl gerçekleştiğini bilim camiası keşfetmiş oldu. Bundan sonraki bölümde benzer sinaptik plastisite mekanizmalarının omurgalı canlılar ve insan beyinde nasıl çalıştığına dair bilimsel incelemeleri sergilemek hedeflenmektedir.

Sonuç: Bu bölümde öncelikle tek bir sinir hücresine uygulanan elektriksel şok ile organizmalarda sinaptik bağlantı kuvvetinin değişip değişmediği gösterilerek reflekssel hafıza biçimleri olan alışma ve duyarlılaştırmanın sinir hücresi düzeyinde modellenmesi incelenmiştir. Kandel'in erken dönem çalışmaları tek tek sinirlere ard arda şiddetli ve zayıf uyarılar verildiğinde sinirin kurduğu sinaptik bağlantının kuvvetinin artıp azalabileceğini göstermiştir. Böylelikle prensip olarak nöral organizasyonun verili ve durağan olmadığı, tecrübeye bağlı olarak artıp azabileceği, organizmanın reflekssel hafıza türü olan alışmanın sağladığı plastisite sayesinde kendine verili filogenetik doğasını değiştirebileceği görülmüştür. Ancak bu organizasyonel değişim genelde saatler ve günler süren kısa süreli alışmalar için söz konusudur. Kandel ve diğer nörobilimcilerin ilkel canlılar üzerine yaptıkları ile çalışmalarda sinaptik kuvvetin gücünü değiştirmeye hizmet eden yeni biyolojik aktörler ortaya çıkarılmıştır. Metabotropik reseptörlerin çalışma mekanizmasının keşfedilmesi, protein kinazların ve ikinci mesajcıların membran potansiyelini artırmada gördüğü rolün anlaşılması ve protein sentezinde etkili olan yazılım faktörlerinin uzun süreli hafızanın oluşması için gerekli olan protein sentezinde nasıl etkin rol oynadıklarının anlaşılması, alışma yoluyla uzun süreli, kalıcı, reflekssel hafızanın oluşumunu moleküler nörobiyoloji çerçevesinde açıklamayı mümkün kılmıştır. Nihayetinde, omurgasız canlılarda bile, alışma ve

¹⁰⁹ A.g.e., s. 463.

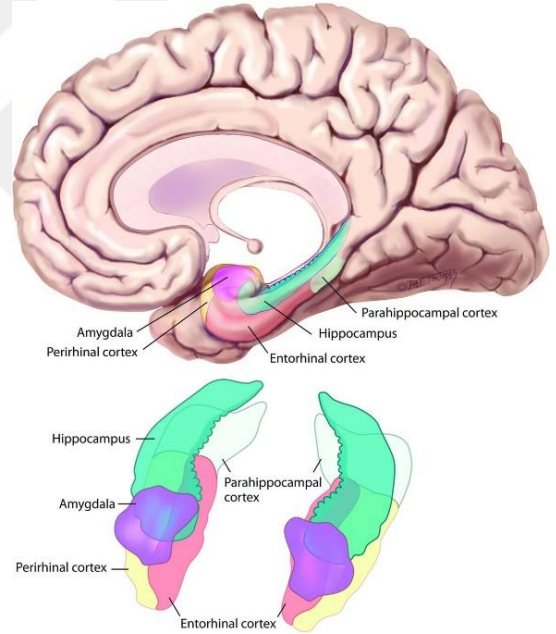
duyarlılaşma gibi refleks yollarında gerçekleşen hafıza türlerinde uzun süreli anatomik değişikliklerin yeni protein sentezi ile gerçekleştiği anlaşılmıştır. Yani canlıların biyolojik doğası, onların aktivitelerine bağlı olarak değişmektedir. Organizma, doğanın içerisinde doğal bir şekilde eylesken doğanın ona verdiğiinden fazlasını üretebilmektedir. Doğayı, doğal nedenselliğin ötesine taşıyan bu kaldırma mekanizması nörobiyolojik plastisitedir. Bir deniz solucanının reflekslerinden yola çıkarak varılan bu devrimsel felsefi sonucun daha radikal tazammunları insan beyni içinde söz konusudur. Bir sonraki bölümde insan beyninin öğrenme sırasında sergilediği plastik kapasitenin moleküler biyolojisi incelenecektir.

2.1.3. Hipokampusa Sahip Omurgalılarda Sinaptik Pekişme: Bliss & Lomo'nun LTP Devrimi

Yukarıda görüldüğü gibi örtük hafızanın muhtelif biçimleri vardır. 70'li yıllardan sonra Kandel ve diğer araştırmacılar örtük hafızanın en iptidai biçimleri olan alıştırma, duyarlılaşma ve klasik koşullandırmanın, beyni bile olmayan en basit omurgasız hayvanların refleks patikalarında gerçekleştirebildiğini göstermiştir. Anlaşıldığı gibi, bu tarz örtük hafızalar için bizimki gibi örgütlenmiş bir beyne sahip olmaya gerek yoktur. Ancak omurgalıların beyinlerinde hafıza sadece refleks yollarında saklanmamakta, çok daha karmaşık ve hafıza için özelleşmiş yapıların devrede olduğu bir sistemde depolanmaktadır.

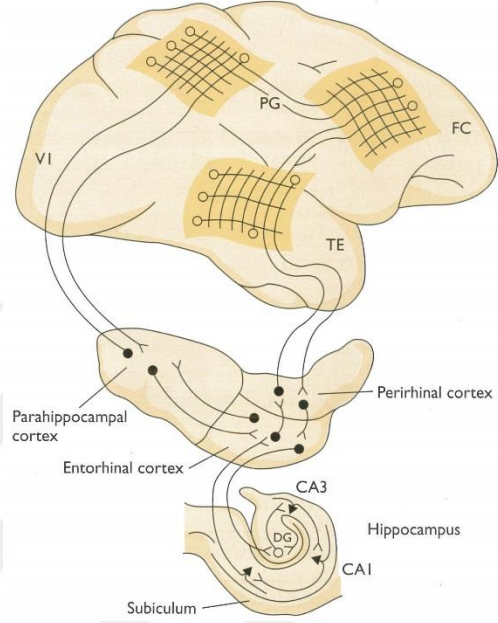
H.M. vakası hafızaların bilinçli saklanması medial temporal lobun vazgeçilmez olduğunu göstermiştir. Medial temporal lob (MTL) duyu korteksten gelen algı bilgisinin uzun süreli hafızaya dönüşmesini mümkün kılar ve bu bölge hasarlandığında yaşamın sağladığı duyu bilgisi saklanamaz, bilinçli olarak geri çağrılmaz. Yine H.M. den anlaşıldığı gibi MTL'nin hasarı hafızanın

tamamen ortadan kalmasına yol açmamakta bilinçli, Resim 14: MTL (Medial Temporal Lob) açık hafızayı tahrip etmektedir. Medial temporal lob denilen alan hipokampus ve onu çevreleyen korteks bölgeleri olan entorhinal korteks, perirhinal korteks ve parahipokampal korteksten müteşekkildir. (Resim 2.11 de görülen alanlar)



Neokorteksin duyuşal ve asosiyasyon alanlarından gelen bilgiler parahipokampal korteks ve perirhinal korteks aracılığı ile enthorinal kortekse aktarılır, enthorinal korteks de bu bilgileri hipokampusa projekte eder.¹¹⁰

Şekilde görüldüğü gibi bir maymunun beyinde paryetal korteks (PG), frontal korteks (FC) ve inferior temporal korteksinden (TE) gelen duyuşal bilgiler medial temporal bölgeye aktarılır. Kortekten gelen bilgi, öncelikle parahipokampal gyrusa gelir, buradan hipokampusu çevreleyen parahipokampal ve perirhinal korteks



Resim 15: Maymun Beyninde Hipokampal Formasyon

üzerinden enthorinal kortekse ulaşır ve buradan da hipokampusa taşınır. Hipokampusa ulaşan uyarı önce dentate girusun granül hücrelerine gelir mossy lifleri aksonları ile taşınarak CA3 bölgesinin piramit hücrelerine taşınır, buradan da Schaffer kolleteralleri denilen ağlar ile CA1 bölgesine transfer olunur. Nihayet bilgi ihtiyaç duyulduğunda subiculum aracılığıyla enthorinal korteks ile tekrar motor asosiyasyon alanlarına geri gönderilir. Görüldüğü gibi hafıza depolamak için hipokampusa bilginin ulaşımı ve hipokampustan bilginin geri çağırılması refleks sistemlerinde olduğu gibi hücreler arası iletişim ile değil, beyin bölgeleri ve devreler arasında gerçekleşen daha sistemsel bir yapıdır. Bir önceki bölümde basit canlıların refleks patikalarında tek tek hücreler düzeyinde hafıza kayıtları oluşabilmesi için snaptik plastisiteye ihtiyaç duyulduğu gösterilmiş oldu. Peki, gelişmiş bir beyne sahip olan fare, güvercin, maymun ve insan omurgalıların öğrenmesi sırasında onların hipokampal formasyonunda sinaptik

¹¹⁰ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 107.

pekişme söz konusu mudur? Bu sorunun cevabı 1973 yılında verilmiş ve hücrel/moleküler nörobilimde en fazla tartışılan alanın kapısını açmıştır.

1966 yılında Norveç’li fizyolog Terje Lømo, Per Anderson’un laboratuvarında çalışırken ilk defa hipokampusun granül hücrelerinde yoğun uyarılma sonucunda saatler sürebilen bir potansiyel artışı gözlemledi. Ancak Lømo bu gözlemini kuramlaştırmadı ta ki Tim Bliss, Anderson’un ekibine katılana kadar.¹¹¹ 1973 yılında Tim Bliss ve Terje Lømo’nun yayınladığı makale omurgalı canlılardaki uzun süreli sinaptik potansiyel artışı (long-term potentiation LTP) olduğunu iddia etti¹¹² ve bu iddia hafıza çalışmalarında bir dönüm noktası oldu. Bu çalışmanın ardından yüzlerce makale üretilmiş ve hipokampusta LTP nin varlığı büyük oranda kanıtlanmıştır.

Bliss ve Lømo, anestezi altında (ardından uyanık) farelerin, entorinal korteksten dentate korteksin granül hücrelerine geliş patikasına, yüksek frekanslı elektrik aktivitesi vererek (tetanoz, 100 Hz üzerinde 50-10 atımlık uyarı) uyardılar.¹¹³ Bu yapay uyarım sonucunda hipokampal patikalardaki sinaptik bağlantı kuvvetinde saatler süren bir artış gözlemlenildi. Hatta tetanoz işlemi ard arda tekrarlandığında uyanık hayvanlarda haftalarca süren bir sinaptik potansiyel artışı bulguladılar. Daha çok postsinaptik hücrede gerçekleşen bu değişime uzun süreli potansiyel artışı (LTP) denilmektedir. “Memeli beyinde hipokampusun dentate girusunun granül hücrelerine bağlanan liflerdeki monosinaptik uyarıcı patikalara uygulanan kısa ve geçici yüksek frekanslı uyarımın

¹¹¹ Terje Lømo, “The discovery of Long-Term Potentiation”, **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, No: 1432, 2003, ss. 617–620.

¹¹² Uzun süreli potansiyel artışı (LTP) Teriminin orijinal ismi Douglas ve Goddard’ın 1975’teki makalesi ile kanonikleşmiştir. Douglas ve Goddard 400 Hz’de 7 uyarının uzun süreli potansiyel artışı oluşturduğunu belgelemiştir. Robert M. Douglas & Graham V. Goddard, “Long-term Potentiation of the Perforant Path-granule Cell Synapse in the Rat Hippocampus,” **Brain Research**, C. 186, No: 2, 1975, ss. 205-215.

¹¹³ Tim Bliss, & Terje Lømo, Long-Lasting Potentiation of Synaptic Transmission in The Dentate Area of The Anaesthetized Rabbit Following Stimulation of The Perforant Path,” **Journal of Physiology**, C. 232, ss. 331-356.

Tim Bliss & A. R. Gardner-Medwin, “Long-Lasting Potentiation of Synaptic Transmission in the Dentate Area of The Unanaesthetized Rabbit Following Stimulation of The Perforant Path,” **Journal of Physiology**, C. 232, ss. 357- 374

sinaptik iletimde ani ve süregelen bir artışa neden olmasına LTP adı verilmiştir.”¹¹⁴ LTP’nin fevkalade özelliği, kısa süreli bir sinaptik aktivitenin, sinaptik iletimde saatler süren kalıcı değişiklikleri başlatmasıdır.¹¹⁵ LTP mekanizması bugün aktiviteye-bağlı-sinaptik-plastisite ve hafıza oluşumunu açıklamaya aday en belirgin moleküler açıklamadır. LTP beyindeki uyarıcı hücrelerin çoğunda söz konusu olsa da; hipokampusun glutamat kullanan sinapsları dentate girus a bağlanan uyarıcı sinapslar ve CA3 ile CA1 i bağlayan Schaffer kolleterallerindeki LTP en çok çalışılmış ve LTP’nin varlığı kanıtlanmış bölgelerdir.¹¹⁶

Birçok yönden *Aplysia*’daki sinaptik pekişmeye benzese de hipokampusta hafızanın kalıcı olmasını sağlayan LTP bazı farklılıklar taşımaktadır. En önemli farklardan biri LTP sırasında aktive olan yeni reseptör türlerinin bulunmasıdır. Hipokampusun Schaffer kolleteralleri üzerine çalışan Collingridge ve Watkins, yeni bir tür reseptörün etkinliğini bulmuştur.¹¹⁷ Bunlar, postsinaptik hücrelerin içerisine gömülü AMDA, NMDA reseptörleri ve G-protein tipi MGluR reseptörleridir.¹¹⁸ Bu reseptörler glutamat bağlanması ile aktive olan ligand kapılı reseptörlerdir. Presinaptik hücre, yüksek frekans ile tetonize edildiğinde glutamat hem AMPA hem de NMDA reseptörlerine bağlanır. Bunun ardından öncelikle sadece AMPA kanalları açılıp ve bu sayede reseptörlerden içeri sodyum (Na^{+2}) akışı olur. Postsinaptik nöronda artan sodyum miktarı hücre içerisindeki elektrik yükünü değiştirir. Bu sürece kadar büyük bir potansiyel artışı gerçekleşmez. Bu sırada NMDA kanalı normalde kapalı durur çünkü

¹¹⁴ Tim Bliss & Graham Collingridge, “A Synaptic Model of Memory: Long-Term Potentiation in The Hippocampus”, **Nature**, C. 361, 1993, s. 31-39.

¹¹⁵ Roberto Malinow, “AMPA Receptor Trafficking and Long-Term Potentiation”, **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003, ss. 707-714.

¹¹⁶ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, “Synaptic Plasticity in the Hippocampus,” **The Hippocampus Book**, Ed. Per Andersen v.d., Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. 343-475, s. 352.

¹¹⁷ Graham R. Collingridge & Tim Bliss, “NMDA receptors- Their Role in the Long-Term Potentiation,” **Trends in Neuroscience**, C. 7, 1987, ss. 288-293.

Graham R. Collingridge, The induction of N-methyl-D-aspartate Receptor-Dependent Long-Term Potentiation,” **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003 ss. 635-641.

¹¹⁸ Roger Anwyl, “The Role of aminoacid receptors in synaptic Plasticity” **Cortical Plasticity: LTP and LTD**, ss, 9-35.

reseptör magnezyum molekülleri tarafından tıkanmıştır.¹¹⁹ Ancak üst üste ve yüksek frekanslı uyarının gelmesi presinaptik hücreden daha fazla glutamat salınmasına neden olur. Bunun sonucunda AMPA reseptörleri kanalları daha uzun süre açık kalır ve postsinaptik hücre içerisine akan yüksek miktarda sodyum nedeniyle içerde çok fazla artı yük birikince, artı yüklü sodyum iyonları NMDA'nın ortasında duran magnezyum iyonlarını iterek magnezyum tıkaçının açılmasına neden olur. Tıkaç açılınca bu sefer içeri sodyum ile birlikte kalsiyum (Ca^{2+}) hücum eder ve elektrik potansiyeli normalin çok üzerine çıkar.¹²⁰ Üstelik içerdeki kalsiyum miktarı belli bir seviyenin üzerine çıktıkça postsinaptik hücrede birbirini takip eden bir dizi olaylar zinciri gerçekleşir. Görüldüğü gibi, NMDA kanalları LTP nin oluşmasında öyle hayati bir rol oynar ki, çoğu zaman LTP, NMDA'ya-bağlı-potansiyel-artışı olarak bile tanımlanabilmektedir. Collingridge, NMDA agonisti D-AP5 ile reseptörün faaliyeti durdurulduğunda potansiyel artışının oluşmadığını kanıtlamıştır.¹²¹ Dolayısı ile LTP'nin başlatılması (indüksiyon) NMDA reseptörlerinden, AMPA reseptörleri dolayimli sodyum akışına eşgüdümlü olarak kalsiyum akışına müsaade etmesi ile mümkün olur.

NMDA'nın hem presinaptik glutamat salınımına hem de postsinaptik potansiyel artışına bağlı olması LTP nin ancak belirli özel koşullarda oluştuğunu göstermektedir. Bliss ve Collingridge LTP'yi üç temel özelliği ile tanımlar; birlikte işleme (*cooperativity*), toplulukçuluk (*associativity*) ve girdiye özgün davranma (*input-specificity*). Birlikte işleme ilkesine göre, sadece birkaç bilgi getirici (*afferent*) lifi aktive eden zayıf tetonoz LTP başlatamaz. LTP'nin oluşumu, eşik yoğunluğu ve tetönik uyarım şiddetinin kompleks bir fonksiyonudur. Toplulukçuluk ilkesine göre, zayıf girdi aynı anda onla birleşen, ayrı bir güçlü tetonoz ile birlikte gelirse potansiyel artışı olabileceği anlamına gelir. Yani LTP sırasında zayıf olan girdi ile güçlü olan girdi el ele vererek

¹¹⁹ L. Nowak v.d., "Magnesium Gates Glutamate-Activated Channels in Mouse Central Neurons," **Nature** C. 307, 1984, ss. 462-465.

¹²⁰ Robert C. Malenka v.d., "Postsynaptic Calcium is Sufficient for Potentiation of Hippocampal Synaptic Transmission," **Science**, C. 242, No: 4875, 1988:, ss. 81-84

¹²¹ Tim Bliss & Graham Collingridge, "A Synaptic Model of Memory: Long-Term Potentiation in The Hippocampus", **Nature**, C. 361, 1993, s. 31-39.

kalıcı bir etki yaratabilir. Dolayısıyla tekil bir uyarının etkisi değil takım çalışmasının ve doğru zamanlamanın etkin olduğu görülmektedir. Zamanlama (*cooperativity*) temel bir unsur olduğundan tek bir sinirin hangi grupta, kimlere komşu olduğu da önemlidir. Bu ilke esasen klasik koşullanmanın hücrel bir analogudur ve Hebbci özellik gösterir. Son olarak LTP girdiye-özüdür, çünkü tetonoz sırasında aktif olmayan girdiler tetonize olan patikadaki potansiyel artışını paylaşmazlar, hangi patikada uyarın varsa sadece orası aktif olur. Nöronun hangi grupta olduğu ve kimlerle bağlantı kurduğu (*cooperativity*) potansiyel artışından pay alıp almayacağını belirler. Dolayısıyla hem uyarının şiddeti (presinaptik) hem de diğer nöronlarla kurulan bağlantılar (post-sinaptik) belirleyici öneme sahiptir. Yani dentate girus'un perforant patikası ve Schaffer kolleterallerindeki LTP hem presinaptik hem postsinaptik aktivitenin eşgüdömlü işlemlerine dayanmaktadır.¹²²

NMDA kanalları açılıp postsinaptik hücrenin aksiyon potansiyelinin artması iki evre halinde bu potansiyel artışının sürmesine neden olur. Artan potansiyel ile birlikte hem yeni reseptörler eklenerek hücrenin glutamata daha duyarlı olması sağlanır (presinaptik) hem de yeni sinaptik bağlantılar kurması sağlanarak sinaptik bağlantının kuvveti artırır (postsinaptik).

Dolayısıyla LTP nin başlaması için yeterince yüksek yoğunluklu ve ısrarlı bir uyarın gelmeli, bu uyarın NMDA kanallarının açılmasını sağlamalı ve iki sinaps arasında potansiyel artışını artırmalıdır. Buraya kadar gerçekleşen olaylar "LTP başlatılması" için gerekli evrelerdir. Bundan sonra gerçekleşecek olan transmitter salınımının artma ihtimali, AMPA fosforilasyonu ve diğer süreçler "LTP ifadesi (*expression*)" olarak sınıflandırılır.¹²³ Buraya kadar izah edilen aşamalar, LTP başlaması ile alakalıydı. LTP ifadesinin gerçekleşmesinde ikinci mesajcı görevi ifa eden yine bir dizi protein kinazın işbaşında olduğu görülmektedir.

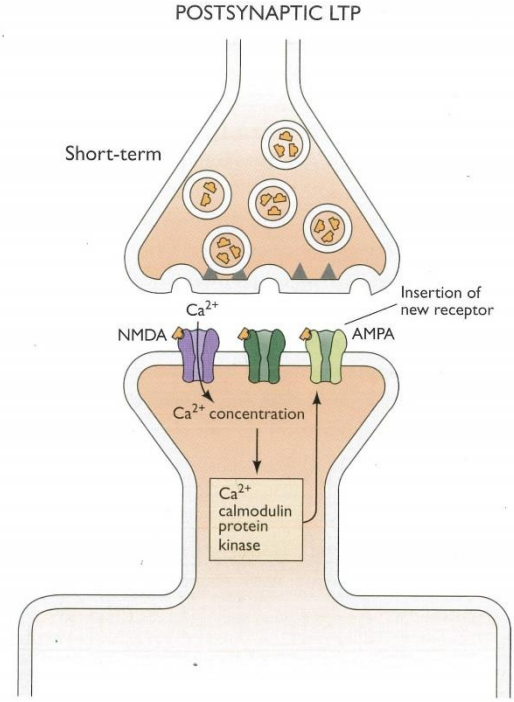
¹²² A.g.e.

¹²³ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, "Synaptic Plasticity in the Hippocampus" **The Hippocampus Book**, s. 369.

Kalsiyuma bağılı yük artışı ile birlikte, yeni ikinci mesajcılar da devreye girer. Kalsiyum-kalmoduline-bağılı-protein-kinaz II (CAMPKII), protein-kinaz-C (PKC) ve tyrosin-kinaz (fyn) ve mitojen-ile-aktive-olan-protein-kinaz (MAPK).¹²⁴

Kalsiyum kalmoduline bağılı protein kinaz (CAMPKII) hususan özel görevler icra eder.¹²⁵ Özellikle CAMPK II, erken sinaptik potansiyel (EPSP) oluşumunda çok önemli olan AMPA kanallarının fosforilize edilip açılmasında etkili olur. AMPA kanalları ile hücre içersine kalsiyum akımı gerçekleşir ve membran potansiyeli hızla artar. Dahası

CAMPK II'nin fosforilasyon işlemleri sonucunda, protein yapıdaki AMPA kanallarından daha fazla üretilerek postsinaptik hücrenin terminallerine eklenir.¹²⁶ Yani normalde çok daha fazla duyarlı alan oluşur, bunun sonucunda postsinaptik hücrenin transmitter tutma konusundaki etkinliği daha da artar. AMPA reseptörlerinin fosforilize edilerek sodyum geçirgenliğinin artırılması ve CAMPK II vasıtasıyla yeni AMPA reseptörlerinin postsinaptik hücre terminaline eklenmesi ile birlikte hücrenin glutamata olan duyarlılığı artmış olur. Dolayısıyla bu duyarlılık sürdüğü müddetçe iki nöron arasındaki sinaptik bağlantı ve iyon akışı çok daha artmış bir şekilde seyredecektir. Bu



Resim 16: NMDA'ya bağılı postsinaptik LTP oluşumu

¹²⁴ Eric Roberson, Joey D. English & J. David Stewart, "Second Messengers in LTP and LTD", **Cortical Plasticity: LTP and LTD**, ss. 35-61.

¹²⁵ Robert C. Malenka v.d., "An Essential Role for Postsynaptic Calmodulin and Protein Kinase Activity in Long-Term Potentiation", **Nature**, C. 340, No: 6234, Aug 1989, ss. 554-557

¹²⁶ Julie A. Kauer , Robert C. Malenka, Roger A. Nicol., "A Persistent Postsynaptic Modification Mediates Long-Term Potentiation in The Hippocampus" **Neuron**, C. 10, December 1988 ,ss. 911-917.

da demek oluyor ki, güçlü bir uyarın geldiğinde NMDA kanalı açılır, içeri kalsiyum akışı olur ve yeni AMPA kanallar terminale eklenir, yani bağlantı normalde olduğundan çok daha etkin hale gelir. CAMPK II vasıtasıyla, iki hücrenin bu şekilde bir süre boyunca daha etkin iletişime girmesine, “uyarıcı-erken-evre-sinaptik-potansiyeli” (*early phase synaptic potential* (EPSP) denilmektedir. Sinaptik potansiyel artışının 30-60 dakikalık süre boyunca yükselip tekrar eski haline dönmesi, bu tarzda bir kısa süreli potansiyel artışıdır.¹²⁷Uyarının şiddetine göre saatlerce sürebilecek olan bu iletişim artışının, hipokampusta kısa süreli hafıza saklamanın mekanizması olduğu düşünülmektedir.

Görüldüğü gibi, erken LTP nin (ESPS) oluşmasında üç mekanizma söz konusudur. i.) protein kinazların (CAMPK II) AMPA reseptörlerini fosforilize etmesi sonucu sinapslarda zaten mevcut olan reseptörlerin özellikleri modifiye edilerek iyon geçirgenliğinin artırılması, ii.) reseptör sayısını artırılması, yeni AMPA reseptörleri eklenmesi iii.) glutamat salınımı artırarak depolarizasyonun daha uzun süre canlı tutulması. Bu mekanizma proteinlerin üç boyutlu şekil değiştirmelerine sebep olan fosforilasyon işlemleri ile gerçekleşmektedir.¹²⁸

Erken LTP, proteinlerin şeklini değiştirilmesi sürecini kapsarken, geç dönem LTP, protein sentezini gerektirir.¹²⁹ M. Krug, protein sentezini engelleyen anisomycin kullanarak serbest gezen farelerde potansiyel artışının uzaymadığını ve 3-5 saat içerisinde normal membran potansiyeline döndüğünü göstermiştir.¹³⁰ Dolayısıyla protein sentezi engellendiğinde, LTP’nin de erken evreden geç evreye geçişi engellendiği ispatlanmıştır. Geç evre LTP’si protein sentezine bağlı olduğu ispatlanmıştır ancak protein sentezi mekanizma nasıl çalışmaktadır?

¹²⁷ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, “Synaptic Plasticity in the Hippocampus” **The Hippocampus Book**, ss. 343-475, s. 352.

¹²⁸ A.g.e., s. 377.

¹²⁹ A.g.e., s. 386.

¹³⁰ Manfred Krug, B. Lössner & Tilmann Ott, “Anisomycin Blocks The Late Phase of Long-Term Potentiation in The Dentate Gyrus of Freely Moving Rats,” **Brain Research Bulletin**, C. 13, No: 1, July 1984, ss. 39-42.

Frey, Huang ve Kandel, fare hipokampusunun Schaffer koleterallerinde LTP'yi inceleyerek uzun süreli hafıza saklayan moleküler mekanizmaları bulmaya çalışmışlardır.¹³¹ Fare hipokampusundaki LTP, *Aplysia*'daki kısa ve uzun süreli pekişmeye benzemektedir. Tötonik uyarandan hemen sonra oluşan erken evre bir saatten üç saate uzayabilmektedir. Protein sentezi gerektirmeyen bu kısa süreli potansiyel artışı, yukarıda izah edilen erken-dönem-LTP olarak adlandırılır. Buna mukabil üç veya daha fazla yüksek frekanslı tötonoz uygulandığında geç dönem LTP (*late phase LTP*) süreci başlamakta ve bu sürecin etkisi en az 28 saat sürmekte, gen aktivasyonu ile birlikte protein sentezi gerektirmektedir.¹³² Eğer geç-dönem-LTP gen aktivasyonuna bağlıysa o halde genlerle LTP aktivitesi arasında ilişkinin araştırılması gerekmektedir.

1990'lı yıllarda Mario Capecchi farelerde gen eleme (*gene knockout*) yöntemini geliştirerek Nobel ödülünü kazandı. Capecchi'nin gen-eleme yöntemi sayesinde fare genomundaki bazı genleri ortadan kaldırarak hafızada nelerin değiştiğini anlamak mümkün hale geldi. Ardından Ralph Brinster ve meslektaşları, yeni gen ekleme ve aktive etme yöntemlerini geliştirdiler. Böylece farelerin genleriyle oynamak suretiyle deneyler yaparak belli yapısal özellikleri ortadan kaldırıp sonuçta nelerin yitirildiğini gözlemlemek mümkün oldu. Artık gen aktivasyonu ile uzun süreli LTP arasındaki ilişki gün yüzüne çıkarılabilirdi.

1970'li yılların başında John O'Keefe hipokampusun mekanda yerini bulmak için zihinsel harita yapmada kullanıldığını belgelemişti.¹³³ Yıllar sonra bu buluş, gen-eleme yöntemini de kullanarak genetiği değiştirilmiş farelerin mekanda yerlerini bulmada hafızalarını nasıl kullandıklarını keşfetmeye hizmet etti. Bu doğrultuda Tsien ve Tonegawa, fare hipokampusunun sadece CA1 bölgesindeki NMDA reseptörlerini

¹³¹ Frey U, Yechong Huang, Eric R. Kandel, "Effects of cAMP Simulate a Late Stage of LTP in Hippocampal CA1 Neurons," **Science**, C. 260, No: 5114, 1993, ss. 1661-1664.

¹³² Eric R. Kandel, "The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective," **Journal of Neuroscience**, C. 29, No: 41, 2009, ss. 12748-12756.

Samuel H. Barondes, & Larry Squire, "Time and the Biology of Memory," **Clinical Neurosurgery**, C. 17, 1972, ss. 381-396, 1972.

¹³³ John O'Keefe & J. Dostrovsky, "The Hippocampus as A Spatial Map: Preliminary Evidence from Unit Activity in the Freely-moving Rat", **Brain Research**, C. 34, No: 1, 1971, ss. 171-175.

düzenleyen genleri kapatıp bir mutant fare nesli yarattılar. Hipokampusu değiştirilmiş mutant farelerin kısa süreli olarak birçok şeyi öğrenmesine rağmen uzun süreli mekânsal hafıza geliştiremediklerini gösterildi.¹³⁴ Hipokampusta LTP nin oluşmasında hayati rol oynayan NMDA reseptörlerinin faaliyeti engellendiğinde de, CA1 bölgesinde LTP oluşmamakta ve normal farelere labirentte daha önce geçtikleri yerleri hatırlayıp yolunu bulmasına rağmen mutant farelerin öğrenemediği ve labirentte yolunu bulamadığı görülmüştür.¹³⁵ Demeki ki genetik aktivite NMDA reseptörlerinin etkinliğini belirleyebilmektedir. Peki hipokampustaki LTP mekanizmasında hayati bir yol oynayan CAMPK II faaliyeti üzerinde genetiğin etkisi var mıydı? Yapılan deneylerde bu yönde kanıtlar bulunmuştur.¹³⁶ Fareler bir ya da iki mesajcısı genetik olarak engellenip mutant hale getirilince yine labirentte yolunu bulamadıkları ispatlanmıştır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır, eğer genetik aktivite değiştirilir ise LTP'nin oluşumu ve sürdürülmesinde hayati rol oynayan NMDA ve CAMPKII'nin de faaliyeti değişecektir. Genlerden gelen komutlar sinaptik plastisite üzerinde etkili olacaktır. O halde eğer sinapsa gelen yeterince kuvvetli bir uyarın çekirdeğe ulaşır ve genlerin faaliyetini yazılım faktörleri yoluyla değiştirebilirse sinaptik iletişimi uzun süreli bir şekilde değiştirebilecektir. Yani eğer sinapsa gelen uyarın çekirdeğe ulaşabilir ve genetik faaliyeti yönlendirebilirse kalıcı ve uzun süreli değişiklikler olabilir. Bu mekanizmanın anlaşılmasıyla da geç-evre-LTP'si ve ona bağlı olarak uzun süreli hafızanın oluşması anlaşılabilirdi.

Tam da bu şekilde bir sinapsa üst üste güçlü uyarınlar verildiğinde uyarının çekirdeğe taşınabildiği görülmüştür. Uyarının niceliği artınca niteliksel bir değişim gerçekleşmekte, üst üste uyarılma ile hipokampusta yeni bir şey olmaktadır. Israrlı

¹³⁴ Joe Z. Tsien, Patricio T. Huerta & Susumu Tonegawa, "The Essential Role of Hippocampal CA1 NMDA Receptor-Dependent Synaptic Plasticity in Spatial Memory" **Cell**, C. 87, 1996, ss. 1327-1338,

¹³⁵ Mathew L. Shapiro & C. O'Connor, "N-methyl-D-aspartate Receptor antagonist MK-801 and Spatial Memory Representation: Working Memory is Impaired in An Unfamiliar Environment But Not in A Familiar Environment. **Behavioral Neuroscience**, C. 106, No: 4, 1992, ss. 604-612.

¹³⁶ Mary Elizabeth Bach v.d., "Impairment of Spatial but Not Contextual Memory in CaMKII Mutant Mice with a Selective Loss of Hippocampal LTP in the Range of the Theta Frequency," **Cell**, C. 81, June 16, 1995, ss. 905-915.

Alcino J. Silva v.d., "Impaired Spatial Learning in A-Calcium-Calmodulin Kinase II Mutant Mice", **Science**, C. 257, 1992, ss. 206-211.

şekilde gelen yüksek frekanslı uyarılarla hedef hücredeki cAMP seviyesi artar. Daha önceden izah edildiği gibi cAMP seviyesinin artışı, protein kinaz A (PKA) yoluyla mesajın çekirdeğe ulaşmasına sebep olur. Hücre çekirdeğinde, CAMPK II ve MAPK gibi protein kinazların devreye girmesi sonucunda protein yazılım faktörü olan CREB-1 aktive olur. CREB-1 aktivitesi bir dizi erken cevap genini aktifleştirir¹³⁷ ve bu genler vasıtasıyla yeni proteinlerin sentezlenmesi emri gelir ve postsinaptik hücreye yeni reseptörler eklenerek daha kalıcı ve kuvvetli sinaptik bağ kurulması sağlanır. Transgenetik mutant farelerde PKA ve CREB-1 kısmen kapatıldığında CA1 de erken evre LTP oluştuğu ama uzun süreli olmadığı gözlemlenmiştir. Bu bulgular da geç evre LTP nin PKA ya ve CREB1 in başlattığı özel gen aktivasyonlarına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.¹³⁸ CREB transkripsiyon faktörünün faaliyeti ile 80’den fazla proteinin yazılması mümkün hale gelir.¹³⁹ CREB faaliyeti ile erken cevap genleri ve efektör genler aktive olarak yeni proteinlerin sentezlenmesi sağlanır.¹⁴⁰ Tüm bu karmaşık sürecin görsel bir anlatımı şekilde görülebilir:

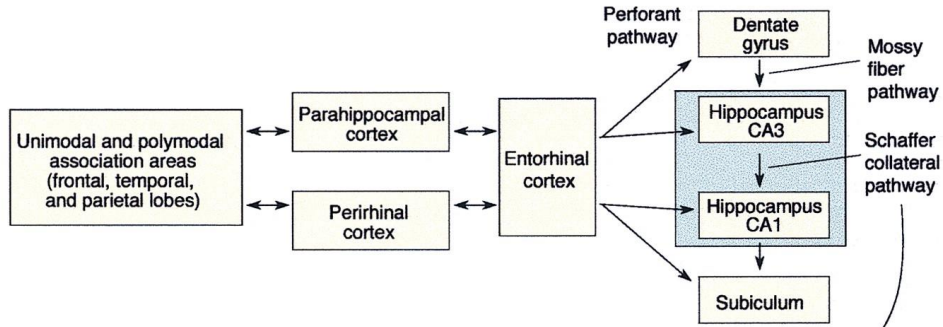
¹³⁷ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, “Synaptic Plasticity in the Hippocampus,” **The Hippocampus Book**, s. 389. Çekirdeğe ulaşan protein kinaz, ser133 aminoasidi üzerinden fosforilize edilerek aktive edilir

¹³⁸ Larry R. Squire & Eric Kandel, **Memory: From Mind to Molecules**, s. 168.

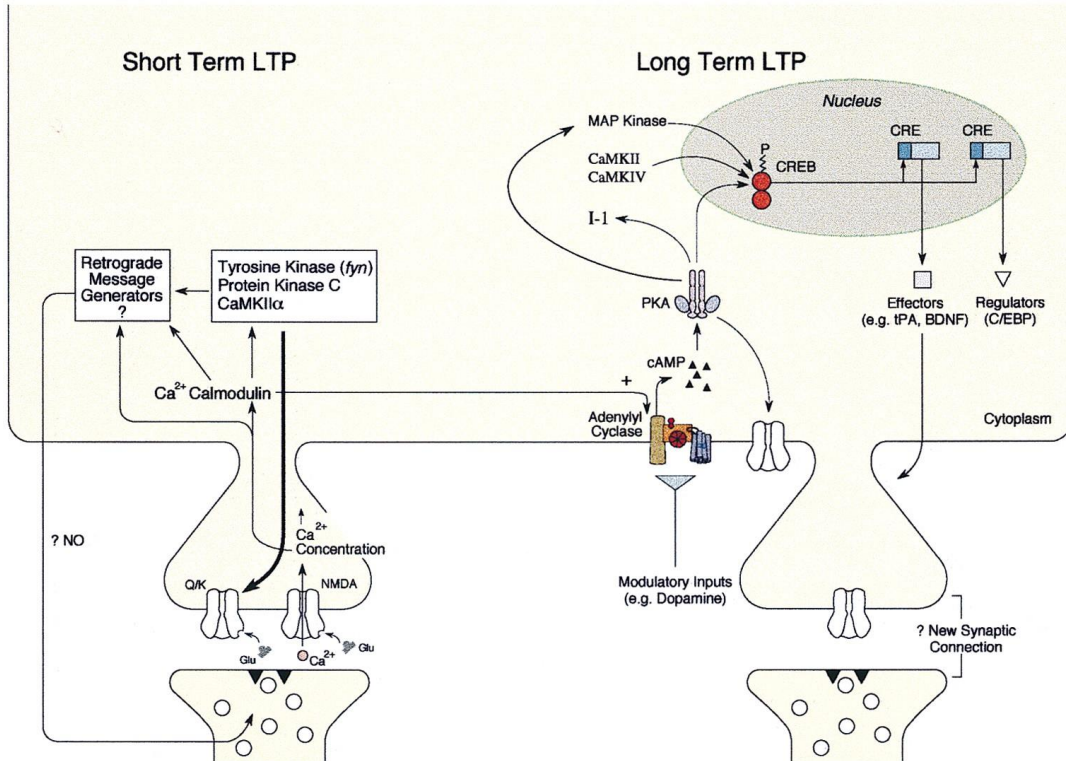
¹³⁹ CREB ailesi transkripsiyon faktörü 35 nörotransmitter ve peptit, 7 büyüme faktörü, 4 yapısal protein, 16 hücresel metabolizmalara katılan protein, 13 transkripsiyon faktörü, 8 sinyal iletim proteini üretilmesinde etkilidir. Bonnie E. Lonze & David D. Ginty, “Function and Regulation of CREB Family Transcription Factors in the Nervous System,” **Neuron**, C. 35, No: 4, 2002, ss. 605-23.

¹⁴⁰ Üstelik ilerleyen yıllarda, yeni AMPA reseptörlerinin eklemekle glutamat tutma etkinliğinin artmasına ilaveten presinaptik hücreye geriye dönük mesaj göndererek (*retrograde messenger*) daha fazla glutamat salgılamasını sağlayan ve böylelikle sinaptik pekişmenin kat be kat artmasını sağlayan mekanizmaların olduğu yönünde bulgular belirmeye başladı. Presinaptik hücreye dönerek oradan daha fazla glutamat salgılanmasını sağlayan mesajcılar arasında nitrik oksit en muhtemel aday olarak görülmektedir. Geriye dönük mesajcı hipotezi Cajal’ın nöron doktrini içinde önemli bir başkaldırıdır, zira genel kabule göre nöronal akış aksondan dendrite tek yönlüdür ancak burada iki yönlü (*bidirectional*) bir iletişim söz konusudur.

A



B



Resim 17: Hipokampusta kısa süreli ve uzun süreli LTP mekanizmasının bütüncül tasviri

Burada ilginç bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Geç-dönem-LTP'ye bağlı uzun süreli hafıza protein sentezini gerektirmektedir. Bir sinir hücresinin bir çekirdeği olmasına rağmen binlerce sinaptik bağlantı kurar. Eğer LTP girdiye özgü ise sadece LTP'nin olduğu o tek sinapsta yeni bağlantıların kurulması nasıl sağlanacaktır sorusu yeni mekanizmaların bulunmasını gerektirmiştir. Bu soruna şimdiye kadar, sinaptik

etiketleme (*tagging*) ve uyuyan mRNA'lar yoluyla yerel protein sentezlenmesi tezleri ile cevap verilmiştir.

Lokal protein sentezi tezine göre, hücre plazmasında bulunan ancak aktif halde olmayan, uyuyan mesajcı RNA'lar uzun süreli potansiyel artışının yarattığı etki ile aktif hale geçer ve mevcut sinaptaki ribozomu kullanarak lokal protein sentezi yapar. Böylelikle sadece uyarının geldiği sinapsa özgü protein sentezlenmiş olur ve orada bir sinaptik büyüme gerçekleşir.

Lokal protein sentezini yöneten ikinci bir düzenleyici protein ise CPEB'dir (sitoplazmik-poliadelinasyona-bağlanan-protein). Si ve Kandel'in tezine göre CPEB tüm sinapslarda bulunur, protein sentezini ve yeni sinaps oluşumu sürdürmek üzere etkinleştirilir. Kausik Si, CPEB proteinin prion tarzı bir özelliğe sahip olduğunu öne sürmüştür.¹⁴¹ Prionların en belirgin özelliği sürekli kendi kendisini üretip idame ettirmesi ve çok baskın bir şekilde yayılabilmesidir. Kanser gibi hızlıca yayılan prionların, şuna kadar bilinen türleri hücreler için ölümcül iken CPEB'in aktivitesinin pozitif olduğu iddia edilmiştir. Kandel'e göre ard arda beş serotonin atımı ile prion benzeri CPEB proteini baskın ve kendi kendine yayılan biçime dönüşebilir, ardından baskın genler çekinik genleri de baskın biçime dönüştürebilir ve baskın CPEB ler uyku halindeki haberci mRNA'ları etkinleştirerek sinaps terminalindeki protein sentezini düzenler, oluşan sinaptik çıkıntıları kalıcı hale getirir ve kalıcı bir hafıza oluşmasını sağlar. CPEB'in kendini yayan biçimi, yerel protein sentezini devam ettirir. Dahası, kendi kendini yayma hali kolay kolay tersine çevrilemez.¹⁴² Böylelikle Kandel ve Si, kalıcı hafızanın, prion tarzı işleyen CPEB aktivitesi yoluyla pekiştiği tezini öne sürmüşlerdir. Kesin olarak kanıtlanmamış olsa da uzun süreli hafıza oluşumuna dair üzerinde hala çokça çalışılan en güçlü tezlerden biri budur.

¹⁴¹ Kausik Si v.d., "A Neuronal Isoform of CPEB Regulates Local Protein Synthesis and Stabilizes Synapse-Specific Long-Term Facilitation in *Aplysia*", *Cell*, C. 115, 2003, ss. 893–904.

¹⁴² Eric R. Kandel, **Belleğin Peşinde**, s. 352-353.

Uzun süreli hafızanın çekirdekten gelen genetik komutla oluşmasına rağmen yerel sinaptik bağlantıya özgü bir şekilde nasıl işlediğini açıklayan bir diğer model sinaptik işaretleme modelidir. Frey ve Morris'in sinaptik etiketleme tezine göre, bir hücrenin daha evvelden potansiyeli artmış olan sinaps dizisi işaretlenir (*tagging*).¹⁴³ İşaretlenen bu sinapslar daha sonra mesajcı RNA'lar tarafından tanınarak tam da o sinapsa özgü protein sentezi yapılması sağlanır. İlginç olan eğer bir sinapsa işaret konmuşsa, o hücrede protein sentezi olmasa dahi farklı bir patikadaki plastisiteye bağlı protein sentezini yakalayabilir (*synaptic capture*) ve yine protein sentezleyebilir. Eğer daha önce sinapsa bir işaret konmuşsa, zayıf bir uyarım, ikinci bir patikaya verilen güçlü bir uyarımla aynı zaman aralığı içinde verilirse erken LTP işaretleniş sinaptaki protein sentezi yoluyla geç LTP'ye dönüşebilir. Yani işaretleme ve yakalama tezi kısa süreli hafızadan uzun süreli hafızaya geçişin gerçekleşme mekanizmalarına da bir açıklama getirmektedir. Zayıf bir tetanoz, uyuyan mRNA'lar yoluyla lokal protein sentezi ya da çekirdekte protein sentezi eşliğini aşabilecek kadar güçlü değilse ama yine de işaret bırakabiliyorsa, ikinci patikadaki güçlü tetanozun etkisi ile yeni protein sentezi yapabilir.¹⁴⁴ Dolayısıyla sinaptik işaretleme mekanizması LTP'nin temel karakteristikleri olan uyarana özgü olma, işbirlikçilik (*associative*) ve birlikte işleme (*co-operative*) özelliklerini destekler.

Görüldüğü gibi başta hipokampus olmak üzere beyin birçok bölgesinde aktiviteye bağlı olarak sinaptik kuvvet artmakta böylelikle beyindeki hücreler arası sinaptik bağlantıların gücü artmakta, mevcut bağlantılar pekişmektedir. Yani, hücreler tecrübe ile değişmektedir.

Bununla birlikte sinaptik plastisite sadece potansiyel artışı ile gerçekleşmez. Zaten plastisite demek, mevcut duruma göre yapısal ya da işlevsel olarak değişmek demektir. Dolayısıyla yüksek frekanslı uyaranda uzun süreli potansiyel artışı

¹⁴³ Uwe Frey & Richard G. Morris. "Synaptic Tagging and Long-Term Potentiation", *Nature*, C. 385, 1997, ss. 533–536.

¹⁴⁴ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, "Synaptic Plasticity in the Hippocampus," s. 391. Frey ve Morris'e göre bu sinaptik işaretler 1-2 saat süreli bir ömre sahiptir.

gözlenirken, bunun tam tersi olarak düşük frekanslı ard arda uyarımlarda uzun süreli potansiyel düşüşü (*long-term-depression* LTD) gözlemlenmektedir. Hipokampus'un CA1 bölgesine uzun süre düşük frekanslı (1 Hz lik 900 atım) uyarım verilince sinapslar arasında potansiyelin uzun süreli olarak düştüğü gözlemlenmiştir.¹⁴⁵

LTP potansiyel artışını teşvik ederek yeni bağlantıların kurulması ve mevcut bağlantıların güçlenmesi için işlerken; LTD bunun tam aksi yönünde çalışır. LTD ile sinapslar arasındaki bağlar zayıflar, bağlantılar budanır. LTD özellikle sinir sisteminin oluşumu sırasında sinaptik bağlantıların budanması ve şekillendirmesi görevi üstlenen bir sinaptik plastisite biçimidir.¹⁴⁶ Alışma ile gelen duyarsızlaşmanın bu sinaptik bağlantı budaması ile mümkün olduğu düşünülmektedir. Sinaptik bağlantı ve kuvveti artıran LTP'nin tam tersi biçiminde çalışan LTD'nin hafıza depolanması, yeni hafızalar için yer ayrılması, öğrenilen şeylerin daha az enerji harcanarak saklanması gibi özellikleri ile serebral ekonomi içerisinde çok temel bir rol icra ettiği düşünülmektedir.

¹⁴⁵ Samuel M. Dudek & Mark F Bear, "Homosynaptic Long-Term Depression in Area CA1 of Hippocampus and Effects of N-methyl-D-aspartate Receptor Blockade," **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 89 No: 10, 1992, ss. 4363-4367.

¹⁴⁶ Tim Bliss, Graham Collingridge & Richard Morris, "Synaptic Plasticity in the Hippocampus" s. 410.

LTD ile LTP işlevsel açıdan tam olarak birbirlerinin zıddı olsalarda, moleküler düzeyde çalışma

mekanizmaları çok farklı

değildir. LTP gibi, LTD de

NMDA reseptörleri, MGluR

reseptörleri ile işler ve NMDA

dolayısıyla kalsiyum akışına

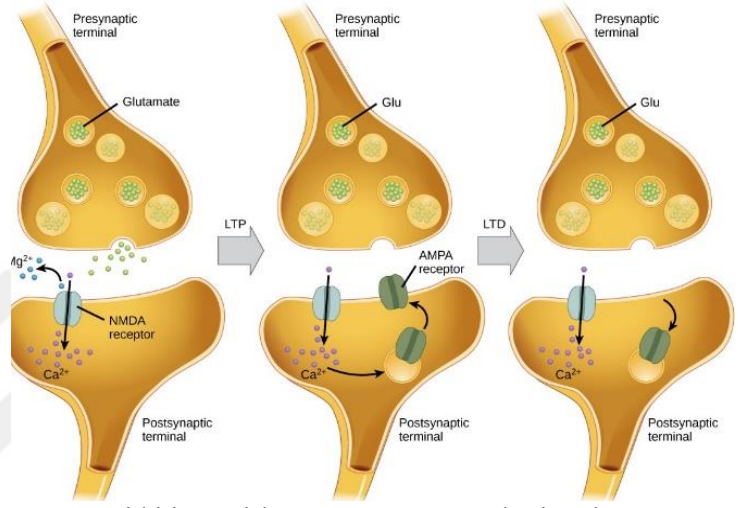
bağlıdır.¹⁴⁷ Peki neden bazı

durumlarda potansiyel düşüşü

olur da bazı durumlarda artar?

John Lisman bunu Hebb'ci

plastisiteye dayanarak



Resim 18: Birbirine zıt işleyen LTP ve LTD mekanizmaları

deneysel olarak açıklamıştır. Lisman'ın modeline göre NMDA kanalları açılıp yeterince yüksek miktarda kalsiyum geldiğinde yukarıda açıklanan bir dizi mekanizma ile LTP aktive olur. Ancak gelen kalsiyum miktarı yeterli değilse, kalsiyum kalmoduline bağlı protein kinaz (CAMPKII) kalsiyuma daha bağlanamadan, bir başka yapı ondan hızlı bir şekilde kalsiyuma bağlanır. İşte LTD'de iş gören bu proteinler *fosfataz*lardır. Lisman'ın tespit ettiği protein-fosfataz-I ve protein-fosfataz-calcineurin (PP2B) protein kinazlardan daha hızlı bir şekilde düşük seviyeli kalsiyuma bağlanarak LTD başlatılmasını (indüksiyonunu) sağlar.¹⁴⁸ Yani görüldüğü gibi büyük oranda kalsiyum akışı LTP'ye yol açarken, az miktarda kalsiyum onun tam tersi olan LTD'nin başlamasına yol açabilmektedir.

Bahsedilen bu protein fosfatazlar, AMPA ve NMDA reseptörlerinin ünitelerine yapışarak onları defosforilize ederler. Yani LTP'nin kullandığı kinazların yaptığı işin tam tersini yaparlar. Böylelikle sinaps terminalinde yerleşmiş bazı AMPA reseptörleri

¹⁴⁷ Stéphane Olie, Robert Malenka & Roger Nicoll, "Two Distinct Forms of Long-Term Depression Coexist in CA1 Hippocampal Pyramidal Cells," **Neuron**, C. 18 No: 6, 1997, ss. 969-982.

¹⁴⁸ John Lisman, "A Mechanism for the Hebb and the Anti-Hebb Processes Underlying Learning and Memory," **Proceedings National Academia of Science USA**, C. 86, ss. 9574-9578.

içeri alınarak sinapsın glutamata olan duyarlılığı azaltılır. Buna bağlı olarak, iki sinaps arasındaki sinaptik kuvvet daha da azalmış olur. Erken dönem LTP de CAMKII aktivitesi ile AMPA reseptörleri terminale eklenip glutamat duyarlılığı artırılırken erken dönem LTD de ise tam tersine AMPA reseptörleri içeri çekilip duyarlılık azaltılır.

Bununla birlikte LTD de uzun süreli etki sağlayabilmektedir. Kauderer ve Kandel hipokampusta uzun süreli sinaptik düşüşün de mRNA sentezi ve protein sentezi gerektirdiğini göstermişlerdir.¹⁴⁹ Böylelikle daha önce potansiyeli artmış bir sinaps depoansiyeye edilebilir ya da iki nöron arasında var olandan daha zayıf bağların kurulması sağlanabilir. LTD'nin LTP'nin tam tersi bir mekanizma ile işlemesi hafıza saklama için daha fazla alan açılması, gereksiz enerji kaybının ortadan kaldırılması ve sinapsların uyarana verdiği tepkiyi düşürerek sinaptik düzeyde alışmanın sağlanması gibi katkıları nedeniyle hafıza ve alışma için önemli bir misyon icra etmektedir.

Bu karmaşık süreçlerden görüldüğü üzere insan dahil omurgalı canlılarda uyarının şiddetine ve beyindeki önceki örüntülerin durumuna bağlı olarak bir dizi elektro-kimyasal mekanizma ile sinaptik kuvvet artıp azalmaktadır. Bu bağlantı kuvvetinin değişimi tecrübe, hafıza, öğrenme gibi davranışsal psikolojik yapıları mümkün kılan moleküler düzeneği oluşturmaktadır.

¹⁴⁹ Beth S. Kauderer & Eric R. Kandel, "Capture of A Protein Synthesis-Dependent Component of Long-Term Depression," **Proceedings National Academia of Science USA**, C. 97 No. 24 2000, ss. 13342–13347. Bunun dışında mRNA sentezi gerektirmeyen MGluR'a dayalı başka bir protein sentez mekanizmasını Huber ve meslektaşları ortaya koymuştur.

Kimberly M. Huber, Matthew S. Kayser & Mark F. Bear, "Role for Rapid Dendritic Protein Synthesis in Hippocampal mGluR-Dependent Long-Term Depression, **Science**, C. 288, No: 5469, 2000, ss. 1254-1256.

Sonuç: Bir önceki bölümde bir beyne sahip olmayan basit omurgasız canlıların refleks yollarında sinaptik kuvvet artışının nasıl gerçekleştiği izah edilmiştir. Bu bölümde beyni olan fare, maymun, insan gibi omurgalı canlıların hipokampuslarında sinaptik pekişmenin nasıl gerçekleştiği incelenmiştir. 1980’li yıllarda keşfedilen uzun-süreli-potansiyel-artışı (LTP) mekanizması bugün hala tecrübe, öğrenme ve hafızanın oluşumunu açıklayan temel moleküler model olarak kabul edilmektedir. Bu bölümde öncelikle LTP’nin kontrollü güçlü uyaranlar yoluyla nasıl başlatıldığı izah edilmiştir. Güçlü uyaran sonucu artan glutamat miktarı hedef hücredeki NMDA ve AMPA reseptörlerini aktive ederek süreç içerisinde NMDA reseptörünün tıkayan magnezyum iyonunun dışarı atılmasını sağlar ve içeri sodyum akışı olur, böylelikle de elektriksel yük değişerek membran potansiyeli artar. Kısa süreli gerçekleşen bu potansiyel artışına ek olarak uzun süreli LTP’nin oluşması için protein sentezinin gerekli olduğu anlaşılmıştır. Yeterince güçlü uyarının protein kinazlar yoluyla çekirdeğe taşınabildiği, daha sonra çekirdekteki yazılım faktörleri aktivitesi ile genetik faaliyetin değiştirilerek yeni proteinlerin sentezlenmesi sağlandığı gösterilmiştir. Uzun süreli LTP oluşumunun nasıl tek bir sinapsa özgü olduğunun açıklaması da, lokal protein sentezi, CPEB faaliyeti ve sinaptik işaretleme tezleri ile yapıldığı gösterilmiştir. Nihayet sinaptik pekişmenin tam tersi olan uzun-süreli-potansiyel-düşüşü LTD mekanizmasının hafıza ve alışmadaki önemine işaret edilmiştir. LTD’nin işleyişi sırasında protein fosfatazların nasıl faaliyet gösterdiği ve benzer şekilde çekirdekteki yazılım süreçlerini nasıl etkilediği gösterilmiştir.

Tezin ikinci bölümünün birinci kısmında bir organizmanın bireysel tecrübeleri ile sinaptik bağlantı kuvvetinin fonksiyonel olarak nasıl değiştiği moleküler düzeyde izah edilmiştir. Gösterildiği gibi hem omurgasız canlıların refleks yollarındaki alışkanlık türü öğrenme ve hafıza biçimlerinde hem de omurgalı canlıların hipokampusunda saklanan uzun süreli ve kısa süreli hafıza biçimlerinde sinaptik plasitesite temel mekanizmadır. Öyle ise, hafıza ve bir şeyi öğrenme sinaptik plasitesiteye dayanmaktadır denilebilir.

Sinir sistemlerine sahip organizmalar plastisite sayesinde zamansal varoluşlarını türsel varoluşlarına eklemleyebilmektedirler. Yani plastisite varlığa zamansal bir açılımı eklemekte, varlık ve zaman ilişkisini yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Organizmanın kendi türünün filogenetik özelliklerini temel *varlık* yapısı olarak pasif bir şekilde kabul etmesine rağmen (alıcılık, *receptivity*) *zaman* içinde çevresel uyarıların etkisi ile dönüşerek bir *zat* olmaktadır. Sinaptik plastisite mekanizması yoluyla doğal organizmanın, tamamen doğal işlemler yoluyla, doğanın ona verdiğinden farklı bir doğaya, belki de ikinci doğaya kavuştuğu görülmektedir. Zamansal tecrübenin doğal varlığın yapısına eklediği bu aralık, tecrübe eden bireyin, birey olarak oluşmasını mümkün kılan moleküler imkân koşuludur. Organizmanın doğası doğal yollarla başka bir doğaya evrilmektedir. Doğanın kendi kendini dönüştürebilme kapasitesine sistem düzeyinde *evrim*, sinaptik düzeyde *plastisite*, davranışsal düzeyde *tecrübe* demekteyiz. Günümüzde sinaptik plastisite bize doğal canlının tecrübeye bağlı olarak ilk halinden başka bir hale, ikinci doğaya dönüştüğünü göstermektedir. Bilimsel literatür içerisinde bu büyümlü dönüşümün nasıl gerçekleştiği gizemli kalmakta, plastisite kavramı ile adlandırılarak dönüşümün üzeri örtülmektedir. Plastisitenin mekanizmaları, nasıl olduğu bi hakkın ortaya konulmuştur ama plastisitenin ne olduğu, doğanın yine doğal kalarak başka bir şeye dönüşmesinin ne demek olduğu açıklanmış değildir. Birinci bölümde ortaya koyduğumuz diyalektik metafizik çerçeve, doğanın kendinden başka olana dönüşmek zorunda olması, doğadan ikinci doğaya geçiş, plastisitenin ontolojik anlamını açıklamaya namzet bir tez olduğu burada iddia edilmektedir.

Deniz böceği *Aplysia*'nın, farenin, maymunun ve beşer olarak insanın sinaptik plastisite yoluyla mevcut doğalarını değiştirerek başka bir doğaya evrilmeleri, ikinci doğaya sahip olmaları onların yaşam süreleri ile sınırlıdır. Organizmanın öğrenme yoluyla kurduğu *zat* onu terk ettiğinde, tecrübelerle edinilen yeni durum, biyolojik fonksiyonların çözülmesi ile son bulunca, *zat*, varlığı terk eder. Organizma ölür, tecrübe ile kazanılan, seçilim baskısı yaratabilse dahi türsel yaşama, ontogenetik düzeye aktarılmaz.

Ancak doğadan kültüre geçişin imkanı, “sinaptik plastisite yoluyla ikinci doğa edinmektir” iddiamıza sadık kalarak, bundan sonraki bölümde tecrübe ile edinilen kültürün nasıl kalıcı olabileceği ve kültürün biyolojinin içine sızarak *Antropolojik Natur-Geist*’ı nasıl yaratabileceği sorusunu yine *alışkanlık*, *plastisite* ve *ikinci doğa* kavramları çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır. Kendisine sinaptik plastisiteyi ilke olarak edinen kültürel nörobilim, insan toplumlarında doğa ve kültürün nasıl diyalektik bir nedensellikle iç içe geçtiğini ve insanda natüralist anlamda belirlenmiş bir önceden hazır doğa olmadığını, insan doğasının baştan itibaren ikinci doğaya sahip, plastik bir varoluş olduğunu göstermektedir. Bir sonraki bölümde en baştan itibaren ‘doğal’ olmayan, bir *Natur-Geist*, doğa-kültür hibriti olarak var olan “kültürleşmiş beyin” üzerine araştırmalar konu edinilerek buradan metafizik sonuçlar üretilmeye çalışılacaktır.

2.2. KÜLTÜRLENMİŞ BEYİNİ İNCELEMELİK: KÜLTÜREL NÖROBİLİM

“Doğanın zamansal olarak kültürden önce geldiği bilinir, ancak doğanın açık bıraktığı imkanlar yoluyla kültür mührünü doğaya vurabilmekte olduğu ve doğa-kültür arasında bir süreksizlik olmadan kültürün kendi şartlarını oyuna dahil edebildiği düşünülebilir....Ancak [evlilikte] burada na-mevcudiyetin acısıyla ama kararlı şekilde şunu ilan edebilir ve etmelidir: doğaya ‘önce ben’ der ‘sen daha öteye geçemezsin.’”(Claude Levi-Strauss)¹⁵⁰

Bir önceki bölümde tekil organizmanın art arda tekrar eden tecrübeler yoluyla alışkanlık edinmesinin moleküler ve sinaptik düzeyde nasıl değişikliklere yol açtığı incelendi. Ekolojik ve psikolojik uyarıların belirli şiddetlerde tekrarı sonucunda sinaptik kuvvetin değiştiği, yeni sinaps bağlantılarının oluştuğu ya da mevcut bağlantı patikalarının gücünün azaldığı kanıtlanmıştır. Bireysel düzeydeki mikro ölçekli bir sinaptik plastisiteye ek olarak bu bölümde makro ölçekli davranış kalıplarının beyinin işlev ve yapısını nasıl değiştirdiğine dair yakın zamanlarda bir çok çalışma üretilmiştir. Daha Hegelci terimlerde ifade edilirse bir önceki bölümde öznel tin düzeyinde doğa-kültür ilişkisi incelenirken, bu bölümde nesnel tin (özneler-arası tarihsel-toplumsal) düzeyinde doğa- kültür ilişkisi incelenecektir.

Modern Batı düşüncesinde insan zihninin evrensel yapısının araştırılması temel ilgi kaynağı olmuştur. Ancak 19. yüzyılda antropoloji disiplini kültürün; en temel algı ve düşünce kalıplarını, sınıflandırma sistemlerini, sosyal ilişki biçimlerini esaslı bir şekilde değiştirebileceğini göstermiş ve modern Batı düşünce geleneği için sarsıcı sonuçlar üretmiştir. Bununla birlikte bir önceki bölümde kısaca özetlenen 20. yüzyılda gelişen psikoloji disiplini de bilinç, benlik, algı, dikkat ve duygu gibi zihinsel fonksiyonlar ile alakalı önceden tasavvur edilen düşüncelerden oldukça farklı sonuçlara götüren bir çok ampirik örnek getirerek temel varsayımları sarsmıştır.

¹⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, **The Elementary Structures of Kinship**, Çev. James Harle Bell, John Richard Von Sturmer & Rodney Needham, Boston, Beacon Press, 1969, s. 32.

Yirminci yüzyılın sonlarında kültür incelemeleri ve psikoloji tekrar yakınlaşmıştır. 1960'lı yıllardan sonra iyice belirginleşerek hakim yaklaşımlardan biri haline gelen kognitif psikoloji, zihnin sadece uyaran ile tepki arasında yer alan bir bilgi-işlem motoru olmadığını, aksine zihinsel durumların uyaran ve tepkilerden etkilenirken onları da değiştirebildiğini göstermiştir. Kognitif bilim; dikkat, hafıza, bilinç gibi zihinsel durumların uyaranları ve tepkileri nasıl temsil ettiğini ve dönüştürdüğünü incelemiştir. Ardından gelen kognitif-nörobilim araştırmaları ise temelde algının, dikkatin, hafızanın, dilin, duygunun nöral dayanaklarını ortaya çıkarmaya odaklanmıştır. Belki de pratik nedenlerden ötürü bunları farklı kültürel gruplar bağlamında karşılaştırmamıştır.

Kognitif bilimin bu eksikliğine binaen 1990'lı yıllarda kültürel psikoloji alanı oluşmaya başladı. Kültürel psikoloji zihnin kültürel değerler, adetler, görevler ve pratiklerden nasıl etkilendiğini ve bu etkilenmenin kognitif süreçler üzerinde nasıl tesir ettiğini araştırmaya yönelik bir sosyal psikoloji dalı olarak oluşmaya başlamıştır. Kültürel psikoloji, kültürel bağlamın insanın psikolojik eğilimleri ve davranışları üzerindeki etkisini araştıran alandır. Kültürü ampirik çalışmalarının odağına koyan kültürel psikoloji araştırmacıları, insanda birey ve tür düzeyinde doğanın ya da biyolojik süreçler üzerinde kültürün etkisinin gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çekmiş, insanın psikolojik ve davranışsal eğilimlerini doğa ve kültürün birlikte oluşturduğunu öne sürmüştür.¹⁵¹ Giderek artan ampirik verilerle kültürün temel zihinsel süreçlere olan etkisi gözler önüne serilmiştir.¹⁵² Bir dizi etkili çalışma Doğulu ve Batılı kültürlerin düşünme sistemlerini nasıl şekillendirdiğini deneysel kanıtlarla göstermiştir.¹⁵³ Kültürel

¹⁵¹ Heejung S. Kim & Joni Y. Sasaki, "Cultural Neuroscience: Biology of Mind in the Cultural Contexts," **Annual Review of Psychology**, vol. 65, 2014, ss. 487-514.

¹⁵² Hazel R. Markus & Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", **Psychological Review**, C. 98, No: 1, 1991, ss. 224-253.

Harry C. Triandis, "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts," **Psychological Review**, C. 96, No: 3, 1989, ss. 506-520.

¹⁵³ Richard Nisbett v.d., "Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition" **Psychological Review**, C. 108, No: 2, 2001, ss. 291-310.

psikoloji genel düşünme sistemlerinin belli zihinsel kalıplar oluşturduğunu ve bu kalıpların da nihayetinde en temel algı ve dikkat süreçlerini değiştirdiğini göstermiştir.¹⁵⁴Farklı kültürlerin; hafıza ve hatırlama,¹⁵⁵ ben ve ötekisi arasında ayırım yapma, nesneleri sınıflandırma¹⁵⁶ ve kategorize etme,¹⁵⁷ olayları anlamlandırma ve nedensellik izafe etme,¹⁵⁸ duygu durumlarının değerlendirilmesi¹⁵⁹ gibi kognitif işlevlerde de farklılaşmalara sebep olduğunu kaydedilmiştir.

Kültürel psikolojideki bu gelişmeler önemli açılımlar sağlarken bir yandan da 21. yüzyılın başında sosyal psikoloji ile nörobilimin kaynaşması ve duyguların beyin-beden üzerindeki etkilerinin anlaşılması *sosyal ve afektif nörobilim çalışmalarının* ayrı bir alan olarak tesis edilmesini mümkün kılmıştır. Sosyal nörobilim, toplumsal davranışları

Richard Nisbett, **The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why**, New York, Free Press, 2003.

¹⁵⁴ Ji Peng, K. & Richard Nisbett, "Culture, Control, and Perception of Relationships in the Environment," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 78, 2000, ss. 943–955.

Shinobu Kitayama v.d., "Perceiving an Object and its Context in Different Cultures: A Cultural Look at New Look," **Psychological Science**, C. 14, 2003, ss. 201-206.

Takahiko Masuda & Richard Nisbett, "Culture and Change Blindness," **Cognitive Science**, C. 30, No: 2, ss. 381–399.

¹⁵⁵ Qi Wang & Martin Conway, "The Stories We Keep: Autobiographical Memory in American and Chinese Middle-aged Adults," **Journal of Personality**, C. 72, No: 5, 2004, ss. 911–938.

Stanley B. Klein, Judith Loftus & Holly Burton, "Two Self- reference Effects: The importance of Distinguishing Between Self-descriptiveness Judgments and Autobiographical Retrieval in Self-referent Encoding" **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 56, No: 6, 1989, ss. 853–865.

¹⁵⁶ Li-Jun Ji, Zhiyong Zhang & Richard Nisbett, "Is it Culture or is it Language? Examination of Language Effects in Cross-Cultural Research on Categorization," **Journal of Personality and Social Psychology**, C.. 87, No: 1, 2004, ss. 57–65.

¹⁵⁷ Michael Morris, & Kaiping Peng, "Culture and Cause: American and Chinese Attributions for Social and Physical Events," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 67, 1994 ss. 949–971

Incheol Choi. & Richard Nisbett, "Situational Salience and Cultural Differences in the Correspondence Bias and Actor-observer Bias," **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 24, 1998, ss. 949–960.

¹⁵⁸ Kaiping Peng, & Eric Knowles, "Culture, Education, and the Attribution of Physical Causality," **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 29, 2003, ss. 1272–1284.

¹⁵⁹ Hillary Anger Elfenbein & Nalini Ambady, On the Universality and Cultural Specificity of Emotion Recognition: A meta-analysis. **Psychological Bulletin**, C. 128, 2002, ss. 203-235.

Batja Mesquita, & Nico Frijda, "Cultural Variations in Emotions: A Review," **Psychological Bulletin**, C. 112, 1992, ss. 179-204.

mümkün kılan taklit, empati, bağlanma, ödül-ceza, öğrenme gibi kapasitelerin nöral ve hormonsal altyapılarını tespit etmeye çalışan bir disiplin olarak müşahhaslaşmıştır.¹⁶⁰

Kognitif nörobilim genelde sosyal etkilere daha az duyarlı bir şekilde psikolojik süreçlerin evrensel nöral altyapılarını ortaya çıkarmaya çalışırken, sosyal-kognitif-afektif nörobilim alanı beynin sosyal, ilişkisel boyutunu, bedenli ve ekolojik olarak gömülü durumunu daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Sosyal-afektif-kognitif nörobilim beyni, bedenin içerisinde ve sosyal bir bağlamın içerisinde ele almakta, beynin sosyal yaşamı nasıl mümkün kıldığını ve sosyal yaşamın beynin işleyiş biçimini nasıl şekillendirdiğini karşılıklı olarak inceleme konusu yapmaktadır. Sosyal ve afektif nörobilim çalışmaları beyin-beden-dünya, beyin-beden-sosyal ortam ilişkilerinin anlaşılmasının önünü açmıştır. Bu çalışmaların bir adım ötesi kültürel nörobilime kapı aralamaktaydı. Bu alandaki önemli bilim insanlarından biri olan Immordino-Yang'ın öngördüğü gibi “afektif nörobilim insan zihninin, beyin-beden karşılıklı bağımlılığından etkilendiğini ortaya koydu. Buradan yola çıkarak eğer kültür de zihni etkiliyor dersek, o zaman kültürün sadece beden fizyolojisi ve davranışı değil ama aynı zamanda beyin gelişimi ve fonksiyonlarını da etkilemesini bekleyebiliriz” diye düşünülebileceğimizi iddia etmiştir.¹⁶¹ Esasında bu öngörü kültürel nörobilim ve nöroantropolojinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Buna ilaveten son yıllarda medikal antropolojinin gelişmesi ile birlikte nörobilim ile antropoloji de işbirliği yapmaya başlamış ve nöroantropoloji disiplini gelişmeye başlamıştır.¹⁶² Giderek bilişsel süreçlerin sadece

¹⁶⁰ Sosyal nörobilimin kısa bir değerlendirmesi için bkz. : Kevin Ochsner & Mathew D. Lieberman, “The Emergence of Social Cognitive Neuroscience” **American Psychologist**, C. 56, No: 9, 2001, ss. 717–734

¹⁶¹ Immordino-Yang, “Embodied Brains, Social Minds, Toward a Cultural Neuroscience of Emotion,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 129-142, s. 129.

¹⁶² Domingues Duque v.d., “Neuroanthropology: A Humanistic Science for the Study of the Culture–Brain Nexus,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2010, ss. 138-147.

The Enculturated Brain: An Introduction to Neuroanthropology, Ed. Daniel H. Lende & Greg Downey, Cambridge, The MIT Press, 2012.

biyolojik donanımsal (hard-wired) olmaktan ziyade kültürel bağlamla biçimlenmiş olabileceği fikri ağırlık kazanmaya başlamıştır.¹⁶³

Anlaşılabacağı üzere tüm bu gelişmeler ve yeni oluşan disiplinler, kültürel nörobilimin oluşması için zemin hazırlamıştır. Kültürel psikoloji kültürün zihni ve davranışı nasıl etkilediğine odaklanırken, sosyal nörobilim beynin kültüre nasıl zemin hazırladığına odaklanmaktadır. Tüm bu alanlarla etkileşim içerisinde kültürel nörobilim ise, kültür ve beyin arasındaki karşılıklı etkileşimleri inceleyen disiplinler arası bir alan olarak zuhur etmeye başlamıştır. Kısacası kültürel nörobilim, beyin-beden-kültür ilişkilerine odaklanmaktadır.

Kültürel nörobilim nedir sorusuna farklı perspektiflerden benzeşen şöyle tanımlar yapılmaktadır:

Kültürel nörobilim; beyin, genler, psikolojik süreçler ve kültürün karşılıklı etkileşimini araştırmak üzere kültürel ve sosyal psikoloji, antropoloji ve sosyal ve kognitif nörobilim yöntemlerini bir araya getiren yeni oluşmakta olan bir disiplinler arası bir alandır... Kültürel psikoloji ve antropolojiden insanların sosyal kültürel çevrelerinin düşünme ve davranma biçimlerini nasıl etkilediğini almış, kognitif ve sosyal nörobilimden de sosyal ve kognitif fenomenlerin nöral mekanizmalarını incelemeyi almıştır.¹⁶⁴

Kültürel nörobilim terimi ilk defa 2007’de Chiao & Ambady tarafından kullanılmıştır. Onların yaptığı tanıma göre kültürel nörobilim “beyin kültür ve genlerin, karşılıklı etkileşim içerisinde birbirlerini inşa ettikleri mekanizmaları bulmak ve araştırmak için teorik ve ampirik bir yaklaşımdır.”¹⁶⁵ **Progress in Brain Research** serisinin 2009 yılındaki özel sayısında Chiao kültürel nörobilimi “gen ifadesi ve beyin fonksiyonları gibi nörobiyolojik süreçlerin kültürel değerler, pratikler ve inançlara nasıl

¹⁶³ Greg Downey, “Sensory Enculturation and Neuroanthropology: The Case of Human Echolocation,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 41-55.

¹⁶⁴ Lynda C. Lin & Eva H. Telzer, “An Introduction to Cultural Neuroscience”, **The Handbook of Culture and Biology**, Ed. José Causadias, Eva H. Telzer ve Nancy A Gonzales, New Jersey, John Wiley & Sons Inc. 2018, ss. 399-420, s. 400.

¹⁶⁵ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady, N., “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis,” **Handbook of Cultural Psychology**, Ed. S. Kitayama & D. Cohen, New York, Guilford Press, 2007, ss., 237-254, s. 238.

yol açtığını ve aynı zamanda kültürün mikro ve makro zamansal ölçeklerde nasıl nörobiyolojik süreçleri biçimlendirdiğini açıklayan, nörogenetik, nörobilim ve kültürel psikolojiyi bir araya getiren disiplinler arası bir alandır” şeklinde tanımlamakladır.¹⁶⁶

Tanımlamalarından anlaşılacağı üzere bu bilimin *konusu*; doğa (genler, beyin ve beyin fonksiyonları, psikolojik durumlar) ile kültür (değerler sistemi, pratikler, davranışlar, alışkanlıklar) arasında ilişkinin araştırılması ve bu ilişkinin nöral ve serebral kanıtlarını bulmaktır.

Kültürel nörobilimin *amacı* ise, insan beyninin biyososyal yapısını ve organizasyonunu açığa çıkarmak suretiyle beyin ve kültür arasında lineer değil diyalektik bir ilişkinin var olduğunu ispatlamaktır. Böylelikle biyolojik ve kültürel indirgemeciliğe karşı mücadele etmektir.

Kültürel nörobilimin amacı kültürü genetik ve nöral süreçlere indirmek değil ya da kültürün dilini nöronların ya da moleküllerin dilini ile yer değiştirmek değildir. CN yaklaşımının amacı insan davranışı ve zihinsel yaşamda gözlemlenebilir olan kültürel farkın, biyolojik ve nöral farklı analiz seviyelerindeki farklılımlarda ne ölçüde izlenebilir olduğunu ortaya çıkarmaktır.¹⁶⁷

Han & Northoff’un dikkat çektiği üzere insanın kognitif niteliklerinin kültüre bağımlı olduğu düşüncesi çoğu zaman nörobilimcilerin gözünden kaçmaktadır.¹⁶⁸ Özellikle Anglo-Amerikan felsefede, nörofelsefe sıklıkla zihinsel özellikleri beyne indirmektedir. Beynin nöral aktivitesi, benlik bilinç gibi zihinsel özellikleri için hem yeter hem gerek sebep olarak görülmektedir. Northoff’un iddia ettiği gibi indirgemeci olmayan nörofelsefeye göre ise, beynin nöral özellikleri zihinsel özellikler için gerek

¹⁶⁶ Joan Y. Chiao, “Cultural Neuroscience: A Once and Future Discipline,” **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, C. 178, (ed.) Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 287-304.

¹⁶⁷ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady, N., “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis,” s. 239.

¹⁶⁸ Shihui Han, & Georg Northoff, Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition: A Transcultural Neuroimaging Approach,” **Nature Reviews Neuroscience**, C. 9, No: 8, 2008, ss. 646-654, s. 646

sebeptir ama yeter sebep değildir.¹⁶⁹ Sadece biyolojik bir beyne sahip olmak insani bir ‘ruh’ sahibi olmak için yetmemekte, aynı zamanda beynin biyolojik ve kültürel bir bağlam içerisinde aktif olması gerekmektedir. Yani Aristoteles’in ifadesi ile biraz güncellenerek ifade edilirse *insan beyni doğası gereği toplumsaldır*. İnsan beyninin doğasının sosyal-kültürel olduğu iddia edilmektedir.¹⁷⁰ Kültürel nörobilim, bu toplumsal doğanın (*biosocial*, *Natur-Geist*) ihmal edilebilir olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁷¹ Bu nedenle tezin başlığında da tercih edilen “kültürlenmiş beyin” ifadesine vurgu yapılır.¹⁷² Kültürlenmiş beyin kavramında doğa-kültür ilişkisi dinamik ve diyalektiktir. Kültürel psikolojinin kültür nasıl zihni ve davranışı etkiliyor sorusu ile sosyal nörobilimin beyin nasıl kültürü yaratıyor tek taraflı sorusunu birleştirerek, kültür ve beyin nasıl birbirlerini karşılıklı olarak inşa ediyor sorusu ile araştırma gündemini inşa eder. Ayşe Üskül ve Kitayama’nın belirttiği gibi bu “nöro-kültür etkileşimi” çift yönlüdür, bir yandan kültürün beyinlenmesi (*embrainment of culture*), öte yandan beynin kültürlenmesi (*enculturation of the brain*) söz konusudur.¹⁷³ Beyin ve nöral aktivite içinde bulunduğu kültürel bağlama göre inşa olur ve şekillenir, işte bu beynin kültürlenmesidir ama aynı zamanda kültürel bağlam beyinler tarafından şekillenir ve inşa olunur, kültürün etkisi beyinde görülebilir, bu da kültürün beyinlenmesidir. Kültürel nörobilim sayesinde kültürün izini somut olarak beynin kıvrımlarında takip etmek ve izlemek mümkün hale gelmiştir. Düşüncelerin, değerlerin ve pratiklerin kafatasının içindeki kıvrımlara nasıl kazındığı (*scripted*) gözle görülür olmaktadır. Biyoloji ve kültür, bilim ve tecrübe, olgu ve değer arasındaki klasik kutuplaşmanın zemini kültürel

¹⁶⁹ Georg Northoff “Cultural Neuroscience and Neurophilosophy: Does Neural Code Allow for the Brain Enculturation?” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 21-39, s. 22.

¹⁷⁰ Rebecca Seligman, S. Choudhury & Laurence J. Kirmayer, “Locating Culture in the Brain and in the World: From Social Categories to Ecology of Mind”, **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 3-20, s. 4.

¹⁷¹ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain,” **Annual Review of Psychology**, C. 64, 2013. ss. 335–359, s. 337.

¹⁷² Daniel H. Lende & Greg Downey, “The Enculturated Brain: Development, Case Studies and Methods,” **The Enculturated Brain: An Introduction to Neuroanthropology**, Ed. Daniel H. Lende & Greg Downey, Cambridge, The MIT Press, 2012, ss. 3-23.

¹⁷³ Shinobu Kitayama & Ayşe K. Uskul, “Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions,” **The Annual Review of Psychology**, C. 62, 2011, ss. 419–449.

nörobilim sayesinde ortadan kalkmaktadır. Olgusal, gözlemlenebilir bilim ile anlam ve değere bağlı kültürel tecrübe arasındaki temel farklılaşma, olguların gözlemlenir hareket olduğu, tecrübenin ise sadece *nesnel-fiziksel hareket* değil, *öznel* bir *anlamı* olan eylem/davranış olduğu kabulüne dayanır.¹⁷⁴ Kültürel nörobilim vasıtasıyla, zihinlerdeki öznel anlam ve değerin beyindeki nesnel fiziksel hareket üzerinde nasıl fail olduğunu görmek mümkün hale gelmiştir. Tersine, beynin nesnel-fiziksel hareketlerinin de öznel değer dünyasından bağımsız olmadığı anlaşılmıştır. Böylece tecrübe ile bilim, olgu ve değer ayrımlarının temelleri bilimin bizzat kendisi tarafından yapı-çözümüne uğratılmıştır.

Kültürel nörobilimin konusu, beyin-kültür karşılıklı ilişkisini, tek bir ifadeyle “*kültürleşmiş beyin*”i incelemektir. Bu disiplinin amacı ise, kognitif nörobilimin çoğu zaman gözünden kaçan, beynin içinde bulunduğu sosyal çevre ile plastik inşa ilişkisini ortaya koymak suretiyle beyin araştırmalarında biyolojik indirgemecilik¹⁷⁵ ve evrenselciliğe karşı mücadele etmek,¹⁷⁶ sağlık, farmakoloji ve psikopatoloji alanında farklı kültür havzalarının hassasiyetlerine duyarlı politikalar geliştirmektir.

Ana akım sosyal-kognitif-afektif nörobilim aşık ve zımnen temel psikolojik süreçlerin ve nöral bağlantılarının evrensel olduğunu farz ederken, kültürel nörobilim, kültürel gömülü olmayı böylelikle bu süreçlerin partiküleritesini hesaba katmaktadır. Bu nedenle kültürel nörobilim, psikologlar ve

¹⁷⁴ Juan F. Dominguez v.d., “The brain in Culture and Culture in the Brain: A Review of Core Issues in Neuroanthropology” **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, C. 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 43-64, s. 45.

¹⁷⁵ Laurance J. Kirmayer & Ian Gold, “Re-socializing Psychiatry: Critical Neuroscience and the Limits of Reductionism,” **Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience**, Ed. Spurna Choudhury & John Slaby, Oxford, Blackwell, 2012, ss. 307-331.

¹⁷⁶ Gerçekten de fMRI cihazının kullanılmaya başlandığı 1990’lı yıllardan günümüze bu alanda yapılan çalışmaların %90’ı Batı ülkelerinde gerçekleştirilmiş, sadece %10’u dünyanın geri kalanından elde edilmiştir. Teknik altyapı yetersizliğinden kaynaklanan bu uyumsuzluk Batılı deneklerden alınan verilen tüm dünyaya uygulanmasına yol açmakta ve biyolojik indirgemeciliğe zemin hazırlamaktadır.

Joan Y. Chiao & Genna M. Bebko, “Cultural Neuroscience of Social Cognition,” **Culture and Neural Frames of Cognition and Communication**, Ed. Shihui Han & Ernst Pöppel, Hiedelberg, Springer Verlag, 2011, ss. 19-39, s. 25.

nörobilimcilerin tercih ettiği Avrupalı-Amerikalı araştırma öznelerinden elde edilen sonuçların evrensel uygulanabilirliğine meydan okumaktadır.¹⁷⁷

Eğer farklı medeniyet havzalarına ait insanların beyinlerindeki nöral fonksiyonlar farklı çalışıyor, muhtelif stres durumlarına farklılaşan hormon salgılama düzeylerinde tepki veriyor, değişik coğrafyaların gen ifadelerinde çeşitlilik söz konusu oluyorsa uygulanacak fiziksel ve psikolojik sağlık prosedürlerinde bu farklılıklar göze alınmak zorundadır.¹⁷⁸ Dolayısıyla kültürel nörobilim sadece teorik bir açılım değil, birey ve halk sağlığı açısından fayda sağlayacağı umut edilen pratik bir açılım olma özelliğini de taşımaktadır.¹⁷⁹

Kültürel nörobilimin *yöntemi* ise, tek bir yönteme dayanmayan disiplinler arası yöntemlerdir. Yukarıda belirtildiği gibi kültürel nörobilimin yöntemi, kültürel psikoloji, nöroplastisite çalışmaları, sosyal-kognitif-nörobilim ve gen-kültür ilişkisi çalışmaları olmak üzere dört temel yaklaşımın yöntem ve verilerine dayanmaktadır.¹⁸⁰

Kültürlenmiş beyni incelemek için kullanılan yöntemler içerisinde öncelikle kültürel psikolojide kullanılan davranışsal yöntemler ve psikolojik testler hazırlayarak ölçme-değerlendirme ve karşılaştırma çalışmaları sayılabilir. Kültürel psikolojiden tevarüs edilen bir diğer incelikli yöntem de kültürel hazırlama (priming) yöntemidir.¹⁸¹ Böylelikle birden fazla kültürel bilgi setine sahip bireylerin bağlamsal ipuçlarına göre kendine ve çevresine dair yorumunu değiştirmesi izlenebilmektedir.¹⁸² Buna ilaveten daha geniş perspektiften antropolojinin ve etnografinin sağladığı verilerden de

¹⁷⁷ Ruth Denkhau R. & Mathias Bös, “How Cultural is “the Cultural Neuroscience”? Some Comments on Emerging Research Paradigm,” **Biosocieties**, C.7, No: 4, 2012, ss. 433-458.

¹⁷⁸ Halk sağlığı konusundaki aktüel ve muhtemel katkıları için bkz: **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, özellikle 7. Bölüm bu konuya ayrılmıştır.

Thomas Fuchs , “Are Mental Illnesses Diseases of the Brain”, **Critical Neuroscience**, ss. 331-345.

¹⁷⁹ Joan Y. Chiao. & B. K. Cheon, “Cultural Neuroscience as Critical Neuroscience in Practice,” **Critical Neuroscience**, ss. 287-303, s. 298.

¹⁸⁰ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain”, s. 337.

¹⁸¹ Daphna Oyserman & Spike W. Lee, “Does Culture Influence What and How We Think? Effects of Priming Individualism and Collectivism,” **Psychological Bulletin**, C. 134, No: 2, 2008, ss. 311-342.

¹⁸² Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain,” s. 343.

yararlanılmaktadır. Ancak temelde bir nörobilim branşı olması nedeniyle kültürel nörobilimin kullandığı yöntemler kognitif nörobilimin araçlarıdır. Bu alanda en çok kullanılan tarama araçları fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI), elektro ensefalografi (EEG) ile olay-bağılantılı-potansiyel (ERP), transkraniyal manyetik uyaran sinyali (TMS), pozitron emisyon tomografi (PET) dir.¹⁸³ 1990'lı yıllardan sonra keşfedilen ve en sık kullanılan tarama aracı olan fMRI, bir görev ifa edilirken beynin ilgili alanındaki değişen kan akışından dolayı oluşan manyetik değişimi ölçer. Çalışma prensibi, bir alana doğru çok kan geliyorsa oradaki hücrelerde faaliyetin artmış olduğu fikridir. Beyindeki aktivasyon olarak ölçtüğü şey, oksijene bağlı sinyal değişimidir (BOLD- *blood oxygenation level dependent*).¹⁸⁴ fMRI üç boyutlu görüntü sağlamaktadır mekânsal çözünürlüğü çok başarılıdır, bir işlem sırasında hangi bölgelerin aktivite olduğunu üç boyutlu olarak göstermede kullanışlıdır, taranan kişiye radyoaktif ya da kimyasal bir uygulama yapılmayan (*non-invasive*) bir yöntemdir. Buna karşılık PET ve fMRI saniyeler içinde gerçekleşen kan akışı değişikliğini tasvir eder, milisaniyeler içinde gerçekleşen nöral aktiviteyi yakalayamaz. Bir nörobilimcinin ifadesi ile fMRI yoluyla nöral aktiviteyi anlamak, su damlalarının özelliklerini okyanus dalgalarından çıkarımla anlamak gibidir.¹⁸⁵ Yani fMRI'nin zamansal çözünürlüğü çok düşüktür. EEG yönteminin ise zamansal çözünürlüğü yüksektir, milisaniyerlik elektrik akışı değişikliğini kaydedebilir. EEG ve varyasyonları MEG, ERP gibi kortikal kayıt yöntemleri üst düzey zamansal çözünürlüğe sahiptir. Ancak ERP ve EEG kafatasına takılan elektrotlardan gelen sinyalleri ölçtüğü için amigdala gibi daha derin korteks altı yapılardan gelen sinyalleri ölçmede çok başarılı değildir. Kabaca ifade edilecek olursa, EEG “ne zaman” nöral faaliyet olduğuna dair bilgi verirken, MRI ve fMRI “nerede”

¹⁸³ Görüntüleme tekniklerinin karşılaştırmalı özeti için bkz: Bernard Baars & Nicole Gage, **Fundamentals of Cognitive Neuroscience : A Beginner's Guide**, Oxford, Academic Press, 2013, 5. Bölüm.

Görüntüleme tekniklerden özellikle PET'in eleştirel bir değerlendirmesi için bkz.: Joseph Dumit, “Critically Producing Brain Images of Mind”, **Critical Neuroscience**, ss. 196-225.

¹⁸⁴ Lynda C. Lin & Eva H. Telzer, “An Introduction to Cultural Neuroscience”, s. 402.

¹⁸⁵ Raz, A. (2012). “From Neuroimaging to Tea Leaves in the Bottom of a Cup”, **Critical Neuroscience** ss. 265-272, s. 268.

faaliyet olduğuna dair daha kullanışlı bilgi verir, beynin yapı ve fonksiyonları konusunda daha açıklayıcıdır.¹⁸⁶ Transkranyal Manyetik Uyarım (TMS) yöntemi ise beyne dışardan kısa ve güçlü manyetik uyarılar göndererek nöronların faaliyetini değiştirmeye yarayan bir yöntemdir. Beyin işlevi bozukluklarının farklı kültürlerde karşılaştırılmasına yönelik çalışmalarda kullanılabilir. Burada sayılan bu psikolojik ile nörolojik araç ve yöntemlerinin yanısıra kültürel nörobilim, genetikten de popülasyon genetiği dalının verileri ve yöntemlerinden istifade edilmektedir.

Kültürel nörobilimin konusu, amacı ve araçlarını kısaca özetledikten sonra kültürlenmiş beyin kavramını analiz etmek faydalı olacaktır. Kültürel nörobilimcilere göre beyin ile kültür, nasıl ve ne biçimde etkileşime girmektedir?

Kültürel nörobilim açıkça bir kültür tanımı yapmamaktadır. Kültürün tanımı konusunda sosyal bilimlerdeki farklılaşan en azından 150 tanımın olmasını göz önünde bulundurarak ‘kültür budur’ şeklinde bir ön tanımlı vermekten kaçınmaktadırlar.¹⁸⁷ Genel olarak kültür, beyinle dinamik ve karşılıklı bir ilişki içinde bulunan dışsal sosyal çevre olarak anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Bu anlamıyla kültür-beyin ilişkisi ekolojik zihin teorilerinde olduğu gibi beynin içinde bulunduğu (sosyal) çevresel koşullara yapısal ve işlevsel olarak adapte olması şeklinde kavranmaktadır. Bu alanın önemli öncülerinden Ambady & Freeman kültürü ekolojik olarak kavradıklarını ifade etmektedirler:

Neden kültür algıyı etkileyebilsin ki? İnsanın algısal sisteminin dış dünyadaki duyusal bilgiyi kültürün etkisi olmadan mümkün olduğunca efektif ve net alacak şekilde evrimleşmiş olması gerekmez miydi? İşte öyle olamazdı. Görsel algıya ekolojik yaklaşımda J. J. Gibson önemli bir argüman ortaya koydu: algı eylemek içindir. Yani, görsel algı her daim bir ekolojik bağlam içerisinde çalışır. Bu

¹⁸⁶ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis”, s. 241.

¹⁸⁷ 1952’de yayınlanan bu eserde kültürün 150 civarında farklı tanımı olduğuna dikkat çekilmiştir. Alfred Louis Kroeber & Clyde Kluckhohn, **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions**, New York, Random House, 1952.

¹⁸⁸ Shihui Han v.s., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain”, s. 340.

Shu-Chen Li, “Brain in Macro Experiential Context: Biocultural Co-Construction of Lifespan Neurocognitive Development”, **Cultural Neuroscience**: ss. 17-29, s. 20.

ekolojik bağlam algılayan için her zaman bir dizi muhtemel davranış seti belirler. Algı, özü itibariyle bir uyarının afordansına (*affordance*: uyarının sağladığı imkan), hedef uyarın ile algılayan arasındaki ilişkinin ihtimallerine bağlıdır. Gibson “herhangi bir madde, yüzey ya da yerleşim düzeni birinin hayrına ya da zararına olacak şekilde bir afordansa sahiptir. Fizik değerden-bağımsız olabilir ama ekoloji olamaz” iddiasındadır.¹⁸⁹ ...Öyleyse *kültür*, içerisinde sosyokültürel afordansların (örneğin sosyal yapılar, fikirler, ritüeller, pratikler ve yönelimler) algısal süreçleri temelden biçimlendiren ve kültüre özgü algısal, kognitif, motivasyonel tepkileri uyandıran *ekolojik bağlam olarak işlev görebilir*.¹⁹⁰

Demek ki, kültürel nörobilim kültür kavramından algıyı ve idraki biçimlendiren ekolojik bağlamı anlamaktadır. Bedenlerimiz ve algılarımız nasıl ki çevresel koşulların imkanına adapte olmak zorunda ise, aynı şekilde belli yapısal davranış örüntüleri içerisinde hareket eden bireyler eylemlerin yapılabilirliği sosyal ekolojinin sağladığı imkanlarla kısıtlanmak zorunda kalacaktır. Ekolojik yaklaşımdan bu kültürlenmiş beden ve çevre kavrayışını alan kültürel nörobilim, antropoloji ve etnografiden de kültürün bedenlenmesi fikrini tevarüs etmektedir. Antropologların bedenlenme (*embodiment*) kavramından anladığı şekliyle, kültürel pratikler, ekonomik, politik ve sınıfsal koşullar ve iktidar ilişkilerinin bedensel tecrübeyi değiştirdiği ve örtük öğrenme yoluyla insanların bedenlerini şekillendirdiği tezini benimseyerek bu kavrayışı beyin özelinde göstermektedirler.¹⁹¹ Yani kültür, bedenin adapte olmak zorunda kaldığı (sosyal) çevre ve bedeni şekillendiren zihinsel yapılar olarak anlaşılmaktadır. Natüralist bir yaklaşımı benimseyen kültürel nörobilimciler kültürü, beden sahibi beynin (*embodied*) içerisine gömülü olduğu (*embedded*) ve aktif olarak etkileyip etkilenerek (*enactive*) makro zaman düzeyinde adaptasyon ve mikro zaman düzeyinde reaksiyon gösterdiği dinamik sosyal çevre (*ecology*) olarak tasavvur etmektedir.

¹⁸⁹ James J. Gibson, **The Ecological Approach to Visual Perception**, Boston, Houghton Mifflin, 1979, s. 140

¹⁹⁰ Jonathan B. Freeman, Nicholas Rule & Nalini Ambady, “Cultural Neuroscience of Person Perception”, **Cultural Neuroscience**, ss. 191-202, s. 192. [italikler bana ait]

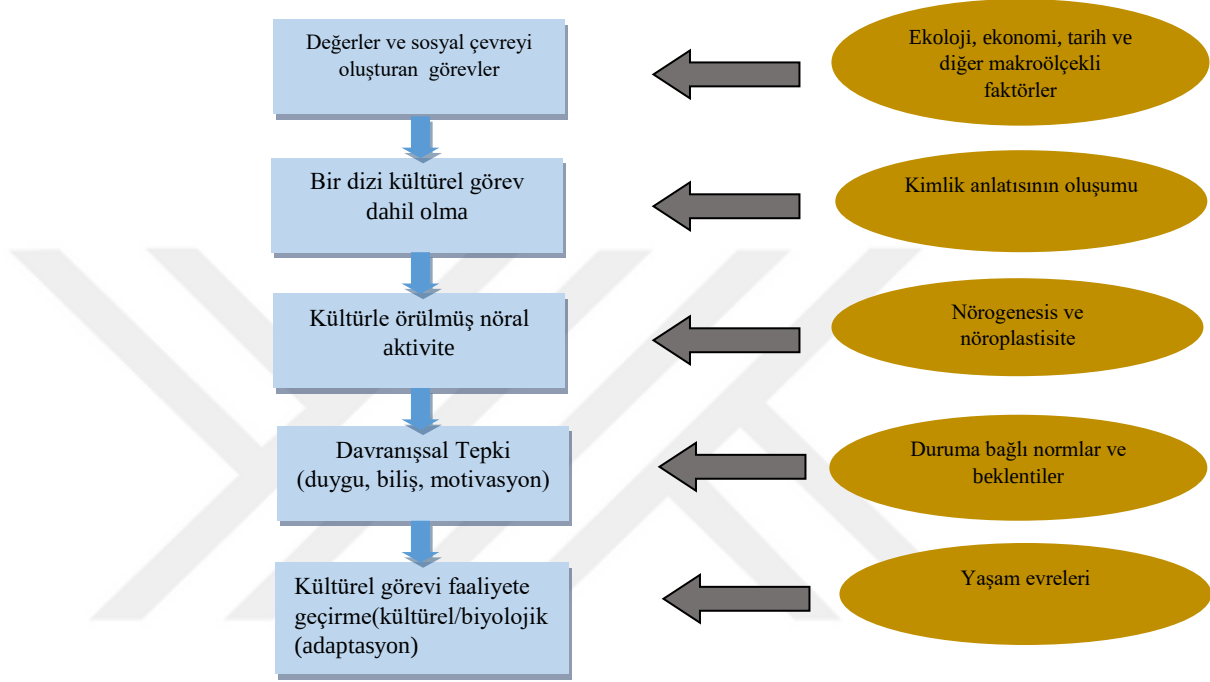
¹⁹¹ Rebecca Seligman, Spurna Choudhury S. & Laurence J. Kirmayer, “Locating Culture in the Brain and in the World: From Social Categories to Ecology of Mind”, **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 3-20, s. 5.

Kültürel nörobilim sosyokültürel bağlamın beynin yapısı ve işleyişi için nedensel olarak etkili bir faktör olduğunu iddia etmektedir. Yapılan çalışmalarda insan beyninin kültürel etkilenmeye açık olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Ancak henüz kültür ve beyin arasındaki ilişki teorik düzeyde sarıh bir şekilde formüle edilebilmiş değildir. Northoff'un dikkat çektiği gibi “beynin neden kültürel çevreye bu kadar duyarlı olduğunu henüz bilmiyoruz”.¹⁹²Beyin kültür ilişkisine dair bu muammaya verilen cevaplardan birisi yukarıda zikredilen ekolojik kavrayış, ötekisi ise plastisite fikridir.

Kitayama ve Park, “Beynin Sosyal Zemini Anlamak” adlı makalelerinde adaptasyon ve nöral plastisiteyi merkeze koyarak kültür ve beyin ilişkisine dair teorik bir çerçeve geliştirmeye çalışmışlardır. Beyni merkeze koyarak sonradan ona kültürü dahil etmek yerine, kültür ve beyin arasında dinamik ve diyalektik bir ilişki öne sürmüşlerdir. Bu çerçeveye göre, kültürel değerler ve inançlar belirli kültürel vazifeleri beraberinde getirir. Kültürel vazifelerde belirli ortak eylem kodlarını vaz eder. Mesela bir değer olarak bağımsızlık (*independence*), kendini ve duygularını ifade etme, rasyonel tartışma, karar alma ve öz-saygıyı geliştirme gibi kültürel vazifeleri oluşturur. Tersine, birbirine-bağılılık (*interdependence*) değeri sosyal uyum, aileye sadakat ve cemaate saygı gibi kültürel vazifeleri oluşturur. Bu vazifeler de beraberinde, analitik veya holistik algılama, duyguları ifade etme ya da bastırma gibi ortak eylem ve algı biçimlerini beraberinde getirir. Eğer bireyler kültürün içerisinde bu değerler, uzlaşımlar ve vazifeleri kabul edebilir, bunlara uygun algı ve eylem biçimlerini meleke haline getirebilirse, o sosyal çevreye adapte olabilir, bu da uzun vadede bireylerin biyolojik ve sosyolojik refahına yani adaptasyonuna zemin hazırlar. Yani kültürün sağladığı davranış repertuarına etkin bir şekilde dahil olmak zamanla nöral plastisite sayesinde kültürel çevre ile daha az efor sarf ederek başa çıkmayı mümkün kılacaktır. Böylece bireyler bir kültürün parçası olurken kendi biyolojik yapılarını da plastik olarak değiştirmekte, birey kültürü

¹⁹² Georg Northoff “Cultural Neuroscience and Neurophilosophy: Does Neural Code Allow for the Brain Enculturation?” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 21-39, s. 24.

yaşatırken kültür de bireyin bedeninde yaşamaktadır. İzah edilen bu teorik çerçeve şematik olarak şu şekilde görselleştirilebilir.¹⁹³



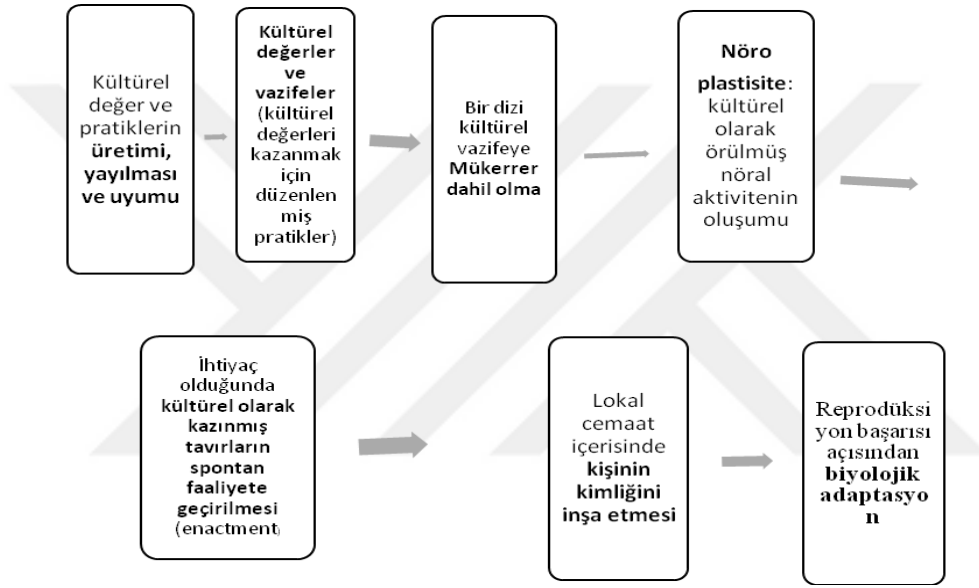
Şekil 9: Kitayama ve Park'ın Kültür Biyoloji İlişkisi

Görüldüğü gibi değerler makro düzeyde bir sosyo-ekonomik çevre oluşturmakta, bireyler bu çevre içerisinde örüntülendirilmiş pratikleri uygulayarak benimsemekte ve kimlik kazanmakta, değer ve vazifelerle örülmüş bir kimlik sürekli tekrar neticesinde ortak davranış ve duygu kalıpları çıkarmaktadır (*habitus*). Aktiviteye dayalı nöral plastisite sayesinde, *habitus*'lar bedene kazanmakta ve durumsal koşullara uygun duygusal, bilişsel ve sosyal psikolojik otomatik tepki ve düzenlemeleri hazırlamaktadır. Dolayısıyla kültürün bedenlenmesinde (*habitus*) ve bedenin/beynin kültürlenmesinde aracı olan ilke *nöral plastisite*dir. Aktiviteye bağlı olarak sinaptik, gelişimsel ve yapısal değişiklik ve dönüşümlerin mümkün olması anlamına gelen plastisite, belirli bir

¹⁹³ Shinobu Kitayama & Jiyoung Park, "Cultural Neuroscience of the Self: Understanding the Social Grounding of the Brain" **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, 2010, ss. 111-129, s. 121.

metafizığe bağılı kültürel değerler ile bedensel uyarılar arasında, *Geist* ile beden arasında aracı rolü oynayan ilke olarak tasavvur edilmektedir.

Ayşe Üskül ve Shinobu Kitayama'nın tasarladığı nöro-kültür etkileşimi modelinde de nöroplastisite merkezde yer almaktadır.¹⁹⁴



Şekil 10: Üskül ve Kitayama'nın Nöro-Kültür Etkileşimi Modeli

Nöro-kültür etkileşim modeline göre, kolektif düzeyde üretilen değerler setinden bireyler belirli pratikleri kültürel görevler olarak benimser ve buna uygun davranırlar. Aynı uygun hareketleri aktif olarak defalarca tekrar ederler, böylelikle beyinlerinde kültürel olarak örüntülendirilmiş aktivite şemaları oluşur ve ihtiyaç durumunda bu kalıpları spontan bir şekilde hayata geçirirler. Böylece birey içinde yaşadığı sosyo-kültürel atmosferin normlarına adapte olur, uygun bir eş adayı olduğu için de üreme avantajı edindiğinden seçim avantajına sahip olur.

¹⁹⁴ Shinobu Kitayama & Ayşe K. Uskul, "Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions" *The Annual Review of Psychology*, C. 62, 2011, ss. 419–449, s. 423.

Kültürel nörobilimciler hazır bir kültür kavramı önermek yerine “örüntülenmiş davranışlar-pratikler” (*patterned practices*) ifadesini yeğlemekte, bu jest ile doğa-kültür, birinci şahıs sübjektif ve üçüncü şahıs objektif katı ayrımlarını bypass etmektedir. Bourdieu’dan mülhem bu örüntülenmiş pratikler yaklaşıma göre, düzenli ve belli bir örüntü sergileyen aktiviteler, içselleştirme ve bedenlenme yoluyla insan zihni ve bedenini biçimlendirmektedir.¹⁹⁵ Aynı şekilde faaliyete dökülen pratikler de, normları, yapıları ve sosyallik formlarını şekillendirmekte ve yeniden şekillendirmektedir. Bu nedenle soyut kültür kavramı yerine sosyal pratik örüntüleri kavramını kullanmayı benimsemektedirler.¹⁹⁶

Bu tespitlerden anlaşılacağı üzere kültürel nörobilimde kültür, zihinsel bir kategori olarak ya da değişmez bir geleneksel öz olarak ele alınmamakta, aksine organizmanın uyum kapasitesini artırmak için fail ve münfail olarak içerisine gömülü olduğu ekolojik niş olarak tasarlanmaktadır. Eğer organizma evrimsel gelişimi gereği çevresel koşullardan etkileniyorsa, kültür de pekala organizmanın yapısını ve fonksiyonlarını etkileyen bir çevresel faktör olarak ele alınabilir varsayımına dayanılmaktadır. Peki diğer canlılar için kültür bu kadar önem arz etmez iken neden insan biyolojisi için kültür belirleyici, nedensel bir rol oynamaktadır.¹⁹⁷ Kültürün

¹⁹⁵ Rebecca A. Brown & Robert Seligman, “Anthropology and Cultural Neuroscience: Creating Productive Intersection in Parallel Fields,” **Cultural Neuroscience**, ss. 31 -42, s. 36.

¹⁹⁶ Andreas Roepstorff, Jörg Niewöhner, Stefan Beck, “Enculturing Brains through Patterned Practices,” **Neural Networks**, C. 23, No: 8-9, ss. 1051–1059, s. 1052.

¹⁹⁷ Burada özellikle hayvanlar aleminde sosyal yaşam formlarının olduğunu inkar etmiyorum. Bilakis sosyal örgütlenme biçimleri hayvanlar arasında sıkı bir şekilde belirlenmiş ve yaşamda kalım için hayati rol oynamaktadır. Hayvanlarda bazen katı bir sosyal hiyerarşi gözlemlenmesine rağmen insana özgü norm çeşitliliği ve iletişim çeşitliliği gözlemlenmemektedir. Bu konudaki farkın sadece niceliksel bir fark mı olduğu (evrimsel psikoloji, primatoloji) yoksa niteliksel bir fark mı olduğu konusu hala açık uçlu bir sorudur. Bu konudaki etkileyici incelemeler için bkz:

Edward O. Wilson, **Yeryüzünün Sosyal Fethi: Sosyal Yaşam Dünyayı Nasıl Fethetti?**, Çev: Gül Tonak, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Matt Ridley, **Erdemin Kökenleri**, Çev: Erhun Yücesoy, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Frans de Waal, **İçimizdeki Maymun: Biz Neden Biziz?**, Çev: Aslı Biçen, İstanbul: Metis Yayınları,, 2008.

Victoria Horner & Frans de Waal, “Controlled Studies of Chimpanzee Cultural Transmission”, **Cultural Neuroscience**, ss. 3-15.

belirleyici olmasındaki esas etkenlerden birisi biyolojik olarak insan yavrusunun yeterince uyumlu şekilde doğmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer türlerle kıyaslanınca çok uzun ve zahmetli hamilelik süreci ve ardından gelen yine görece çok uzun süre özel bakım süreci, biyolojik-içgüdüsel yapının içerisine kültürün sızmasına zemin hazırlamaktadır. Diğer maymunlarla kıyaslanınca doğum anında insan beyni yetişkin beyninin sadece dörtte biri kadar gelişmiş haldedir. Bu da demek oluyor ki beyin gelişiminin %75'i rahmin dışında gerçekleşmektedir. Bu karşılık şempanzelerin doğdukları anda beyni yetişkine göre % 50, makak maymunlarının ise % 70 oranda gelişmiştir.¹⁹⁸ Yani insan beyni en yakın evrimsel akrabalarına bile kıyasla sosyal etkiye çok daha fazla açıktır.

Araştırmalara göre, doğum sonrası beynin şekillenmesinde sinaptik dallanma ve budama evreleri gerçekleşmektedir. İnsan beynindeki sinaptik dallanıp çoğalmanın ve budanmanın (arborization and pruning) ilk dalgası doğumdan önce başlar. İlk olarak 18 aylık ve 24 ay arasında büyük bir synaptogenesis atağı görülür ardından bunu büyük ölçekte bir budanma evresi takip eder. Beyin yapısındaki en büyük değişiklikler 2 ile 5 yaş arasında olur. İkinci büyük değişim dalgası ise en yoğun olarak yaklaşık 11-12 yaşlarında ergenlik döneminde gerçekleşir. Ardından gelen budama 15 yaş civarında olur ancak yaşam boyu devam eder. Frontal bölgelerin olgunlaşması ise yirmilerin sonuna kadar tamamlanmaz. Charles Whitehead'e göre ilk dallanma ve budanma fazı, insani sosyalliğin evrensel normlarına adapte olmanın, ikinci ergenlikte gerçekleşen faz ise yetişkin yaşamının kültüre bağlı karmaşıklığına uyum süreci olarak anlaşılabilir. Gerçekten de erken gelişim döneminde duyuşal-motor ve duygusal olarak ihmal edilmiş çocukların beyin yapılarında ve fonksiyonlarında farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ralph Adolphs, "The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge," **Annual Review of Psychology**, C. 60, No:1, 2009, ss. 693-716.

¹⁹⁹ Charles Whitehead, "Health, Development and the Culture-Ready Brain," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 57-80, s. 65-66.

Beynin biyolojik gelişimi sadece bireyin geliştiği sosyokültürel çevreden değil aynı zamanda insan türünün ürettiği maddi sosyal koşullardan da etkilenmektedir. Tarım toplumuna geçiş ile birlikte beyin hacmindeki evrimsel değişim bu açıdan dikkate değerdir. Bruce Hood, **Evcilleşmiş Beyin**, Çev. Aysun Arslan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

O halde erken gelişim döneminde oyun, taklit, dans, beden kontrolü, bakım (*grooming*), iletişim, ödüllendirme ve ceza yoluyla işlenen eylem kalıpları biyolojik yapılar ve fonksiyonlar üzerinde kalıcı tesir bırakmaktadır. Tüm bu insana özgü gelişimsel faktörler insan beyninin toplumsal/kültürel müdahaleye açık bir yapıda, tek kelime ile plastik/yoğrulabilir yapıda olduğunu göstermektedir.

Demek ki kültür ve beyin, öncelikle insanın biyo-psiko-sosyal gelişiminin hususiyetleri nedeniyle zorunlu bir ilişki içerisine girmektedir. Buna ilaveten kognitif nörobilimin gösterdiği gibi beyin sadece çevreden ve vücudun içerisinden gelen uyarıların çözümlendiği bir santral merkezi değildir. Beyin sadece veri çözümleyip (*decoding*) depolamaz, aynı zamanda verileri kendine göre kodlar ya da kodlar üretir (*encoding*). Örneğin beyin dahili aktivitesi olan, kendiliğinden, dinlenme halindeki aktivitesi sırasında sürekli değişimler olur ve bu değişimler diğer nöral aktivitelerin içerisinde kodlanmalıdır. Yani bedene dahili ve harici etkiler beyin iç aktivitesini de hesaba katarak kodlanması gerekir. Beyinlerin farklı bağlamlarda farklı kodlama stratejilerini kullanabilecek olmasından yola çıkarak Northoff beyin kültürlenmesinin zeminini kodlama stratejilerinin farklılaşmasında olabileceğini düşünür.²⁰⁰

Öyle ise kültür üç olası sebeple beyinle doğrudan ilişkiye girmek zorundadır. Birincisi beyin içerisinde bulunduğu ekolojik niş görevi gördüğü için kültür beyni belirler. Bununla bağlantılı olarak ikincisi, beyin kendine özgü bağlamsal kodlama stratejileri beyin kültürlenmesine zemin hazırlar. Üçüncüsü ise, beyin gelişimsel plastisitesi beyni kültürün müdahalesine açık hale getirir.

Özetle, kültürel nörobilimin teorik çerçevesi içerisinde, beyin (doğa) ve kültür nasıl etkileşime girer sorusu geçersiz bir sorudur. Zira bu yaklaşıma göre kültür, beyinden ayrı düşünülebilecek bir şey değildir. Kültür beyin içerisinde saklı da değildir. Kültür ve beyin karşılıklı birbirlerini dönüştüren, dolayımlayan, plastik yapılardır. Kültür ve beyin, ne birbirlerinden bağımsız iki töz olarak ne de biri ötekine

²⁰⁰ Georg Northoff, "Cultural Neuroscience and Neurophilosophy: Does Neural Code Allow for the Brain Enculturation?" **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, s. 27.

indirgenebilir bir epifenomen olarak görülür. “Kültürel nörobilimin amacı kültürü genetik ve nöral süreçlere indirmek değildir. Ya da kültürün dilini nöronların ve moleküllerin dili ile yer değiştirmek değildir”.²⁰¹ Ontolojik ve metodolojik natüralist yaklaşıma sahip olmasına rağmen, kültürel nörobilimin amacı kültürel farkı doğallaştırmak değildir. Eleştirel teorinin penceresinden bakan bazı yorumcular, kültürel nörobilimin bireyci Batı ve cemaatçi Doğu şeklindeki bir basmakalıp fikirleri özcü bir şekilde yeniden üretmekle,²⁰² Avrupa merkezci kategorileri biyolojik olarak ispatlayarak kolonyal söylemi sürdürmekle itham etmişlerdir.²⁰³ Bazı deney düzeneklerinde bu tarz basit, basmakalıp, oryantalistik kategoriler kullanılıyor olsa da kültürel nörobilim özü itibari ile kültürü doğallaştırma projesi olarak görülemez. İlk yıllarda yoğunluklu olarak en basit ve keskin doğu-batı karşıtlığı üzerinden deney düzenekleri hazırlamış olsa da bu alandaki çalışmalar doğu-batı karşıtlığının beyindeki izlerini göstermekle sınırlı değildir. Farklı dinlerin algı biçimleri ve benlik yorumlarını nasıl değiştirebileceği,²⁰⁴ sosyo-ekonomik arkaplan ve sınıfsal pozisyonun dünyayı algılamada biyolojik unsurları nasıl etkileyebileceği,²⁰⁵ eğitim,²⁰⁶ toplumsal cinsiyet, yaş²⁰⁷ gibi sosyolojik kategorilerinde

²⁰¹ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady, “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis,” s. 239.

²⁰² Marina Martinez Mateo v.d., “Essentializing the Binary Self: Individualism and Collectivism in Cultural Neuroscience”, **Frontiers in Human Neuroscience**, C. 7, No: 289, 2013, ss. 152-161

²⁰³ Marina Martinez Mateo v.d., “Concerns About Cultural Neurosciences: A Critical Analysis”. **Neuroscience & Biobehavioral Review**, C. 36, 2012 ss. 152–161.

²⁰⁴ Shihui Han v.d., “Neural Consequences of Religious Belief on Self-referential Processing”. **Social Neuroscience**, C. 3, No: 1, 2008, ss. 1–15

Adam B. Cohen & Peter C. Hill, “Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism among American Catholics, Jews, and Protestants,” **Journal of Personality**, C. 75, No: 4, 2008, ss. 709–742.

²⁰⁵ Michael E. Varnum v.d., “Social Class Affects Neural Empathic Responses,” **Culture and Brain**, C. 3 No: 2, 2015, ss. 122–130.

Nicole M. Stephens, Hazel R. Markus & Sarah S. M., Townsend, “Choice as an Act of Meaning: The Case of Social Class,” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 93, No: 5, 2007, ss. 814–30.

²⁰⁶ Alana C. Snibbe & Hazel R. Markus, “You can’t Always Get What You Want: Educational Attainment, Agency, and Choice” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 88, No: 4, 2005, ss. 703–20

²⁰⁷ Michael W. Chee v.d., “Age-related Changes in Object Processing and Contextual Binding Revealed Using fMRI Adaptation,” **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 18, No: 4, 2006, ss. 495-507.

Joshua O. Goh v.d., “Age and Culture Modulate Object Processing and Object-scene Binding in the Ventral Visual Area,” **Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience**, C. 7, No: 1, 2007, ss. 44-52.

nörobiyolojik izdüşümleri olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla kültürel nörobilimde gaye oryantalistik bir karşılaştırma ya da pozitivistik bir indirgeme değil, doğa ve kültürün beyin özelinde indirgenemez diyalektiğini gözler önüne sermektir. Kültürel farkın doğal ve değişmez olduğunu değil, aksine doğanın ne kadar kültüre bağlı olduğunu, doğamızın hiçbir zaman değişmez bir doğa olmadığını göstermektedir.

Kültürel nörobilim bize, farklı kültürel grupların beyindeki işaretlerini göstermek suretiyle kültürel farkların biyolojik olarak belirlenmiş ve değişmez olduğunu göstermeye çalışmamaktadır. Bu yanlış anlama biyoloji ve kültür arasındaki ontolojik düalizmden kaynaklanmaktadır. ... Kültürel nörobilim gerçekte insan beyninin kurucu biyolojik ve kültürel niteliklerini arasındaki ilişkiye dair indirgemeci olmayan bir bakış açısına sahiptir. Kültürel nörobilim çalışmaları kültür tarafından yaratılmış, nöroplastik süreçleri aydınlatmaya çalışır... [Biyolojik determinizmin] aksine insanların sosyokültürel çevrelerine uyum sağlamalarını mümkün kılan esnekliğe vurgu yapar Kültürel nörobilim araştırmaları insanın nörokognitif süreçlerini, esnek ve sosyokültürel çevre ile sürekli yeniden şekillenen bir varlık olarak görür. Kültürel nörobilimin buluşları kişinin beyninin belli bir şekilde işlemek için biyolojiye mahkum olmadığını aksine kısa ve uzun erimli kültürel tecrübeden güçlü bir şekilde etkilendiğini ispatlar.²⁰⁸

Yani kültürel nörobilim yaklaşımının beyinlenmiş kültür yönü, kültürün beyne kazanmış olduğunu söyleyerek kültürel farkın kalıcı izler bıraktığını ve kolayca değişmeyeceğini gösterirken; kültürlenmiş beyin yönüyle de beynin evrensel ve zorunlu bir işleme mekanizması olmadığını, insan algı, duygu ve düşünme kapasitelerinin Kantçı bir zorunluluk ile işlemediğini içinde bulunan maddi sosyo-kültürel, ekonomi-politik ortama göre yörgülabileceğini göstermektedir. Yani bir yönüyle değişimin zorluğunu, öteki yönüyle değişimin kaçınılmazlığını göstermektedir ki; bu nedenle plastisiteyi temel ilke olarak benimsemektedir. Natüralist olmasına rağmen kültürel nörobilimciler belki de farkında olmadan şunu ifade etmektedir: insan *doğası tamamen doğal değildir*.

²⁰⁸ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain”, **Annual Review of Psychology**, 2013, C. 64, ss. 335–359, s. 351.

İlerleyen sayfalarda kültürel nörobilimin çalışmalarından kapsayıcı ve fakat tüketici olmayan örnekler göstererek, nihayetinde doğa-kültür ilişkisi açısından bu disiplinin vadettikleri tartışılacaktır. Burada sunum biçimi olarak²⁰⁹ muhtelif ve dağınık bir çok çalışma beş temel kategori altında incelenecektir. Öncelikle gen-beyin-kültür ilişkisine dair literatür incelenerek genetik düzeyde gen-kültür-beyin ilişkisi gözden geçirilecektir. Devamında alt düzey algı ve dikkat mekanizmalarında farklı kültür ve tecrübelerin nasıl etki ettiği konusu ele alınacaktır. Ardından daha karmaşık kognitif işlemler olan dil ve müzik algısı gibi süreçlerin kültürel bağlam ve tecrübe ile ilişkisi üzerine nörobiyolojik incelemeler konu edinilecektir. Bundan sonra duygusal duyular ve duygu düzenlemeleri konusunda kültürel konteksin tesiri tartışılacaktır. Nihayet daha üst düzey kognitif faaliyetler olarak ben-idraki ve sosyal bilginin kültür ile etkileşimine dair nörobiyolojik incelemeler özetlenecektir. Böylelikle en sıradan algı düzeyinden en karmaşık sosyal çıkarımlar yapmaya kadar muhtelif düzeylerde kültür ve beynin nasıl iç içe geçtiği ampirik çalışmalar yoluyla gösterilecektir. Bu kesimin son bölümünde ise sayıca daha az ama çok çarpıcı olan, kültürün beynin yapısı üzerinde yarattığı anatomik değişikliklere dair araştırmalar sergilenecektir. Bu keşifler, kültürel tecrübeye bağlı plastisitenin sadece beynin fonksiyonel işleyişinde bir takım değişikliklere yol açmadığını, aynı zamanda beynin yapısını da gözle görülür şekilde değiştirebileceğine dair kanıtlar sunmaktadır. Kültürel nörobilimin tüm bu yeni buluşları sergilendikten sonra tezin temel problematikleri muvacehesinde bir değerlendirme yapılacaktır.

2.2.1. Gen-Kültür Birlikte Evrimi

İnsan genomunun yaklaşık 30 bin genden oluştuğu bilinmektedir. 2000’li yılların başında insan genomu üzerine yapılan çalışmalarda, şaşırtıcı bir şekilde insan genomu

²⁰⁹ Alt-düzye ve üst düzey zihinsel durumlar ayrımı; benlik temsiliinin müdahil olduğunu, benlik bilinci, benlik ile alakalı duygular ve sosyal kognisyonun olduğu daha refleksif durumlar ile tamalğının olmadığı doğrudan duyarlılığa dayalı (*sensibility*) durumlar arasında yapılmıştır. Ancak bu ayrım sunum sırasında yapılmış bir ayrımdır (*Darstellungsweise*), araştırma yöntemi (*Forschungsweise*) için bu ayrım geçerli değildir. Zira kültürel nörobilimin kendisi en basit algılarda bile ben-idrakinin müdahil olduğunu öne sürmektedir. O nedenle alt düzey-üst düzey ayrımı sunum kolaylığı için yapılmış, pragmatik bir ayrımdır.

ile diğer türlerin genleri arasında büyük bir farklılığın olmadığını, şempanzeler ile insanlar arasında neredeyse %98 oranında benzerlik olduğu tespit edilmiştir. İnsanlara has genlerin sayısı çok az olmasına rağmen yine son yıllarda görülmüştür ki, bu çok az sayıdaki genler, farklı çevresel koşullarda değişik gen ifadeleri ve genetik polimorfizmler göstermekte ve farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar arasındaki çeşitliliği yansıtmaktadır.

İnsan genomu bin yıllar boyunca çok iyi korunmuş olmasına rağmen bireyler arasında % 0.2 ile % 0.4 arası genetik farklılık görülmektedir. Mutasyon, göç, genetik sürüklenme ve seçim, kültürler arasındaki genetik varyasyonun bilinen sebepleridir. İnsanlar arasındaki genetik farklılaşmanın en yaygın biçimlerinden birisi de, aynı genin farklı biçimler alması demek olan ‘genetik polimorfizm’dir. Genetik polimorfizmler; orijinal genetik yapının küçük bir farkla ama esaslı bir şekilde değişmesine sebep olan tek nükleotid değişmesi (SNIPs), dizi tekrarı, baz çiftlerinin silinmesi, genetik sürüklenme, mutasyon gibi genetik ‘hata’lardan kaynaklanmaktadır. Araştırmalara göre insan genomunda yaklaşık 3 milyon polimorfik farklılaşma bölgesi bulunmaktadır.²¹⁰ Bahsi geçen bu tek nükleotid polimorfizmleri çok sınırlı sayıda ve zihin ve beden ilişkisinin temel düzenini etkilemeyecek seviyede olsa da bazı SNIPs ler belli çevresel koşullarda zihinsel tutum ve davranış konusunda önemli etkilere sahip olabilmektedir.

Bu farklılaşma potansiyelinden yola çıkarak 1980’li yıllarda gen-kültür ikili kalıtım teorisi (*dual inheritance*)²¹¹ ve gen kültür birlikte evrim teorisi ortaya atılmıştır.²¹² İkili kalıtım teorisi, bir kültürel grup içerisindeki belirli genlerin dağılımını inceleyen niceliksel bir yaklaşımdır. Gen-kültür birlikte evrim modeli ise belirli genler ile davranışsal, psikolojik eğilimler arasındaki bağlantının kültür tarafından

²¹⁰ Luca Cavalli-Sforza, “The Human Genome Diversity Project: Past, Present and Future,” **Nature Reviews: Genetics**, C. 6, No: 4, 2005, ss. 333-340.

²¹¹ Luca Cavalli-Sforza & Markus Feldman, **Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach**, Princeton, Princeton University Press, 1981.

²¹² Richard Boyd & P. J. Richerson, **Culture and the Evolutionary Process**, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Charles J. Lumsden & Edward O. Wilson, **Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process**, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

biçimlendirilmesi ile ilgilenir. Bu model göre belirli bir genotip, çevresel girdilere hususi tepkiler verebilecek şekilde oluşmaktadır. Gen-kültür birlikte evrimi modeline en somut örnek özellikle Avrupa’da yoğun süt ve süt ürünleri tüketimi olan bölgelerde laktozu tölere eden genin varlığı ancak Uzak Asya ve Afrika kabilelerinde bu genin görülmeyiştir.²¹³İnek sütünün içindeki laktozu parçalamak için birçok insanda bulunan laktaz enzimini kodlayan gen tüm insanlarda mevcut değildir. Uzak Asya ve Afrika’daki nüfusun önemli bir bölümünde bu genin bulunmadığı tespit edilmiş, buna karşılık özellikle Avrupa’da yaklaşık 12 bin yıl önce, yani tarım toplumuna geçilme döneminde, inek sütünü kullanma ihtiyacı arttığı bir dönemde genetik bir değişiklik sonucu ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Bahsi geçen laktoz intolerans vakasından kültüre özgü yaşam biçiminin genomdaki genleri belirleyecek güce sahip olabileceği sonucu çıkarılabilir. “Kültürler arasında görülen genlerdeki bu çeşitlilik kültürel farklılığın (gen-beyin, kültür-davranış-gen, kültür-beyin-gen gibi) farklı düzeylerde etkileşimlere açık olduğunu akla getirmektedir”. Yani kültür, zihin ve beyin arasındaki birbirini etkileme ilişkisi, genler ve beyin arasındaki karşılıklı etkileme ilişkisine doğru genişletilebileceği düşünülmektedir.²¹⁴

Gen-kültür-beyin etkileşimi teorisinden yola çıkarak yeni deney ve araştırma düzenekleri inşa edilmiştir. Aynı genin farklı dizilimlerinden kaynaklı olarak, bazı insanlar bir genin kısa allelini bazıları ise uzun allelini taşırlar. Aynı genin böyle kısa ve uzun şekilde farklı formlar alması bir tür genetik polimorfizmdir. Araştırmalarda insan grupları da kısa veya uzun allel taşıma özelliğine bağlı olarak gruplandırılmaktadır. Yapılan çalışmalar bir kültürel grupta kısa allel baskın iken başka bir kültürel grupta uzun allelin baskın olabileceğini göstermiştir. Yani kültüre bağlı genetik fark söz konusu olabilmektedir. Peki bu çerçevede beyin nerede oyuna dahil olur?

²¹³ Heejung S. Kim & Yoni J. Sasaki, “Cultural Neuroscience: Biology of Mind in the Cultural Contexts,” **Annual Review of Psychology**, C. 65, No: 1, 2013, ss. 487-514, s. 492.

²¹⁴ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis,” s. 238.

Eğer genlerin büyük bir bölümü beyinde ifade olmaktaysa ve hangi enzimin salgılanacağı, hangi proteinin üretileceği genlerin kontrolünde ise farklı kültürel gruplardaki genetik polimorfizmler beyindeki nörotransmitter miktarlarını ve tutunma kapasitelerini değiştirebilme imkanına sahip olacaktır. Yani, aynı genin bir popülasyonda baskın olarak farklı bir varyasyonu söz konusu ise o popülasyonda beyin fonksiyonlarında farklılaşma olması muhtemeldir. Böylece gen-kültür-beyin arasında köprü kurulmuş olur.

Bu çalışmada bu genetik polimorfizm ile beyin işleyişi ilişkisini yansıtan iki kanıtlanmış örnek zikredilecektir. Dopamin reseptör geni (DRD4) ve serotonin regülatör geninin (5-HTT) kısa ve uzun allellerinin farklı gruplarda çeşitlilik göstermesinin beyin işleyişi ve psikolojik süreçlere etkisi incelenmiş ve belgelenmiştir. Bu iki örnek üzerinden farklı kültürlerdeki genetik polimorfizmin beyin işleyişi üzerindeki etkisi gözden geçirilecektir.

Dopamin reseptör geni (DRD4) dopamin hormonunu tutan reseptörleri kodlayan gendir. Bu gende 48 baz çifti vardır ve bu çiftlerin 2 ila 11 çifti tekrar edebilir. En yaygın biçimi 4 veya 7 tekrarlı olan zincirlerdir. 4 tekrarlı diziye sahip olan kişiler kısa allel sahibi, 7 tekrarlı diziye sahip olanlar uzun allel sahibi olarak sınıflandırılabilir. Dopamin reseptör geninin uzunluğu, dopamin moleküllerinin bağlanma yetisini etkilemektedir, yani daha uzun gen dizine sahip olan kişilerde dopamin etkinliği daha fazla olmaktadır. 7 tekrarlı, uzun DRD alleleline sahip kişilerin yenilik arayışı, risk alma davranışı, dikkat dağınıklığı, hiperaktivite gibi psikolojik bozukluklara daha yatkın olduğuna dair dikkate değer ölçekte kanıt bulunmuştur.²¹⁵DRD'nin kısa allelini ve uzun allelini taşıma sıklığı da kültüre göre değişebilmektedir. Doğu Asyalıların çok az bir kısmı uzun versiyonu taşırken (sadece %1'i 7 tekrarlı, uzun allele sahiptir), Güney Amerikalı yerli nüfusun büyük kısmı uzun

²¹⁵ Marcus R. Munafo v.d., "Genetic Polymorphisms and Personality in Healthy Adults: A systematic Review and Meta-analysis," **Molecular Psychiatry**, C. 8, No: 5, 2003, ss. 471-484.

Richard P. Ebstein v.d., "Dopamine D4 Receptor (D4DR) Exon III Polymorphism Associated with Human Personality Trait of Novelty Seeking," **Nature Genetics**, C. 12, No: 1, 1996, ss. 78-80.

versiyonu (%78'i 7 tekrarlı uzun allele sahiptir) taşımaktadır.²¹⁶ Asyalı ve Güney Amerikalı insanların bu genetik farklılaşmaları bu kültürlerdeki kişilerin; yenilik arayışı, risk alma, depresyon eğilimi ve hiperaktivite gibi psikolojik durumların nöral altyapıları üzerinde etkili olabileceği düşünülmektedir.²¹⁷ Görülüyor ki dopamin reseptör hormonunu kodlayan genin uzunluğu farklı kültürlerde değişiklik göstermekte, bu değişiklik de o kültürlerdeki psikolojik ve sosyolojik yapıya uygun zemin hazırlamaktadır.

Dopamin reseptör geni ile ilgili bu ilginç örneğin yanı sıra üzerinde çokça çalışılan bir başka örnek serotonin regülatör genidir. Serotonin hormonunu seviyesinin stres, anksiyeti, depresyon gibi psikolojik bozukluklarla bağlantılı olduğu bilinmektedir. Serotonin regülatör geninin beyinde salgılanan serotonin nörotransmitter miktarını değiştireceği ve bu yolla psikolojik haller ve duygusal durum üzerinde etkili olabileceği tahmin edilmektedir.²¹⁸ 5-HTT geni sinapslarda serotonin alımını düzenleyen proteinleri kodlar ve duygusal süreçlerin düzenlenmesinde önemli bir rol oynar. DRD4 varyasyonuna benzer bir şekilde 5-HTT'nin de kısa (s/s) ve uzun (l/l) allel olacak şekilde iki farklı türü mevcuttur. Bu uzunluk farkı, proteinin ne kadar nerede ve ne zaman üretileceğini etkileyen promotor bölgenin (5HTTLPR) uzunluğunu belirler. 5-HTT'nin uzun alleli daha fazla yazılım etkinliğini ile bağlantılıdır ve nihayetinde sinapstaki serotonin seviyesini artırmaya destek olur.²¹⁹

Araştırmalara göre 5-HTT'nin kısa allelini taşıyan kişilerin, uzun allelini taşıyanlara göre anksiyetiye daha çok eğilimli olduğu sonucu çıkarılmıştır. Kısa allel taşıyan kişiler koşullanmış korku tepkileri göstermeye bu genetik dizilimi taşımayanlara

²¹⁶ Chuangshen Chen v.d, "Population Migration and the Variation of Dopamine (DRD4) Allele Frequencies Around the Globe," **Evolution and Human Behavior**, C. 20, 1999, ss. 309-324.

²¹⁷ Joel Gelernter v.d., "D4 Dopamine- reception (DRD4) Alleles and Novelty Seeking in Substance-dependent, Personality-disorder, and Control Subjects," **American Journal of Human Genetics**, C. 61 No: 5, 1997, ss. 1144-1152.

²¹⁸ Ahmad R Hariri v.d., "Serotonin Transporter Genetic Variation and the Response of the Human Amygdala" **Science**, C. 297, No: 5580, 2002, ss. 400-404

²¹⁹ Joan Y. Chiao & Nalini Ambady, "Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis," s. 234.

göre daha meyyaldir. Ayrıca Caspi ve meslektaşları bu genin kısa allellerini taşıyan kişilerin depresif sendromlardan mustarip olma, depresyon ve intihar eğilimi gibi tehlikelere uzun allel taşıyanlara göre daha açık olduğunu göstermiştir.²²⁰ Hariri'nin gösterdiğine göre kısa allel taşıyıcıları, duygu eşleştirme testinde uzun allel taşıyıcılara nazaran daha fazla amigdala aktivasyonu göstermektedir. Bu durum da kısa allel taşıyanların anksiyete ve stress bozukluğu hastalıklarına daha fazla hassas olduğunu anlamına gelmektedir. Yani 5-HTT özelinde görüldüğü gibi, bir popülasyon içerisindeki genetik varyasyonlar psikolojik halleri etkilemektedir. Kültürel nörobilimin bakış açısına göre genetik varyasyonla değişen bu psikolojik haller, kültürel sistemler ve değerler tarafından da desteklenmekte ya da saklanmaktadır.

Bir dizi çalışma Japonlar ile beyaz Amerikalı nüfus arasında serotonin aktarım geninde allelik farklılaşmanın olduğunu göstermiştir. SLC6A4 geninin preomotor bölgesinde polimorfizm serotonin aktarımı geninin yazılım aktivitesini değiştirmekte ve böylelikle de anksiyete ve depresyon üzerinde etkili olmaktadır.²²¹ Tipik bir Japon grubun %70-80 oranında kısa allel taşıdığı, buna karşılık beyaz Amerikalılarda bu oranın % 55 civarında olduğu gözlemlenmiştir.²²² Japon nüfusun %80'i kısa allel polimorfizmi taşımakta, Avrupalılar ise sadece %40 oranında kısa allel taşımaktadır. Nomura'ya göre bu farklılık, kültürel normlardan kaynaklanmaktadır. Japon toplumu sosyal normdan sapanları sert şekilde cezalandıran sıkı (tight) örgütlenmiş bir toplumdur. Kısa allel ile bağlantılandırılan cezalandırmaya karşı görece daha efektif davranış regülasyonu Japon toplumunda sosyal düzenin idamesinde önemli rol oynamaktadır ve bu biyolojik data ile uyum göstermektedir.²²³

²²⁰ Avshalom Caspi v.d., "Influence of Life Stress on Depression: Moderation by a Polymorphism in the 5-HTT gene" **Science**, C. 301, No: 5631, 2003, 386-389.

²²¹ Klaus Peter Lesch v.d., Association of Anxiety-related Traits with a Polymorphism in the Serotonin Transporter Gene Regulatory Region, **Science**, C. 274, No: 5292, 1996, ss. 1527-1531

²²² Joel Gelernter v.d., "Serotonin transporter protein (SLC6A4) allele and Haplotype Frequencies and Linkage Disequilibria in African- and European-American and Japanese populations and in Alcohol-Dependent Subjects," **Human Genetics**, C. 101, No: 21, 1997, 243-246.

²²³ Michio Nomura, "Genes, Brain, and Culture Through a 5-HTT Lens", **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 121-128.

Yakın zamanlarda Chiao ve Blinzky'nin yaptıkları çalışma serotonin aktarım geninin polimorfizminin cemaatçilik ve bireycilik kültürel fenotipleri üzerindeki etkisini araştırmıştır. Bu çalışmanın hipotezine göre serotonin aktarım geninin preomotor bölgesinde (5-HTTLPR) kısa allelerinin sıklığı farklı bölgelerin nüfuslarında çeşitlilik göstermektedir. 29 ülkenin aynı geninin genetik sıklığını karşılaştıran çalışmalarında cemaatçi toplumların dikkate değer oranda kısa allel taşıdıkları gösterilmiştir.²²⁴ Bir çok inceleme kısa allel sıklığının daha yüksek olduğu durumlarda anksiyete ve ruhsal durum bozukluğu oranının arttığını tespit belgelemiştir.²²⁵ Bu verilerden yola çıkarak cemaatçi toplumların birbirine bağlı yapısının, kısa allelin sebep olduğu depresif özellikleri izale etmeye yardımcı olabileceği konusunda fikir yürütülmektedir.²²⁶

Bu doğrultuda yapılan bir başka çalışmada farklı kültürlerdeki benlik yorumları ve bağlantılı nöral aktivitelerde genetik polimorfizmlerin etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Ma ve meslektaşları serotonin aktarım geni promoter bölgesinde (5-HTTLPR) kısa allel ve uzun allel taşıyan Çinli yetişkinleri, kendilerinin ve annelerinin karakter özelliklerini düşündükleri sırada fMRI taramasına tabi tutmuştur. Özel olarak, genotipinde uzun allel taşıyanlarda kendi ve annesinin özelliklerini düşündükleri sırada, medial prefrontal korteks, bilateral middle frontal korteks, temporoparyetal bağlantı noktası, insula, hippocampus bölgelerinde yoğun bağıntı gözlemlenmiş ama aynı durum kısa allel taşıyanlarda gözlemlenmemiştir. Ayrıca kısa allel taşıyanların, kendi hoşlarına gitmeyen özelliklerine karşı daha fazla üzüntülü hisler taşımakta ve dorsal anterior

²²⁴ Joan Y. Chiao, & Katherine Blizinsky, "Culture-gene Coevolution of Individualism-Collectivism and the Serotonin Transporter Gene," **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, C. 277, 2009, ss. 529–37.

²²⁵ Srijan Sen, Margit Burmeister & Debashis Ghosh, D., "Meta-analysis of the Association between a Serotonin Transporter Promoter Polymorphism (5-HTTLPR) and Anxiety-Related Personality Traits," **American Journal of Medical Genetics B**, C. 127, No: 1, 2004, ss. 85-89.

Andrea Gleen, "The other allele: Exploring the Long Allele of the Serotonin Transporter Gene as a Potential Risk Factor for Psychopathy: A Review of the Parallels in Findings," **Neuroscience & Biobehavioral Review**, C. 35, No: 3, 2001, ss. 612–620.

²²⁶ Serotonin geninin bir başka bölgesinin polimorfizminin sosyal duyarlılığa etkisine dair bir diğer çalışma Baldwin M. Way & Matthew Lieberman, "Is There a Genetic Contribution to Cultural Differences? Collectivism, Individualism and Genetic Markers of Social Sensitivity," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2001, ss. 203–211.

singulat ve sağ anterior insula bölgelerinde daha fazla aktivite göstermekte olduğu görülmüştür. Bu bulgular bazı genetik polimorfizmlerin kültürel özelliklerle ilişkiye geçerek sosyal kognisyonun nöral altyapısını etkilediğini göstermektedir.²²⁷

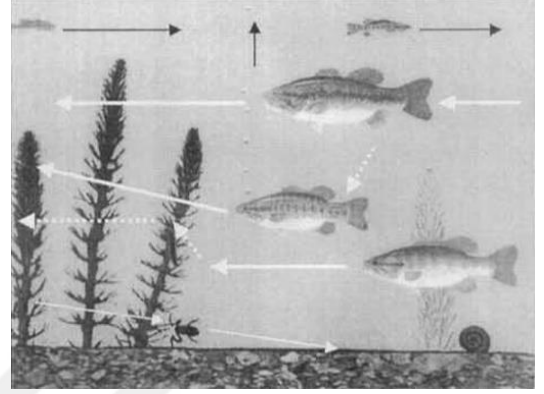
DRD4 ve 5-HTT genleri üzerinde yapılan bu çalışmalar belirli popülasyonlardaki genetik dizilim farklılaşmalarının kültürel yapı ile işbirliği içerisinde beyindeki nöral ve hormonal aktiviteyi etkilediğini göstermektedir. Bu tezde ağırlıklı olarak beyin-kültür ilişkisi incelendiği için gen-kültür-beyin ilişkisine dair sadece iki belirgin örnek verilmesi yeterli görülmüştür. Serotonin aktarım geni ve dopamin reseptörü geninin allel farklılaşmalarının beyin fonksiyonel işleyişini değiştirebileceği bu değişimin de kültürel organizasyon üzerinde etkili olabileceği düşünülmektedir. Öte yandan belirli kültürel organizasyonlarında belirli gen dizilimlerinin seçilimini desteklediği öne sürülmektedir. Sonuç olarak kültürün genetik düzeyde bile etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kültürel nörobilimin önemli bir ilgi alanı olan gen-kültür-beyin ilişkisine böyle kısaca değindikten sonra, ilerleyen sayfalarda tezin esas ilgi alanı olan psikolojik, nöral ve davranışsal düzeyde kültür-tecrübe ve beyin ilişkisine odaklanılacaktır.

2.2.2. Kültürün Algı ve Dikkat Gibi Alt-Düzey Kognitif Süreçlere Etkisi

Kültürel nörobilimin en temel iddialarından birisi algı, dikkat gibi refleksif olmayan, alt düzey bilişsel süreçlerde kültürel faktörlerin biçimlendirici etkisinin olduğudur. Bu konudaki en ufuk açıcı tezlerden biri Nisbett ve meslektaşlarının yaptığı incelemedir. Bu incelemede, Asyalı ve Amerikalı deneklerin alt düzey bilişsel yetenekleri kıyaslanarak temelde iki farklı algı sisteminin mevcudiyeti öne sürülmüştür. Uzak Asyalıların bütün alana dikkat eden ve bütün arka plana nedensellik atfeden *holistik* bir algıya sahip olduğunu, formel değil diyalektik bir mantığa sahip olduğunu; buna karşın Amerikalıların temelde merkezdeki nesnelere odaklanan, kategorilere ve kurallara dikkat eden *analitik* bir algıya sahip olduğunu öne sürerler. Onlara göre bu iki

²²⁷ Yina Ma, “Does Self-Construal Predict Activity in the Social Brain Network? A Genetic Moderation Effect,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 9, No: 9, 2014, ss. 1360–1367.

algı biçimi arasında örtük bir epistemoloji ve derinde yatan yerel metafizikler mevcuttur. Farklı metafizik sistemler bireylerin kognitif süreçlerinin özünü değiştirmektedir.²²⁸ Farklı metafizikler (süreklilik-fark, parça-bütün, benzerlik-kategorik, diyalektik-formel, gündelik yaşam-soyut) değişen sosyal psikolojik tavırlara



Resim 19: Masuda ve Nisbett'in bütüncü ve analitik algı karşılaştırmasında kullandığı deneysel resim

yol açmaktadır. Binlerce yılda oluşmuş sosyo-kognitif homeostetik sistemler (kültürel arkaplan) kognitif süreçleri iki temel şekilde

etkilemektedir: dolaylı olarak çevredeki bazı unsurlara dikkat kesilme yoluyla ve doğrudan bazı sosyal iletişim paternlerini daha cazip kılması vesilesiyle. Buna göre, Asyalılar çevresel alana dikkat eder, olayları çevresel etkiler ile açıklarlar, beklemedik durumlara daha az şaşırırlar, 'A ve B, X'tir' şeklinde kategorik olarak değil, 'A, B nin parçasıdır' şeklide parça-bütün ilişkisi içerisinde düşünürler.²²⁹

Bu ampirik temelli teorik çerçeveden yola çıkarak Masuda & Nisbett bir deney düzeneği hazırlayıp Amerikalı ve Japon deneklere hareketli balıklar ve sualtı arka planı göstermişlerdir. Amerikalı katılımcıların cümleleri genelde odadaki balıkla başlarken (sağa doğru giden alabalık gibi bir şey vardı) Japonlar önce bağlamı anlatmakla başlamışlardır (bir göl vardı...). Amerikalılar ve Japonlar ikisi de merkezdeki balığın detay özelliklerini saymada benzer seviyede iyi olsa da Japonlar %70 oranında daha

²²⁸ Richard Nisbett v.d., "Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition," **Psychological Review**, C. 108, 2001, ss. 291–310, 292.

Richard Nisbett, **The Geography of Thought**.

Richard Nisbett & Takahiko Masuda, "Culture and Point of View," **Proceedings of the National Academy of Sciences USA**, C. 100, No: 19, 2003, ss. 11163–11170.

Takahiko Masuda & Richard Nisbett, "Attending Holistically versus Analytically: Comparing the Context Sensitivity of Japanese and Americans," **Journal of Personality & Social Psychology**, vol. 81, 2001, ss. 922–934.

²²⁹ Richard Nisbett v.d., "Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition,"

fazla çevredeki arka plana dair ifadeler kullanmıştır.²³⁰ Dahası, Amerikalılar belirgin objedeki değişikliği fark etmede Japonlar kontexteki değişikliği fark etmede iyidir.²³¹ Değişim-körlüğü (*change-blindness*) testleri ile yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Merkezdeki bir nesne ve arka plan görüntüsü olan resimler ile yapılan deneylerde Amerikalıların merkez nesnedeki değişimleri fark etmede daha başarılı olduğunu, Asyalıların ise arka plandaki değişimleri fark etmede daha hassas olduğu gözlemlenmiştir.²³² Üstelik bu kültürel farklılık kişilerin bakışlarını da etkilemektedir. Avrupalı ve Amerikalı deneklere bir odak nesne (kaplan) ve değişen arka planlar (orman, plaj) gösterilmiştir. Deneklere resimler üç saniye boyunca gösterilmiş ve bu sırada göz hareketleri kaydedilmiştir. Çinli katılımcılara nazaran Amerikalı katılımcılar odak nesneye daha uzun bakmış ve gözlerini üzerinde sabitlemiştir. Çinlilerin bakışları zikzak çizmiş ve genelde arka plana odaklanmıştır.²³³ Demek ki, bu iki kültür arasında merkez nesneye odaklanmak ve arka plana odaklanmak arasında belirgin bir fark vardır.

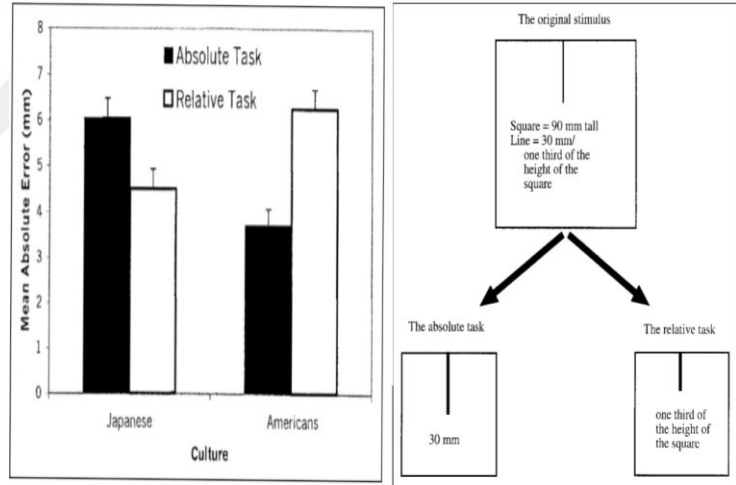
²³⁰ Takahiko Masuda & Ricard Nisbett, “Attending Holistically versus Analytically: Comparing the Context Sensitivity of Japanese and Americans” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 81, 2001, 922–934.

²³¹ Ji Peng & Richard Nisbett, “Culture, Control, and Perception of Relationships in the Environment.” ss. 943–955.

²³² Takahiko Masuda & Richard Nisbett, “Culture and Change Blindness,”.

²³³ Hannah Faye Chua, Julie Boland, Richard E. Nisbett, Cultural Variation in Eye Movements During Scene Perception, **Proceedings of the National Academy of Sciences**, C. 102, No: 35, 2005, ss. 12629-12633.

Kitayama ve meslektaşları iki kültür arasındaki bu farkı sınamak için etkili bir deney düzeneği hazırlamışlardır. Çerçeve-çizgi testi dedikleri bu düzenekte, deneklerin verilen bir görev sırasında algılarını ve dikkat kapasitelerini ölçmek hedeflenmiştir. Deneklere öncelikle, bir çerçeve içerisinde bir dik çizgi gösterilmiş daha sonra mutlak ve görelî görev diye iki farklı görev verilmiştir. Mutlak görevde deneklerden çerçevenin büyüklüğünü göz ardı ederek orijinal resimdeki çizgi ile *aynı boyda* bir çizgiyi çerçevenin içerisine yerleştirmesi istenmiştir. Görelî görevde ise değişen çerçeve boyutu boyutunu da hesaba katarak orijinal resimdeki ile *aynı oranda* çizgi boyunun ayarlanması istenmiştir. Yani mutlak görevde sadece çizgiye odaklanıp orijinali ile aynı boyda çizgi çizilmesi beklenirken, görelî görevde çerçevenin bütünselliği içinde çizginin aynı oranda çizilmesi beklenmektedir. Amerikalılar mutlak görevde, yani değişen çerçevenin boyutunu göz ardı ederek orijinal çizginin uzunluğunu çizmede çok daha keskin olmalarına rağmen (görece görevde) değişen çerçeve boyutlarına uygun çizgi çizmede daha az başarılı olmuşlardır. Yani



Grafik 2: Mutlak ve Görelî Ödevlerde Çinli ve Amerikalıların Farklı Başarı Dereceleri

Amerikalılar bağlamı göz ardı etme ve hedefe odaklanma konusunda daha iyidir. Buna karşın Japonlar görelî çizgi çizme görevinde, mutlak görevden daha başarılı olmuştur. Bu da Japonların bağlamı göz ardı edemediklerini, bağlama dikkat etmeyi daha rahat başardıklarını göstermektedir.²³⁴

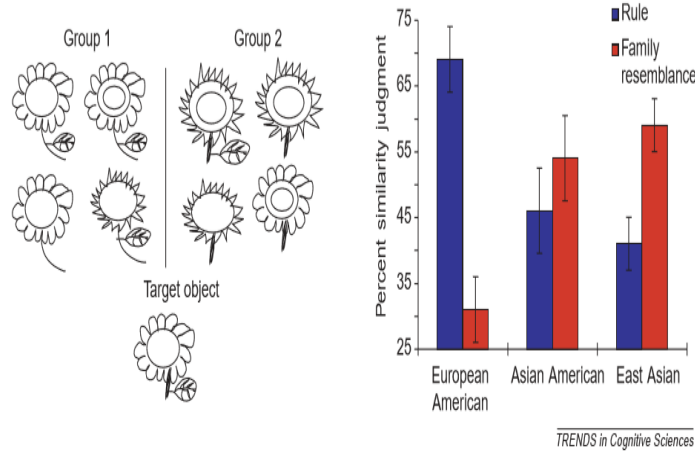
Algı düzeyinde kültürel farklılaşma analitik ve holistik algı ya da merkez nesneye odaklanma ve arka plana odaklanma ile sınırlı değildir. Kültür, sadece bakışları

²³⁴ Shinobu Kitayama, Sean Duffy, Tadashi Kawamura. Perceiving an Object and Its context in Different Cultures: A Cultural Look at New Look, **Psychological Science**, C. 14, No: 3, 2003, ss. 201-206.

etkilememekte ne gördüğümüzü de etkilemektedir. Kültürel farklar neye, ne kadar bakacağımıza müdahale ederken aynı zamanda baktığımız şeyi nasıl göreceğimize de müdahil olmaktadır. Norenzayan ve meslektaşlarının hazırladığı bir deneyde bir şeyin neye benzediğinin algılanmasının kültürlere göre değiştiğini tespit etmişlerdir.

Avrupalı Amerikalılar, Amerika’da doğmuş Asyalılar ve Uzak Asyalı çocuklara bir hedef nesne (alttaki çiçek resmi) gösterilmiş ve üstteki hangi dörtlü nesne grubunun daha çok hedef nesneye benzediği sorulmuştur. Birinci gruptaki nesneler hedef nesne ile en az bir özelliği paylaşıırken, ikinci gruptaki nesneler birçok benzerlik göstermesine rağmen hiç bir aynı özellik barındırmamaktadır.²³⁵ Şekilde görüldüğü gibi, 2. gruptaki tüm şekiller hedef nesnedeki ile en az bir ortak özelliğe sahiptir (kalın sap) ama 1. gruptaki şekiller hedef nesne ile daha çok ortak özelliği olmasına rağmen birebir aynı özelliğe sahip değildir.

Yani 1. grup daha holistik olarak benzer, 2. grup tek boyutlu olarak benzerdir. Grafikteki mavi çubukta görüldüğü üzere, Avrupalı Amerikalılar daha çok tek boyutlu benzerliği



Grafik 3: Analitik ve Bütüncü Algı Sistemlerinin Amerikalı ve Çinli Deneklerdeki Farklılaşması

(rule resemblance) seçmiştir. Uzak Asyalılar daha çok aile benzerliğine (family resemblance) dayalı holistik benzerliği, yani 1. grubu seçmiştir. İlginç olarak iki kültürden de etkilenen Amerika’ya yaşayan Asyalılar ikisinin ortasında bir sonuç üretmiştir. Bu sonuçlara göre Avrupalı

²³⁵ Ara Norenzayan v.d., “Cultural Preferences for Formal versus Intuitive Reasoning,” **Cognitive Science**, C. 26, No: 5, 2002, ss. 653-684.

Amerikalılar tek boyutlu kurala dayanan benzerliği daha fazla algılamakta buna rağmen Uzak Asyalılar aile benzerliğine dayalı bütünsel benzerliği tercih etmektedir. Asyalı Amerikalılarda sonuçlar ikisinin arasındadır.²³⁶

Bu gözlemlenebilir *davranışsal* algı farklılaşmalarına ilaveten kültürel nörobilim, muhtelif kültürlerden gelen deneklerin algılama ve algıladıkları şeyi anlamlandırma sırasında hangi nöral faaliyetleri gerçekleştirdiğini izleme imkanı elde etmiştir. Algı ve dikkat süreçlerinin nöral altyapısındaki kültürel etkileri değerlendirmek için kan-oksijen-seviyesine-bağlı (BOLD) sinyaller fMRI kullanılarak Amerikalı ve Çinli katılımcılarda ölçülmüştür. Gutchess ve arkadaşları katılımcılara beyaz arka planda bir hedef nesne (fil), bariz bir nesne olmadan sadece bir arka plan görüntüsü (kumsal) ve son olarak anlamlı bir arka plana ters farklı hedef nesneler göstermiştir (kumsalda bir fil). Sadece obje testinde Amerikalılar sol orta temporal girus (BA 20,21), sol üst pariyetal/angular girus (BA 39) ve sağ üst temporal supramarginal girus (BA 41,42) bölgelerinde Çinli katılımcılara nazaran daha fazla bir aktivite göstermiştir.²³⁷ Araştırmacılara göre Amerikalıların bu bölgelerde daha fazla aktivite göstermelerinin sebebi merkezdeki nesnenin semantik (BA 20,21,39) ve mekânsal (BA 41,42) özelliklerine Asyalılardan daha fazla ehemmiyet göstermelerinden kaynaklanabilir. Görülüyor ki, görsel algıdaki davranışsal farklılık kullanılan beyin bölgelerindeki aktivasyon derecesi farklılığını da beraberinde getirmektedir.

Beynin görsel korteksinde nesneler sadece duyu verisi olarak algılanmazlar. Nesnelerin algılanmaları sırasında, onların semantik anlamları algı sürecine müdahil olur. Görsel korteks denilebilecek alan, oksipital korteks, fusiform girus, inferior temporal bölgeler, parahipokampal, and lingual alanları kapsayan geniş bir kuşaktır. Bu bölgelerin dorsal kısmında kalanlar nesnelerin nerede olduğunu tanımlayan “nerede yolağı”, ventral kısımda kalanlar ise nesnelerin ne olduğunu tanımlayan “ne yolağı”

²³⁶ Richard Nisbett & Yuri Miyamoto, “The Influence of Culture: Holistic versus Analytic Perception,” **Trends in Cognitive Science**, C. 9, No: 10, 2005, ss. 467–473.

²³⁷ Angela H. Gutchess v.d., “Cultural Differences in Neural Function Associated with Object Processing,” **Cognitive Affective & Behavioral Neuroscience**, C. 6, No: 2, 2006, 102–109.

olarak tanımlanır. Ventral yolakta nesneler semantik içeriklerine göre işlenmektedir. Kişi başka insanların yüzlerine baktığında fusiform yüz tanıma bölgesi (daha temporal kısımda yer alır), evler gibi nesnelerin olduğu bir manzara resmine baktığında ise, ventral visual korteksin orta bölgeleri ile birlikte parahipokampal mekan bölgesi ve lingual girus devreye girer. Normal gündelik aletlerin algılanmasında ise inferior oksipital korteks, inferior temporal bölgeleri içeren daha dış (lateral) oksipital bölgeler sürece müdahil olur. Bu durum beynin görsel korteksinin semantik içeriğe göre özelleşmiş olduğunu göstermektedir.²³⁸ Örneğin bir hayvan veya bir alet gördüğümüzde bazı beyin bölgeleri iki nesnenin işlenmesinde ortak olarak dahil olmasına rağmen iki nesne tamamen aynı şekilde algılanmaz. Hayvanın algılanıp tanınması sırasında görsel işlemlerin erken aşamalarında görev alan sol medial oksipital lopta hususi bir aktivasyona neden olur. Buna karşılık aletlerin tanınmasında sol premotor bölgede ve sol orta temporal girusta aktivasyon olur.²³⁹ Yani herşey göze duyu verisi olarak doğrudan gelmemekte, belirli bir semantik içerik ile algı dolayım lanmaktadır. Görsel algı nötr şekilde işlenmemekte beynin özelleşmiş yapılarına uygun bir anlam içerisinde verilmektedir (Heideggeryan terminoloji ile *zuhandensein* şeklinde). Kültür, nesnelerin semantik içeriklerini tayin edebildiğine göre beyinde işlenme biçimleri üzerinde de etkili olması beklenecektir.

Nesnenin algısı ve semantik anlamını bağlantılandırma üzerine incelemeler yapılarak nesne-anlam-algı ilişkisi incelenmiştir. Yapılan bir deneyde, Amerikalı ve Çinli genç ve yaşlılardan oluşan dört gruba, aynı nesneler farklı arka planlarda ya da aynı arka planda farklı nesneler gösterilerek nesne işleme ve semantik uyum süreçleri karşılaştırılmıştır. Bu çalışmada hem nesne ve arka plan işlemede hem de nesne ve arka planı semantik bağlantılandırmada kültüre bağlı farkların olduğu tespit edilmiştir. Her iki kültürel grupta da arka plan manzarasına yerleştirilmiş bir nesnenin algısı nesne

²³⁸ Joshua O. Goh & Denise C. Park, "Culture Sculpts the Perceptual Brain," **Cultural Neuroscience**, ss. 95-111, s. 102.

²³⁹ Alex Martin v.d., "Neural Correlates of Category-specific Knowledge," **Nature**, C. 379, No: 6566, 1996, ss. 649-652.

işleme ile ilişkili çift taraflı lateral oksipital kortekste ve arka plan işleme ile ilişkili parahipocampal girusta aktivasyon üretmiştir. Bağlantılandırma sırasında hipokampus aktivitesi yaşlı Asyalı ve Batılılarda azalmıştır. Üstelik yaşlı Doğu Asyalılar nesne işleme sırasında adaptasyon tepkisi yaşlı Amerikalara göre dikkat çekici şekilde daha az olmuştur. Bu sonuçlar beyindeki görsel algı ve tanıma süreçlerinin hem kültüre hem de bir kültür içerisinde ne kadar zaman geçirildiğine bağlı olduğunu göstermektedir.²⁴⁰ Benzer düzeneği kullanan bir başka çalışmada, 16 Amerikalı ve 16 Çinliye arka plan ile uyumlu resimler ve uyumsuz resimler gösterilmiş, ardından uyumsuz resim tekrar tekrar gösterilerek adaptasyon tepkisi fMRI taraması sırasında ölçülmüştür. Çinli deneklerin uyumsuz arka plana sağ ve sol lateral oksipital korteks bölgelerinde çok daha fazla reaksiyon verdiği ancak tekrar eden uyumsuz resimleri göre göre Çinlilerin çok hızlı bir şekilde tepkilerini yumuşatarak görüntüye adapte oldukları görülmüştür. Bu sonuçlar Çinlilerin nesne-arka plan uyumsuzluğuna karşı çok hassas olduğunu göstermektedir.²⁴¹ Davranışsal olarak hem Çinli hem Amerikalı denekler uyumsuzluk olduğunu algılamış olsalar bile beyinlerindeki aktivasyon seviyeleri dikkat çekici şekilde farklılaşmaktadır. Kültür nereye bakmamız gerektiği ve neyi görmeyi umabileceğimizi yönetmektedir.

Bunlara ilaveten yapılan bazı çalışmalar farklı ben-idraklerinin algısal süreçlerde farklılıklar yaratabileceğine dair kanıtlar ortaya koymuştur. Benlik-yorumu hazırlama tekniği (*self-construal priming*) kullanarak deneklerin kendilerini bağımsız benlik ile birbirine bağlı benlik yorumu arasında geçiş yapmaya hazırlamaya çalışıldığında, algısal süreçlerde değişiklik olup olmadığı araştırılmıştır.²⁴² Deney sırasında denekler, birbirine bağlı olma zamiri (biz) ve bağımsızlık zamiri (Ben) kelimelerini içeren metinleri okuyarak psikolojik olarak hazırlandılar (*primed*). Bu katılımcılar daha sonra (küçük farklardan oluşmuş büyük bir harf gibi) karışık bir uyaran gösterilip bu görüntüdeki

²⁴⁰ Joshua O. Goh v.d., “Age and Culture Modulate Object Processing and Object-scene Binding in the Ventral Visual Area” **Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience**, C. 7, 2007, ss. 44–52.

²⁴¹ Lucas J. Jenkins v.d., Cultural Differences in the Lateral Occipital Complex While Viewing Incongruent Scenes, **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2–3, 2010, ss. 236–241.

²⁴² Zhicheng Lin & Han, Shihui, “Self-Construal Priming Modulates the Scope of Visual Attention,” **Quarterly Journal of Experimental Psychology**, C. 62, No: 4, 2009, ss. 802-813.

bütünsel ve lokal özellikleri ayırması istenerek bu göreve verdikleri tepki süreleri hesaplandı. Yazarlar birbirine bağlı benlik yorumu hazırlaması sonucunda global özelliklerin daha hızlı algılandığı, tersine hazırlamada ise lokal, küçük harflere tepkinin daha hızlı olduğunu gözlemledi.²⁴³ Yakın zamandaki bir ERP çalışması bağımsız benlik yorumu ile hazırlama sonucunda daha geniş bir ERP bölümü (P1) lokal unsurlara global hedeflerden daha fazla tepki verdiği görülmüştür.²⁴⁴ Yani bir ben-idrakinden ötekisine geçiş, neyi göreceğimiz üzerinde etkili olabilmektedir.

Tüm bu incelemeler farklı kültürel bağlamların temel algı düzeylerini biçimlendirebildiğini, kültüre bağlı olarak beyindeki algı merkezlerinde farklı kodlama stratejileri kullandığı ve bazı durumlarda farklı nöral sistemleri devreye soktuğu anlaşılabilir.

Alt düzey kognitif işlemler sadece duyu verilerinin işlenmesi ile sınırlı kalmamaktadır. Duyu verisinin işlenmesindeki çeşitlilik, kültürler arası kognitif farklılaşmadaki mekanizmalardan sadece biridir. Gutchess, Schwartz ve Boduroğlu'na (2011) göre kültürler arası farklı kognitif stratejilerde üç farklı mekanizma olabilir. Birincisi kişiler, (kategorik vs. ilişkisel gibi) farklı kognitif stratejileri ya da (merkez nesne vs. bağlam gibi) bilginin farklı yönlerinin işleyerek kognitif süreçleri açısından ayrışabilirler. İkincisi, kognitif *içerik* değişebilir, yani farklı kültürlerdeki insanlarda ayrı bilgiler depolanıp kullanılabilir (nesne ya da arkaplan bilgisi). Üçüncüsü, *zorluk derecesi* farklılık gösterebilir, yani bazı görevler bazı kültürle göre daha meydan okuyucu ve enerji gerektiren şeyler olabilir.²⁴⁵ Kognitif süreçler, içerikler ve görevlerin yerine getirilmesinde farklılıkta kültürün etkisi sadece duysal içeriğin algılanması ile sınırlı

²⁴³ Ulrich Kühnen, & Daphna Oyserman, "Thinking About the Self Influences Thinking in General: Cognitive Consequences of Salient Self-Concept," **Journal of Experimental Social Psychology**, C. 38, 2002, ss. 492-499.

²⁴⁴ Shihui Han & Georg Northoff, "Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition: A Transcultural Neuroimaging Approach," **Nature Reviews Neuroscience**, C. 9, No: 8, 2008, ss. 646-654, s. 648.

²⁴⁵ Angela H. Gutchess, Aliza J. Schwartz, & Ayşecan Boduroğlu, "The Influence of Culture on Memory," **Lecture Notes in Artificial Intelligence, Lectures Notes in Computer Science**, Ed. D.D. Schmorow and C. M. Fidopiastis, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, 2011, ss. 67-76.

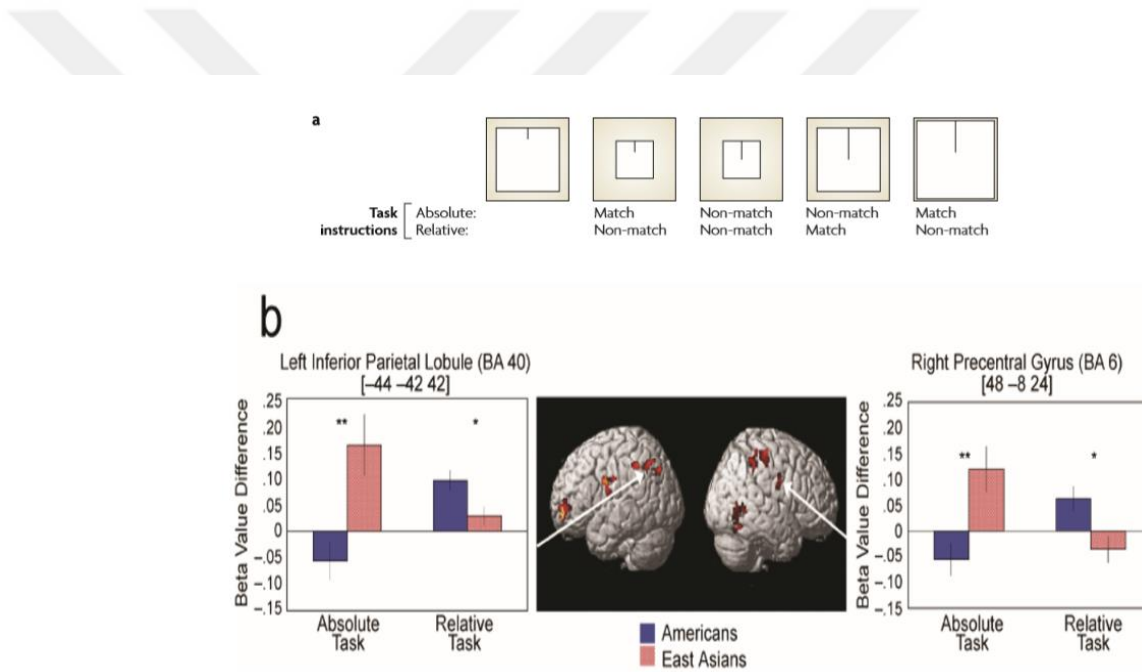
değildir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bir nesnenin algılanması, sınıflandırılması ve anlamlandırılması aynı zamanda dikkat dağılımı ve önceki tecrübelerin hafızadan geri çağırılması ile bağlantılıdır. Baktığımız şeyde neyi gördüğümüz o sırada devreye sokulan hafıza ve dikkat sistemleri ile de içsel olarak bağlıdır. Öyle ise kültürün dikkat ve hafızaya olan etkisi dolaylı olarak alt düzey kognitif işlemlerin tümünde etkili olacaktır.

Bu hipotezden yola çıkarak algısal süreçlerde kültürün etkisine benzer etkilerin dikkat ve hafıza süreçlerinde de olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla Hedden ve meslektaşları, Kitayama'nın Çerçeve-çizgi testini dikkat kavramını merkeze alarak yeniden tasarlamıştır. Mutlak çizgi ve görelî çizgi çizme testinde Asyalıların ve Amerikalıların hangi durumda ne kadar fazla dikkat gösterdiğini beyin görüntüleme teknikleri ile izlemişlerdir. Yukarıda bahsedildiği gibi, Asyalılar kültürel olarak bağlamı hesaba katan görelî görevi daha başarılı gerçekleştirmekte, kültürel olarak da bu görevi tercih etmektedir. Buna karşılık Amerikalılar merkez nesneye odaklanma görevini kolay becermekte ve kültürel olarak mutlak görevi tercih etmektedir. Yapılan görüntüleme çalışması sonucunda bu görevleri ifa ederken her iki grupta dikkat kontrolü ile bağlantılı frontal ve pariyetal bölgelerinin faal olduğu görülmüştür. Ancak şekilde (Grafik 4) görüldüğü gibi, Amerikalılar görelî görevde Asyalılar ise mutlak görevde frontal ve pariyetal dikkat ağlarında (sol inferior pariyetal lob ve sağ presantral girus) daha fazla aktivasyon göstermiştir. Her iki grupta aynı dikkat ağlarını kullanıyor olsa da, bu ağlarda nöral aktivasyon yoğunluğunun ne kadar olacağı kültürel tecrübeye göre düzenlenmektedir.²⁴⁶ Kültürel arkaplanımız temel algısal yargılarda frontopariyetal dikkat ağımızın ne kadar müdahil olacağını belirlemektedir.²⁴⁷ İlginç olan şey, aynı testin yeterince kültürel terbiye kazanmamış, 6 yaşından küçük çocuklarda uygulandığında bir fark görülmemesi, yaş ilerledikçe, yani kültürlenme süreci

²⁴⁶ Trey Hedden v.d., "Cultural Influences on Neural Substrates of Attentional Control," **Psychological Science**, C. 19, No: 1, 2008, ss. 12–17, s. 16.

²⁴⁷ Jonathan B. Freeman, Nicholas Rule & Nalini Ambady, "Cultural Neuroscience of Person Perception," ss. 191- 201, s. 194.

tamamlandıkça fark tebarüz etmesidir.²⁴⁸ Kültürel olarak tercih edilen görevlerde daha az dikkat ile ilgili nöral kaynak sarf edilmekte, bu da pratik kazandıkça ilgili bölgelerde nöral aktivitenin azaldığı görüşünü desteklemektedir. Kültürel olarak hazır olduğumuz görevlerde beyin daha az ‘çaba’ harcamaktadır.²⁴⁹ Sonuç olarak neyi daha kolay algıladığımız, neyi daha zor bulup daha fazla dikkat verdiğimiz içinde bulunduğumuz kültürel aidiyetten etkilenmektedir.



Grafik 4: Kültürel Aidiyete Göre Beyin Bölgelerinde Değişen Ateşlenme Oranları

Kültürel olarak aşina olduğumuz görevleri ifa ederken daha az zorlanmakta ve daha az dikkat kaynağını bu göreve yönlendirmekteyiz. İnsanlar özellikle alışıldık olmayan, beklenmedik durumlara daha fazla dikkat yöneltmektedir. Bu fıkirden yola çıkarak tuhaf olanı bulma (*oddball*) deney düzenekleri hazırlanmıştır. Lewis’in

²⁴⁸ Sarah Ketay, Arthur Aron, Trey Hedden, “Culture and Attention: Evidence from Brain and Behavior,” **Cultural Neuroscience**, ss. 79-92, s. 82.

²⁴⁹ Michael P. Milham v.d., “Practice-related Effects Demonstrate Complementary Roles of Anterior Cingulate and Prefrontal Cortices in Attentional Control,” **Neuroimage**, C. 18, No: 2, 2003, ss. 483–493

hazırladığı bir tuhaf olanı bulma testinde deneklere rakamlar ve harfler gösterilmiş ve bir hedef rakamı tespit etmeleri istenmiştir. Deneklere geliş güzel şekilde %76'si normal rakam, yüzde %12 si hedef rakam (6) ve %12'si tuhaf olan (bir kelime ya da anlamsız hece) gösterilmiş ve hedef rakamı gördüklerinde önlerindeki butona basmaları istenmiştir. Denekler bu görevi gerçekleştirirken ERP görüntülemesi yapılmıştır. Olaya bağlı beyin potansiyeli taramasında (ERP), uyarı geldikten sonra 300 ya da 600 ms lik gecikme ile oluşan pozitif voltaj sapmasına P3 tepkisi denir ve dikkat verildiğini göstergesi olduğu düşünülür. Tuhaf olanı bulma paradigması ile ilgili yapılan daha önceki çalışmalar uyarı geldikten 300 ms sonra iki tür pozitif polariteli elektrik sinyali bulgulamıştır. Hedef P3'ü hedef uyarı geldikten sonra oluşur ve bu ERP tepkisi dikkatin hedefe yöneldiğine işaret eder. Yenilik P3'ü ise tuhaf olan uyarana tepki olarak oluşur ve beklenmedik uyarana dikkat edildiğini gösterir. Tahmin edileceği gibi Amerikalılara nazaran Asyalı Amerikalılarda uyumsuzluğa dikkati gösteren yenilik P3'ünde daha fazla tepki oluşmuştur. Asyalılara nazaran Avrupalı Amerikalılar ise çok büyük oranda daha fazla hedef P3 yoğunluğu göstermiştir.²⁵⁰ Çünkü Amerikalılar hedef nesneye kilitlenmiş, hedef dışındaki uyarılara çok fazla hassasiyet göstermemiş iken, Asyalılar hedef dışındaki diğer nesnelere de dikkatlerini dağıtmışlardır.

Uyumsuzluğa dikkat kesilme ile ilgili bir başka örnek ise görüntü ile ses arasında uyumsuzluk olan durumlarda gösterilen tepkidir. Daha birbirine bağlı kültürden gelen Japon kadınların ses tonuyla mana olarak uygun olmayan kelimeler dinletildiğinde (örneğin; tatmin olmak kelimesini üzgün tonla söylemek gibi) Japonların Amerikalılardan daha fazla semantik uyumsuzluğu belirten N400 ERP aktivasyonu gösterdiği tespit edilmiştir.²⁵¹

²⁵⁰ Richard S. Lewis, Sharon G. Goto, Lauren L. Kong, "Culture and Context: East Asian American and European American Differences in P3 Event-related Potentials and Self-construal, **Personality & Social Psychology Bulletin**, C. 34, 2008, ss. 623–34.

²⁵¹ Keiko Ishii, Yuki Kobayashi, Shinobu Kitayama, "Interdependence Modulates the Brain Response to Word-Voice Incongruity," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2, 2010, ss. 307–317.

Üstelik farklı kültürler semantik uyumsuzlukla, farklı serebral stratejileri kullanarak başa çıkmaktadır. Asyalı ve Amerikalılara takip edilmesi istenen bir norma uymayan bir içerik verilerek semantik uyumsuzluğa olan tepkileri kıyaslayan bir deney düzeneği hazırlanmıştır. Uyumsuzluğa iki kültürden gelen insanlarda benzer şekilde karşılık vermiş olsa da, Asyalılar uyumsuzluk durumunda üstten alta kontrol süreçlerine dahil olan frontal-paryetal bölgelerde aktivasyon gösterirken, Avrupalı Amerikalılarda aynı durum karşısında temporal lob ve singulat girusta daha fazla aktivasyon sergilemiştir.²⁵² Bu durum aynı psikolojik uyumsuzluğun, kültüre bağlı olarak farklı beyin bölgelerinde işlenebileceğini gözler önüne sermektedir. Demek ki farklı kültürden gelen insanlar bazı görevleri daha zor başarmakta ve bunlara daha fazla dikkat ayırmaktadır. Bazı kültürler de semantik uyumsuzluk konusunda daha hassastırlar ve uyumsuzluğa daha fazla dikkat kesilirler. Üstelik uyumsuzluğun hangi nöral stratejiler ile ele alınacağı da kültüre bağlı olarak değişmektedir. Dolayısıyla algısal süreçlerin temel yönlendiricisi olan dikkat dağıtımı kültürel geçmişimize bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir.

Algıyla alakalı kognitif süreçlerinde dikkat ile birlikte bir başka önemli bir parametresi, hafızadır. Sürekli tekrar eden örgütlenmiş tecrübelerin, yani kültürün, beynin anatomisi ve kognitif kapasitelerini değiştirdiği belgelenmiş bir vakadır. Kültür ve tecrübe ile değişiklik gösteren kognitif kapasitelerin en belirgin olanlarından birisi de hafıza yeteneğidir. Özellikle erken dönemlerde satranç ustaları ile yapılan hafıza deneylerinde ustaların satranç tahtasındaki pozisyonları muazzam başarı ile hafızalarında tutabildikleri görülmüştür. Uluslararası başarı kazanmış satranç ustalarına gerçek bir satranç oyunundan bir pozisyon gösterilip 5 saniyelik kısa bir süre baktıktan sonra hatırlamaları talep edilmiştir. Çaylaklar 5 saniye baktıktan sonra yaklaşık ortalama 4 piyonu doğru yerleştirebilmelerine rağmen ustalar 5 saniye bakarak neredeyse 20 den

²⁵² Angela H. Gutchess v.d., “Neural Differences in the Processing of Semantic Relationships Across Cultures,” **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, vol. 5, 2010, ss. 254–63.

fazla piyonu doğru hatırlayabilmiştir.²⁵³ Bu örnek, sürekli tekrar edilen görsel işlemler ve kategorize etme yeteneğinin, hafıza becerisini de değiştirdiğini göstermektedir.

Pratik tecrübe ve kültürün, hafızanın muhtelif biçimleri olan duysal, semantik, duygusal ve otobiyografik hafızayı etkilediğine dair bol miktarda kanıt mevcuttur.²⁵⁴ Kültürün hafıza üzerindeki etkilerine Masuda ve Nisbett'in erken dönem kültürel psikoloji çalışmalarında dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada Japon ve Amerikalı deneklere kısa bir öykü canlandırması videosu izletildikten sonra, her iki gruptan ne gördüklerini tanımlamayı hatırlamaları istenmiştir. Amerikalılar daha çok merkezi nesneleri hatırlarken (yani koca bir balık ekranın önünde yüzüyordu gibi) Japonlar arka plan unsurları daha fazla hatırlamışlardır (suyun rengi, yosunların konumu gibi). Hatırlama performansı sırasında arka plan ortadan kaldırılınca ya da değiştirilince Japonlar bu durumdan daha çok etkilenmiş ama Amerikalıların merkezi objelerle ilgili hafızası arka plan değişimlerinden çok fazla etkilenmemiştir. Yani, eğer merkezi nesne arka plan ile sıkı bir bağlantı içinde ise arka planı değiştirmek Japonların hafızalarını Amerikalılardan çok daha fazla etkilemektedir.²⁵⁵ Bu çalışmanın ardından gelen görüntüleme dataları da Amerikalıların nesneleri hatırlama sırasında, nesne işleme ile alakalı lateral temporal bölgede Asyalılara kıyasla daha büyük bir aktivasyon gösterdiğini ortaya koymuştur.²⁵⁶ Yine Koreli ve Amerikalıları karşılaştıran bir çalışmada genç Korelilerin duygusal ifade taşıyan yüzleri değerlendirirken arka plandan Amerikalılara nazaran daha çok etkilendikleri, yetişkin Koreli ve Amerikalıların ise bu denli etkilenmediği görülmüş ve bu durum hatırlama performanslarına da yansımıştır. Üstelik genç Korelilerin negatif yüz ifadelerini daha başarılı bir şekilde hatırlayabildiği görülmüştür.²⁵⁷

²⁵³ William G. Chase & Herbert A. Simon, "The Mind's Eye in Chess," **Visual Information Processing**, Ed. W. G. Chase, New York, Academic Press, 1973, ss. 215-281.

²⁵⁴ Angela H. Gutchess & Allie Indeck, "Cultural Influences on Memory," **Cultural Neuroscience**, ss. 137-150

²⁵⁵ Takahiko Masuda & Ricard Nisbett, "Attending Holistically versus Analytically," ss. 922-934.

²⁵⁶ Angela H Gutchess & Sarah Huff, "Cross-Cultural Differences in Memory," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 155-170, s. 157.

²⁵⁷ Seon-Gyu Ko v.d., "How does Context Affect Assessments of Facial Emotion? The Role of Culture and Age" **Psychology and Aging**, C. 26, No: 1, 2011, ss. 48-59.

Arka plan ve merkez nesneyi hatırlama başarısındaki farklılaşmanın yanı sıra kültürün etkisi hafıza depolama stratejilerindeki çeşitlilikte de görülmektedir. Genç Amerikalı ve Çinliler bilgi depolamada benzer stratejiler kullanırken, yaşlı Amerikalılar Çinlilere göre çok daha fazla kategorik gruplama stratejisi kullanırlar. Bu farklı gruplama stratejilerinin, farklılaşan hafıza depolama yöntemlerine neden olacağı ön görülmektedir. Gerçekten de, Amerikalı ve Çinlilerin hatırlama kapasitelerini karşılaştıran bir çalışmada Amerikalıların hatırlamada kategorileri daha çok kullandığı tespit edilmiştir. Yapılan deneydeki kelime hatırlama görevinde Amerikalı ve Çinlilerin hatırladıkları kelime sayısı aynı olsa bile Amerikalı grup, kategorik olan kelimeleri daha fazla hatırlamıştır. Üstelik bu kültürel farkın yaşa bağlı olarak da değiştiğine şahit olunmuştur.²⁵⁸ Ayşecan Boduroğlu ve Schwartz'ın yaptıkları bir çalışmada, Amerikalı ve Türk deneklere yarısı kategorik olarak ilişkili yarısı da ilişkisiz olan kelime çiftleri gösterilmiştir. Daha sonra deneklere ilk kelime ipucu olarak gösterilerek ikinci kelimeyi hatırlamaları istenmiştir. Sonuçta Amerikalıların Türklerden daha fazla kategorik hata yaptığı ve Türklerin kategorik olmayan kelime listesinden daha fazla kelime hatırladığı gözlemlenmiştir.²⁵⁹ Bu sonuçlar Amerikalıların hafıza kullanımında bilgiyi organize etme ve hafızadan bilgi geri çağırma stratejilerinde kategorik sınırlandırmaları Türklerden daha çok kullandığı göstermekte, bilgi depolamada olduğu kadar yanlış hatırlamada da kültürün etkisine işaret etmektedir.

Çalışma hafızası ve semantik hafıza konusunda kültürün etkisine dair bu çalışmalara ek olarak otobiyografik hafıza konusunda kültürün etkisine dair bol miktarda araştırma mevcuttur. Hatta otobiyografik hafızanın kategorik olarak kültüre bağlı olduğu düşünülmektedir.²⁶⁰ Ancak otobiyografik hafıza daha çok benlik ile ilgili olduğu için alt

²⁵⁸ Angela H. Gutchess v.d., "Categorical Organization in Free Recall across Culture and Age," **Gerontology**, C. 52, 2006, ss. 314-323.

²⁵⁹ Alize J. Schwartz., Ayşecan Boduroğlu, Angela H. Gutchess, "Cross-cultural Differences in Categorical Memory Errors, **Cognitive Science**," C. 38, No: 5, 2014 ss. 997-1007.

²⁶⁰ Michael Ross & Qi Wang, "Why We Remember and What We Remember: Culture and Autobiographical Memory," **Perspectives on Psychological Science**, C. 5, No: 4, 2010, ss. 401-409.

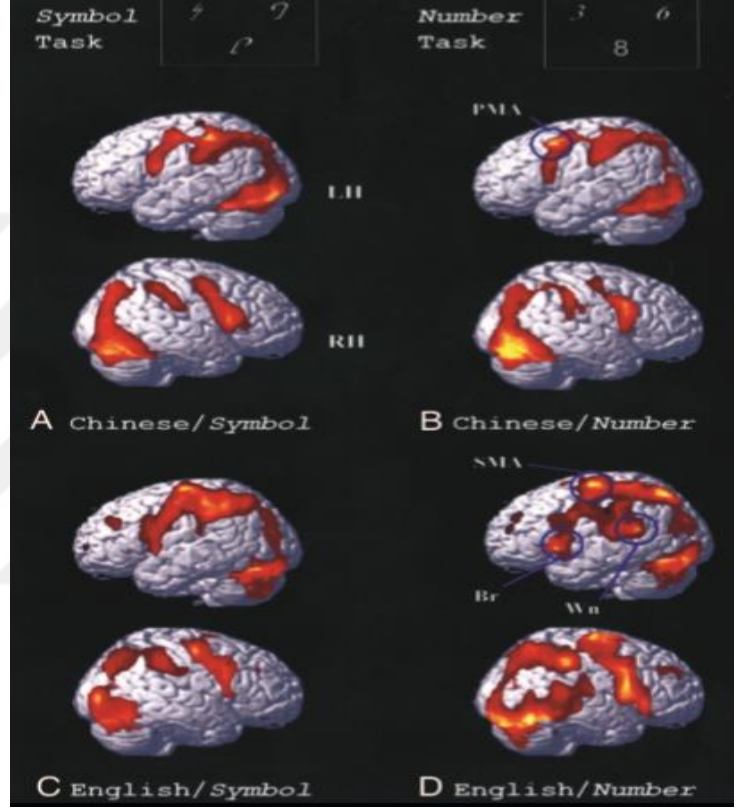
düzyey kognitif mekanizmalarda költürün etkisine odaklanılan bu bölümde otobiyografik hafıza konusu ele alınmayacak ilgili literatür benlik kısmında sunulacaktır.

Sonuç olarak farklı költürlerin örüntülü davranış pratikleri bireylerin ne gördükleri, neye dikkat edecekleri, neyi ihmal edecekleri, bilgiyi hangi şekilde kodlayacakları ve sınıflandıracakları, neyi hatırlayacağı ve unutacağı konusunda nedensel olarak etki göstermektedir. Özel bir düşünsel çabayı gerektirmeyen, refleksif olmayan bu alt düzey kognitif süreçlerin költürlere göre farklılaşması, költürel alışkanlıkların algı, dikkat gibi alt düzey kognitif süreçleri bile nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Daha duyu düzeyinde bile evrensel bir kognitif işleme sürecinden bahsedilemeyeceği görölmektedir. En doğal görölen otomatik alt düzey kognitif işlemlerde alışkanlığa dayalı örgütlenmiş pratiklerin belirleyici olduğu sonucu çıkarılabilir. İlerleyen bölümlerde dil, estetik algı, benlik bilinci ve sosyal ilişkiler gibi karmaşık üst düzey kognitif işlemlerde költürel farklılaşmaya odaklanılacaktır.

2.2.3. Költürün Dil Ve Müzik İşleme Gibi Üst-Düzyey Kognitif Süreçlere Etkisi

Amnezi hastaları üzerine yapılan incelemeler sonucunda beyinde en erken dönemlerde keşfedilen fonksiyonel bölgelerden biri, dil ve ses işleme ile alakalı olan Brocka ve Wernicke bölgeleridir. Beyindeki dilsel işlemler ile ilgili ağların nöral altyapılarının araştırılması görece uzun zamandır, ayrı bir alt-disiplin olan nörolingüistik tarafından yapılmaktadır. Nörolingüistik, dilsel ve fonetik algılamaların nöral altyapılarını açığa çıkarmaya çalışırken, költürel nörobilim lingüistik, fonetik ve sembolik işlemlerin yürütölmesi sırasında költürün farklılaştırıcı etkisinin olup olmadığını araştırmaktadır. 2000’li yıllardan sonra elde edilen birçok görüntölleme verisi, beyindeki dilsel ve fonetik işlevleri yürüten bölgelerin çalışmasının költürel bağlam ile büyük ölçüde değiştiğini ortaya koymuştur.

Bu çalışmalar içerisinde en önemli örneklerden birisi, sayıların ve sembollerin temsilinin kültürel farklılıktan etkilenip etkilenmeyeceği üzerinedir. Tang ve meslektaşları fMRI kullanarak doğuştan Çince (NCS) ve İngilizce konuşan (NES) kişilerde sayıların farklı kortikal temsilini incelemiştir. Görüntüleme sonucunda zihinden matematik hesabı yapma görevi sırasında farklı bölgelerin aktive olduğu ortaya çıkmıştır. Anadili İngilizce olanlarda, zihinden sayısal hesaplama için dil işleme görevinde kullanılan sol perisilviyan korteksi kullanırken, anadili Çince olanlar sayısal hesap yaparken inferior paryetal korteksi kullanmaktadır.



Resim 20: Matematiksel İşlem Yapma Sırasında Amerikalı ve Çinli Deneklerin Farklı Kortikal Ateşlenme Örüntülerinin fMRI

Deneyde doğuştan İngilizce konuşan ve doğuştan Çince konuşan katılımcılara bazı anlamlı olmayan semboller ile görevler verilmiş ardından Arap sayıları ile basit matematiksel işlemler yaptırılmıştır. Davranışsal açıdan iki kültürden gelen kişiler de basit matematiksel görevleri eşit performans ile gerçekleştirmişlerdir. Ancak görünüşteki bu benzerliğin ardında fMRI görüntüsü, çok farklı paternlerin aynı sonucu üretmek için aktive olduğunu gözler önüne sermiştir.

Anlamlı olmayan sembollerin işlenmesi ile ilgili görevlerde sol suplementar motor bölge (SMA) ve inferior frontal bölgelerde aktivasyon olduğu her iki kültürde görülmüştür (sol panel A ve C). Her ne kadar İngilizce konuşanlarda daha geniş bir

alandaki aktivasyon görülmüş olsa da devreye sokulan beyin bölgeleri arasında temel bir fark yoktur. Yani semantik olmayan sembollerin kortikal temsilleri konusunda Çinli ve Amerikalılar arasında, yoğunluk farkı dışında büyük bir fark gözlemlenmemiştir. Ayrıca Çinlilerde sembol temsili ile rakam temsili yapan bölgeler arasında da çok büyük bir fark yoktur (Panel A-B). Oysa İngilizce konuşanlarda rakamların temsili sembollerin temsilinden daha fazla bazı bölgelerin devreye sokulmasını gerektirmiştir. İngilizce konuşanlar rakamlar ile işlem yaptıklarında suplementer motor bölge (SMA) ve dil bölgeleri olan Broca ve Wernicke bölgeleri ilaveten aktive olmuştur. (sağ alt panel D). Çinlilerde ise premotor bölgede daha yoğun aktivite görülmüştür.²⁶¹ Özetle Batılılarda Arap sayılarının hesaplanmasında sol suplementer motor bölge, Broca ve Wernicke bölgelerinde büyük aktivasyona neden olur. Buna karşılık Çinlilerde aynı hesap işlemleri, Brodman 6,8, 9 bölgelerine ilaveten sol premotor asosiyasyon bölgesinde aktivasyon gösterir.

Araştırmacılar bu farklılaşmanın matematik işlemleri öğrenme, yani kültürlenme sürecine bağlı olduğunu düşünmektedir.²⁶² Eğitim sistemi, aritmetik problem çözme stratejileri, erken gelişme dönemi ve genetik farklılıkların matematiksel işlem yapmadaki bu zihinsel ve beyinsel farka neden olabileceği öne sürülmektedir.²⁶³ Özellikle Çinlilerin eğitim sırasında abaküs kullanması ve Çince dilinin logografik olması sayısal işlemleri linguistik semboller olarak değil de, mekânsal birimler olarak tasarlanmasına yol açmıştır. Bu nedenle de Çinlilerde sayısal hesap işlemlerinin, hareketle alakalı motor bölgede gerçekleştiği düşünülmektedir. Çünkü başka çalışmalarda da, abaküs kullananların zihinden metamatik hesap yapma sırasında sağ premotor bölge ve paryetal bölgelerde (özellikle posterior superior paryetal bölgede) çok

²⁶¹ Yi Yuan Tang v.d., “Arithmetic Processing in the Brain Shaped by Cultures,” **Proceedings of National Academy USA**, C. 103 No: 28), 2006, ss. 10775-10780.

²⁶² Daniel Ansari, “Effects of Development and Enculturation on Number Representation in the Brain,” **Nature Review of Neuroscience**, C. 9, No: 4, 2008, ss. 278–291.

²⁶³ Yi Yuan Tang & Y. Liu, “Numbers in the Cultural Brain”, **Cultural Neuroscience**, ss. 151-158

daha fazla aktivasyon sergiledikleri görülmüştür.²⁶⁴ Buna karşılık İngilizce konuşanların eğitim sırasında sayıları daha çok linguistik birimler olarak öğrenmesinden dolayı matematiksel işlemlerde dilsel alanları devreye soktuğu öne sürülmektedir. Ayrıca Çincenin kısa sembollerden oluşan bir dil olmasından dolayı Çinlilerin daha geniş ölçekte rakamı daha uzun süre akılda tutmayı sağlayan daha gelişmiş bir çalışma hafızasına sahip olabilecekleri bunun da daha hızlı hesap yapmalarına sebep olacağı düşünülmektedir.²⁶⁵ Özetle ait olduğumuz kültürün farklı problem çözme stratejileri insanlığın en evrensel dili olarak görülen matematik işlem yapma sırasında bile aktüel bir etkiye sahiptir. Nihayetinde matematiksel sonucu değiştirmese bile, matematiksel işlemlerin beyinde nasıl yürütüleceğini kültür manipüle edebilmektedir.

Matematiksel işlemlerdeki dil ve eğitime bağlı bu farklılaşmanın yanı sıra, okuma sırasında fonolojik işlemlerde kültürle göre farklılıklar görülmektedir. Alfabetik diller harfleri fonetik gruplar halinde derleyip sese çevirirken Çince gibi diller tek sesli fonolojiye sahiptir. Bu fonetik ve fonetik olmayan alfabe ayrımı nöral patikaları da değiştirmektedir. İngilizce konuşanlar İngilizce kelimeleri okuduğunda üst temporal girus aktive olurken anadili Çince olanlar Çince karakterleri okurken alt paryetal lobun dorsal kısmı aktive olmaktadır.²⁶⁶ Çincenin yapısından dolayı Çinlilerde okuma sırasında fonolojiden middle frontal girus aktivasyonu sorumlu iken alfabetik olan diğer dili kullananlarda sol temporopariyetal bölgeler aktif olarak devreye sokulmaktadır. Dolayısıyla dilin yapısı ve öğrenme stratejisi beynin aynı işlemi yaparken fonksiyonel nöroanatomisini etkilmektedir.²⁶⁷ Üstelik genel olarak okuma bozukluğu sorunu

²⁶⁴ Takashi Hanakawa v.d., “Neural Correlates Underlying Mental Calculation in Abacus Experts: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study,” **Neuroimage**, C. 19, No: 1, 2003, ss. 296-307.

²⁶⁵ Shihui Han & Georg Northoff, “Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition,” s. 649.

²⁶⁶ Donald J. Bolger, Charles A. Perfetti, Walter Schneider, “Cross-Cultural Effect on the Brain Revisited: Universal Structures plus Writing System Variation,” **Human Brain Mapping**, C. 25, No: 1, 2005, ss. 92-104.

²⁶⁷ Li Hai Tan v.d., “Neuroanatomical Correlates of Phonological Processing of Chinese Characters and Alphabetic Words: A Meta-Analysis” **Human Brain Mapping**, C. 25, No: 1, 2005, ss. 83-91.

(disleksi) sol paryetotemporal bölgedeki düşük aktivasyon ile ilişkilendirilmektedir.²⁶⁸ Bu bölgeler fonem analizi ve yazılı sembolün foneme çevrildiği alanlardır. Çinlilerde ise alfabetik değil logografik yazı sistemine sahip olduğu için Çinli disleksi hastalarında hasar paryetotemporal bölgede değil middle frontal girustadır. Bu da gösteriyor ki biyolojik kaynaklı bir anomali bile kültüre bağlıdır.²⁶⁹

Diller arasındaki yapısal farkın beyindeki iz düşümlerinden birisi de dil içerisinde anlamlı olmayan kelimelerin beyinde işlenmesindeki farklılıktır. İtalyanca konuşan ve İngilizce konuşanları karşılaştıran bir PET taramasında, İngilizce okurların kelime olmayan sesleri okurken sol posterior inferior frontal girusta normal kelimeleri okurken olandan daha fazla aktivite gösterdiği gözlemlenmiştir. Buna mukabil kelime-olmayan sesleri okurken İtalyan okuyucular sol temporoparyetal bağlantı bölgesi (TJP) bölgede daha fazla aktivite göstermiştir.²⁷⁰ Bu fark diller arasındaki imla farklılıklarının zamanla beyindeki dil işleme bölgelerinin biyolojik yapılarına kazındığını göstermektedir.

Görüldüğü gibi sembol temsili, matematiksel işlemler, fenotik işleme ve okuma stratejilerinde farklı dillerin kullanılması beyinde kullanılan nöral patikaları değiştirebilmektedir. Sembol manipülasyonu ve dil kullanımı insan türünün ayırt edici biyolojik kapasitelerinden biri olmasının yanında yapısalcı felsefenin iddia ettiği gibi, diller arasındaki keyfi (*arbitrary*) farklılıklar zaman içinde değiştirilmesi zor olan biyolojik belirlenimlerle iç içe geçmektedir. Chomsky'nin tasarladığı gibi beyindeki dil bölgeleri evrensel olarak dil edinme yetilerini bize sağlarken, bu bölgeler modüler olarak hazır halde durmamakta, kültür tarafından plastik bir biçimlendirilmeye açık olarak var olmaktadır. Nörogörüntüleme yöntemleri bir yanıla dil bilimin nöral altyapılarını

²⁶⁸ Fumiko Hoeft v.d., "Functional and Morphometric Brain d-Dissociation Between Dyslexia and Reading Ability," **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 104, No: 10, 2007, ss. 4234–4239.

²⁶⁹ Wai Ting Siok v.d., "Biological Abnormality of Impaired Reading is Constrained by Culture," **Nature**, C. 431, 2004, ss. 71–76.

²⁷⁰ Eraldo Paulesu v.d., "A Cultural Effect on Brain Function," **Nature Neuroscience**, C. 3, 2000, ss. 91–96.

gözler önüne sererek dili doğallaştırırken, öte yandan dillerin beyni hepimiz için ortak (doğal) bir şekilde bırakmadığını, dilin beyni ‘doğallığından’ çıkardığını göstermektedir.

İnsanlar için dil dışında en evrensel olan bir başka yeteneğin müzik olduğu düşünülür ve uzlaşımsal olarak müziğin evrensel bir dil olduğu kabul edilir. Kültürel nörobilim bu alanda da eleştirel yaklaşımı ile farklı deney düzenekleri hazırlayarak müzik algısında kültürün etkisinin olup olmadığına dair dikkat çekici çalışmalar ortaya koymuştur.

Yakın zamanlarda yapılan bir deneyde kültürler arası müzik kavrayışının nöral altyapısını bulmak için, Amerikalı ve Alman müzisyenler, Batı ve Çin müziği dinlerken fMRI ile taranmıştır. Morisson ve arkadaşları, Batılı ve Çinli deneklerle tanıdık Batı müziği ve öteki kültürden Çin müziği dinledikleri sırada, profesyonel müzisyenlerin ve sıradan insanların nöral aktivitelerini karşılaştırmıştır. Bulguları kültürel içeriğin (müzik türünün) zorunlu olarak beyin tepkisini etkilemediğini ancak profesyonel müzisyenlerin sağ superior temporal girusta iki müzik tipine de daha fazla tepki verdiğini ve Batı müziğine sağ midfrontal bölge ve Çin müziğine sol midfrontal bölge de daha fazla tepki verdiğini ortaya koymuştur.²⁷¹ Bu bulgular da bir beceride uzmanlık edinme ve temrinin, yani müzik kültürü edinmenin, müzik algılama kapasitenin altında yatan beyin bölgesinin aktivitesini artırdığını göstermiştir. Yani, kortikal tepkiler kültürel tecrübe ile şekillenmektedir.²⁷² Ayrıca bir başka deneyde tanıdık olan Batı müziği dinlerken, Amerikalı deneklerin precentral girus ve suplemer motor bölgerinde daha büyük bir aktivite bulgulanmıştır. Bu da kültürel olarak tanıdık müziğin hem duyuşsal hem motor bölgede temsil edildiğini gösterir. Buna rağmen kültürel olarak tanıdık olmayan müzik sağ angular girus ve orta frontal girusta daha fazla aktiviteye neden olmuştur.²⁷³ Bu durum muhtemelen tanıdık olmayan müziğin işlenmesi daha fazla dikkat

²⁷¹ Steven J. Morrison v.d., “fMRI Investigation of Cross-Cultural Music Comprehension,” **Neuroimage**, C. 20, 2003, ss. 378–384.

²⁷² Joan Y Chiao & Nalini Ambady, “Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis,” ss., 237-254, s. 247.

²⁷³ Yun Nan v.d., “Cross-cultural Music Phrase Processing: An fMRI Study,” **Human Brain Mapping**, C. 29, 2008, ss. 312–328.

gerektirdiğinden ve temel duyuşal süreçlere daha fazla yük bindirdiğinden dolayıdır.²⁷⁴ Muhtelif çalışmalardan elde edilen fMRI görüntüleme dataları dinleyicilerin aşına olmadıkları bir müzik yapısı ile karşılaştıklarında sağ frontal bölgelerde büyük bir aktivasyon sergilediğini ortaya koymuştur.²⁷⁵ Demorest ve Morrison yaptıkları çalışmada müzik bilgisindeki ustalıktan bağımsız olarak herkesin aşına olduğı müziğı daha iyi hatırlayabildiğini tespit etmiştir. Amerikalı, Çinli ve Türk deneklerle yapılan çalışmada Türkler kültürel olarak aşına oldukları Batı müziğini Çin müziğinden daha iyi hatırlayabilmiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak yazarlar, müzik bilgisine dair kognitif şemaların kültürel olarak türetildiği ve kültürlenmenin yapısal düzeyde müzik hafızasını etkilemekte olduğunu iddia etmişlerdir.²⁷⁶

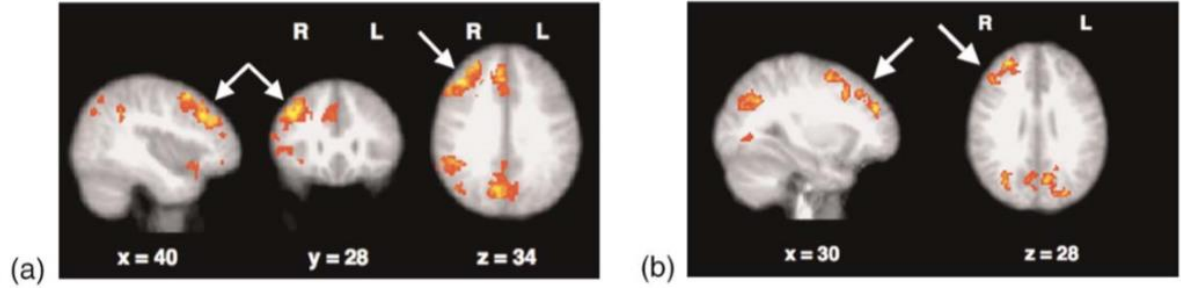
Domorest ve Morrison bir başka fMRI görüntüleme çalışmasında müzik algısı ve hafızanın teşekkülünde kültürün rolünü incelemek için bir deney tasarladılar. Türkiye ve ABD den gelen katılımcılara Çin, Türk ve Batı kültüründen (Haydn Cello Concerto, Nayi Osman Dede'nin Uşşak peşrevi gibi) müzik parçaları dinletilmiştir. Bu aşına oldukları ve olmadıkları müzik parçalarını dinledikleri sırada ve sonrasındaki hafıza testinde denekler fMRI ile tarandılar. Türkler de Amerikalılar da kendi özkültürlerine ait olan müziğı hatırlama testinde daha başarılı olmuştur. Her iki grupta da kültürel olarak aşına olmadıkları müzik türünü dinleme esnasında, sağ frontal ve parietal bölgelerde, özel olarak sol beyincik bölgeleri, sağ angular girus, posterior precuneus ve inferior frontal kortekse uzanan sağ middle frontal bölge artan aktivasyon gözlemlenmiştir (soldaki panel (a) da ilgili bölgelerin sagittal, koronal ve aksiyal görüntüsü görülmektedir). Bu bölgeler müzik işleme ve hafıza fonksiyonlarında görev icra

²⁷⁴ Shihui Han & Georg Northoff, "Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition," s. 649.

²⁷⁵ Steven M. Demorest & Steven J. Morrison, "Quantifying Culture: The Cultural Distance Hypothesis of Melodic Expectancy," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 183-194, s. 184.

²⁷⁶ Steven M. Demorest v.d., "Lost in Translation: An Enculturation Effect in Music Memory Performance," **Music Perception**, C. 25, No: 3, 2008, ss. 213-223.

etmektedir. Denekler kültürel olarak aşına olmadıkları müzikleri hatırlamaya çalışırken singulat girus ve sağ lingual girusta daha fazla aktivite göstermiştir.²⁷⁷



Resim 21: Kültürel Olarak Aşına Olunmayan Müziğe Singulat Kortekste Verilen Farklı Tepkiler

Benzer sonuçların elde edildiği Türkiye’de yapılan bir ERP çalışması bir müzik enstrümanına aşına olmanın enstrümanın sesine verilen nöral tepkiyi değiştirdiğini göstermektedir. Bu çalışmada Türk dinleyicilere beyaz gürültü, viyolonsel ve ney sesi dinletilmiştir. Sonuçta arka fonda ney sesi duyduklarında görece daha az aşına oldukları viyolonsel ve beyaz gürültü sesine göre frontal bölgelerde daha fazla P3 voltaj artışı göstermişlerdir ki, bu da tanıdık müziğe daha fazla dikkat kaynağı yönelttikleri şeklinde yorumlanmaktadır.²⁷⁸ Bu çalışma bir enstrümanın sesinin ne ölçüde ve hangi dikkatle beyinde işleneceği kültürel geçmişimiz ile belirlendiğine dair önemli bir kanıt olarak görülebilir.

Bu sonuçlar alışıldık melodilerin algılanıp işlenmesi ve hatırlanması gibi beyindeki müzikle alakalı kognitif süreçlerin kültürel tecrübe ile şekillendiğine dair işaretler sunmaktadır. Üst üste tekrar eden müzik dinleme alışkanlıkları beyindeki müzik, dikkat ve hafıza ile ilgili aktivasyon paternlerini de değiştirebilmektedir. Bir kez daha kültürel tecrübenin beyin fonksiyonlarını değiştirebileceği anlaşılmaktadır.

²⁷⁷ Steven M. Demorest v.d., “An fMRI Investigation of the Cultural Specificity of Music Memory,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, 2010, ss. 282-291.

Steven J. Morrison & Steven M. Demorest, “Cultural Constraints on Music Perception and Cognition,” **Cultural Neuroscience**, ss. 67-77.

²⁷⁸ M. Kemal Arıkan v.d., “Music Effects on Event-Related Potentials of Humans on the Basis of Cultural Environment” **Neuroscience Letters**, C. 268, No: 1, 1999, ss. 21-24.

Buraya kadar zikredilen çalışmalar algı ve dikkat süreçlerinde basit ve karmaşık işlemlerin beyinde yürütülmesinde kültürel farkları nasıl etkin olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. İlerleyen bölümlerde benlik algısı, duygusal süreçler ve ben ile öteki ilişkisini düzenleyen sosyal ilişkilerin nöral altyapılarında kültürün etkisi ele alınacaktır.

2.2.4. Kültürün Benlik Temsilinin Nöral Altyapıları zerindeki Etkileri

2000’li yıllar benliğin nöral altyapısı üzerine keşiflerin ard arda geldiği yıllar olmuştur. Kognitif nörobilim alanında yapılan birçok çalışma benlik ve benlik ile ilgili süreçlerin modüler değil, dağınık bir ağda yer aldığını göstermiştir. Benliğin; süreç bazlı, dinamik bir halde, kademeli şekilde organize olduğuna dair görüntüleme işaretleri bulgulamış, bu nedenle de Kartezyen ayrı bir benlik fikrine itiraz niteliğinde ard arda kitaplar kaleme alınmıştır. Özellikle bu çalışmalar içerisinde en popüler olan Damasio’nun **Self Comes to Mind** kitabı üç kademeli bir benlik fikri ne sürmektedir.²⁷⁹ Benlik, ilkel benlik (*proto-self*), çekirdek benlik (*core-mental self*) ve otobiyografik benlik olarak kademelendirilmiş, fizyolojik, psikolojik ve tinsel düzeylerde katmanlandırılmıştır. Daha çok afektif ve duyu motor işlevlerine bağlı düzenlemeleri yapan fizyolojik benlik, periaqueductal gri madde (PAG), collicus ve tektum ile irtibatlıdır. Psikolojik-ekirdek benlik ise, thalamus ve ventromedial prefrontal korteks gibi kortikal bölgelerle ilişkilidir. Otobiyografik benlik için ise; hippocampus, singulat korteks ve frontal bölgeler çalışmaktadır. Yani benlik kartezyen bir şekilde homojen değil, dağınık ve heterojendir.²⁸⁰

Genelde benlik ile ilgili görüntüleme çalışmaları benlik ile alakalı (self-referential) kognitif görevlerin icrasında görüntüleme yaparak, beyinde ben-ile-alakalı semantik bir işlem yürütülürken aktive olan bölgelerini tespit ederler. Araştırmalarda benlik ile ilgili faaliyetlerin büyük oranda kortikal orta hat yapılarında (*cortical midline*

²⁷⁹ Antonio Damasio, **Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain**, New York: Vintage Book, 2010.

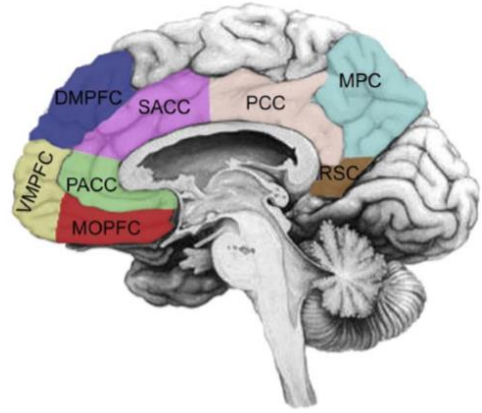
²⁸⁰ Georg Northoff, “The Brain and Its Self: Concepts of Self and the Cortical Midline Structures,” **Culture and Neural Frames of Cognition and Communication**, Ed. Shihui Han & Ernst Pöppel, Heidelberg: Springer Verlag, 2011, ss. 41-65, s. 42.

structures CMS) yoğunlaştığı fikri açığa çıkmaktadır. CMS faaliyeti sadece bir başka görev gerçekleşirken değil, aynı zamanda istirahat durumunda da aktiftir. Görünürde bir görevin icra edilmediği yüksek dinlenme halinde çalışan default mode ağ sistemi benlikle alakalı faaliyetini daima sürdürmektedir. Özellikle perigenual anterior singulat korteks'in (PACC) benlik ile alakalı istirahat durumunda faal olduğu iddia edilmektedir.²⁸¹ Dolayısıyla dinlenme hali bir benlik yokluğu değil, fiziksel ve mental süreçlerin sürekli devam eden akışının sürekli olarak dengelenmesi şeklinde dinamik akışkan bir süreçtir. Bu süreçte yer alan medial kortikal yapılar (ventromedial ve dorsomedial prefrontal korteks, anterior ve posterior singulat korteks, superior temporal girus ve hipokampus) ile (periaqueductal gri madde, superior colliculus, perioptik bölge, dorsomedial thalamus gibi) korteks altı yapılar kortikal ortahat bölgesini oluşturur ve benlik ile ilgili işlemleri mümkün kılan ve yöneten temel alanlardır.²⁸² Benlik zihinsel, ayırık bir töz değil akışkan, katmanlı, dinamik ve plastik bir yapılaşma durumudur.

²⁸¹ Pengmin Qin & Georg Northoff, "How is Our Self Related to Midline Regions and the Default-mode Network?" *NeuroImage*, C. 57, No: 3, 2011, ss. 1221–1233.

²⁸² Georg Northoff "The Brain and Its Self: Concepts of Self and the Cortical Midline Structures", s. 51.

Northoff, benlik ile ilgili süreçlerin alandan-bağımsız (*domain independent*) olduğunu, yani sözel, mekânsal, duyu-motor hangi aktivite olursa olsun, her bir alandan gelen bilgi işlenirken CMS'nin kullanıldığını öne sürmektedir (CMS sisteminin tasviri şekildeki gibidir). Dolayısıyla benlik algısı, tüm duysal verilerin üzerinde bütünleştirme sağlayan bir tür meta-algı, ya da tamalgı (*apperception*) değildir, bilakis benliğin dahil olmadığını duyu-motor ya da duygusal bir algı söz konusu değildir. Buradan hareketle Northoff, benlik algısının tüm kognitif süreçlerde aktif olan özel bir tür format ya da kod olduğunu iddia eder.²⁸³ Yani benlik ve nöral altyapısı olan CMS sistemi, her düzeyde fail olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla eğer ben idraki kültüre ve yaşam tecrübesine bağlı olarak değişebiliyorsa, kültüre bağlı ben idrakinin de benlik ile alakalı tüm kognitif işlemlerde aktif olması beklenir.



Resim 22: Kortikal Ortahat Yapısı (CMS)

Kortikal ortahat yapılarının (CMS) şematik

betimlenmesi. MOFC: Medial orbital prefrontal korteks (BA 11,12), vMPFC: ventral medial prefrontal korteks (BA 10, 11), dMPFC: dorsomedial prefrontal korteks (BA 9), PACC: pregenual anterior singulat korteks (BA 24,25,32), SACC: supragenual anterior singulat korteks (BA 24,32), MPC: medial paryetal korteks (BA 7,31), PCC: posterior singulat korteks (BA 23), RSC: retrosplenial korteks (BA 26, 29, 30). Bu bölgeler arasında anatomik olarak net sınırlar olmadığına dikkat ediniz.²⁸⁴

Bu alanda yapılan yüzlerce nörogörüntüleme çalışmaları insanlarda benlik ile alakalı kognitif süreçlerin ve istirahat durumu aktivitelerinde görev icra eden beyin yapılarını gün yüzüne çıkarmaya hasredilmiştir. Ancak benlik temsili sadece nöral bir faaliyet olmayıp aynı zamanda psikolojik ve sosyal bir bütünün de fonksiyonudur. Bu

²⁸³ Shihui Han & Georg Northoff, "Understanding the Self: A Cultural Neuroscience Approach", **Cultural Neuroscience**, ss. 203-212, s. 204.

²⁸⁴ Georg Northoff v.d., "Self-Referential Processing in Our Brain - A Meta-Analysis of Imaging Studies on the Self," **NeuroImage**, C. 31, 2006, ss. 440 – 457.

yönüyle uzun süredir yapılan sosyal psikoloji ve kültürel psikoloji çalışmaları benlik temsiline farklı yönlerine ışık tutmaya çalışmışlardır. Kültürel nörobilim alanında bu tarz çalışmaların en dikkat çekeninde önde gelen kültürel psikologlar olan Kitayama ve Markus'un yapmış oldukları değerlendirmelerdir. Markus ve Kitayama geniş bir sosyal ve kültürel psikoloji literatürünü tarayarak temelde iki tür benlik temsili tasvir etmişlerdir. Ben ve öteki ilişkisinin sınırını çizmeye dair olan bu iki farklı benlik kavrayışını, bağımsız (*independent*) benlik ve birbirine bağımlı (*interdependent*) benlik şeklinde tasnif etmişlerdir. Onlara göre bu farklı benlik yorumları da biliş, duygu ve motivasyon gibi bireysel tecrübelerin özünü belirlemektedir. Asyalı kültürler, ötekilerle temelde birbirine bağımlı olunan bir bireysellik anlayışına sahiptir. Bu birbirine bağımlı ben-idraki, ötekilerle uyum sağlamaya ve harmonik bağlılığa önem vererek buna göre görevler ve değerler tanzim eder. Amerikan kültürü ise bireyler arasında açık bir bağlılığı ne varsaymakta ne de bunu değerli görmektedir. Amerikalı bireyler ötekilerden bağımsızlığını iddia etmekte, kendi benliğine önem vermekte ve kendi mizaç özelliklerini öne çıkarmaktadır.²⁸⁵ Bireyci, egocentric, otonom ben-idrakine karşı, holistik, cemaatçi, ilişkisel, birbirine bağımlı ben-idraki; benliği sosyal ilişkilerin bir parçası olarak algılar ve düşüncelerini, hislerini ve eylemlerini ötekilerle ilişki içerisinde anlar. Bu ben-idrakinde benlik bir kapanım ve çit olarak değil açık bir alan olarak anlaşılır. Bu gruplarda grup içi ve grup dışı farkı da önemlidir. İki farklı ben-idrakinin karşılaştırması tabloda görülebilir:

²⁸⁵ Markus, H. R. & Kitayama, S. (1991). Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation. *Psychological Review*, vol. 98 (1), ss. 224-253.

Karşılaştırılan Özellik	Bağımsız Benlik Yorumu	Birbirine bağlı Benlik Yorumu
Tanım	Sosyal bağlamdan ayırık	Sosyal bağlam ile ilişkili
Yapı	Üniter, sabit	Esnek, değişken
Önemli Özellikler	İçsel, şahsi (yetenekler, düşünceler, hisler)	Dışsal, kamusal (pozisyonlar, roller, ilişkiler)
Görevler	Özgün ol Kendini ifade et İçinki özellikleri gerçekleştir Kendi amaçlarını takip et Doğrudan ol, aklından geçeni söyle	Ait ol, uyum sağla Kendi yerinde dur Doğru yerde eyle Diğerlerinin amaçlarını takip et Doğrudan olma, ötekilerin zihnini oku
Ötekilerin rolü	Kendine göre değerlendirme: Ötekiler sosyal karşılaştırma için önemlidir	Kendini tanımlama: Ötekilerle ilişki bağlamında ben tanımlanır.
Öz-saygının temeli	Kendini ifade etme yeteneği ve içindeki özellikleri gerçekleştirme	Uyum sağlama, kendini sınırlama ve sosyal çevre ile uyumu koruma

Tablo 4: Markus ve Kitayama'ya göre Bağımsız Benlik ve Birbirine bağlı Benlik Yorumlarının Karşılaştırılması

Tabloda görüleceği gibi iki farklı kültürün birbirinden ayrışan ben-idrakleri, kendilerini ötekilerden nasıl ayırdıklarını, somut durumlarda ne yapmalarını gerektiğini, neye değer vermelerini ve ne hissetmeleri gerektiğini değiştirmektedir.

İki farklı benlik anlayışı acaba nöral fonksiyonlarda da farklılaşmaya sebep olur mu sorusu üzerinden yeni deney düzenekleri hazırlanmıştır. Daha önce benlik yorumu ile ilgili yapılan görüntüleme çalışmaları da bu çerçeve içerisine entegre edilmiştir. Craik ve meslektaşlarının yaptığı önemli bir çalışmada katılımcılardan PET taraması sırasında bir dizi karakter özelliği ile ilgili yargı vermeleri istenmiştir. Deneklere kendi benlikleri ile alakalı (bu sıfat seni ne kadar tanımlıyor?), öteki ile alakalı (bu sıfat Kanada başbakanını ne kadar tanımlıyor?), genel (bu sıfat sosyal olarak kıymetli midir?) ve heceleme (bu sıfatta kaç hece var?) şeklinde üç tanesi semantik bir tanesi semantik olmayan 4 soru yöneltilmiştir. Çalışmanın sonunda semantik olan sıfatların daha çok hatırlandığını ve ben ile ilgili olanların ise çok çok fazla hatırlandığı davranışsal olarak görülmüştür. Ben ile ilişkili işlemlerin de sağ prefrontal bölgede aktivasyona sebep

olduğu gözlemlenmiştir.²⁸⁶ Bu araştırmanın modelini derinleştiren bir başka çalışmada katılımcılara (kendi-ile-alakalı, öteki-ile-alakalı ve durumsal yargı olacak şekilde) üç tip karakter özelliği verilip yargılamaları istenmiştir. Ben ve öteki ile ilgili olan yargılar sol inferior prefrontal korteks ve anterior singulat kortekste daha fazla aktivasyona yol açmıştır. Bunun dışında, medial prefrontal korteksteki ayrı bir alanın hususan benlik ile alakalı süreçlere dahil olmuştur. Bu çalışma ile, benlik ile ilgili süreçlerin diğer semantik süreçlerden ayrıldığı fikri netlik kazanmış ve benliğin medial prefrontal korteks ile alakalı olduğu fikri benimsenmiştir.²⁸⁷ Yapılan çalışmalarda beynin, benliği ötekinden net bir şekilde ayırdığı defaatle görülmüştür.²⁸⁸ Ancak görüleceği gibi bu ayrım kategorik değil, duruma göre değişen bir spektrum üzerinde salınan dinamik bir ayrımdır.

Ben ve ötekinin beyinde net bir şekilde ayrıldığına dair tüm bu çalışmaların uzlaşımına rağmen, Amerikalı ve Çinlileri aynı deney düzeneği ile karşılaştıran bir çalışma farklı bir sonuca ulaşmıştır. Bu deneyde yine, Amerikalı ve Çinli deneklerden; kendileri, anneleri ve kamusal bir figür ile ilgili (cesur, çocuksu gibi) karakter özellikleri üzerinden yargı vermeleri istenmiştir. Craik'ın yaptığı çalışmada olduğu gibi, hem Çinlilerde hem Batılılarda kendi-ile-alakalı karakter özellikleri daha başarılı hatırlanıyor olsa da, aynı sonuçlar Çinliler için geçerli olmamış, onlar anneleri ile ilgili özellikleri de ben-ile-ilgili özelliklerle eşit ölçüde başarılı hatırlamışlardır. Daha önceki deneylerle uyumlu bir şekilde, Amerikalı deneklerde ben ve öteki arasında medial prefrontal kortekste net bir aktivasyon olduğu görülmüştür. Ancak önceki çalışmalardan farklı olarak, Çinlilerde ben-ile-alakalı yargı ile yakın-akraba (anne) ile alakalı yargı sırasında Batılılarda olduğu gibi bir ayrım olmamış, Çinlilerde hem kendi için hem de anne için,

²⁸⁶ Fergus I. M. Craik v.d., "In Search of the Self: A Positron Emission Tomography Study," **Psychological Science**, C. 10, No: 1, 1999, 26–34.

²⁸⁷ William M Kelley v.d., "Finding the Self? An Event-Related fMRI Study," **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 14, No: 5, 2002, ss. 785–794.

²⁸⁸ Todd F. Heatherton v.d., "Medial Prefrontal Activity Differentiates Self from Close Others," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 1, No: 1, 2006, ss. 18–25.

Joseph M. Moran v.d., "Neuroanatomical Evidence for Distinct Cognitive and Affective Components of Self," **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 18, 2006, ss. 1586–1594

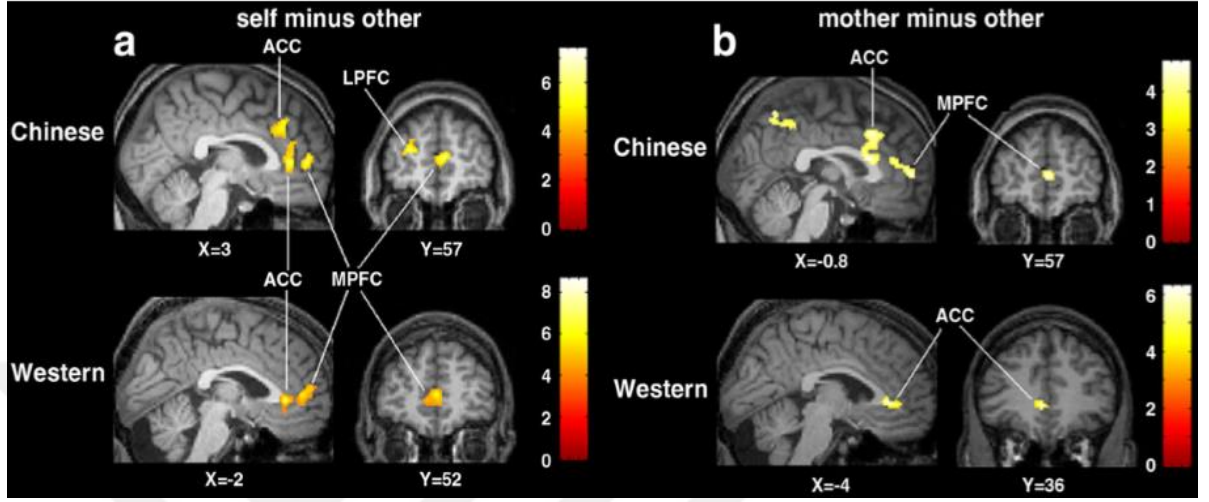
C. Neil Macrae v.d., "Medial Prefrontal Activity Predicts Memory for Self," **Cerebral Cortex**, C. 14, 2004, ss. 647–654.

benlik ile alakalı olduğu düşünölen medial prefrontal korteks aktivasyonu olmuştur.²⁸⁹ Amerikalılarda ben-ile-alakalı yargı MPFC aktivitesini artırırken, öteki ve anne ile ilgili yargı sırasında bu aktivite azalmıştır. Amerikalılarda anne-ile-ilgili yargı ve başkan Bush ile ilgili yargı sırasında bir fark gözlemlenmemiş, MPFC’deki artışın sadece ben-ile-ilgili yargılara has olduğu görölmüştür. Demek ki, Çinliler beyinlerinde anneleri ve kendilerini ayırmadan aynı şekilde temsil etmekte, Amerikalılar ise annelerini kendilerinden ayırmaktadır. Çinli annesini ‘ben gibi’ görürken, Amerikalı annesini ‘öteki gibi’ görmektedir.

Amerikalı ve Çinlilerde öteki-yargısına nazaran ben ve anne-ile-ilgili yargı, duygusal süreçler ve kendi yüzünü tanıma sırasında etkin olan anterior singulat korteks’te aktivasyona sebep olmuştur. Yani her iki grupta anne ile yargıyı öteki ile ilgili yargıdan ayırmakta ama Amerikalılar MPFC’yi sadece benlik ile ilgili yargılarda kullanmaktadır. Buna mukabil, Çinli katılımcılarda anne-ile-ilgili yargı MPFC’de ben-ile-ilgili yargıdaki gibi artan bir aktiviteye sebep olmuştur. Bu gözlemden yola çıkarak Çinlilerde hem annenin hem de ben’in aynı yerde, yani MPFC’de artan aktivasyona yol açtığı, Çinlinin kendisi ile annesini ayırmadığı sonucu çıkarılmıştır. Oysa Batılarda MPFC’de artan aktivitenin sadece benliğe has olduğunu kanıtlanmışır. Bu fMRI çalışması alışkanlıkla edinilen bu kültürel farklılaşmanın gözle görülebilir bir şekilde nöral süreçlerle paralellik arz ettiğini göstermiştir. Ayrıca buradan beyinde ‘ben ve öteki’nin kategorik olarak ayrıldığını, bir uçta ben öteki uçta ben-olmayan arasında değişen ölçeklerde (ventral MPFC den dorsal MPFC’ye doğru) bir spektrum olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁰ Bu spektrumda Çinliler için anne daha çok *ben gibi* görünürken, Amerikalılar için daha çok *öteki-gibi* görünmektedir. Kültürel değerler, karşımızdaki kişinin beyinde algılanmasını ve kodlanmasını farklı nöral devreler yardımı ile değiştirebilmektedir.

²⁸⁹ Ying Zhu v.d., “Neural Basis of Cultural Influence on Self-Representation,” **NeuroImage**, C. 34, No:3, 2007, ss. 1310–1316.

²⁹⁰ Shihui Han & Georg Northoff, “Understanding the Self: A Cultural Neuroscience Approach”, s. 206.



Resim 23: Çinli ve Amerikalıların Ben ve Ötekine Ayrımı Sırasında Beyinlerinde Ateşlenen Farklı Nöral Devrelerin fMRI görüntüsü

Üstelik Çinli katılımcılarda benlik ile ilgili yargı sırasında MPFC ve ACC aktivitesine ilaveten sol prefrontal korteks (LPFC) aktivitesi gözlemlenmiştir ancak aynı şey Amerikalı deneklerde gözlemlenmemiştir. Benzer şekilde anne ile ilgili yargı sırasında da Çinlilerde LPFC ve ACC aktivitesi olmuş ancak bu durum yine Amerikalılarda gözlemlenmemiştir.²⁹¹ Yani Çinlilerde Amerikalılarda karşılaştırıldığında anne ve ben ile ilgili yargıda ek bir beyin yapısı daha dahil olmaktadır. Yani alışkanlıklarla edinilen kültüre özgü benlik yorumu sadece mevcut nöral yolların tercih edilmesi konusunda değil, aynı zamanda aynı görev için yeni yapılarında dahil edilmesinde etki edebilmektedir. Buradan Batılı ve Doğu Asyalı ben-idraki farklı nöral altyapılar ile desteklendiği sonucu çıkarılabilir.

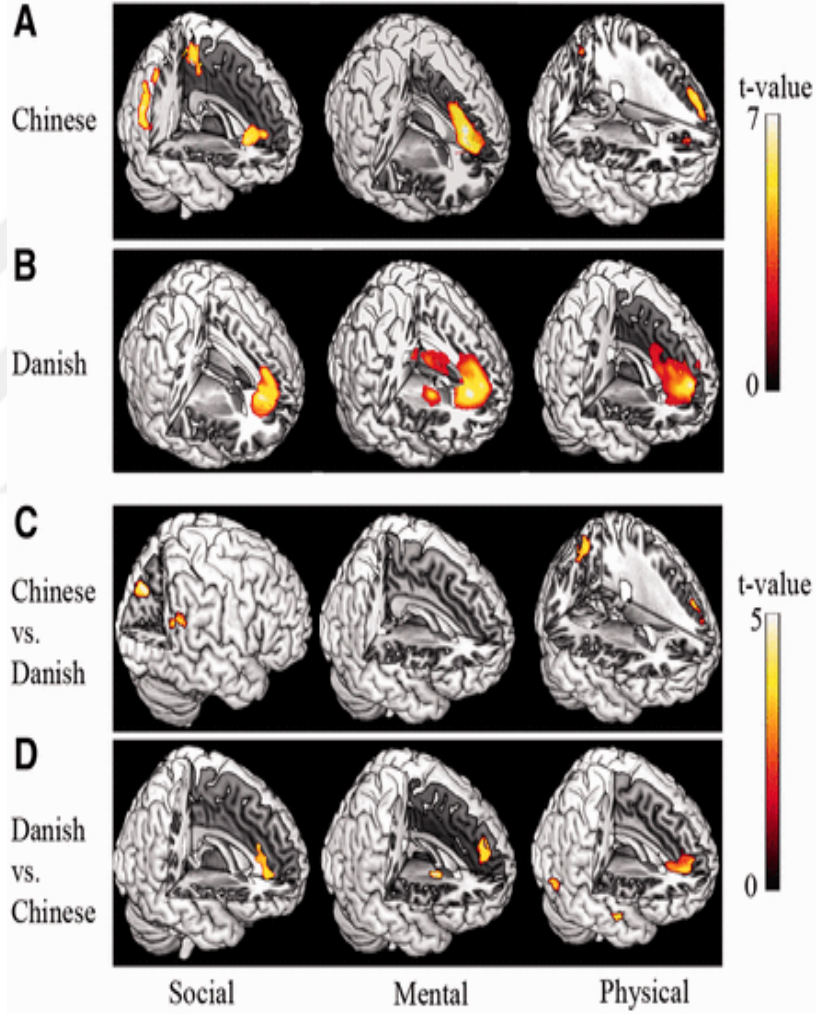
Nisbett ve Zhu'nun ortaya koydukları sonuçlara benzer bir deney şablonunu kullanarak bir başka çalışma, Çinlilerin ben-idrakinin Danimarkalıların ben idrakinden farklı nöral altyapılara dayandığını yakın zamanda bulgulamıştır. Ma ve meslektaşları, Çinli ve Danimarkalı katılımcılar ile benlik üzerine refleksiyon görevi icra edildiği sırada bir fMRI çalışması planlamıştır. Bu çalışmada (çalışkan, konuşkan gibi) karakter sıfatları, (kırıksık yüz, kıvrıkcık saç gibi) fiziksel nitelikler, (profesör gibi) sosyal

²⁹¹ Ying Zhu v.d., "Neural Basis of Cultural Influence on Self-Representation," s. 1315.

konumları da içeren ben-idrakinin farklı veçhelerine dair nitelikler verilerek, bu sıfatların katılımcıların kendilerini, yakın akrabalarını ve tanıdıkları bir kamusal figürü tanımlayıp tanımlamadığı sorulmuştur (sonuçların tasviri şekilde görülebilir).²⁹²

Tüm beyin analizinin sonuçları. Kendi ile ilgili yargı ve kamusal figür ile ilgili yargı arasındaki fark;

sosyal (sol blok), zihinsel (orta blok) ve fiziksel (sağ blok) Çinliler için A (paneli) Danimarkalıları için B (paneli) de gösterilmiştir. Danimarkalıları kıyasla Çinlilerin benlik ve kamusal figür yargılarının farkını doğrudan ölçen t-testi örneklerinin sonuçları C panelinde gösterilmiştir. Çinli katılımcılar sosyal yargı sırasında precuneus ve çift taraflı TPJ bölgesinde, fiziksel yargıda sol frontal kortekste daha fazla aktivite göstermiştir. Çinlilere kıyasla Danimarkalıların benlik ve kamusal figür yargılarının farkını doğrudan ölçen t-testi sonuçları D panelinde gösterilmiştir.



Resim 24: Çinli ve Danimarkalıların Sosyal ve Fiziksel Görevleri İcra Ederken Ateşlenen Farklı Beyin Bölgeleri

²⁹² Yina Ma v.d., "Sociocultural Patterning of Neural Activity During Self-Reflection," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 9, No: 1, 2012 ss. 73-80.

Danimarkalı katılımcılar sosyal, zihinsel ve fiziksel yargıların tümünde mPFC’de daha fazla aktivite göstermiştir. Ayrıca Danimarkalılarda zihinsel yargı sırasında kaudat çekirdekte büyük bir aktivite görülmüştür.²⁹³

Sosyal roller karakter özellikleri ve fiziksel nitelikleri yargılarken, ben ve öteki ayrımı yapıldığı sırada her iki kültürel grupta da ventral MPFC’de aynı şekilde artan bir aktive görülmüştür. Ancak ben ve kamusal figür ayrımı sırasında her üç yargı biçiminde de Danimarkalılarda Çinlilere nazaran çok daha fazla vMPFC aktivitesi bariz olarak görülmektedir. (A paneli) Buna ilaveten sosyal rollerle ilgili benlik-refleksiyonu Çinlilerde sosyal zeka ile bağlantılandırılan sağ temporoparyetal bağlantı noktası (TPJ) da belirgin bir aktiviteye neden olurken, Danimarkalılarda böyle bir aktivite görülmemiştir. Sosyal roller ile ilgili yargılar sırasında vMPFC ile çift taraflı TPJ işlevsel bağlantısının Çinlilerde Danimarkalılara kıyasla çok daha fazla olduğu görülmüştür.²⁹⁴ Dikkat çekici bir biçimde bireyci, bağımsız kültürlerde artan vMPFC aktivitesi, cemaatçi, birbirine bağlı kültürlerde artan çift taraflı TPJ aktivitesi arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur. Görülüyor ki TPJ’nin benlik ile ilgili refleksiyon sırasında göreve dahil olup olmayacağı görevin içeriğine (sosyal ya da fiziksel) ve içinde bulunulan kültürel gruba göre değişmektedir.

Bu bulgular zihin dünyasındaki farklı ben-idraklerinin beyin nöröl devrelerinin kullanılmasında belirleyici olabileceğini göstermektedir. Kimin “ben-gibi” (vMPFC) kimin “öteki-gibi” (dMPFC) algılanacağı içinde yaşanılan kültürün ben-idrakine bağlıdır. Bunun en radikal örneği ise sosyal değerler ve önyargıların kişileri insanlıktan çıkarabilecek kadar dışlama potansiyeline sahip olmasıdır. Etnografik olarak sosyal yaşamdan dışlanmış kişiler zamanla o kadar ötekileştirilmektedir ki, artık insan gibi algılanmamaktadır. Bazı insanlar o kadar fazla öteki gibi algılanır ki artık ben-öteki skalası içine bile girmeden insanlık dışı (dehumanize) idrak edilir. Ben ve öteki ile ilgili her türlü sosyal algıda medial prefrontal korteks faaliyeti görülürken, Amerikalılar

²⁹³ A.g.e.

²⁹⁴ Shihui Han & Yina Ma, “Cultural Neuroscience Studies of the Self-Reflection,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 197-208, s. 201.

evsizleri gördüklerinde bu bölgede reaksiyon göstermemektedirler. Aşırı derece ötekileştirdikleri bu insanları gördüklerinde sadece tiksime sırasında işlev gören amigdala ve insula'da aktivasyon olmaktadır.²⁹⁵ Bu durum Amerikalıların evsizleri artık insan gibi düşünmedikleri, ben ve öteki skalası içine yerleştirmediklerine işaret etmektedir.²⁹⁶ Nesnel olarak görülen kişi bir insan olsa da, zihin dünyasındaki ben-idrakine uygun olmadığı durumlarda o kişi bir insan olarak temsil edilmemektedir. Bu durum kültür, sınıf, sosyal statü gibi ben-idraki unsurlarına bağlı olarak ben ve öteki algısının ne derece değişken olabileceğini göz önüne sermektedir.

Yine son yıllarda benlik ile alakalı keşfedilen ilginç bir psikolojik eğilim “kendi yüzünü tanıma avantajı” denilen bir haldir. İnsanların ard arda gelen resimler arasında yakınlarının ve tanımadığı kişilerin yüzleri arasında, kendi suratlarını çok daha hızlı bir şekilde tanıyabildikleri fark edilmiştir.²⁹⁷ Yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda İngilizlerin kendi yüzlerini tanıma konusunda daha büyük ERP tepkisi verdiği gözlemlenmiştir.²⁹⁸ Buna ilaveten kendi yüzünü tanıma avantajı kültürel hazırlama psikolojik metodu ile de değiştirilebilmektedir. Çinli ve İngiliz deneklerle, kendi yüzünü ve arkadaşının yüzünü tanıma esnasındaki ERP tepkilerinin, kültürel hazırlamadan etkilenip etkilenmediği üzerine bir deney düzeneği hazırlanmıştır. Kültürel olarak uyumsuz benlik yorumu hazırlamasının (yani Çinlilere bağımsız benlik hazırlaması, İngilizlere birbirine bağlı benlik yorumu hazırlaması) tipik kültüre özgü bölgelerdeki ERP voltajı tepkisini azalttığını göstermiştir.²⁹⁹ Kültürel hazırlama tekniği yöntemini kullanarak bir grup Çinli denek ile yapılan bir başka çalışmada, deneklere bir metindeki (Ben ve Biz gibi)

²⁹⁵ Lasana T. Harris & Susan T. Fiske, “Dehumanizing the Lowest of the Low: Neuroimaging Responses to Extreme Out-Groups,” **Psychological Science**, C. 17, No: 10, 2006, ss. 847-853.

²⁹⁶ Daniel L. Ames & Susan T. Fiske, “Cultural Neuroscience,” **Asian Journal of Social Psychology**, C. 13, No: 2, 2010, ss. 72-82.

²⁹⁷ Yina Ma & Shihui Han, “Why Respond Faster to the Self than Others? An Implicit Positive Association Theory of Self Advantage During Implicit Face Recognition,” **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, C. 36, 2010, ss. 619-633.

²⁹⁸ Jie Sui, Chang Hong Liu, Shihui Han, “Cultural Difference in Neural Mechanisms of Self-Recognition,” **Social neuroscience**, C. 4, No: 5, 2009, ss. 402-411.

²⁹⁹ Jie Sui v.d., “Dynamic Cultural Modulation of Neural Responses to One’s Own and Friend’s Faces,” **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 8, No: 3, 2013, ss. 326–32

bağımsız ve birbirine bağımlı zamirleri bulmaları istenerek denekler psikolojik olarak hazırlanılmıştır. Birbirine bağlı benlik yorumu hazırlamasının ardından, kişinin kendi yüzünü tanıması ile ilişkili olan sağ frontal aktivitenin dikkat bir çekici şekilde düştüğü bu çalışmada gözlemlenmiştir. Bu bulgular kişinin kendi yüzünü tanımasına eşlik eden nöral süreçlerin kültür tarafından değiştirilebildiğine işaret etmektedir.³⁰⁰ Hazırlama tekniği ile yapılan çalışmalarda çift kültürlü kişilerde bağımsız ve birbirine bağımlı ben idraki hazırlaması sonucunda nöral aktivasyonun değişebileceği görülmüştür. Bu çalışmadan aynı kişinin iki farklı medeniyetin ben idrakinden birine bilinçsiz olarak kaydığı durumda beyni de buna uygun bir altyapıya geçtiği çıkarımını yapmak mümkündür.³⁰¹

Bu örnekler farklı medeniyetlerin ben idraklerinin nöral altyapıları da değiştirebileceğini ya da yönlendirebileceğini göstermektedir. Daha önce de dikkat çekildiği gibi kültürel nörobilimin amacı Doğu-Batı kültürlerini oryantalistik bir şekilde kıyaslayarak özcü bir biyolojik meşrulaştırma yapmak değildir. Ben-idraki ile ilgili farklılaşma sadece kültüre bağlı değildir, benzer bir farklılaşma sosyo-ekonomik sınıf, dini yapılar gibi örgütlenmiş davranış kalıplarının sonucunda da görülmektedir. Aynı kültürel coğrafya içerisinde bireylerin farklı ben idrakleri kendilerine veya annelerine dair yargı verirken farklı nöral devreleri kullanmalarına sebep olduğu görülmüştür.³⁰² Yahut çok seyahat eden ve göç etmek zorunda kalan kişilerin bireyci benlik yorumu arttığı, çevresine daha az önem verdiği, kendi özelliklerine daha fazla ihtimam gösterdiği görülmüştür. Yani yaşam biçimi ve mekanla kurulan ilişki ben idrakini farklılaştırabilmektedir.³⁰³ Bunun gibi, bireyler aynı kültür içinden gelseler bile farklı

³⁰⁰ Jie Sui & Shihui Han & Han S. “Self-Construal Priming Modulates Neural Substrates of Self-Awareness,” **Psychological Science**, C. 18, 2007, ss. 861–66

³⁰¹ Sik Hung Ng v.d., “Dynamic Bicultural Brains: fMRI Study of Their Flexible Neural Representation of Self and Significant Others in Response to Culture Primes: Self-Representation in Bicultural Brains”, **Asian journal of social psychology**, C 13, No: 2, 2010, ss. 83-91.

³⁰² Rebecca D. Ray v.d., “Interdependent Self-construal and Neural Representations of Self and Mother,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2–3, 2010, ss. 318–323.

³⁰³ Shigehiro Oishi, “The Psychology of Residential Mobility: Implications for the Self, Social Relationships, and Well-being,” **Perspectives on Psychological Science**, C. 5, 2010, ss. 5-21.

dini aidiyetlerin neden olduğu farklı davranış kalıpları ben idraki üzerinde değişiklik yapabilmektedir.

Dini inancın da benlik refleksiyonunun nöral altyapılarını değiştirebileceği varsayımını Han ve meslektaşları bir deneyle sınıamışlardır. Yapılan deneyin sonuçlarına göre, kendine referanslı işlemler, dindar olmayan Çinlilerde ventral medial prefrontal kortekste ama dindar Çinlilerde dorsal medial prefrontal kortekste aktivite artışı yaratmıştır. Üstelik dorsal MPFC aktivitesi kişinin kendini değerlendirirken İsa'ya verdiği önem arttıkça daha da artmıştır. Araştırmacılara göre Hristiyanlıkta kişi sürekli kendisini Tanrı'nın perspektifinden yargılamak durumunda kaldığı için dindar Hristiyanların benlik ile alakalı uyaranların nöral kodlamalarını zayıflatmış ancak benlik ile alakalı süreçlerin değerlendirilmesinde aktif olan dorsal MPFC'deki nöral aktiviteyi de güçlendirmiştir.³⁰⁴

Danimarkalı sekülerler ve dindarları karşılaştıran bir başka deneyde ise, dindarların beyinde dua ve ayin sırasında medial prefrontal korteks, temporoparyetal bağlantı noktası ve precuneus'ta artan aktivite görülmüştür. Bu bölgelerin beyin sosyal ilişkiler sırasında aktive olan bölgeleri olmasından yola çıkarak, dua etme sırasında dindarların Tanrıyı bir kişi olarak tasarladıkları ve onla sanki gerçek bir şahısmış gibi sosyal ilişkiye girdiklerini düşünülmektedir.³⁰⁵ Yine de burada önemli olan örgütlenmiş bir dini pratiğin beyinde aktive olan bölgeleri ve aktivasyon yoğunluğunu değiştirebildiğinin bir kez daha gösterilmiş olmasıdır.

Son olarak benlik temsiline en önemli boyutlarından birisi otobiyografik benliğin oluşmasında hayati katkısı bulunan otobiyografik hafızanın işleyişidir. Kültürel arkaplanın otobiyografik hafızayı mümkün kılan kognitif kapasiteler üzerinde etkili

Pin Hao Andy Chen., Todd F. Heatherton & Jonathan B. Freeman, "Brain-As-Predictor Approach: An Alternative Way to Explore Acculturation Process," **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 143-170.

³⁰⁴ Shihui Han v.d., "Neural Consequences of Religious Belief on Self-Referential Processing," **Social Neuroscience**, C. 3, 2015, ss. 1-15.

³⁰⁵ Uffe Schjoedt v.d., "Highly Religious Participants Recruit Areas of Social Cognition in Personal Prayer," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 4, No: 2, 2009, ss. 199-207.

olabiliyorsa, otobiyografik benliğin nöral altyapıları üzerinde de etkili olacağı beklenebilir.

Ben-idrakinin otobiyografik hafızayı biçimlendirdiğine dair bir çok kanıt mevcuttur. Bireyci Batı kültüründen gelen bireylerin Doğululara kıyasla geçmiş olaylarda detaylı ben imajına sahip hatıraları olduğu ve kendi hislerini daha belirgin hatırladıkları tespit edilmiştir.³⁰⁶ Araştırmalarda Amerikalı okul öncesi çocukların otobiyografik bir hatırlama tecrübesinde kendi rolüne, hislerine ve amaçlarına odaklandıkları, Çinli çocukların ise daha çok sosyal roller, olayların bağlamını hatırlayıp kendilerinin ötekilerle bağlantı içerisinde hatırladıkları sonucu çıkarılmıştır.³⁰⁷ Avusturyalı ve Asyalı gençlerden, kendilerini inşa eden geçmiş olayları otobiyografik hatırlamaları istendiğinde Avusturalyalıların daha detaylı otonom hafızalardan bahsettiği Asyalıların ise başkaları ile ilişkileri daha detaylı tasvir ettiği görülmüştür.³⁰⁸

Otobiyografik hafıza ile ilgili, ‘kendine referans etkisi’ denilen bir psikolojik eğilim söz konusudur. Buna göre deneklere bir dizi karakter sıfatı verilip bu özellikler sizi ya da ünlü bir kişiyi tanımlıyor mu diye sorularak yargı vermesi istenir. Daha sonra katılımcılardan yargılama testi sırasında kullandıkları kelimeleri hatırlaması beklenir. Sonuçta katılımcıların kendini tanımlayan karakter sıfatlarını, ünlü kişiyi tanımlayan karakter sıfatlarından daha iyi hatırladıkları bulunmuştur.³⁰⁹ İlginç olan Batılılar anneleri ve en yakın dostları gibi yakın hısımları üzerinde kendine-referans-etkisi göstermemişlerdir. Bu batılıların hafızasında kendilerini ve yakınlarını ayırdıklarını göstermektedir. Buna mukabil Çinli katılımcılar kendilerinininki ve yakın hısımlarının

³⁰⁶ Katherine Nelson & Robin Fivush, “The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory,” **Psychological Review**, C. 111, No: 2, 2004, ss. 486-511.

³⁰⁷ Qi Wang, “The Emergence of Cultural Self-Constructs: Autobiographical Memory and Self-Description in European American and Chinese Children,” **Develepmental Psychology**, c. 40, 2004, ss. 3-15.

³⁰⁸ Laura Jobson, & Richard O’Kearney, “Cultural Differences in Retrieval of Self-Defining Memories,” **Journal of Cross-Cultural Psychology**, C. 39, No: 1, 2008, ss. 75-80.

³⁰⁹ Samuel B. Klein v.d., “Two Self-Reference Effects: The Importance of Distinguishing Between Self-Descriptiveness Judgments and Autobiographical Retrieval in Self-referent Encoding,” **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 56, No: 6, 1989, 853-865.

(anne/baba/dost) karakter özelliklerini aynı derece iyi hatırlamaktadır. Bu da Çin kültüründe ben ve yakın öteki arasında ortak bir bilgi kodlama ve geri çağırma stratejisinin olduğunu akla getirmektedir.³¹⁰

Sonuç olarak bu bölümde öncelikle beyinde benlik temsilini icra eden nöral yapılar incelenerek, bu yapıların statik değil, katmanlı görevler icra eden dinamik bir yapıda olduğu çağdaş nörobilim incelemeleri ışığında gösterilmiştir. Daha sonra kültürel psikolojinin farklı ben idraklerinin zihindeki benlik temsilini değiştirdiğine dair iddiası ele alınmıştır. Nihayet kültürel nörobilimin bu iki yaklaşımı birleştirerek sorduğu ‘farklı ben-idrakleri benliğin nöral altyapılarında değişikliğe yol açar mı?’ sorusuna verdiği muhtelif ampirik cevaplar gözden geçirilmiştir. Görüldüğü gibi beyinde ben ve öteki temsili, içinde bulunulan kültürün ben-idrakine göre farklılaşabilmektedir. Ben-idrakine bağlı olarak farklı nöral devreler kullanılabilen ya da aynı devrelerde farklı derecelerde aktivasyon gösterilmektedir. Bu durum beni ötekinden ayırma, kendi yüzünü tanıma, kendi üzerine refleksiyon, otobiyografik hafıza gibi muhtelif benlik ile alakalı kognitif işlemler için söz konusudur.

Benliğin nöral ve kognitif yapıları üzerinde kültürün etkisi bu şekilde inceledikten sonra, benlik ile bağlantılı iki temel parametre ele alınacaktır. Birincisi benliğin inşasında hayati rol oynayan duygular, ikincisi ben ve ötekinin sınırlarını belirleyen sosyal kognisyon sırasında görev alan beyin fonksiyonlarında kültürün etkisi var mı, bu alanlarda kültürel nörobilimin çalışmaları nelerdir konuları gelmekte olan bölümlerde ele alınacaktır.

³¹⁰ Shihui Han & Yina Ma, “Cultural Neuroscience Studies of the Self-Reflection,” ss. 197-208.

2.2.5. Kültürün Duygusal Süreçlerin Nöral Altyapıları  zerindeki Etkileri

 nsani duygularının evrensel mi kültüre bağlı mı olduğu uzun zamandır psikoloji ve nöro bilim literatüründe tartışma konusu olmuştur. Bir grup çalışma, bazı temel duyguların tüm kültürlerde ortak, yani evrensel olduğunu savunurken³¹¹ bir dizi başka çalışma, tam aksine duyguların kültüre bağlı olduğunu öne sürmektedir.³¹² Kültürel psikoloji çalışmaları duyguların evrensel ve kültüre bağlı yönleri üzerine birçok araştırma gerçekleştirmiştir. Bu alandaki önemli derlemelerden biri olan Mesquita ve Frijda'nın çalışmasında duygular, farklı açılardan ele alınarak incelenmiş, büyük oranda kültüre bağlı olduğu ortaya konulmuştur. Duyguları uyandıran olayların kategorileştirilmesi ve uyaran olarak kodlanmasında, duygusal eğilimlerin değerlendirilmesinde (yani olayın duygusal öneminin fark edilmesinde), duygusal olaya karşı devreye sokulan davranış repertuarında, fizyolojik reaksiyon biçimlerinde ve (bastırma-ifade etme gibi) duygusal düzenleme durumlarında kültürün büyük farklılaşmalara yol açtığını fikri ağır basmaktadır. Örneğin Japon denekler, Avrupalı Amerikalı deneklere göre duygusal durumlara karşı daha az fizyolojik tepki göstermekte, belli durumlar karşısında Avrupalı denekler 20'ye yakın fiziksel semptom ifadesinde bulunurken Japonlar sadece ( z nt , korku ve kızgınlık için)    fiziksel semptomdan bahsetmektedir.³¹³ Japonlara nazaran Amerikalılar egosentrik duyguları daha fazla göstermekte (boğazım tıkanıdı, nefesim kesildi, tüylerim diken diken oldu gibi) ve daha sık bedensel semptomları ifade etmekte oldukları gözlemlenmiştir.³¹⁴ Buna mukabil bazı kültürler duygu konusunda bedensel semptomları neredeyse devreden çıkarmaktadırlar. Samoa'lılar ve  faluk kabilesi, duyguları ifade ederken hiçbir

³¹¹ Paul Ekman, "Are There Basic Emotions?" **Psychological Review**, C. 99, No: 3, s. 550-553.

³¹² **The Social Construction of Emotions**, Ed. Rom Harre, New Jersey, Blackwell Publishers, 1989.

³¹³ Batja Mesquita, & Nico Frijda, "Cultural Variations in Emotions," ss. 179-204.

³¹⁴ Hazel R. Markus & Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation," ss. 224-253.

bedensel tepkiye referans vermemektedirler.³¹⁵ Demek ki aynı duygusal uyarın karşısında, farklı kültürler değişik fiziksel tepkiler gösterebilmektedir.

Klasik Uzak Doğu kültüründe olayları sağlıklı değerlendirmek için fiziksel duyguları bastırma ve sakin olmaya çalışma değerli görölürken Amerikan kültüründe kendini ifade etme, duygularını ortaya koyma değer olarak görölür. Bir psikoloji çalışmasında Hong Kong’lu Çinlilerin sakin ve dingin olma gibi düşük uyarılma düzeyinde pozitif hallere Avrupalılardan daha fazla değer verdikleri; Avrupalı Amerikalıların heyecan, coşku gibi yüksek uyarılma düzeyinde pozitif hallere daha fazla değer verdikleri kaydedilmiştir.³¹⁶ Bu tarz kültürel değerlerin, psikofizyolojik tepkiler ve nöral altyapılar üzerinde etkin olduğunu son zamanlarda yapılan çalışmalarda gözlemlenmiştir. Bu kültürel farkı test etmek için Amerikalı ve Çinli kadınlara heyecanlı ve sakin yüz ifadeleri gösterilmiştir. Beklendiği gibi Amerikalılar heyecanlı yüz ifadelerini görünce, duygu ve ödöl devreleri olan ventral striatum ve sol kaudat çekirdekte Çinlilere göre daha fazla aktivite gösterdiği görölümüştür. Benzer şekilde Çinliler ise sakin yüz ifadelerine aynı bölgelerde daha fazla aktivite göstermiştir. Görölüdüğü gibi aynı beyin bölgeleri kültüre bağlı olarak farklı uyarınlara cevap vermek için kullanılmaktadır. Neyin duygusal olarak değerli olduğunu kültür belirlemekte ve bu kültürel etki nöral devrelerin kullanılmasında etkili olmaktadır.³¹⁷

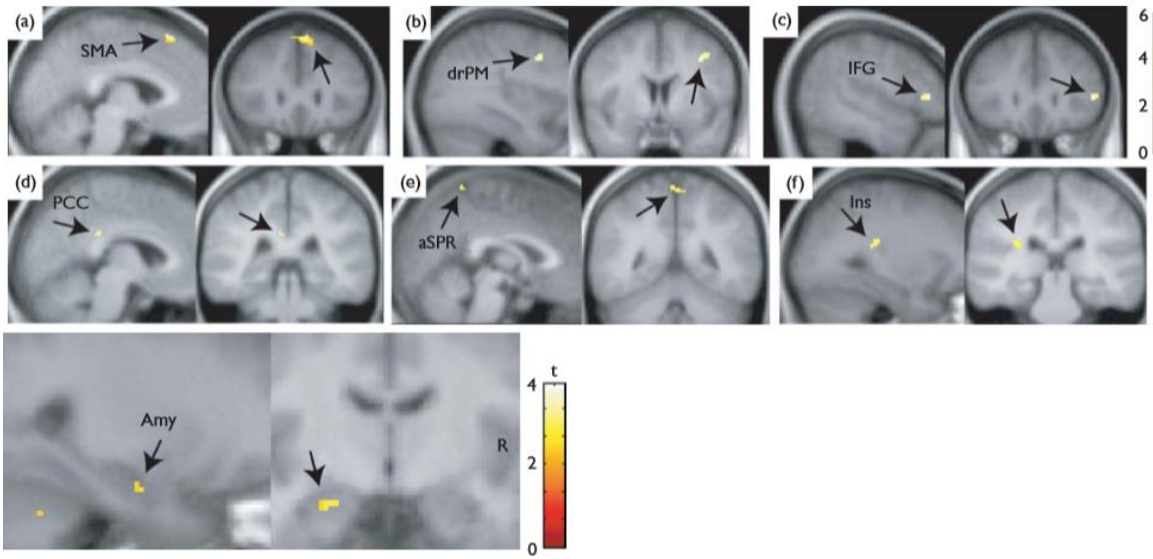
Kültürler arası fark duygusal içerikli uyarana verilen nöral tepkiyi büyük ölçüde değiştirebilmektedir. Hatta Japonlar ve Amerikalılar ile yapılan bir deneyde iki kültürden gelen bireylerin korku ifade eden yüzlere verdikleri tepkilerde farklı beyin bölgelerini aktive ettiği gözlemlenmiştir. Amerikalılar korku ifade eden yüzler karşısında sağ suplemler motor bölge (SMA, BA 6) sağ posterior singulat korteks (BA 29) ve sağ birincil görsel korteks (BA 17) bölgelerinde aktivasyon artışı göstermiştir.

³¹⁵ Catherine Lutz “The Domain of Emotion Words on Ifaluk,” **American Ethnologist**, C. 9, No: 1, 1982, ss. 113-128.

³¹⁶ Jeanne L Tsai, Brian Knutson & Helene H. Fung, “Cultural Variation in Affect Valuation,” **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 90, No: 2, 2006, ss. 288-307

³¹⁷ BoKyung Park v.d., “Neural Evidence for Cultural Differences in the Valuation of Positive Facial Expressions,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 11, No: 2, 2016, ss. 243-252.

Oysa Japonlar aynı görsel karşısında, sağ dorsal premotor korteks (BA 6,36, 40), sağ inferior frontal girus (BA 45, 47) anterior singulat korteks (BA 24) ve sol fusiform girusta (BA 19) da daha fazla aktivite göstermiştir.³¹⁸ Ayrıca Amerikalılar korku ifade eden yüzler karşısında sol lateral amigdala'da Japonlara kıyasla bariz bir şekilde daha fazla aktivite göstermiştir. Bu bulgular aynı duyusal uyarının farklı beyin bölgelerinde işlenebildiğini göstermektedir. Kültüre bağlı olarak duygu işleme sürecinde görev yapan beyin bölgeleri değişiklik gösterebilmektedir.



Resim 25: Japon ve Amerikalıların Korku İfade Eden Yüzlere Farklı Beyin Bölgeleri ve Ateşlenme Derecelerinde Tepki Vermesinin fMRI görüntüsü

Resim (a-c) Her bir grupta kontrol suratların korku ifade eden suratlar ile karşılaştırılmasında beyin aktivitesi. (a) Amerikalı gruptaki temel aktivasyon bölgesi suplementar motor bölge (SMA) (b ve c) Japonlardaki aktive olan bölge sağ dorsal premotor bölge (drPM) ve inferior frontal girus (IFG). (d-f) arası Gruplar arasında korku ifade eden yüzlerle tepkinin karşılaştırılması. (d) Japonlara kıyasla Amerikalılarda çok daha fazla aktive olan temel alan sol posterior cingulat korteks (PCC) ve anterior superior parietal bölge (aSPR), (f) Japon grupta Amerikalılardan daha fazla aktive olan temel bölge sol insula. Altındaki resim korku ifade eden yüzler karşısında sol amigdaladaki aktivite Amerikalı > Japon

Yakın zamanlarda Damasio ve Immordino-Yang'ın yaptığı bir çalışmada yine kültürel farkın duygu süreçlerini işleyen beyin devrelerini değiştirebildiğini ispatlamıştır.

³¹⁸ Yoshiya Moriguchi v.d., "Specific Brain Activation in Japanese and Caucasian People to Fearful Faces," **Brain Imaging**, C. 16, No: 2, 2005, ss. 133-136.

Bu çalışmada Beijing’li ve Los Angeles’li katılımcılara 2 saatlik video kayıtlı mülakat yaparak bir deney düzeneği hazırlamıştır. Deneklere duygu uyandıran hikayeler anlatılarak ve sonunda “bu kişinin hikayesi size ne hissettirdi?” diye sorulmuştur. Amerikalılar da Çinliler de nihayetinde güçlü duygular hissetmişlerdir ama duygularını tartışma biçimlerinin farklı olduğu görülmüştür. Amerikalılar daha çok duygularını “tüylerin diken diken oldu”, “boğazım tılandı” gibi fiziksel ifadelerle beyan ederken tek bir Çinli bile bu tarz ifadeler kullanmamıştır. Çinliler daha az ben ve beden merkezli daha çok öteki-odaklı (bu kayıp onu üzdü, onun için üzüldüm gibi) ifade yöntemlerini seçmiştir. Daha da ilginç fMRI çalışması bu farklılığın sadece metafor değil bireylerde işleyen duygular ile alakalı somatosensoryal beyin aktivitesinde fiziksel nörobiyolojik farka tekabül ettiği gözlenmesidir. Vücudu mekanda temsil eden superior lateral paryetal bölge gibi alanlar Amerikalılar duygu hissederken aktif iken, aynı durum Çinliler için söz konusu değildir.³¹⁹

Kültürel değerlerdeki bu farklılıklar kültürel görevler yoluyla bedensel durumu etkilediği görülmektedir. Doğu kültürü duyguları bastırma, bedeni kontrol etme üzerine büyük önem atfettiğinden, Doğuluların duygu bastırma konusunda çok daha başarılı olduğu görülmüştür. 23 ülkeden gelen katılımcılarla yapılan bir çalışmada sosyal harmoniye önem veren hiyerarşik kültürlerden gelen katılımcıların duygu bastırma ve yeniden değerlendirme görevlerinde daha başarılı olduğunu, bireyci, özgürlükçü toplumlarda ise bastırma görevinde daha düşük skorlar elde ettiği sonucuna varılmıştır.³²⁰ Negatif duygular uyandıran film parçaları izlerken deneylerden duygularını bastırmaları istendiğinde Amerikalıların duygularını bastırmada zorlandığını ve bu sırada belirgin bir şekilde kan basıncının arttığı ama Asyalı Amerikalıların ise çok az bir nabız farkı gösterdiği kaydedilmiştir. Bu da kültürel görevlerin biyolojik sonuçlar

³¹⁹ Mary Helen Immordino-Yang, “Embodied Brains, Social Minds, Toward a Cultural Neuroscience of Emotion,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 129-142, s. 133.

³²⁰ David Matsumoto v.d., “Culture, Emotion Regulation, and Adjustment,” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 94, No: 6, 2008, ss. 925-37

ürettiğinin bir başka göstergesidir.³²¹ Amerikalı katılımcılardan negatif duygu uyandıran hislerin bastırılması istendiğinde medial orbitofrontal korteks (MOFC), amigdala ve insula aktivitesini arttığı görülmüştür.³²² İlginç olarak Japon katılımcılar ile yapılan ölçümlerde duygu bastırma sırasında insula ve amigdala da böyle bir artış görülmemiştir.³²³ Bu nedenle bireyci Batılı toplumlar ile cemaatçi toplumlardaki bireylerin beyinlerindeki amigdala bölgesinde duygu işlem süreçleri kültürel değerlerden oldukça etkilendiği söylenebilir.³²⁴

Görüldüğü gibi duygusal uyarının değerlendirilmesi, fiziksel tepkilerin düzenlenmesi ve duygu bastırma gibi duygusal işlevlerde kültürel farklılıklar beyindeki süreçlere doğrudan müdahil olmaktadır. Duyguların değerlendirilmesi konusunda da farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Japon kültüründe doğrudan gözlere bakmak uygunsuz bir davranış olarak değerlendirildiği için Japonları duyguları değerlendirirken ağız bölgesine baktığı Amerikalıların ise daha çok göz bölgesine bakarak duygulara dair çıkarım yaptığı iddia edilmektedir.³²⁵ Her iki kültürde eşit hızda yüz tanıma başarısına sahip olsa da, Amerikalılar yüz tanıma sırasında gözlerden ağza doğru üçgen çizen bir göz hareketi sergilerken, Çinliler daha çok burun çevresi ve ağza bakmaktadır.³²⁶ Yine Japon kültüründe çok fazla göz kontağı kurmak ayıp sayıldığı için duyguların değerlendirilmesinde Japonlar yüz ifadesine odaklanmaktan ziyade bağlamsal ipuçlarını ve sesleri de duygu değerlendirme sürecine dahil etmektedir. Japonlar duygu değerlendirmesinde birden fazla duygusal modaliteden gelen bilgiyi entegre etme

³²¹ Emily A. Butler, Tiane Lee, & James J. Gross, “Emotion Regulation and Culture: Are the Social Consequences of Emotion Suppression Culture-specific?” **Emotion**, C. 7, No: 1, 2007, ss. 30-48.

³²² Philippe R. Goldin v.d., “The Neural Bases of Emotion Regulation: Reappraisal and Suppression of Negative Emotion,” **Biological Psychiatry**, C. 63, No: 5, 2008, ss. 577-86

³²³ Hideki Ohira, “Association of Neural and Physiological Responses During Voluntary Emotion Suppression,” **NeuroImage**, C. 29, No: 3, 2006, ss. 721-33

³²⁴ Iidaka Tetsuya & Tokiko Harada, “Cultural Values Modulates Emotional Processing in Human Amygdala,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 107- 120.

³²⁵ Beatrice de Gelder, & Elisabeth Huis is’t Veld., “Cultural Differences in Emotional Expressions and Body Language,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 223-234.

³²⁶ Caroline Blais v.d., “Culture Shapes How We Look at Faces,” *PLoS One*, C. 3, No: 8, e3022, 2008, ss. 1-8.

konusunda daha başarılıdır. Japonlar ve Hollandalılar ile yapılan bir deneyde Japonların yüz ve ses aynı duyguyu ifade etmediği durumlarda sesin verdiği duygusal ipucuna daha fazla ağırlık verdiği görülmüştür.³²⁷ Demek ki, duygusal uyaranın değerlendirilmesi ve nereye bakarak duygusal uyaran ipucu alınabileceği de kültürler arasında farklılık arz etmektedir.

Duyguların beyinde kodlanıp işlenmesi, duyguların yol açtığı fizyolojik reaksiyonların düzenlenmesi ve duygusal uyaranın değerlendirilip alımlanmasında kültürel fark incelendi. Duyguların hissedilmesi konusunda da alışkanlıklar ve kültürel aidiyetlerin etkili olduğu fark edilmiştir. fMRI görüntülemelerinde fiziksel acı ile ilgili beyin bölgelerinin ventrolateral talamus, ikincil somatosensory korteks, dorsal posterior insula, anterior insula ve anterior singulat korteks olduğuna dair kanıtlar yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte kişinin öznel acı tecrübesi kültür, ırk ve etnisiteden etkilenmektedir. Meta-analitik kanıtlar Afro-Amerikalıların Hispanik olmayan Beyazlara göre, biyolojik ve sosyokültürel faktörlerden dolayı daha düşük fiziksel acı toleransına sahip olduğunu göstermektedir.³²⁸

Tüm bu veriler, duygusal süreçlerin değerlendirilmesi, öneminin belirlenmesi, tepki verilmesi ve bastırılması ve hatta acının hissedilmesi gibi duygu ile alakalı kategorileri gerçekleştiren beyin süreçlerinde kültürler arası farkın bariz bir etkisinin olduğu sonucuna götürmektedir. Kültürel farklılığın en net görüldüğü duygular ise empati, acıma gibi ötekine yönelik sosyal duygulardır. Bu duygular temelde başkasının yerine kendini koyma zihinsel işlemi ile gerçekleştirildiği için bu alanla ilgili çalışmaları sosyal biliş ile ilgili verilerin altında değerlendirmek daha uygun olacaktır.

³²⁷ Akihiro Tanaka v.d., "I Feel Your Voice: Cultural Differences in the Multisensory Perception of Emotion," **Psychological Science**, C. 21, No: 9, 2010, ss. 1259-62.

³²⁸ Joan Y. Chiao & Vani A. Mathur V. A., "Cultural Neuroscience of Pain and Empathy," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 271-275.

2.2.6. Kültürün Sosyal Kognisyonun Nöral Altyapıları  zerindeki Etkileri

Sosyal kognisyonun en temel fonksiyonlarından birisi sosyal ilişkileri mümkün kılan bazı duyguların düzenlenmesidir. Hayvan topluluklarından insanlar arasındaki sosyal ilişkilere kadar her tür sosyal yaşamın organizasyonunda duygusal süreçlere amigdalada verilen tepkilerin rolü olduğu kanıtlanmıştır.³²⁹ Amigdala ve insula bireyin bedeninde gerçekleşen fizyolojik değişimleri saptayarak kişisel duyguların işlenmesinde büyük rol oynamakta, bu kişisel duyguların tanzimi de sosyal hayata adaptasyonda temel fonksiyonu icra etmektedir. Kişisel duygular toplumsallık için vazgeçilmez olsa bile, sosyal yaşamı mümkün kılan duygusal yetilerin en önemlilerinden biri empati duygusudur. Zira empati, bir başka kişinin duygusal durumundan etkilenecek, onun bakış açısından bakma, başkasının içinde bulunduğu durumu değerlendirebilme yeteneğidir.  tekini anlama ve ötekinin duygusal halini paylaşma empatinin iki temel sosyal parametresidir. Dolayısıyla burada hem bir duygusal süreç hem de bir sosyal kognisyon meselesi olarak empatiye dair kültürel n roabilimin bulguları ele alınacaktır.

Bireylerin yaşadığı fiziksel acıya tepki veren insula gibi beyin bölgelerin bir çoğu aynı zamanda başkalarının yaşadığı acıya karşı duyulan empati hissi sırasında da görev yapmaktadır.³³⁰ Ancak ilginç olarak empati hissi, evrensel olarak tüm insanlar için ortak olarak paylaşılmamaktadır. Empati ile ilgili nöral aktivite söz konusu acıyı daha önce yaşamış olmaya, kişisel tecrübeye, acı çeken kişinin kim olduğuna vs. bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir.³³¹ Bireyler kendilerini ait hissettikleri grubun yaşadığı acıya daha fazla ehemmiyet göstermekte, kendi grubunun yaşadığı acıyla daha fazla duygudaşlık hissetmekte, grup-dışındakilere karşı daha az şefkat ve acıma duygusu beslediği anlaşılmaktadır. İnsanlar kendi ırkından olanların acılarına yönelik daha fazla

³²⁹ Elizabeth A Phelps & Joseph LeDoux, “Contributions of the Amygdala to Review Emotion Processing: From Animal Models to Human Behavior” **Neuron**, C. 48, No: 2, 2005, ss. 175–187.

³³⁰ Ralph Adolphs, The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge, **Annual Review of Psychology**, C. 60, 2009, ss. 693-716.

³³¹ Shihui Han, “Intergroup Relationship and Emphaty for Others’ Pain: A Social Neuroscience Approach,” **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 31-47.

duyu-motor aktivitesi göstermektedir.³³² İlaveten bireyler kendi grubundan olanların yüzlerinden zihinsel durumlarını anlama konusunda daha hassastırlar.³³³ Bu durum literatürde ‘grup-içi avantaj’ olarak geçmektedir.³³⁴ Yapılan bir psikoloji testinde hem Çinli hem de Avusturyalı çocukların kendi kültürel gruplarından insanların yüzlerindeki duyguyu tanımada diğer kültürel gruptakilere nazaran daha keskin oldukları görülmüştür.³³⁵ Empati konusunda grup içi avantaj prensibini araştıran birçok çalışma yapılmıştır.

Beyaz Amerikalılar ve Çinlileri kıyaslayan bir fMRI görüntüleme deneyinde aynı etnik gruptan olan kişilere uygulanan fiziksel bir acı uyarısını izledikleri sırada deneklerin anterior singulat korteks (ACC) ve inferior frontal/insular kortekste aktivasyon artışına neden olurken, öteki etnik gruptan olanların acısına karşı ACC’deki empati tepkisi azaldığı gözlemlenmiştir.³³⁶ Böylelikle etnik bir gruba ait olmanın, o grubun yaşadığı acıya karşı daha hassas olmayı beraberinde getirdiğine dair kanıt elde edilmiştir. Dolayısıyla empati gibi bilinçli olmayan, ön-sosyal (*prosocial*) tepkilerde insanların aşına olduğu yüzlere karşı otomatik olarak daha fazla duygusal tepki verdiği görülmüştür. Aynı uyarın, acıyı yaşayan kişinin kim olduğuna göre beyinde farklı bir şekilde işlenmektedir. Alıştığımız simaların ve ait olduğumuz kültürün ve nöral tepkilerimizin derecesini belirleyebildiği görülmüştür.

Bununla birlikte grup-içi üyelere karşı olan empatik tepkinin derecesi, kişinin ait olduğu kültürün ben idrakine göre de değişmektedir. Daha cemaatçi Asyalı toplumlardan gelenler sosyal ilişkilere daha fazla önem verdiği için, ötekilerin psikolojik durumları ile

³³² Alessio Avenanti, Angela Sirigu A. & Salvatore M. Aglioti, “Racial Bias Reduces Empathic Sensorimotor Resonance with Other-Race Pain,” **Current Biology**, C. 20, No: 11, ss. 1018-22

³³³ Robert Franklin v.d., “Cross-Cultural Reading the Mind in the Eyes and Its Consequences for International Relations,” **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, ss. 117- 141.

³³⁴ Hillary Anger Elfenbein & Nalini Ambady, On the Universality and Cultural Specificity of Emotion Recognition: A meta-analysis,” **Psychological Bulletin**, C. 128, 2002, ss. 203-235.

³³⁵ Roslyn Markham & Lei Wang, “Recognition of Emotion by Chinese and Australian Children,” *Journal of Cross Cultural Psychology*, C. 27, No: 5, 1996, ss. 616–643.

³³⁶ Xiaojing Xu v.d., “Do you feel my pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses,” **Journal of Neuroscience**, C. 29, No: 26, 2009, ss. 8525-8529.

daha çok ilgilenmekte oldukları ve dolayısıyla Amerikalılara daha fazla empatik reaksiyon gösterdikleri öne sürülmüştür.³³⁷ Daha sıkı kimlik aidiyeti olan topluluklarda empatik reaksiyonların daha fazla olduğuna dair kanıtlar da bulunmuştur.³³⁸

Yakın zamanda yapılan bir fMRI çalışmasında Japonya'daki yerli Japon katılımcılar ile beyaz Amerikalılara (sinirli, mutlu nötr gibi) korku ifade eden ve korku ifade etmeyen Japon ve Amerikalı suratları gösterilmiştir. Katılımcıların kendi kültürlerinden olan korku ifade eden suratları görmesi öteki gruba nazaran sağ ve sol amigdalada daha fazla aktivasyona sebep olmuştur.³³⁹ İlginç olan otomatik nöral tepkilerin kültürel ayarlanması sadece korku ifade eden suratlarda söz konusu olmasıdır ki; bu da insanların kendi kültüründen olanların korku ifadelerine daha fazla müteyakkız olduğunu göstermektedir.

Başkasının acısını hissetme yeteneği demek olan empati ırk ile alakalı değil yaşam tecrübesine bağlıdır. Aynı coğrafyadan gelen iki kültürel grubun aralarında örgütlenmiş bir düşmanlığın bulunmasının empati hissi deneyimi sırasında beyin reaksiyonlarını etkilediği görülmüştür. Çatışan grupların empati hissi ile ilgili yakın dönemde yapılan bir çalışma bu alanda çok ilginç sonuçlar ortaya koymuştur. Bruneau ve meslektaşları Arap, İsrailli ve Güney Amerikalı katılımcılarla empati hissi üzerine bir görüntüleme çalışması düzenlemiştir. Bu deneyde ötekilerin selameti ve felaketine dair hikayeleri dinlerken hangi beyin bölgeleri ağının çalıştığı incelenmiş, buna ek olarak gruplar arası çatışmaların bu bölgeleri nasıl yönettiği araştırılmıştır. Arap ve İsrailliler (çatışma grubu) birbirlerinin acılarına karşılıklı olarak daha az merhamet göstermiş ama aynı grup-içi önyargıyı Güney Amerikalılar (uzak grup) için göstermemişlerdir. İsrailliler ve Araplar evrimsel olarak aynı coğrafya ve benzer tarihi paylaşmasına rağmen çatışan gruplardır. “Onların felaketi bizim selametimizdir” diye

³³⁷ Bobby K. Cheon v.d, “Cultural Influences on Neural Basis of Intergroup Empathy,” **NeuroImage**, C. 57, No: 2, 2011, ss. 642-650

³³⁸ Joan Y. Chiao & Tokiko Harada, “Racial Identification Modulates Default Network Activity for Same and Other Races,” **Human Brain Mapping**, C. 33, No: 8, 2012, ss. 1883-93.

³³⁹ Joan Y. Chiao v.d. “Cultural Specificity in Amygdala Response to Fear Faces,” **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 20 No: 12, 2008, ss. 2167-74

düşünüldüğünden politik tecrübenin biyolojik empatiyi engelliği düşünülmektedir. Çatışan grupların nöral tepkileri politik tarihe bağlı olarak değişebildiği sonucu çıkarılabilmektedir.

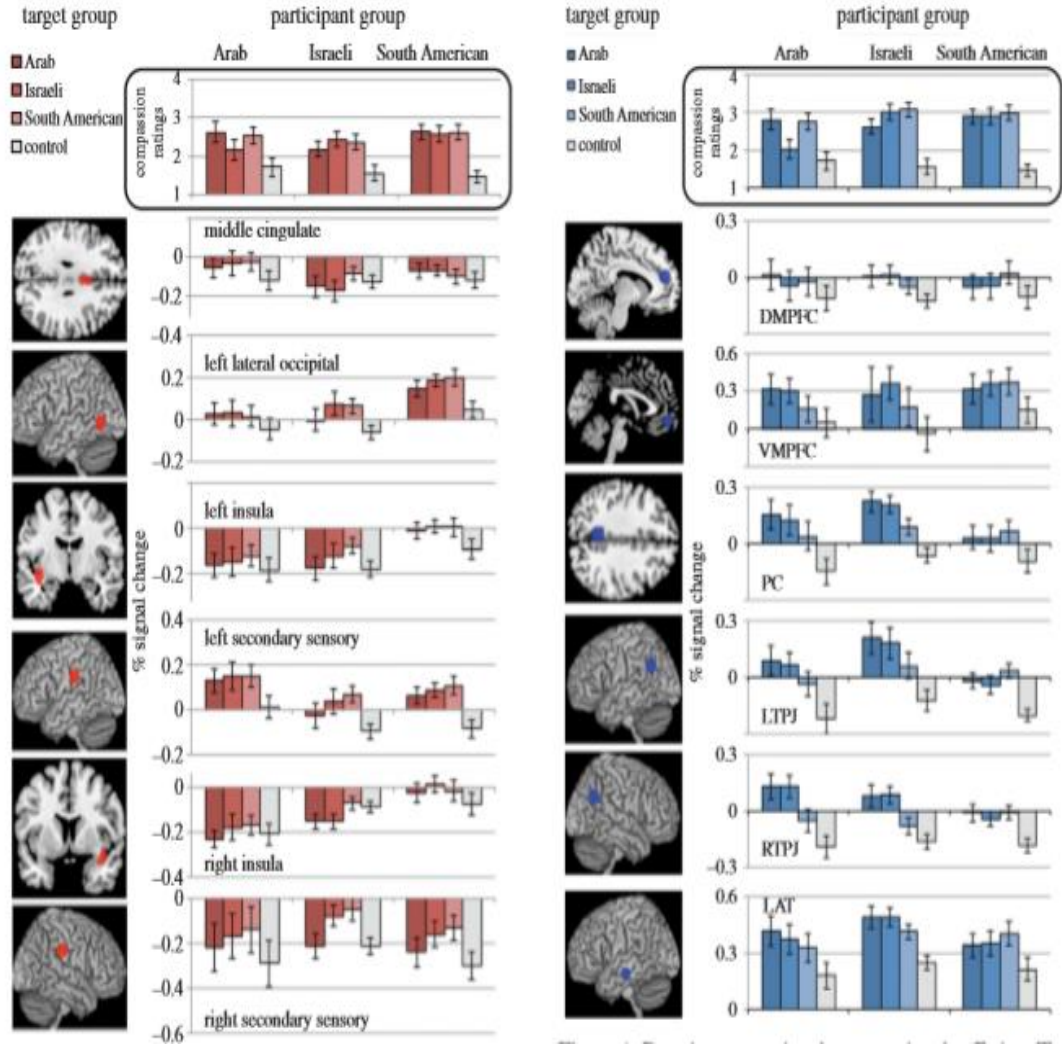
Daha önce zikredildiği gibi, doğrudan fiziksel acı yaşadığında middle singulat korteks (mCC) ve medial suplementar motor bölge (mSMA), çift taraflı insula gibi acı matrisi denilen korteks altı yapılar devreye girer. Ötekinin fiziksel acısına şahit olduğunda ise singulat korteks ve insulaya ilaveten bazı zihinselleştirme bölgeleri çift taraflı paryetotemporal bağlantı noktası (TPJ) medial prefrontal korteks (MPFC) ve medial precuneus (PC) müdahil olur. Genelde ötekinin yaşadığı fiziksel acıya yönelik empati kurulurken fiziksel acı matrisi, ötekinin yaşadığı duygusal kayba yönelik empati kurulurken zihinselleştirme (mentalizing) bölgeleri aktive olmaktadır.³⁴⁰

Deneyde Arap, İsraili ve Güney Amerikalı katılımcılara ötekilerin başına gelen talihsizlikler ile ilgili hikayeler okutulmuştur. Hikayelerde bir gündelik akışın içerisindeki kahramanın başına ya fiziksel acı ile sonuçlanan bir olay (Suriye’de ailesini kaybetmiş Amira eşya asarken ayağına çivi battı kemiğine kadar girdi vs. gibi) ya da duygusal acı yaşanan bir olay (Moshe çocukken ABD’den Yahudi vatanı İsraile döndü okulda tüm arkadaşları onu aşağılayıp güldüler gibi) deneklere tasvir edilmiştir. Her bir hikayeden sonra kahramana ne kadar merhamet hissettikleri deneklere sorulmuştur.

Şekilde (Grafik 5) görüleceği üzere Arapların ve İsraililerin kendi grubundan insanların fiziksel ve sosyal acılarına karşı verdiği tepkiler söz konusu karşıt grup olunca dramatik olarak azalmaktadır. Her iki çatışma grubunun Güney Amerikalılara yönelik gösterdikleri merhamet reaksiyonu ise neredeyse aynıdır. Buradan yola çıkarak ötekinin acısına karşı verilen beyin tepkisi kültürel çatışma geçmişine bağlı olarak değiştiği, kültürel anlaşmazlıkların yarattığı psikolojik ve davranışsal örüntülerin bedene kazındığı görülmektedir.

³⁴⁰ Emile G. Bruneau, Nicholas Dufour, Saxe Rebecca, “Social Cognition in Members of Conflict Groups: Behavioural and Neural Responses in Arabs, Israelis and South Americans to Each Other's Misfortunes” **Philosophical Transaction of Royal Society B**, C. 367, No: 1589, 2012, ss. 717-730, s. 718.

Sol taraf fiziksel acıya gösterilen reaksiyon. Üst panelde katılımcıların her bir hikayedeki kahramanın



Grafik 5: Arap ve İsrailililerin fiziksel ve ruhsal acıya verdiği beyin bölgelerinde farkı ateşlenme dereceleri acısına yönelik hissettiği merhamet derecesinin grup üyeliğine göre dağılımı görülmektedir. Altta panellerde fiziksel acı hikayeleri okurken beyin sinyallerinin ortalama değişimi görülmektedir. Sağ tarafta ise duygusal acı hikayelerine tepki görülmektedir. Yine üst panelde merhamet derecesi dalımı altta ise ilgili beyin bölgelerindeki sinyal değişimi gösterilmiştir. DMFC ve VMPFC dorsal ve ventral medial prefrontal korteks, PC precuneus, L ve R TPJ sağ sol temporoparietal bağlantı noktası, LAT sol anterior temporal bölge.³⁴¹

³⁴¹ Görsel ve açıklama ilgili makaleden alınmıştır: A.g.e. s. 718.

Buraya kadar korku ve acı yaşama gibi durumlara yönelik empati kurulurken grup-içi avantajın, yani kültür ve aidiyetin etkili olduğuna dair kanıtlar gözden geçirilmiştir. Korku ile empati kurmada grup için avantajı gözetmenin evrimsel açıdan faydalı olduğu düşünülebilir. Ancak farklı duygular için de, kültüre bağlı olarak farklı empatik hisler beslenmektedir. Batılı, bireyci Alman kültürüne nazaran sosyal harmoniyi gözeten Japon kültüründe kızgınlık hissini ifade etmek hoş karşılanmamaktadır. Bu kültürel değerin, empatik tepkiyi belirleyen nöral süreçleri de etkilendiği düşünülmüştür. Bu minvalde yapılan bir görüntüleme çalışmasında Alman ve Japon deneklerden kızgınlık belirten durumlarla empati kurmaları istendiğinde her iki grupta da inferior frontal korteks, sol suplementar motor bölge ve sol insulada aktivasyon görülmüştür. Buna rağmen aynı görev sırasında Çinlilerde sol dorsolateral prefrontal kortekste, Almanlarda ise sağ temporoparyetal bağlantı noktası, sağ inferior ve superior temporal girus ve sol orta insula da daha güçlü aktivite görülmüştür. Bu sonuçlar iki farklı ben idrakinin kızgınlıkla empati konusunda farklı nöral devreleri devreye sokulmasına yol açtığını göstermektedir.³⁴²Aynı psikolojik görev farklı kültürlerin ben idrakine bağlı olarak farklı beyin bölgelerini harekete geçirmektedir.

Duyguların bazıları (kızgınlık, korku gibi) bireysel duygular olarak sınıflandırılırken, şefkat, saygı, hayranlık, şeref gibi duygular sosyal duygular olarak kategorileştirilmektedir. Kültürel farklılıklar sosyal duyguların hissedilmesinde daha da net bir şekilde görülmektedir. Özellikle doğulu kültürlerde şeref kavramının çok değer verilen bir norm olduğu bilinmektedir. Şeref kavramına aşırı değer veren toplumlarla bu kavramı daha az merkeze alan toplumların duygu, davranış ve fizyolojik reaksiyonlarını değerlendirmek için bir deney tasarlanmıştır. Michigan Üniversitesi öğrencilerinden Güneyli ve Kuzeyli kökenli katılımcılarla yapılan deneyde işbirlikçi bir katılımcı diğerlerine çarparak ve ardından küfür ederek aşağılamıştır. Kuzeyliler genelde bu aşağılamadan çok fazla etkilenmemesine rağmen Güneyliler erkeklik onurunun tehdit edildiğini düşünmüş, moralleri bozulmuş (kortizol seviyeleri artmış), fizyolojik olarak

³⁴² Moritz deGreck v.d., "Culture Modulates Brain Activity During Empathy with Anger" **NeuroImage**, C. 59, No:3, 2011, ss. 2871-2882.

saldırmaya daha hazır hale gelmiş (testesteron seviyeleri artmış), kognitif ve davranışsal olarak daha agresif ve baskın davranmaya meyletmişlerdir.³⁴³ Bu çalışma etnografik bir farkın fizyolojik izdüşümlerini gözler önüne sermektedir. Sosyal duyguların kültüre bağlı olarak düzenlenmesi paralel olarak nörofizyolojik tepkiyi de değiştirmektedir.

Sosyal duyguların hissedilmesi sırasında farklı kültürden bireylerin beyin aktivitesine dair son yıllarda ilginç bir çalışma daha yapılmıştır. Duygu süreçlerinde etkin olan anterior insula iç organlar ile ilgili durumları haritalandırır. Çinli ve Amerikalı deneklere hayranlık ve şefkat gibi sosyal duygular uyandıran videolar izletilerek bu sırada elektrokardiyogram kaydı tutulmuştur. Denemeler sonucunda deneklerin kalp atışlarında hızlanma artışı ile ventral ve dorsal anterior insula bölgelerinde aktivite ile iki taraflı biçimde koordineli olarak artmıştır. İki kültürde kalp atışında farklılık görülmezken, insula aktivitesinde bir fark açığa çıkmıştır. Sosyal duygunun hissedilme seviyesi arttıkça (*feeling strength*) Çinli grupta daha çok ventral anterior insula (otomatik modülatör bölge) aktivasyonu olurken, Amerikalı grupta dorsal anterior insula (iç-organlarla-semotasensoriel/cognitive bölüm) aktivasyonu olmuştur. Posterior insulada da benzer bir farklılaşma görülmüştür. Çift kültürlü Asyalı Amerikalılar ise bunun ortasında sonuçlar göstermiştir. Dolayısıyla dorsal anterior insulada duygunun gücünü hissetme derecesi kültüre bağlıdır. Sonuçta sosyal duygular sadece nörobiyolojik modele bağlı değil, kültürel etki ve öğrenmeye açık olduğu görülmektedir.³⁴⁴

Buraya kadar zikredilen tüm bu deneyler empati gibi başkasının yaşadığı tecrübeyi hissetme kapasitesi kültürel örüntülerden ve geçmiş tecrübelerden etkilendiğini gözler önüne sermektedir. Sosyal yaşama zemin hazırlayan empati gibi duygusal mekanizmaların yanı sıra, insan ve primatlar üst düzey taklit yeteneğine meyyal bir şekilde doğarlar. İlk defa makak maymunlarında bulunan ayna nöron sistemi,

³⁴³ Dov Cohen v.d., Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An "Experimental Ethnography," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 70, No: 5, 1996, ss. 945-59.

³⁴⁴ Mary Helen Immordino-Yang, Xia Fei Yang & Damasio Hannah, "Correlations between Social-Emotional Feelings and Anterior Insula Activity are Independent from Visceral States but Influenced by Culture," **Frontiers in Human Neuroscience**, C. 8, No: 728, 2014, s. 1-15.

maymun beyninin premotor korteksi (F5 bölgesi) ve inferior paryetal lobunda yer almakta³⁴⁵ ve aynı nöron sistemi, hem maymun bir amaca matuf eylem gerçekleştirdiğinde hem de bir insan ya da kendi türünden bir canlı aynı eylemi gerçekleştirdiğinde aktive olmaktadır. Yani maymunlardaki ayna nöron sistemi, kendine benzeyen canlıları izleyerek kendisi yapmış gibi düşünmeye, tek kelime ile taklit yeteneğine imkan vermektedir. Birçok görüntüleme çalışması sonucunda insanda ayna nöron sisteminin posterior inferior frontal girus (PiFG), ventral premotor korteks ve paryetal lobta yer aldığı anlaşılmıştır.³⁴⁶ Yeni doğan bebekler bir saat içerisinde annelerinin reflekslerini taklit edebilmekte, çocuklar cansız nesneleri değil, ‘kendileri gibi insanları’ taklit etmeye meyletmektedir. Sosyal yaşamı mümkün kılan bu taklit yeteneği sayesinde insan ve primatlar başkalarının başına gelen olayları kendi zihninde canlandırabilmekte ve bu süreçte motor nöronlar denilen bir dizi nöronun, başkasının tecrübesini kişi kendi yaşamış gibi canlandığı (simüle ettiği) kabul edilmektedir.³⁴⁷ Başkasının duygularını kendisi yaşamış gibi hissetme (empati) ve başkasının motor davranışını kendine mal etme olan taklit, insani sosyalliğin kurucu iki unsurudur. Duygusal ve davranışsal başkasının yerine geçmeye ilaveten zihinsel olarak başkasının yerine geçme ise sosyal yaşamın inşasında önemli üçüncü parametredir.

Sosyal kognitif bilim çalışmaları bu tarz başkasının yerine kendini koyarak düşünme ya da başka insanlara “ben gibi” düşünme ve onlara içsel tecrübe atfetme yeteneğini, sosyal yaşamın oluşmasındaki temel zihinsel yetenekler olarak görmekte ve bu alanda birçok inceleme yapmaktadır. Doğrudan açık bir uyaran olmadan başkasının yüz veya vücut ifadesinden onun zihninden ne geçtiğini anlama yeteneği, bazı ilkel biçimleri hayvanlarda da olsa bile, insanın sosyal yaşamına dayanak teşkil eden temel

³⁴⁵ Vittorio Gallase v.d., “Action Recognition in the Premotor Cortex,” **Brain**, C. 119, No: 2, 1996, ss. 593-609.

³⁴⁶ Elizabeth A. Reynolds, Losin, Mirella Dapretto M. & Marco Iacoboni, “Culture in the Mind's Mirror: How Anthropology and Neuroscience can Inform a Model of the Neural Substrate for Cultural Imitative Learning,” **Cultural Neuroscience**, ss. 175-190.

³⁴⁷ Giacomo Rizzolatti & Corrado Sinigaglia, “The Functional Role of the Parieto-Frontal Mirror Circuit: Interpretations and Misinterpretations,” **Nature Review of Neuroscience**, C. 11, No: 4, 2010, ss. 264-274.

bir psikolojik kapasitedir.³⁴⁸ Kognitif bilimde zihin teorisi (*Theory of Mind*, ToM) adlandırılan bu yaklaşıma göre, insanlar ve bazı primatlar sadece kendi içsel ve zihinsel durumlarına yönelik bir bilince sahip olmanın yanında ötekilerin ne düşündüğünü anlama, onların hislerini ve planlarını zihninde canlandırma kapasitesine de sahiptir. Ayrıca insanlar normal görsel uyaranlardan farklı olarak, yüzleri ve yüz ifadeleri gibi sosyal uyaranları tanıma konusunda özelleşmiş beyin yapılarına sahiptir. Bunlara ilaveten zihinde canlandırma yeteneğinin özel bir biçimi daha ilerleyen bir yaşta oluşmaktadır. Wimmer ve Perner'in klasikleşmiş yanlış inanç görevi (*false-belief task*) deneyi, başkalarına zihinsel durum atfetme yeteneğinin belirli bir yaşta oluştuğunu göstermektedir. Bu deneyde çocuklara bir odadaki iki kukla gösterilir. Kuklalardan biri (Sally) bir oyuncak A noktasına koyar ve odadan ayrılır. Daha sonra öteki kukla gelip oyuncak Sally'nin koyduğu yerden alarak B noktasına koyar. Kukla Sally odaya döndüğünde ekranda izleyen çocuğa Sally'nin oyuncakını bulmak için nereye bakması gerektiği sorulur. 4-5 yaş civarındaki çocuklar (Sally kendi gördüklerini görmediğini bildiklerinden dolayı) Sally'nin A noktasına bakacağını düşünerek kolayca doğru cevap vermelerine rağmen daha küçük çocuklar hep oyuncakın gerçekte olduğu yere B noktasına bakacağını düşünmüşlerdir.³⁴⁹ Yani belirli bir yaşın altındaki çocuklar kendi zihninden geçenler ile ötekini zihninden geçenleri sıhhatli bir şekilde ayıramamaktadır. İşte bu şekilde insanların öteki insanlara faillik, inanç, kandırma gibi zihinsel nitelikler atfedebilme özelliğine zihinselleştirme yeteneği (*mentalizing*) ya da zihin teorisi (ToM) denilmektedir. Günümüzde zihinselleştirme sırasında devreye göre nöral altyapılar ortaya çıkarılmıştır.³⁵⁰

Hastalardan elde edilen veriler ve fonksiyonel görüntüleme çalışmalarının sonucunda insanların öteki kişilerin duyguları, arzuları ve düşüncelerine dair çıkarımları

³⁴⁸ Ralph Adolphs, "The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge," **Annual Review of Psychology**, C. 60, 2009, ss. 693-716.

³⁴⁹ Heinz Wimmer & Joseph Perner, "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception," **Cognition**, vol. 13, No: 1, 1983, ss. 103-128.

³⁵⁰ Monika Sommer v.d., "Neural Correlates of True and False Belief Reasoning," **Neuroimage**, C. 35, No: 3, 2007, ss. 1378-1384.

yaptığı bir networkün varlığını ortaya çıkarmıştır. Başkalarının duygularını hissetme konusunda anterior insula ve anterior singulat korteks, duyuşal bir veri olmadan başkalarının niyetlerine ve inançlarına yönelik çıkarım yapma yani zihinselleştirme konusunda temporoparyetal bağlantı noktası,³⁵¹ ötekini kendinden ayırma sırasında medial prefrontal korteks gibi alanlar aktive olmaktadır.³⁵² Dolayısıyla başkalarının duyuşal ve zihinsel durumlarına dair çıkarım yapma yeteneğinin nöral altyapıları medial prefrontal korteks (MPFC), anterior singulat korteks (ACC), anterior insula (AI), ikincil somatosensoryal bölge (SII), temporal uçlar (TP), superior temporal sulcus (STS), ve temporoparyetal bağlantı noktası (TPJ) arasında bir networke yayılmıştır.³⁵³ İlgili bölgelerin beyindeki tasviri görülebilir³⁵⁴

³⁵¹ Rebecca Saxe, Susan Carey & Nancy Kanwisher, “Understanding Other Minds: Linking Developmental Psychology and Functional Neuroimaging,” **Annual Review of Psychology**, C. 55, 2004, ss. 87–124.

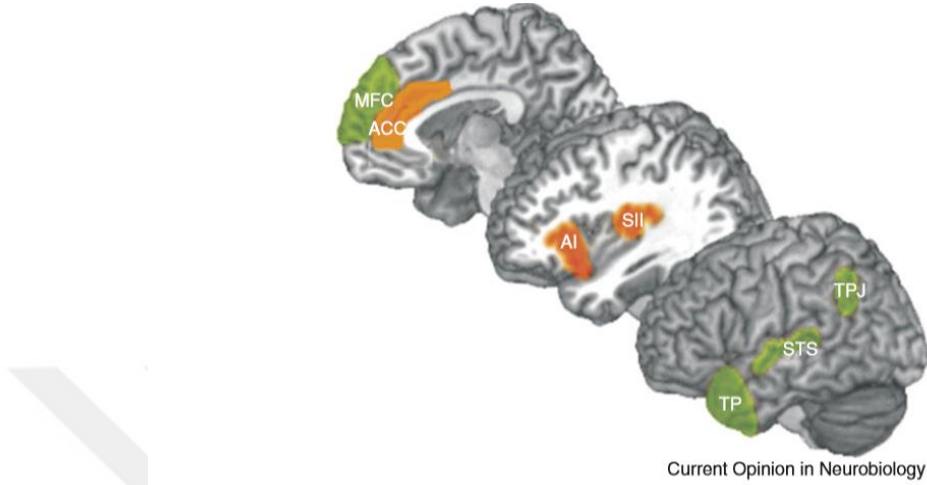
Rebecca Saxe, & Wexler, “Making Sense of Another Mind: The Role of the Right Temporo-parietal Junction,” **Neuropsychologia**, C. 43, 2005, ss. 1391–1399

Rebecca Saxe & Nancy Kanwisher, “People Thinking about Thinking People: The Role of the Temporo-parietal Junction in “Theory of Mind,” **Neuroimage**, C. 19, 2003, ss. 1835–1842.

³⁵² David M. Amodio & Chris D. Frith, “Meeting of Minds: The Medial frontal Cortex and Social Cognition,” **Nature Review Neuroscience**, C. 7, 2006, ss. 268–277.

³⁵³ Chris D. Frith, & Uta Frith, “The Neural Basis of Mentalizing,” **Neuron**, C. 50, No: 4, 2006, ss. 531–534.

³⁵⁴ Görsel ilgili makaleden uyarlanmıştır: Joan Y. Chiao & Genna M. Bebko “Cultural Neuroscience of Social Cognition”, ss. 19-41, s. 20.



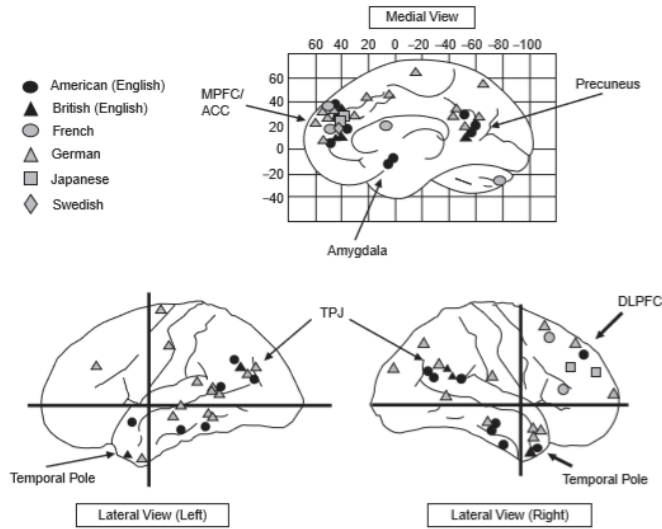
Resim 26: Sosyal Kognisyon Sırasında Aktif Olan Beyin Bölgeleri

Sosyal nörobilim zihinselleştirme sırasında işlev görev nöral altyapıları ortaya çıkarmak ile uğraşırken, kültürel nörobilim de farklı kültürlerden gelen bireylerin zihinselleştirme sırasında aynı nöral altyapılarda farklı tepkiler verip vermediğini ya da farklı devreleri kullanıp kullanmadığını araştırmaktadır.

Kültürün zihinselleştirme görevindeki etkisini araştırmak amacıyla, Amerikalı ve anadili İngilizce olanlar ile Japonca ve İngilizce konuşan çift dilli Japon çocuklarla iki düzeyli yanlış inanç (X Y'nin böyle düşündüğünü düşünüyor şeklinde) görevi olan bir ToM testi uygulanarak bir fMRI görüntüleme deneyi yapılmıştır. Fiziksel nedenden kaynaklanan bir olayın anlaşılmasına dair yargıdan farklı olarak, öteki kişilerin zihinsel durumu ile ilgili yargı, sağ dMPFC, sağ anterior cingulat korteks (ACC), sağ orta frontal girus ve dorsal lateral prefrontal kortekste iki grupta da artan aktivasyon ile sonuçlanmıştır. Ama grupları doğrudan karşılaştırdınca anadili İngilizce olan Amerikalıların sağ insula, çift taraflı TP ve sağ dMPFC aktivitesinin çift dilli Japonlardan daha fazla olduğu, Japonların ise sağ orbital frontal girusta (OFG), inferior frontal girus (IFG) daha fazla aktivite gösterdiği gözlemlenmiştir. Bu beyin bölgelerinden insulanın, limbik sistem ile frontal bölge arasında bağlantıda görev yaptığı düşünülmektedir. IFG ise duygusal çıkarım yapma ve duyguları bastırmada etkili olduğuna dair kanıtlar

mevcuttur. TJP'nin ise duyusal modalite ile limbik girdi arasında bağlantı kurmakta olduğu önceki tecrübelerle mevcut durumu sentezlediği düşünülmektedir. Buradan yola çıkarak yazarlar Japonların daha fazla duygular ile alakalı süreçleri, Amerikalıların daha çok duyusal verilerle ile alakalı süreçleri zihinselleştirmede kullandığı sonucunu çıkarmaktadır.³⁵⁵

Ardından gelen benzer bir çalışmada Amerikalı ve Japon çocuklara yazılı hikayeler ve çizgi filmler ile ToM görevleri yaptırarak beyinleri taranmıştır. dMPFC ve precuneus gibi bazı beyin bölgelerinin çizgi film temelli ve kelime temelli ToM görevlerinde iki kültürde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Çizgi film izlerken Japonlara kıyasla Amerikalı çocuklarda daha fazla TPJ aktivitesi görülmüştür. Aynı görev sırasında Japonlarda ise sol anterior superior temporal sulcusta Amerikalılara nazaran daha fazla aktivite gözlemlenmiştir. Buna rağmen hikayeler ile yapılan testte daha farklı sonuçlar elde edilmiştir.³⁵⁶



Grafik 6:Kültüre Bağlı Olarak Değişen Sosyal Kognisyon Devreleri

Bu veriler ötekilerin zihinsel durumlarına dair çıkarım yapma sırasında dil, kültür ve yetiştirilme tarzına bağlı olarak bazı durumlarda farklı beyin bölgelerinin devreye girebileceğini göstermektedir.

³⁵⁵ Chiyoko Kobayashi, Gary H. Glover, Elise Temple, "Cultural and Linguistic Influence on Neural Bases of 'Theory of Mind': An fMRI Study with Japanese Bilinguals," **Brain Language**, C. 98, 2006, ss.210–220.

³⁵⁶ Chiyoko Kobayashi, Gary H. Glover, Elise Temple, "Cultural and Linguistic Effects on Neural Bases of 'Theory of Mind' in American and Japanese Children," **Brain research**, C. 1164, 2007, ss. 95–107.

Zihinselleştirme görevi sırasında farklı milletler ile yapılan görüntüleme çalışmalarının neticesinde anterior singular korteksin tüm kültürlerle ortak olarak aktive olduğu ancak temporal uçlar ve temporal-paryetal bağlantı noktası, amigdala gibi başka müdahil yapıların kültüre bağlı olarak değişiklik gösterdiği sonucu çıkarılmaktadır. Farklı milletlerle yapılan ToM deneylerinin görsel analizinde farklılaşan networkler görülebilir.³⁵⁷

Zihinselleştirme görevinin icra edilmesinde önemli unsurlarından birisi de, karşıdaki kişinin karakter özelliklerine dair çıkarım yapma ve ona göre tavır almadır. Yapılan araştırmalar birbirine-bağlı ben idraki kültüründen gelen insanların kişilerin karakteri özelliklerine dair soyutlama yapma konusunda Amerikalılardan farklı düşündüğünü göstermektedir. Amerikalılar fiziksel olaylara dair çıkarım yaparken genelde nesnelerin içsel özelliklerinin nedensel etki yaptığını düşünmekte (nesnenin ağırlığı, bileşimi gibi) oysa Çinliler alanın ve çevresel özelliklerin daha etkin olduğunu (sürtünme gibi) düşünmektedir.³⁵⁸ Fiziksel nedensellik atfetme ile ilgili bu farklılaşmanın nöral altyapıları da araştırılmaktadır. Amerikalı ve Çinlileri kıyaslayan bir çalışmada deneklere bir top diğerine çarparak onu harekete geçirdiği bir görüntüyü ve bir de kendi başına giden topların olduğu nedensel olmayan bir görüntü izletilmiştir. Nedensel çıkarım yapıldığı sırada her iki grupta MPFC'nin aktif olduğu görülmüştür. İlaveten nedensel çıkarım sırasında bağlamsal etkilerin hesaba katıldığı durumlarda temporal korteks ve sol parietal korteks (LPC) görev yapmaktadır ve deney sonunda Çinlilerin Amerikalılara kıyasla fiziksel olayların nedenlerine dair çıkarım yapma görevi sırasında daha fazla LPC aktivitesi gösterdiği tespit edilmiştir. Bu deney, fiziksel

³⁵⁷ Chiyoko Kobayashi, Gary H. Glover, Elise Temple, "Cultural Effects on the Neural Basis of Theory of Mind" **Cultural Neuroscience**, ss.213-223, s. 216.

³⁵⁸ Michael Morris, & Kaiping Peng, "Culture and Cause: American and Chinese Attributions for Social and Physical Events," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 67, 1994 ss. 949-971

Kaiping Peng & Eric Knowles, "Culture, Education, and the Attribution of Physical Causality," **Personality & Social Psychology Bulletin**, C. 29, No: 10, 2003, ss. 1272-1284.

Incheol Choi, Richard Nisbett, Ara Norenzayan, "Causal Attribution Across Cultures: Variation and Universality," **Psychological Bulletin**, C. 125, 1999, ss. 47-63.

çıkartım yapma sırasında kültüre bağılı değişen bir fonksiyonel n roanatominin olduğuna işaret etmektedir.³⁵⁹

Fiziksel nedensellik algısında görülen bu bütüncül düşünmeye karşı analitik düşünme tavrı, sosyal ilişkilerde de etkili olmaktadır. Amerikalılar bir olayda kişilerin özelliklerini soyutlayarak genel karakter özellikleri ile açıklarken (o bencil birisi gibi), Koreliler daha çok olayları bağlam içerisinde, durumsal ilişkiler ve duygusal atmosfer üzerinden açıklamaktadır.³⁶⁰ Bu teorik  er eve ile uyumlu olarak yapılan bir ERP  alışmasında Amerikalıların belirli yüz ifadeleri ile karakter özelliklerini özdeşleştirirken uyumsuzluk olması durumunda daha fazla semantik uyumsuzluk tepkisi (N 400) gösterdiği kaydedilmiştir.³⁶¹ Bu deneyde Avrupalı Amerikalılar ve Asyalı Amerikalılara bir dizi yüz resmi ve davranışı tanımlayan kelime eşi göstermiştir. Ardından denekler kelime testine alınmıştır. Her bir denemede deneklere önce yüz resmi gösterilmiş ardından bu resimle uyumlu ya da uyumsuz karakter tanımlayan bir kelime gösterilmiştir. Semantik uyumsuzluğu yakalamaya hassas olduğu bilinen ERP (uyarandan 400 ms sonra gerçekleşen negatif polarite) değerlendirilmiştir. ERP bölümü Avrupalı Amerikalılarda uyumsuz kelimelere karşı uyumlulara nazaran çok fazla olmuştur. Bu da resme denk düşen karakter özelliğinin soyutlanıp resme uygulandığını göstermektedir. Dikkat çekici olarak spontane karakter özelliği çıkarma eğiliminin Asyalı Amerikalılarda neredeyse hiç olmadığı g r lm ştir.³⁶² Ayrıca Amerikalıların çelişki karşısında inançlarını daha da keskinleştirirken, Çinlilerin  elişkiler karşısında

³⁵⁹ Shihui Han v.d., “ Functional Roles and Cultural Modulations of The Medial Prefrontal and Parietal Activity Associated with Causal Attribution,” **Neuropsychologia**, C. 49, No: 1, 2011, ss. 83-91.

³⁶⁰ Ara Norenzayan, Incheol Choi & Richard Nisbett, “Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior,” **Personality & Social Psychology Bulletin**, C. 28, 2002, ss. 109–120.

Hannah Faye Chua, Janxin Leu, Richard Nisbett, “Culture and Diverging Views of Social Events,” **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 31, 2005, ss. 925-934.

Jinkyung Na & Michela Y Chan, “Culture, Cognition and Intercultural Relations”, **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 49-71.

³⁶¹ Na Jinkyung & Shinobu Kitayama, Spontaneous Trait Inference is Culture-Specific: Behavioral and Neural Evidence, **Psychological Science**, C. 22, No: 8, 2011, ss. 1025-32.

³⁶² Kitayama Shinobu & Ayşe Uskul, “Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions,” **The Annual Review of Psychology**, C. 62, 2011, ss. 419–449, s. 435.

inançlarını değiştirip, orta yolu tercih ettiklerine dair psikoloji çalışmaları da yapılmıştır.³⁶³ Yani semantik uyumsuzluğa iki kültürde hem psikolojik, hem de nöral olarak farklı tepkiler verilmektedir.

Ayrıca bu ben-idraki farklılaşması ekonomik sınıf ve eğitim durumuna bağlı olarak da değişmektedir.³⁶⁴ İşçi sınıfı, doğulular gibi daha çok birbirine bağlı ben idrakine sahip, olayları daha bütüncül olarak görmekte ve sosyal çıkarım yaparken karakter özelliklerini daha az soyutlamaktadır.³⁶⁵ Karakter özelliği ile verili durumun uyuşmadığı durumlarda semantik uyumsuzluk hali yaşanmakta ve bu uyumsuzluk ERP ile ölçülmektedir.³⁶⁶ İlginç bir şekilde alt sınıftan gelen daha eğitimsiz denekler semantik uyumsuzluk konusunda orta sınıf katılımcılara göre daha az N400 tepkisi vermekte, sosyal olaylarda karakter özelliklerini daha az soyutlamaktadır.³⁶⁷

Sosyal ilişkiler sırasında ötekinin niyetini anlama görevinin ifa edilmesinde davranışların kültürel olarak tanınmasının da önem arz ettiği ortaya çıkarılmıştır. Liew ve meslektaşları, Çinli katılımcılar kültürel olarak aşina oldukları ve olmadıkları sembolik jestler içeren videoları izlerken taramıştır. Kültürel olarak tanındık olan jestler posterior singulat korteks, dorsal medial prefrontal korteks ve bilateral temporoparyetal bağlantı noktasında artan aktivite gözlemlenmiştir. Daha önce dikkat çekildiği gibi bu beyin bölgeleri ötekilerin niyetleri ve inançlarına dair çıkarım yapma konusunda mudahil olan, zihinselleştirme görevini icra eden nöral devreleri oluşturur.³⁶⁸ Buna karşı

³⁶³ Kaiping Peng & Richard E. Nisbett, "Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction," **American Psychologist**, C. 54, No: 9, 1999, ss. 741-754.

³⁶⁴ Michael W. Kraus, Paul K. Piff & Dacher Keltner, "Social Class as Culture : The Convergence of Resources and Rank in the Social Realm," **Current Directions in Psychological Science**, C. 20, No: 4, 2011 ss. 246-250.

³⁶⁵ Igor Grossman & Michael V. Varnum, "Social Class, Culture and Cognition," **Social Psychological and Personality Science**, C. 2, No: 1, 2011, ss. 81-89.

³⁶⁶ Sharon G. Goto v.d., "Cultural Differences in the Visual Processing of Meaning: Detecting Incongruities Between Background and Foreground Objects Using the N400," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2010, ss. 242-53

³⁶⁷ Michael Varnum v.d., "Social Class Differences in N400 Indicate Differences in Spontaneous Trait Inference," **Journal of Experimental Psychology**, C. 141, No: 3, 2012, ss. 518-26.

³⁶⁸ Chris D. Frith, & Uta Frith, The Neural Basis of Mentalizing, **Neuron**, C. 50, 2006, ss. 531-534.

alışıldık olmayan jestler sol inferior parietal lob, sol superior frontal girus ve bilateral superior parietal bölgede artan aktiviteye sebep olmuştur. Bu beyin bölgeleri de gözlemlenen eylemin otomatik uyarılması ile ilgili bölgelerdir.³⁶⁹ Açıkça görülüyor ki, zihinde canlandırma (*mentalizing*) sistemleri ötekilerin zihninden geçen niyetleri anlamak için kültürel olarak tanıdık jestlerin izlerken dahil olurken, kültürel olarak aşına olunmayan jestleri izlerken ayna nöron sistemi çalışmaktadır.³⁷⁰ Bu da gösteriyor ki kişiler kendi kültürlerinden birinin davranışının sosyal anlamını hızlıca anlarken ve davranışlarını tahmin etmektedir. Ama yabancı kültürde hareketin niyetini hemen anlamak yerine onu zihinde yeniden canlandırmaktadır.³⁷¹

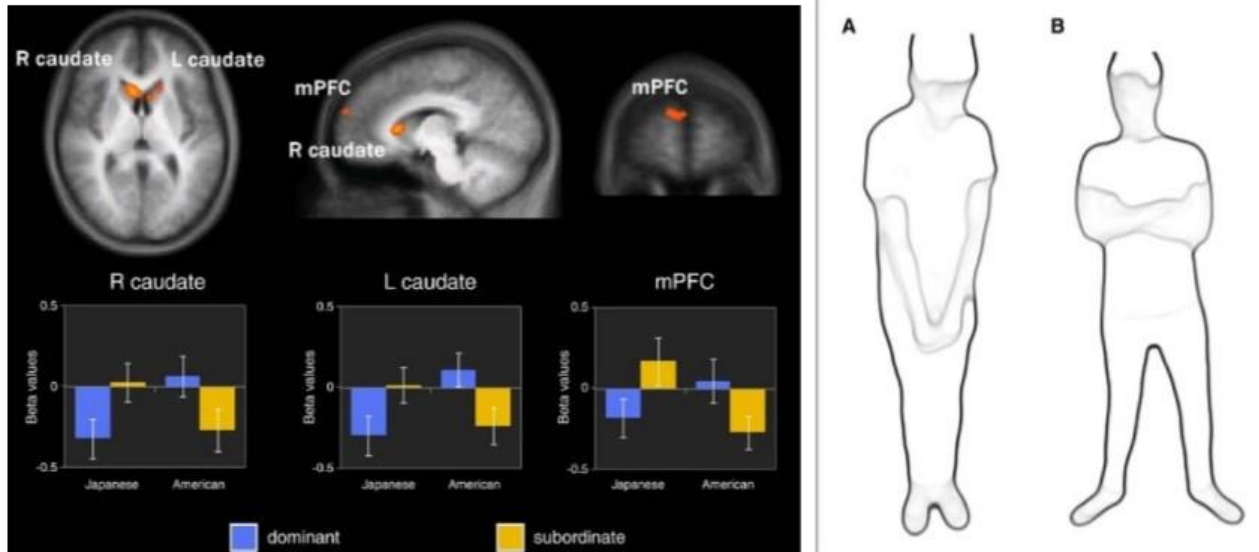
Bununla birlikte aynı hareketin anlamı kültüre bağlı olarak kodlanmakta ve böylelikle beyinde farklı biçimde işlenmektedir. Amerikalı ve Japon katılımcılara itaatkar ve amirane tavır ifade eden resimler gösterilmiş ve bu sırada fMRI görüntülemesi yapılmıştır. Amerikalılarda amirane resimler karşısında kaudat çekirdek ve medial prefrontal korteks sürece dahil olmuştur ama ilginç bir şekilde aynı beyin bölgeleri Japonlarda itaatkar resimler karşısında devreye girmiştir.³⁷² Bu bölgelerde çok benzer tepkileri iki grupta farklı duruşlara yönelik olarak göstermişlerdir. Görülüyor ki, aynı beyin bölgeleri farklı sosyal uyaranlara kültüre bağlı olarak farklı tepki vermektedir. Değerler gördüğümüz şeyde neyi algıladığımızı ve ne ölçüde tepki vermemiz gerektiğini belirlemektedir. Amerikalılar amirane tavra karşı tepki verdiği beyin bölgesinde Japonlar itaatkar tavra karşı tepki vermiştir.

³⁶⁹ Giacomo Rizzolatti & Corrado Sinigaglia, “The Functional Role of the Parieto-Frontal Mirror Circuit: Interpretations and Misinterpretations.”

³⁷⁰ Sook-Lei Liew, Shihui Han S, & Lisa Aziz-Zadeh, “Familiarity Modulates Mirror Neuron and Mentalizing Regions during Intention Understanding,” **Human Brain Mapping**, C. 32, 2011, ss. 1986–97.

³⁷¹ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain”, s. 345.

³⁷² Jonathan B. Freeman v.d., “Culture Shapes a Mesolimbic Response to Signals of Dominance and Subordination that Associates with Behavior,” **Neuroimage**, C. 47, No: 1, 2009, ss. 353–359.



Resim 27: İtaatkar ve Amirane Duruş İmgesi Karşısında Japon ve Amerikalıların Ateşlenen Beyin Bölgelerinin fMRI görüntüsü ve grafiği

Ötekilerin zihninden geçenleri anlama, taklit etme, eylemlerin nedenlerine dair sonuç çıkarma ve davranışları anlama gibi sosyal yaşamın temelini oluşturan davranışsal pratiklerin nöral altyapılarında kültürel farklılıkların etkili olduğu görülmektedir. Sosyal yaşamda davranışların örgütlenmesini ve yerleşik pratikler olarak kurumsallaşmasını sağlayan en önemli parametrelerden birisi de ödül-ceza mekanizmasıdır. Ödül-ceza mekanizması beyinde bir dizi kortikal kontrol bölgeleri ve afektif korteks altı yapılar vasıtasıyla düzenlenmektedir. Daha bireyci kültürlerin karar alırken bireysel motivasyonları kullandığı, daha cemaatçi kültürlerin ise kararlarında çevrelerindeki insanların, dostlarının ve ailelerinin kararlarını eylemlerinin sebebi olarak gösterdiği bilinmektedir.³⁷³ Bununla ilgili olarak bireyci kültürler bireysel gelişim ve haz için daha fazla risk almakta, cemaatçi kültürler ise aileleri için risk almayı daha takdire şayan, ödüllendirici bulmaktadır. Ödül sırasında aktif olan ventral striatum³⁷⁴ amigdala, akumbens çekirdeği gibi korteks altı çekirdekler gelişimsel olarak frontal bölgelere göre daha önce geliştiği için gençlerin daha az kontrollü ve risk almaya daha meyilli olduğu

³⁷³ Hazel R Markus, & Shinobu Kitayama, "Culture and the Self:".

³⁷⁴ Mauricio R. Delgado, "Reward-Related Responses in the Human Striatum," **Annals of the New York Academy of Sciences**, C. 1104, No: 1, 2007, ss. 70–88.

düşünülmektedir. Bu nedenle daha risk almaya meyilli Amerikalı ve Meksikalı gençlerle bir deney düzenlenmiştir. Deneyde katılımcılara katılımcılara kendilerine bedeli olmayan bir ödül (sen 3 Euro kazanacaksın ailen 0 şeklinde) ve katılımcıya bedel ödeten aileye kazanç sağlayan (sen -1 Euro kazanacaksın ailen 3 Euro şeklinde) belirli bir risk alma karşılığında verilecek bir ödül şeklinde planlanmıştır. Amerikalılarda kişisel olarak bedelsiz olan görev ventral striatumda daha fazla aktivasyona yol açarken, Meksikalılarda kişiye bedel ödeten aileye kazanç sağlayan görev aynı bölgeyi aktive etmektedir.³⁷⁵ Amerikalı genç risk alıp kazanç sağlamaktan dolayı, Meksikalı genç ise kendini ailesi için feda etmekten dolayı ödüllendirildiğini hissetmektedir. Bu da, iki farklı kültürel grup aynı beyin bölgesini zıt şekillerde kullanabildiğini göstermektedir. Latinler ailesi için Beyazlar kendisi için risk aldığını ödül merkezini kullanmaktadır.³⁷⁶

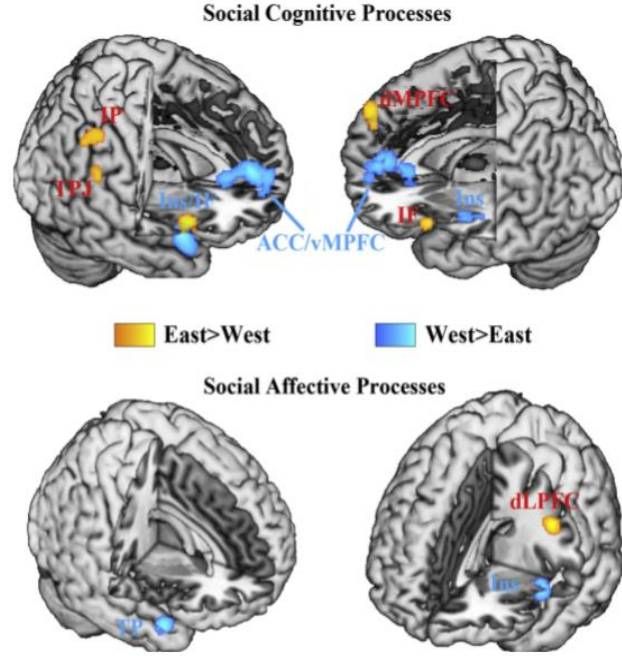
Yani davranışların hangi motivasyon ile yapıldığı ve neyin takdire şayan olduğu kültür tarafından belirlenmekte ve bu kültürel farklılık nöral altyapılar ile de desteklenmektedir. Neyin değerli olduğuna dair kültürel farklılıkların nöral yapıları etkilemesi aynı zamanda ekonomik olarak da etkili olmaktadır. Kültürel faktörler ödül mekanizmalarını etkiliyorsa tercih edilen markalı ürünlerde kültüre göre değişmekte bu da nöral yapılar tarafından desteklenmektedir. Dolayısıyla kültürel nörobilim, nöroekonomi açısından da önem arz etmektedir.³⁷⁷

³⁷⁵ Eva H. Telzer, Andrew J. Fuligni & Adriana Galvan, “Identifying a Cultural Resource: Neural Mechanism Underlying Familial Influence on Adolescent Risk Taking,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, ss. 209 – 221.

³⁷⁶ Lynda C. Lin & Eva H. Telzer, “An Introduction to Cultural Neuroscience”.

³⁷⁷ Michael Schaefer, “Neuroeconomics: In Search of the Neural Representation of Brands” **Cultural Neuroscience**, ss.241-252.

Han ve Ma sosyal
kognisyonun Asyalı ve
Batılı kültürlerde
farklılaşmasının nöral
altyapıları üzerine
gerçekleştirilmiş 35 farklı
çalışmanın meta-analizi
yapmış ve resimde
görüldüğü gibi farkı
görselleştirmişlerdir.
Sosyal kognitif
süreçlerde sağ



insula/inferior frontal
korteks (IF), dorsal

Resim 28: Sosyal Kognisyonun Kültürel Nörobilimine dair yapılmış 36 çalışmanın Han ve Ma tarafından yapılan meta-analizi

medial prefrontal korteks (dMPFC), sol IF, sağ inferior parietal korteks ve sağ temporoparteyal bağlantı noktası (TPJ) bölgelerinde Asyalılarda daha büyük aktivite olduğu, buna mukabil Batılılarda anterior singulat korteks (ACC), ventral medial prefrontal korteks (vMPFC), çift taraflı insula (Ins), sağ superior frontal korteks, sol presentral girus ve sağ klastrumda daha fazla aktivite olduğu sonucu çıkarılmıştır. Afektif sosyal kognisyon süreçlerinde ise Doğularda sağ dorsal lateral prefrontal korteks (dLPFC), Amerikalılarda sol insula ve sağ temporal uçta daha fazla aktivite olduğu sonucu çıkarılmıştır. Öyleyse sosyal kognitif ve afektif süreçlerde muhtelif nöral ağlar görev yapabilmektedir.³⁷⁸

Sonuç olarak sosyal kognisyonun farklı bir çok veçhelerinde kültürel farkın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Başkalarının duygularını tanıma ve onların duygularını paylaşma (empati) konusunda grup içi aidiyet, kültürel ve politik geçmiş, yetiştirilme

³⁷⁸ Shihui Han & Yoni Ma, "Cultural Differences in Human Brain Activity: A Quantitative Meta-Analysis," *NeuroImage*, C. 99, 2014, ss. 193-300.

tarzı gibi etmenler empati duygusunun yoğunluğunu ve empati sırasında kullanılan nöral devreleri belirleyebilmektedir. İnsanlar kendi ait oldukları grubun üyelerinin hislerine daha müteyakkız davranmakta ve onların duygularını paylaşmaya daha meyyal olmaktadır. Ayrıca şefkat, şeref gibi sosyal duyguların nörolojik ve hormonal yoğunluğu kültürden kültüre değişiklik gösterebilmektedir. Sosyal yaşamı oluşturan üç unsur olarak burada ele alınan (duygusal) empati, (motor) taklit ve (zihinsel) zihinselleştirme yetileri de kültürün müdahalesine açıktır. Üstelik farklı kültürler sosyal olayları farklı nedensellikler ile algılamakta, sosyal nedensellikte kullandıkları nöral altyapılar değişiklik gösterebilmektedir. Nihayetinde farklı kültürler, aidiyetler ve ben idrakleri sosyal yaşamı organize ederken muhtelif nöral ve hormonal mekanizmaları kullanabilmekte ya da aynı mekanizmaları farklı şekillerde ve ölçülerde devreye sokabilmektedir. Sosyal yaşantımız sırasında neyi algıladığımız ve neye tepki vereceğimiz, yine biyo-sosyal ‘doğa’mız ile belirlenmektedir. Diyalektik olarak biyo-sosyal ‘doğa’mız da sosyal yaşamımızın organizasyonu ve ben-idrakimiz tarafından biçimlendirilmektedir.

2.2.7. Kültürel Farkın Anatomik Sonuçları

Kültürel nörobilim alanında yapılan çalışmaların incelendiği bu kısımda şu ana kadar algı, dikkat, benlik anlayışı, duygusal süreçler ve öteki kavrayışı gibi kognitif ve afektif süreçlerin; kültüre bağlı olarak farklı şekilde kodlanabildiği, farklı ağlarda işlenebildiği ya da aynı nöral ağlarda farklı ölçülerde tepki verilerek düzenlenebildiğine dair mebzul miktarda kanıt olduğu ortaya konulmuştur.

Ancak bu bölüme kadar zikredilen farklılaşmaların büyük çoğunluğu fonksiyonel nöroanatomik farklılaşmalar olduğu söylenebilir. Yani alışkanlıklar ile sabitlenerek örgütlenmiş kültürlerle bağlı olarak uyaranlar farklı beyin bölgelerinde ya da aynı bölgelerin farklı tepki düzeylerinde işlendiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak buna ilaveten yapılan bazı dikkat çekici çalışmalar alışkanlıklara dayalı kültürel pratiklerin beynin *anatomik* yapısını da değiştirebileceğine dair kanıtlar ortaya

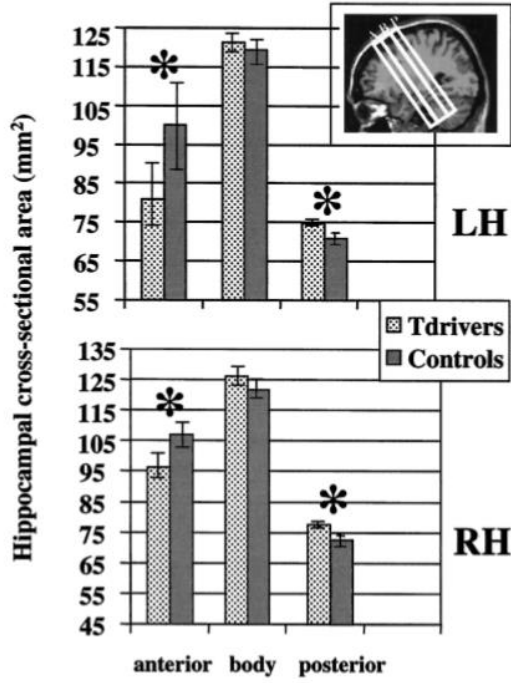
koymuştur.³⁷⁹ Kültürel nörobilimin teorik çerçevesine uygun olarak belirli değerler uyarınca gerçekleştirilen belirli görevler, sürekli tekrar eden davranışları destekler. Alışkanlık haline gelen tekrar eden davranışlar da nöroplastisite ilkesine binaen beyinde kullanılan nöral yolları, kullanılma derecelerini ve bazı durumda anatomik durumlarını da belirleyebilmektedir. Dolayısıyla alışkanlıkların sabitlediği aktiviteye bağlı nöral plastisite bir takım anatomik sonuçlara yol açabilmektedir. Bu durum da sadece beynin işleyişinin değil aynı zamanda beynin morfolojisinin de tecrübeye bağlı olarak değişebildiğine, doğrudan biyolojik yapının tinsel müdahaleye açık olabileceğine dair kanıtlar sunmaktadır.

Alışkanlıklarla sabitlenen aktiviteye bağlı nöroanatomik plastisite konusunda ufuk açıcı çalışmaların başında Maguire ve meslektaşlarının Londralı taksi şoförleri üzerine yaptığı inceleme gelmektedir. Bu araştırmada, hipokampusun zihinsel harita yapma konusunda görev yaptığı buluşundan yola çıkarak,³⁸⁰ gün içerisinde karmaşık sokaklarda sürekli yol bulmaya çalışan taksi şoförlerinin hipokampusunda normal insanlara göre bir değişiklik olup olmadığı araştırılmıştır. Yakın dönemde ortaya çıkan manyetik rezonans morfometri yöntemleri beyin fonksiyonları ile beyin morfolojisi arasındaki ilişkiyi *in vivo* görüntülemeye imkan sağlamıştır. Bu yöntemlerden voksel-temelli morfometri, MR resimlerini (gri madde, boz madde gibi) farklı doku tiplerine göre katmanlandırarak resimdeki madde yoğunluğunu görselleştirir.³⁸¹ Belirli bir beyin bölgesinin anatomisindeki farklılıkları istatistiksel olarak haritalandıran voksel-temelli morfometri (VBM) denilen görüntüleme yöntemi kullanılarak taksi şoförleri ve normal deneklerin hipokampusları istatistiksel olarak analiz edilmiştir. VBM analizi sonucunda normal deneklere nazaran taksi şoförlerinin sağ ve sol hipokampuslarındaki gri maddi hacminin dikkat çekici bir şekilde farklı olduğu gözlemlenmiştir.

³⁷⁹ Denise C. Park & Chih Mao Huang, "Culture Wires the Brain: A Cognitive Neuroscience Perspective," **Perspectives of Psychological Science**, C. 5, No: 4, 2010, ss. 391-400.

³⁸⁰ John O'Keefe, & Lynn Nadel, **The Hippocampus as a Cognitive Map**, Oxford, Oxford University Press, 1978.

³⁸¹ Arne May & Christian Gaser, "Magnetic Resonance-Based Morphometry: A Window into Structural Plasticity of the Brain," **Current Opinion in Neurology**, C. 19, 2006, ss. 407-411.



Grafik 7 :Londralı Taksi Şoförlerinin Posterior Hipokampus hacminin normal deneklerle karşılaştırılması

Şekilde (Grafik 7) görüldüğü gibi taksi şoförlerinin posterior hipokampus bölgelerinin hacimleri sağ ve sol hipokampusta da normal deneklere göre daha fazladır. Buna karşılık normal deneklerin anterior hipokampus hacimleri de taksi şoförlerine göre daha fazladır. Hipokampusun ortasında ise belirgin bir farklılaşma yoktur. Bununla birlikte beyin başka herhangi bir bölgesinde taksiciler ve diğer denekler arasında bir fark gözlemlenmemiştir.³⁸²Öyle görülüyor ki, taksi şoförlerinin gün içerisinde sürekli olarak zihinsel haritalandırma yapmaları onların bir beyin bölgesinin yapısını diğer insanlardan farklı kılmıştır. Taksicilerin

hipokampuslarının arka bölümü diğer deneklere göre daha küçük, ön bölümü ise daha büyüktür. Gündelik aktivitelerine bağlı olarak Londra’da taksici kültürünün içinden gelen kişilerin hipokampusları bu kültürün parçası olmayanlara göre farklı olduğu sonucu çıkarılabilir. Daha da ilginç olan bir sonuç, bu anatomik farklılaşmanın ne kadar süre taksicilik yapıldığına göre daha da keskinleşmesidir. Uzun süre Londra’da taksicilik yapanlarda bu fark daha bariz bir şekilde görülmektedir.

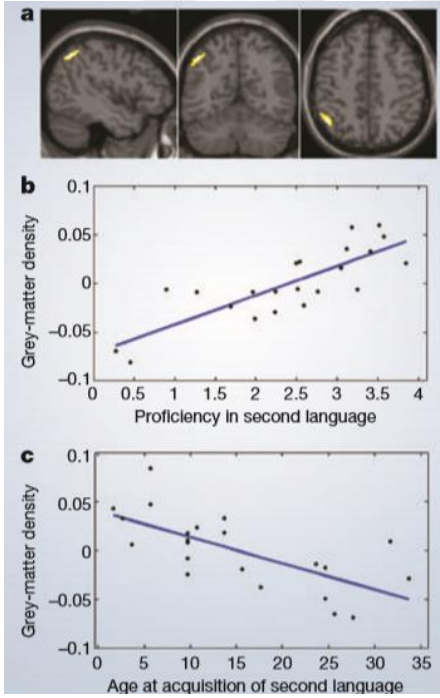
Bu çalışmanın sonuçlarından yola çıkarak gündelik aktivitelerde süresince çok kullanmak zorunda kaldığımız bazı kognitif işlemlerde görev yapan beyin bölgelerinin plastik bir şekilde büyüüp küçülebileceği çıkarımı yapılabilir. Bu da aktivite, alışkanlık ve kültürün beyin anatomisini nasıl değiştirebileceğine dair önemli bir kanıttır.

³⁸² Elenor A. Maguire v.d., “Navigation-Related Structural Change in the Hippocampi of Taxi Drivers,” *Proceedings of the National Academy of Sciences U.S.A.*, C. 97, No: 8, 2010, ss. 4398–4403.

Zihinden navigasyon yapma alışkanlığının beraberinde getirdiği bu anatomik değişikliğin yanında başka türlü alışkanlık ve beceri edinme süreçlerinin de bazı anatomik değişikliklere yol açtığına dair kanıtlar bulunmuştur. Özellikle küçük yaşta müzik becerisi edinmenin beyin duyu-motor işleme bölgelerinde, dil kullanmayı öğrenme becerisinin frontal ve temporal bölgelerde anatomik yapısal değişikliklere neden olduğuna dair deliller mevcuttur.

Dil edinme becerisinin beyin yapısında farklılaşmaya yol açıp açmadığını test etmek için Kochunov ve meslektaşları İngilizce konuşan Amerikalı ve Çince konuşan Çinli denekler üzerinde yapısal görüntüleme çalışmaları yürütmüştür. Yapılan karşılaştırmanın sonucunda frontal (BA 9,46,10), temporal, parietal (BA 7) girusların hacimsel büyüklüklerinde Çince konuşanların İngilizce konuşanlardan farklı

büyüklüklere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Araştırmacılar, çocukluk döneminde dil edinimi sırasında kullanılan farklı kognitif stratejiler böyle bir anatomik farklılaşmaya yol açabileceği görüşündedir.³⁸³ Bu durum alışkanlığa bağlı olarak beyin gelişimsel plastisitesine önemli bir kanıt olarak değerlendirilmektedir.



Resim 29: İkinci Dil Öğrenmenin Sol Parietal Korteksteki Gri Madde Hacmini Etkilemesi fMRI görüntüsü ve grafiği

Küçük yaşta dil becerisi kazanmanın beyinde yapısal bir değişikliğe sebep olabileceğine dair önemli bir kanıtta ikinci dil öğrenenler üzerine yapılan bir çalışmadan edinilmiştir. Tek dil konuşan ingiliz denekler ile İtalyanca-İngilizce konuşan çiftidilli denekler, anlam ve ses bağlantısı kuran parietal kortekslerindeki gri madde yoğunluklarının

³⁸³ Peter Kochunov v.d., “Localized Morphological Brain Differences Between English-Speaking Caucasians and Chinese-Speaking Asians: New Evidence of Anatomical Plasticity,” **Neuroreport**, C. 14, No:7, 2003, ss. 961-964.

farklı olduğunu kanıtlanmıştır. Mechelli ve meslektaşları ikinci dil öğrenmenin sol inferior parietal korteksteki (şekil a) gri maddenin yoğunluğunu artırdığını ve bu yapısal yeniden organize olmanın dil öğrenme yaşı ve yeteneğine bağlı olarak artıp azaldığını ispatlamıştır. VBM analizi çift dillilerin ilgili bölgedeki gri maddesinin tek dilliyeye göre daha yoğun olduğunu göstermiştir. Üstelik bu yoğunluk farkı erken dönemde çift dilli olanlarda bariz bir şekilde daha fazladır. Gri madde yoğunluğu ikinci dildeki yetkinlik arttıkça artmakta (b), öğrenme yaşı geçtikçe azalmaktadır (c).³⁸⁴

Bu çalışmanın sonuçları ile uyumlu olarak öğrenilen dildeki tonlamanın yapısının da beynin anatomik yapısı üzerinde etkisi olduğu iddia edilmektedir.³⁸⁵ Tonlamanın etkili olduğu bir dil olan Çinceyi konuşanlar ile tonal bir dil olmayan İngilizceyi konuşanları karşılaştıran bir çalışmada ses perdelerini algılama ile ilgili beyin bölgelerinde farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. 31 anadili Çince olan, 7 anadili İngilizce olup gençliğinde Çince öğrenen ve 21 Avrupalı hiç Çince bilmeyen denek üzerinde yürütülen çalışmada sağ anterior temporal lob ve sol insula bölgeleri civarında anadili Çince olanların daha fazla gri ve boz madde sahibi olduğu görülmüştür. Üstelik bu hacim farkı Çinceyi sonradan öğrenenlerde de görülmüştür ki bu da hacim farkının ırktan değil dil edinme tecrübesinden kaynaklandığını göstermektedir.³⁸⁶ Ayrıca kişinin bir dildeki kelime bilgisi arttıkça beyninin parietal korteksindeki posterior supramarjinal girusunda gri madde yoğunluğunun arttığı, yeni bir dil öğrenme de aynı bölgede yoğunluğun arttığı gözlemlenmiştir.³⁸⁷ Bu sonuçlar dil yetisi edinmenin beynin belli bölgelerindeki hacmi değiştirebildiğini göstermektedir. Tecrübe ile kazanılmış alışkanlıkların yarattığı yetenekler beynin ‘doğal’ yapısında değişiklik yapması alışkanlıkla gelen plastik bir değişime dair dikkat çekici bir örnektir.

³⁸⁴ Andrea Mechelli v.d., “Neurolinguistics: Structural Plasticity in the Bilingual Brain,” **Nature**, C. 431, 2004, s. 757.

³⁸⁵ Narly Golestani, Tomas Paus, Robert J. Zatorre, “Anatomical Correlates of Learning Novel Speech Sounds, **Neuron**, C. 35, No: 5, 2002, ss. 997-1010.

Jenny T. Crinion v.d., “Neuroanatomical Markers of Speaking Chinese,” **Human Brain Mapping**, C. 30, 2009, ss. 4108 -4115.

David W Price, “Exploring Cross-Linguistic Vocabulary Effects on Brain Structures Using Voxel-based Morphometry,” **Bilingualism: Language and Cognition**, C. 10, No: 2, 2007, ss. 189-199.

Dil yetisi kazanma gibi evrensel becerilerin yanında bazı sanatsal yetenekleri kazanma gibi özelleşmiş becerileri edinmenin de beyinde sadece fonksiyonel değil yapısal değişiklik yaratabileceği ispatlanmıştır. Broca alanı konuşma için önemli olduğu kadar müzikle ilgili yeteneklerin edinilmesine de imkan sağlayan kortikal bir yapıdır. Senfoni orkestrası müzisyenleri ile yapılan bir çalışmada müzisyenlerin Broca alanında deneklere kıyasla daha fazla gri maddeye sahip oldukları belgelenmiştir.³⁸⁸ Yine müzik becerisi ile ilgili yapılan bir çalışmada çocukluklarında piano çalmayı öğrenenlerin corpus collusumunda beyaz madde miktarı ve miyelinleşme kapasitesi piyano çalmayı bilmeyenlere göre farklılık gösterdiği bulunmuştur.³⁸⁹ Piyano çalma yeteğine sahip kişilerle yapılan bir başka çalışmada normal deneklerle piyano çalanların central sulcusun sınırındaki presentral girusun arka duvarının uzunluğu (presentral girusun intrasulcal uzunluğu ILPG) iki hemisferde ölçülüp kıyaslanmıştır. Müzisyen olmayan kontrol deneklerinde sol hemisfer sağ hemisfere göre asimetric olarak daha büyük iken, müzisyenlerin ILPG bölgeleri daha simetrik. Üstelik bu farklılık müziğe ne kadar erken başlamışsa o kadar daha net görünmektedir. Öyle ise insanın motor korteksi alışkanlıklar sonucunda uzun süreli yapısal adaptasyonlar gösterebilmektedir.³⁹⁰

Motor becerilerle ilgili bir başka deneyde, topları havaya atıp yakalama şeklindeki hokkabazlık (*juggling*) yeteneği deneklere öğretilmiş ve üç ay boyunca bu yetenekte ustalık kazanmaları sağlanmıştır. Yapılan VBM analizinde hokkabazlıkta ustalaşan deneklerin middle temporal bölge (hMT/V5) ve sol posterior intraparyetal sulkusunda gri madde yoğunluğunun geçici olarak arttığı görülmüştür. Üstelik bu hacimsel anatomik değişiklik uzmanlaşmanın zamanına göre değişmekte, yetenek uzun süre kullanılmayınca fark azalmaktadır.³⁹¹ Gençlerle yapılan bu çalışma yaşlılar için

³⁸⁸ Venessa Sluming v.d., “Based Morphometry Reveals Increased Gray Matter Density in Broca's Area in Male Symphony Orchestra Musicians,” **Neuroimage**, C. 17, No: 3, 2002, ss. 1613-1622.

³⁸⁹ Sara L. Bengtsson v.d., “Extensive Piano Practicing has Regionally Specific Effects on White Matter Development,” **Nature Neuroscience**, C. 8, No: 9, 2005, ss. 1148-1150.

³⁹⁰ Katrin Amunts v.d., “Motor Cortex and Hand Motor skills: Structural Compliance in the Human Brain. Human Brain Mapping,” C. 5, No: 3, 1997, ss. 206-215.

³⁹¹ Bogdan Draganski v.d., “Neuroplasticity: Changes in Grey Matter Induced by Training,” **Nature**, C. 427, 2004, ss. 311-312.

tekrarlandığında yaşlıların da hokkabazlığı öğrendikten sonra sol hipokampus ve akumbens çekirdeklerinde gri maddenin geçici olarak arttığı tespit edilmiştir.³⁹² Görüleceği üzere alışkanlığa bağlı beceri edinmenin getirdiği plastisite sadece fonksiyonel bir değişiklik değil anatomik-yapısal değişikliğe de yol açabilmektedir. Üstelik bu yapısal değişiklik zamana bağlı olarak dinamik bir şekilde artıp azalabilmektedir.

Bireysel olarak edinilen alışkanlık ve yeteneklerin yarattığı bu değişimler ile birlikte kollektif alışkanlıklara dayalı kültürel farklılaşmanın da beyin yapısı üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Japonlar ile Amerikalıların beyinlerinin bazı bölgelerindeki kortikal yoğunluklarında farklılık gösterdiğine dair ipuçları bulunmuştur. Yapısal MRI kullanarak yapılan bir incelemede, Singapurlu Çinli ve Amerikalı 211 genç ve yaşlı katılımcının kortikal yoğunluğunu (cortical thickness) ölçmüştür. Kafa büyüklüğünü de hesaba katarak bir çok bölgede kortikal yoğunluğu ölçtüklerinde genç Amerikalıların her iki hemisferde de bir çok frontal bölge ve sağ superior parietal bölge ve medial-temporal asosiyasyon bölgesinde daha yoğun olduğunu, Singapurlu Çinlilerin ise sol inferior temporal bölgede (BA 37) daha fazla yoğunluğa sahip olduğunu görmüştür. Bu kültürel farklılık yaşlı gruplarda görülmemektedir. Araştırmacılar Batılıların frontal bölgelerinin daha yoğun olmasını Batılıların problem çözme ve bireyci düşünmeye ağırlık vermesi Doğuluların ise kuralları takip etmesinden kaynaklanıyor olabileceğini düşünmektedir.³⁹³ Japonlar ile Avrupalıları karşılaştıran bir başka incelemede ise her iki kültürden gelen bireylerin hemisferik yapılarında ve şekillerinde

³⁹² Janina Boyke v.d., “Training-Induced Brain Structure Changes in the Elderly,” **Journal of Neuroscience**, C. 28, No: 28, 2008, ss. 7031-7035.

³⁹³ Michael Chee v.d., “Brain Structure in Young and Old East Asians and Westerners: Comparisons of Structural Volume and Cortical Thickness” **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 23, No: 5, 2011, ss. 1065–1079.

dikkat çekici bir şekilde farklılık gösterebileceğini iddia edilmiştir. Japonların hemisferlerinin Avrupalılara göre daha kısa ve daha geniş olduğu iddia edilmiştir.³⁹⁴

Bu deneysel veriler, yaşam sürecinde alışkanlık yoluyla edinilen pratiklerin ve bunların kurumsallaşmış hali olan kültürel yapıların beynin morfolojik ve anatomik yapısında bir süreliğine ya da kalıcı değişikliklere yol açabileceğini göstermektedir. Sonuç olarak kültürün, sadece beynin fizyolojik organizasyonunu değil anatomik yapısını etkileyebilecek kadar fail olabileceğini düşünmek mümkündür.

2.2.3. Sonuç: Nöral Plastisiteye Dayalı Kültürel Nörobilimin Felsefi Değerlendirilmesi

İkinci kesimde hafıza ve öğrenmenin temelinde yattığı düşünülen ve bu yönüyle alışkanlığa da zemin hazırlayan nöral plastisite ilkesinin moleküler altyapısına dair çalışmalar gözden geçirildi. Burada görüldüğü üzere bir uyarananın belirli bir şiddetle ard arda bedene verilmesi sonucunda uzun süreli potansiyel artışı (LTP) denen mekanizma devreye girmektedir. LTP sonucunda bir dizi birbirini tetikleyen zincirleme reaksiyon gerçekleşmekte, bu reaksiyonların sonucunda birçok durumda yeni protein sentezine ihtiyaç duyulmaktadır. Nihayetinde çekirdekten gelen protein sentezi komutuyla, ya sinaptik terminale yeni reseptörler eklenerek sinaptik kuvvet artırılmakta ya da büyüme hormonu ile yeni sinaptik bağlantılar oluşturulmaktadır. Uyarıların belirli şiddetlerde ard arda tekrarı ile sinaptik bağlantılar kuvvetlenmekte ya da zayıflamaktadır. Moleküler nörobilimciler tecrübe yoluyla öğrenmenin bu moleküler düzenek ile gerçekleştiğini düşünmektedir.

Tecrübenin olabilmesi için hafızaya ihtiyaç vardır. Eğer bir uyarı hiçbir iz bırakmadan organizmanın üzerinden gelip geçmiş ise burada tecrübeden söz edilemez. Tecrübe uyarının bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kaydedilmesi yoluyla elde edilen birikimsel bir yeni durumdur. Peki uyarı tecrübe haline gelebilmesi için nerede

³⁹⁴ Karl Zilles v.d., “Hemispheric Shape of European and Japanese Brains: 3-D MRI Analysis of Intersubject Variability, Ethnical, and Gender Differences,” **NeuroImage**, C. 13, No: 2, 2001, ss. 262–271.

saklanması gerekir. Modern fizyoloji öncesinde bu sorunun cevabı bilinçli hafızada saklanması gerekir şeklinde olabilirdi. Dolayısıyla diğer canlıların sadece hareket ve davranışa sahip olduğu, insanın ise ne yaşadığını bilip hatırladığı için bir tecrübeye sahip olduğu düşünülebilirdi. Ancak modern psikanaliz ve ardından hafıza nörobilimi üzerine yapılan çalışmalar bilinçdışı, bilinçaltı ya da örtük hafızaların mevcudiyetini bize göstermiş oldu. Bilinçli olarak hatırlamadığımız birçok uyaran bir şekilde saklanır ve yaşamımız üzerinde etkin tecrübeler olarak değerlendirilebilir şeklinde bir kavrayış oluşmaya başladı. Bugün plastisite ve LTP üzerine araştırmalar muvacehesinde artık canlı organizmaların neredeyse hepsinin tecrübeye sahip olduğunu iddia edebiliriz. Bunun nörobiyolojik terminolojide ismi aktiviteye-bağlı-sinaptik plastisitedir. Steven Rose'ın dediği gibi tecrübenin modern bilimdeki ismi plastisitedir.

Aplysia gibi bir deniz solucanı, *Dorsophila* gibi bir meyve sineği kendilerini verilen sürekli uyaranlar ile davranışlarını değiştirebilmektedir. İşte tam da buna hafıza denilmektedir. Hafıza doğrudan ölçülebilen bir şey olmadığı için ancak (fiziksel ya da kognitif) davranıştaki değişiklik üzerinden ölçülebilir. Üst üste belirli şiddetlerde uyaranlarla hayvanın kuyruğuna dokunulduğunda, eğer hayvan bu aktiviteye maruz kalmadan evveldeki durumdan farklı bir şekilde davranıyorsa, bu davranış tutarlı bir örüntü arz ediyorsa, bu hayvan için basit düzeyde “öğrenmiş” diyebiliriz. Öğrenebildiğine göre daha önce gelen uyaranları kaydetmiş ve homeostatik durumuna göre değerlendirebilmiş demektir. Hayvan, kendisine verilen uyaranları, refleks hareketi yapan kaslarındaki sinaptik kuvvet değişiminde kaydetmiştir. Burada moleküler, sinaptik bir hafıza söz konusudur. Dolayısıyla bu basit canlılar sinaptik bir hafızaya, sinaptik bir tecrübeye sahiptir.

Reflekslerde tespit edilen bu minyatür hafıza ve tecrübe türünün en kamil örneği ise beyinde gerçekleşmektedir. Fare, maymun ve insan beyinde özellikle hipokampuslarında yapılan incelemeler beyinde öğrenmenin büyük oranda bu tür bir aktiviteye bağlı uzun-sürelili potansiyel artışı (LTP) ve azalışı (LTD) ye bağlı olduğu sonucunu kuvvetlendirmiştir. Demek ki, bir canlı olarak uyaranları kaydedip kendimize

göre değerlendirerek, aynı ve yeni çevresel koşullarda bu 'hafızaya' göre tepki vermemiz, aktiviteye-bağlı-sinaptik plasitisite sayesinde mümkün olmaktadır. Yani genelde canlı bedeninin, özelde beynin işleyişi, üçüncü şahıs perspektifinden elde edilen mekanik ve kimyasal bir işlem değil, canlı organizmanın yaşam sürecinde aktiviteleri ile düzenlenen plastik bir süreçtir.

Buradan çıkan sonuçlara göre ard arda gelen uyarılar sinaptik düzeyde bir tecrübeye yol açabilir. Bu hafıza ve tecrübe refleksif düzeyde olmasa bile refleks düzeyinde tecrübenin, 'mikro yada sinaptik' tarihin, hafızanın bedenine içine sirayet ettiğini göstermektedir. Yani *Geist* ve beden, biri diğerinin nedeni ve sonucu olan iki ayrık süreç değil, iç içe geçen diyalektik süreçlerdir. Hegel'in *Geist* felsefesini hayvanlığı da içine alan canlılık düzeyinde (*Seele*) başlatması tam da bu duruma işaret etmektedir. Öznel tin düzeyinde canlı organizma, sübjektif aktivitesi ile objektif yapısını değiştirebilmekte, fail ve yapı, tecrübe ve anatomi iptidai düzeyde iç içe geçmektedir. Aktiviteye bağlı sinaptik plasitisite, daha duyu kesinliği (*sense-certainty*) düzeyinde bile tarihsel tecrübeye bağlı bedensel bütünlüğün (evrenselliğin) etkin olduğunu göstermektedir. Nöronlar ve sinaptik bağlantılar, genel veriyi olduğu gibi işleyen elektrik kabloları değil, uyarıları kaydeden, kendini bu uyarı geçmişine göre yeniden düzenleyen ve sürekli bir bütün içerisinde şekillenen unsurlardır. Bize bu yeni beyin imajını veren günümüzdeki aktiviteye bağlı sinaptik plasitisite çalışmaları, tarih, tecrübeye bağlı değişim, diyalektik nedensellik, pratik ve teorik alanı sentezleyen canlı bir metafizik fikirlerinin sahibi Hegel felsefesi ile kavranılabilir.

Bireysel aktivite sonucu gerçekleşen sinaptik kuvvet değişimleri öznel düzeyde kişilerin alışmasına ve tecrübe edinmesine zemin hazırlamaktadır. Öznel *Geist* düzeyindeki bu değişim, birinci doğadan ikinci doğaya geçiş, zaman içerisinde sadece reflekslerde saklanmamakta aynı zamanda Hegel'in felsefeye armağanı olan nesnel *Geist*, *Sittlichkeit* düzeyinde de saklanmaktadır. Hegel'in tarih felsefesindeki önemli argümanlarından birisi hafızanın sadece beyinde saklanmadığı, zihnin kafatasının ötesine geçerek (*extended mind*) belirli tarihsel yapılarda saklandığı tezidir. Organizma

öldüğünde dahi onun eylemleri bir şekilde saklanıp, diğer insanların davranışlarında bir değişikliğe yol açabiliyorsa burada yine bir hafıza söz konusudur demektir. Bu hafıza artık kaslarda ya da hipokampusta saklanmamakta, kültürel görenekler, aile, toplum gibi sosyolojik yapılar ve devlet yasa gibi birey-üstü yapılarda saklanmaktadır. Hegelci perspektiften baktığımızda nasıl ki bireysel yaşamdaki aktivitelerimiz biyolojik yapımızı etkiliyor ve dönüştürüyorsa bireyliğimizi aşan nesnel *Geist* düzeyinde saklanan tecrübelerde yine beden yapısına sirayet edecek ve dönüştürecektir. Dolayısıyla birinci bölümde gösterildiği Hegelci perspektifte önce beden sonra *Geist* diye bir lineer nedensellik ilişkisi yoktur, *absolut prius*'a sahip *Geist*, doğadan türemesine rağmen diyalektik olarak geriye dönerek doğayı belirler. Hegel felsefesinin sistematik spekülasyonları olarak görülebilecek bu mülahazalar günümüzde kültürel nörobilim tarafından mükemmel bir şekilde örneklendirilmektedir.

Bu bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, modern Batı düşüncesinde klasik doğa-kültür ayırımına muarız olarak, kültürel nörobilim genetik ve nörobiyolojik doğamızın kültür tarafından biçimlendirildiğini göstermeye çalışmakta ve bunu tek bir ifade ile 'kültürleşmiş beyin' olarak adlandırmaktadır. Bu yaklaşıma göre, beyinlerimiz sadece laboratuvar ortamında incelenemez. Çünkü insan idrakinin üzerinde etkili olan şey sadece beyindeki nöronlar değildir. Zaten LTP bize beyindeki nöronlar ve sinapsların sürekli olarak yaşam tecrübesinden etkilendiğini göstermiştir. Eğer nöronal aktivite yaşam tecrübesinden etkileniyorsa ve beynimizin neredeyse %75'i doğum sonrası içinde bulunduğumuz çevresel koşullar ile şekilleniyorsa içerisinde eylediğimiz ekolojik ve sosyal çevre beynin kognitif işlemlerinde belirleyici bir etkiye sahip olacaktır. Öyle ise sinapslarda saklanan hafıza gibi, kültürel değerler ve tarihsel yapılarda saklanan hafızada biyolojik kognitif faaliyetlerimiz açısından belirleyici role sahip olacaktır. Kültürel nörobilim günümüzdeki nörogörüntüleme tekniklerinin de imkânlarını kullanarak, neden *Sittlichkeit*'in ikinci doğa olduğunun canlı, renkli, resimli bir tasvirini göstermiştir. Hegel felsefesi açısından nörobilimsel gelişmelerin sonuçlarının değerlendirilmesi tezin sonuç bölümünde yapılacağından dolayı burada sadece kısa bir değini şeklinde

zikredilmiştir. Bu ara sonuç bölümünde, kültürel nörobilimin genel felsefi değerlendirilmesi yapılacaktır.

Kültürel nörobilim araştırmalarının gözden geçirildiği bu bölümde kültürün genetik, nörofizyolojik ve nöroanatomik olarak belirleyici bir etkiye sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle basit algılar ve dikkat düzeyinde farklı kültürler ve yaşam pratiklerinin nasıl yönlendirici bir güce sahip olduğu gösterilmiştir. Ardından içinde bulunulan kültür ve alışkanlık ile edinilen pratik yetilerin, sembol manipülasyonu, matematiksel işlem yürütme, estetik algı gibi kognitif işlemler sırasında beyinde hangi devrelerin kullanılacağı konusunda belirleyici olabileceği gösterilmiştir. Bunun üzerine bir kültürün en önemli unsuru olan ben-idraki ya da benlik temsiline beyin farklı bölgelerinde nasıl farklılaşabileceği gözler önüne serilmiştir. Farklı kültürden gelen insanlar ben ve ötekine dair farklı kavrayışlara sahip olmakta bu zihinsel kavrayışlar da nöral devreler ile paralellik göstermektedir. Kültüre bağlı olarak farklı şekillerde beyinde kodlanan ben ve öteki ilişkisi, hissedilen duyguların gücü, anlamlandırılması ve bazen beyinde işlendiği yerleri de değiştirebilmektedir. Ben-idrakimiz ve duygularımız kültüre bağlı olarak değişebildiğine göre ötekine karşı bir şeyler hissetme, ötekinin ne düşündüğünü anlama, taklit, takdir gibi sosyal kognitif yetilerimizin beyinde işlendiği devreler, kültüre ve yaşam pratiğine bağlı olarak değişmektedir.

Son olarak ve en dikkat çekicisi, yaşam pratikleri ile edindiğimiz kültürel tecrübeler ve içinde bulunduğumuz kültür, bazı beyin yapılarını, gri madde hacmini ve bazı bölgelerdeki kortikal kalınlığı değiştirdiği görülmektedir. Sonuç olarak pratikler ve kültürel yapılar sadece hangi devrelerin ne ölçüde kullanılacağı üzerinde fizyolojik-fonksiyonel etki yapmamakta aynı zamanda beyin biyolojik anatomisini de değiştirmektedir. Anlaşılacağı üzere, kültürel nörobilime göre beyin sadece kafatasının içerisinde mahdut bir organ değildir, içinde bulunduğu ekolojik ve sosyal çevreye bağımlıdır (*context-dependent*). Beynin iki farklı bağlamsal bağımlılığı söz konusudur. Birinci tür biçimlendirici bağımlılıktır. Buna göre beyin, kültürel etkiden azade bir şekilde zaten mevcut olan nöral aktiviteleri biçimlendirmektedir. İkinci biçimi ise,

kurucu (*constitutive*) bağımlılıktır. Bir nöral aktivitenin inşasının kültüre bağlı olarak gerçekleşiyorsa buna kurucu bağımlılık denilebilir. Gerçekten de insan beyninin (kendi üzerine refleksiyon, başkasının zihnine dair çıkarım yapma gibi) birçok zihinsel işlevi bireylerin sosyokültürel tecrübesi olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir,³⁹⁵ bu durumda beynin sosyo-kültürel bağlama ne kadar muhtaç olduğunu gösterir. Biçimlendirici bağımlılık anlayışına göre beyin biyolojiktir, zihinsel ve davranışsal kültürel özellikler biyolojik yapısı bazen etkileyebilir. Kurucu konteks bağımlılığı modeli ise, kültürel arkaplan belirli bir görev için belli bir beyin bölgesinin kullanılıp kullanılmayacağını belirleyebilir ya da o bölgenin hiç kullanılmayacağını tayin edebilecek kurucu bir etkiye sahip olduğunu kabul eder. Kurucu bağımlılık modeli, beynin nöral aktivitesinin sosyal bağlama dayandığı durumları göstererek, biyolojik alan ile kültürel alanın ayrılamazlığını öne sürer.³⁹⁶ Beyin ve nöronal aktiviteler tamamen ve münhasıran biyolojik olmaktan ziyade, beyin ve sosyal etkilerin bir hibriti olduğunu kabul eder. Kültürel nörobilim, ard arda tekrarlanma neticesinde oluşan toplumsal davranış paternlerinin, plastik dokusu dolayısıyla beynin nöral bağlantılarında sistematik değişiklikler yapma ihtimali olduğunu öne sürerek, kurucu bağımlılık tezini desteklemektedir.³⁹⁷ Bir başka ifade ile beynimiz biyososyaldır.³⁹⁸ Peki, tüm bu iddialar felsefi olarak hangi sonuçları ihtiva etmektedir?

1) Doğal Olmayan İnsan Doğası ve Natüralizm Eleştirisi: Kültürel nörobilim insan doğasının biyo-sosyal olduğunun altını çizmektedir. Sosyal olmak; beyne eklenen, arizi bir özellik değil beynin kurucu ve zati bir özelliğidir.³⁹⁹ Bu iddia ile, kültürel nörobilim, insan doğasına dair önemli bir sonuca işaret etmektedir. Bu sonuç, *insan doğasının tamamen doğal olmadığıdır*. Günümüzde nöro-indirgemeciler, insanın

³⁹⁵ Shihui Han, **The Sociocultural Brain: A Cultural Neuroscience Approach to Human Nature**, Oxford, Oxford University Press, 2017, s. 216.

³⁹⁶ Shihui Han & Georg Northoff, “Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition,” s. 652.

³⁹⁷ Kitayama Shinobu & Ayşe K. Uskul, “Culture, Mind, and the Brain,” s. 421.

³⁹⁸ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain,” s. 352.

³⁹⁹ Shihui Han, **The Sociocultural Brain**, s. 21.

duygulanma, hissetme, algılama, düşünme gibi tüm kognitif ve afektif kapasitelerini beyne indirgemektedirler. Ancak böyle olsa dahi, kültürel nörobilimin bizzat laboratuvarından elde ettiği sonuçlar, beynin beyne indirgenemeyeceğini göstermektedir. Beyin içerisinde bulunduğu ve geliştiği ekolojik ve sosyal ortam tarafından belirlenmekte, şekillenmekte ya da yönlendirilmektedir. Beyindeki işlemlerin çok büyük bir bölümü yaşam boyu pratikle edinilen alışkanlıklara ve içinde yaşadığımız kültüre bağlı olarak yoğunluk, işlev ve yapı farklılıkları göstermektedir. Öyleyse, liberalizmin iddia ettiği gibi tek bir evrensel insan doğası yoktur. İnsanlar yaşadığı medeniyetin ben idrakine göre, kültürel değerlerine göre, sınıfsal *habitus*larına göre değişmektedir. Öyleyse tam da bugünkü bilimin bize gösterdiği üzere, insan doğası fizikalist bir natüralizm çerçevesinde kavranamaz.

Fizikalist natüralizm, her bir zihinsel duruma denk düşen bir fiziksel durum olduğu şeklinde bir özdeşlik teorisi ortaya koyar. Bu tarz bir fizikalizmin nörofelsefedeki eşleniği de her bir zihinsel durum için geçerli olan evrensel nöral bağlantılar (*neural correlates*) olduğu iddiasıdır. Kültürel nörobilim her bir zihinsel duruma evrensel olarak denk düşen fiziksel, nöral bağlantıların olmadığını göstermektedir.⁴⁰⁰ Empati, matematiksel hesap yapma gibi aynı zihinsel durumlar, kültür ve alışkanlığa bağlı olarak farklı nöral bağlantılar ile icra edilmektedir. Demek ki, fizikalist bir natüralizm beynin doğasını anlamak için yetersizdir.

Günümüzde daha inceltilmiş natüralizm formları ile kognitif bilimin İdeali olan zihinsel süreçlerin doğallaştırılması projesi devam etmektedir. Fizikselci natüralizmden farklı olarak, epistemolojik ve ontolojik natüralizm teklifleri vardır. Epistemolojik natüralizme göre, tüm bilgi edinme süreçleri doğa bilimlerinin yöntemlerini takip etmeli ya da en azından doğa bilimleri ile son kertede uyumlu olmalıdır. Ontolojik natüralizme göre ise evrende var olan ve var olabilecek herşey doğaldır. Buna göre, nöral ve serebral işlemler birebir fiziksel olmasa bile yine de doğaldır.

⁴⁰⁰ Joan Y. Chiao, **Philosophy of Cultural Neuroscience**, New York, Routledge, 2017, s. 27.

Kültürel nörobilimcilerin ve kognitif bilimcilerin pek çoğu artık fizikalist bir indirgemeciliğe şiddetle karşı çıkmaktadır. Ancak Patricia Churchland'dan, Noam Chomsky'e, John Searle'den Antonio Damasio'ya kadar tüm zihin felsefecileri ve nörobilimciler yine de epistemolojik ve ontolojik bir doğalcılığı, apaçık bir ufuk olarak görmektedirler. İndirgemeciliğin en şedit karşıtlarından olan David Chalmers ve Ned Block gibi filozoflar bile en nihayetinde bilinci doğal bir güç olarak görürler ve doğa bilimleri dışında bir meşru epistemolojinin olabileceğini kabul etmemektedirler. Searle ve Damasio gibi düşünürler, sosyal bilimler ve tin bilimleri gibi farklı bilgi metotlarının nörobilime entegre edilmesi gerektiği konusunda hassas olsalar dahi son kertede hakikate dair tek merciinin doğa bilimlerinin verileri olduğunu düşünürler yani epistemolojik natüralizmden yana tavır alırlar. 'Var olanlar nelerdir?' sorusuna ise istisnasız tüm zihin bilimcileri ve nörobilimciler tüm var olanlar doğaldır, doğa dışı veya doğa üstü hiçbir güç yoktur şeklinde cevap verirler, yani ontolojik natüralizmi benimserler. Kültürel nörobilimciler de anlaşılabilirliği gibi epistemolojik ve ontolojik natüralizme sadıktırlar. Onlara göre, doğal olanın ne olduğunu incelerken kültürün ve tecrübenin etkisi muhakkak hesaba katılmalıdır, ancak kültür de doğallaştırılmış bir unsur olarak, ekolojik çevre olarak kavranmaktadır.⁴⁰¹ Nesnel, ontolojik, doğal *yapı*, öznel, psiko-sosyal *tecrübeden* etkilenmektedir ama nesnel doğal yapı ve öznel kültürel tecrübe son tahlilde doğa alanının içindedir.

Aydınlanmadan sonra kimseden doğa-üstü bir gücün doğada nedensel bir etkiye sahip olabileceğine inanmasını bekleyemeyiz. Ancak epistemolojik ve ontolojik natüralizme sadık olmak aydınlanma sonrası düşünce ile özdeşleştirilemez. Birinci bölümde gösterildiği gibi ne Descartes ne Spinoza ne Kant ne de Hegel natüralist olarak görülebilirdi. Peki kültürel nörobilimciler kendi projelerinin epistemolojik ve ontolojik

⁴⁰¹ "Kültür biyolojik seçilimin bağlamı olarak hizmet edebilir". Kitayama Shinobu, & Ayşe K. Uskul, "Culture, Mind, and the Brain," s. 443.

"Bir dizi normu, pratiği ve inancı yansıtan bireyler arasından çıkan kültürel sistemler grup için adaptiftir ve çevresel seçim baskısına tepki verir". Joan Y. Chiao, **Philosophy of Cultural Neuroscience**, s. 1.

natüralizme sadık olduğunu beyan etmelerine rağmen⁴⁰² neden hala natüralizm açısından kültürel nörobilimi tartışmak gerekir.

Kültürel nörobilimciler, kültürü öncelikle ekolojik bir düzenek olarak yeniden formüle eder, ardından da plastisite ilkesi ile bu ekolojik fonksiyonu doğal fonksiyonların içerisine yerleştirerek araştırmalarını hem epistemolojik ve ontolojik natüralizm içerisine dahil ederler. Ancak eğer alışkanlıklar, toplumsal yapılar, kültürler, zihniyet kalıpları gibi tüm nev-zuhur (emergent) durumlar ve sistemler doğal olarak kabul edilirse, doğal olanın sınırları bulanıklaşmış olmaz mı? Dini yapılar, selamlaşma biçimleri, psikolojik nevrozlar, gündelik iş tutma biçimleri tüm bunlar doğal olarak kabul edilirse doğal-olmayan ne kalacaktır geriye? İnsan doğası biyo-sosyal bir doğadır derken, biyolojinin yanına sosyal olan neden eklenmektedir o halde? Eğer tarihsel ve sosyal olan biyolojik olanın sadece bir fonksiyonu olsaydı, biyolojik olanda bir değişiklik yaratmaması gerekirdi, ancak kültürel nörobilimin kendisi doğal yapılardan ortaya çıkan emergent bir yapının geriye dönerek içinden çıktığı doğal yapıyı değiştirebildiğini göstermektedir. Kültür tamamen doğal değildir ancak doğa-üstü de değildir. Kültürün doğal şartlardan ortaya çıkmış olması ve doğal şartlardan etkileniyor olması onun doğal olması anlamına gelmez. Dolayısıyla kültürel nörobilimin ortaya koyduğu natüralist olmayan biyoloji-kültür orkestrasyonu⁴⁰³ Hegelci bir “aynının ve gayrının aynılığı” spekülative perspektifinden kavranabilir. Kültürel nörobilimcilerin ürettiği veriler onların naif metafizik kavrayışları zaviyesinden açıklanamaya muhtaç kalmakta burada Hegel’in spekülative metafiziği ve ikinci doğa kavramı işlevsel görünmektedir.

2. Evrensel, Nöral Altyapılar Varsayımının Eleştirisi: Kültürün doğal işleyişi etkileyip, değiştirebilmesi için en azından kısmen doğadan ayrı bir fail olması gerekir. Erken dönem kognitif nörobilim çalışmaları belki de pragmatik amaçlarla bu kültürel

⁴⁰² Joan Y. Chiao, **Philosophy of Cultural Neuroscience**, s. 94.

⁴⁰³ Shu Chen Li, “Biocultural Orchestration of Developmental Plasticity Across Levels: the Interplay of Biology and Culture in Shaping the Mind and Behavior Across the Life Span,” *Psychology Bulletin*, C. 129, 2003, ss. 171–194.

tarihsel boyutu göz ardı etmişler, insan beyninin kognitif mekanizmalarının evrensel olduğu varsayımını benimsemişlerdir.⁴⁰⁴ Kültürel nörobilim envai çeşit kanıtlarla kültürün doğal işleyiş üzerinde etkileyici, belirleyici ve yönlendirici olabileceğini göstermektedir. Bazı durumlarda aynı nöral aktivite aynı beyin bölgesinde kültüre bağlı olarak farklı nöral yoğunluklarda işlem görür. Bu durumda kültür nöral aktivitenin yoğunluğunu etkilemektedir. Ancak başka durumlarda aynı zihinsel durum kültüre bağlı olarak farklı beyin bölgeleri tarafından işlenir, ya da bazı uyarılar yakalanırken bazıları gözden kaçırılır. Bu durumda kültür beynin çalışması üzerinde belirleyicidir. Ya da dikkat ve semantik uyumsuzluk durumlarında görüldüğü gibi kültür zihinsel işgücünün dağıtımını kültüre bağlı olarak yönlendirebilmektedir.

Öyleyse “kültürün etkileri” bazen kültürel olarak farklı problem çözme stratejileri kullanıldığından (ve strateji ile birlikte nöral aktivasyon paternleri değiştiğinden) bazen beyindeki fonksiyonel bir değişiklikten (aynı bölgede aktivasyon seviyesinin farklılaşması) bazen de yapısaldır (gri madde hacmi).⁴⁰⁵

Demek ki kültüre bağlı olarak farklı şekillerde ve ölçeklerde kültür beynin ‘doğal’ işleyişini değiştirmektedir. Öyle ise bu etkiler göz ardı edilerek sadece tıbbi bir inceleme ile beyin araştırmalarının yapılması beynin çalışma biçimini anlama konusunda büyük bir eksikliği beraberinde getirecektir.

3. Modularite Eleştirisi: Evrensel bir işleme biçimi olmamakla birlikte kültürel nörobilim ayrıca modüler zihin felsefesi yaklaşıma da bir eleştiri sunar. Fodor’un öne sürdüğü modularite teorisine göre beyindeki sistemler, alana özgüdür (*domain-specific*), belirli bir zorunluluk içinde çalışır, sadece belirli bilgileri işler ve sabit bir nöral mimariye sahiptir.⁴⁰⁶ Oysa plastisite ilkesine dayanan kültürel nörobilime göre, beyin uyarıların statik bir şekilde belirli modüllerde işlenip daha sonra birleştirildiği bir biçimde çalışmamaktadır. Benlik temsilinde gördüğümüz gibi, benliğe dair zihinsel yapılar, algıya dair işlemlerimizi etkilemekte, önceki tecrübelerimizde duygulara dair

⁴⁰⁴ Shihui Han, **The Sociocultural Brain**, s. 27.

⁴⁰⁵ Han Shihui & Georg Northoff, “Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition,” s. 652.

⁴⁰⁶ Jerry A Fodor, **The Modularity of Mind**, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1983.

amigdala ve insula gibi yapılarımız belirlemekte ve yönlendirmektedir. Dolayısıyla beynin statik bir şekilde takip ettiği modüler bir mimari söz konusu değildir. Fonksiyonel olarak özelleşmiş nöral mekanizmalarda bile kültürün biçimlendirici etkisi söz konusudur. Üstelik, alana-özgü mekanizmalarla çalışan alt düzey algısal yapılarda bile ekolojik ve kültürel çeşitliliğin önemli rol oynadığı gösterilmiştir.⁴⁰⁷ Kültürel nörobilim alanındaki bir çok görüntüleme çalışması, daha önce alana-özgü ve sabit olduğu düşünülen bir çok beyin yapısının alışkanlık, değerler ve kültürel pratiklerle değişime açık olduğunu göstermektedir.

4. Kognitif Süreç - İçerik Ayrımının Eleştirisi: Plastik olmayan modüler beyin tasarımlarının en temel varsayımlarından birisi fizyolojik süreçlerin uyaranlardan bağımsız olarak kendi algoritmasını takip edecek şekilde çalışmasıdır. Buna göre, beyinde alana özgü, işlevsel olarak özelleşmiş, hazır işleme bölgeleri vardır ve uyaran bu önceden hazır bölgelerin içerisinde işlenir. Hegel felsefesi ve plastisite İdealinden çıkarılan en büyük derslerden birisi ise içerik ve sürecin ayrılmazlığı ilkesidir. Kültürel nörobilim bize şunu söylemektedir: “Kognitif süreç ve kognitif içerik arasında keskin ayrım yapmak mümkün değildir. Dünyanın yapısına dair metafizik inanç formundaki bir içerik örtük epistemolojiyi belirler. Örtük epistemoloji de sonradan insanların belli sorunları çözmek için kullandığı kognitif prosedürleri dayatır.” Beyinde işlenen uyaranlar ard arda belirli şiddette verildiğinde plasitisite ilkesi gereği zamanla beyindeki işleyen sistemin kendisini de değiştirebilir. Modüler işlemci ve içerik, kavram ve algı, donanım ile yazılım arasında net sınır çizgileri çekmek mümkün görünmemekte, bu ayırık alanlar kültürel nörobilim penceresinden bakıldığında diyalektik bir belirlenim ilişkisine girmektedirler.

5. Fonksiyonalizm Eleştirisi: Zihin felsefesinde fonksiyonalizm; zihinsel durumların modüler tarzı beynin içsel yapısına dayanmadığını aksine ait olduğu sistem içerisinde oynadığı role ve işleme biçimine göre meydana geldiğini iddia eder. Kültürel

⁴⁰⁷ Joan Y. Chiao & Mary Helen Immordino-Yang, Modularity and the Cultural Mind: Contributions of Cultural Neuroscience to Cognitive Theory, **Perspectives on Psychology Science**, C. 8, No: 1, 2013 ss. 56-61.

nörobilim de evrensel bir beyin yapısı olmadığını, yapıların sistem içinde icra ettiği fonksiyonlarla tanımlanabileceğini düşünmesi bakımından bir ölçüde fonksiyonalizme katılır. Ancak başka yönleri ile zımnen fonksiyonalizmden uzaklaşır ve eleştirir. Birincisi kültürel nörobilim, beyindeki fonksiyonların sadece beynin bütünsel sistemine bağlı olduğunu düşünmemektedir. Beyin sürekli nörolojik sistem dışındaki ekolojik ve sosyo-kültürel unsurların müdahalesine açıktır. Sabit fonksiyonlar yoktur ve kültüre bağlı olarak fonksiyonlar değişmektedir. Bu iddia yine de daha geniş bir fonksiyonalizm anlayışı içerisinde uzlaştırılabilir. Ancak kültürel nörobilim bize kültürel farklılıkların sadece işlevsel olmadığını da göstermektedir. Her ne kadar kültürel nörobilimciler nihayetinde kültürel farkın evrimsel bir avantaj getirdiğini farz etseler bile Batıların bağımsız ben-idrakini Doğuların ise birbirine-bağlı ben idrakine sahip olmaları ve buna paralel olarak beyinlerindeki nöral devre farklılaşmaları sadece Batı coğrafyasının ekolojik farklılığı ile açıklanamaz. Bu ben-idraki farklılaşması tarihsel, politik ve entelektüel kavgalı bir geçmişin ürünüdür. Eğer ben idrakini yaratan çevre tamamen evrimsel bir fayda uğruna oluşturulmamış ise beyinde etkin olan kültürel faktörler de işlevsel fayda üzerinden açıklanamaz.

Yine işlevselciliğin açıklamakta zorlandığı bir başka mesele zihin felsefesindeki zombi sorunudur. İşlevsel olarak tamamen bizimki ile aynı fonksiyonları icra eden ancak niteliksel deneyimi (*qualia*) olmayan bir canlı tasarımı demek olan zombi argümanı fonksiyonalizmi çürütmek için tasarlanmıştır. Bir canlı aynı işlevleri yapsa bile aynı niteliksel tecrübeye sahip olmayabilir iddiası zombi argümanının temelini oluşturur. Kültürel nörobilimde bize korku örneğinde olduğu gibi, aynı uyaranlar işlevsel olarak aynı beyin bölgelerinde tepki veriliyor olmasına rağmen farklı kültürlerle ait bireylerin bu tecrübeyi çok farklı derecelerde hissettiğini göstermektedir. Yani her ne kadar kültürel nörobilimciler genelde fonksiyonalist açıklamaları destekleseler de, kültürel nörobilimin kendisi felsefi olarak fonksiyonalizme yönelik bir eleştirel sonuç üretmektedir.

6) Faaliyetini-Ortaya-Koyan (Enaktif) Zihin Teorisinin Eleştirisi:

Fonksiyonalist ve modüler zihin teorisini eleştiren güncel teorilerden biri olan enaktif zihin teorisi büyük oranda kültürel nörobilim çalışmaları ile uyumludur. Bu teoriye göre, zihinsel durumlar boşlukta oluşmaz, beyin-beden ve içinde yaşanılan dünya ile karşılıklı birbirini belirleyen eylemler sonucunda oluşur. Zihinsel durumlar bedenli öznenin ekolojik ve sosyal çevre ile girdiği dinamik ilişkilerdeki eylemleri sonucunda açığa çıkar. Bu teori, bedenli öznenin gömülü olduğu çevre içindeki eylemi ile kognitif durumu arasında bir süreklilik olduğu (*mind-cognition continuity*) tezini öne sürer. Gerçekten de kültürel nörobilim, beyindeki bir çok devre ve yapının sabit olmadığını ve zihinsel durumlarında içine gömülü olduğumuz sosyal ve ekolojik çevre ile biçimlendiğini iddia ederek faaliyetini-ortaya-koyan zihin teorisine katılır. Ancak bu teorideki kilit önerme kognitif durumların yaşamda kalmaya çalışan adaptif bireyin eylemleri sonucunda açığa çıktığı önermesidir. Bu önermeyi kültürel nörobilim tartışmaya açabilir. Yapısalcılıktan ilham alarak ve kültürel nörobilim verilerine dayanarak, kültürel özelliklerin öznelere tarafından birçok durumda pasif olarak kabul edildiği görülmektedir. Hangi dili edineceğimizi, bağımsız ben idrakine mi birbirine bağlı ben idrakine mi sahip olacağımızı, hangi yüzlere yönelik daha fazla empati kuracağımızı eylemlerimiz ile belirlemeyiz, içinde yaşadığımız kültürden doğrudan tevarüs ederiz. Canlı bedenimizin çıkarları ile doğrudan alakalı olmayan geçmişin ölü kültürü, canlı bedenin içine sızarak onun zihinsel durumunu belirlemektedir. Biyolojik evrim perspektifinden bakarak kültürel özellikler biyolojik hayatta kalma gayesi ile açıklanmaktadır. Oysa kültürel nörobilim bize kültürün çevresel koşulların avantajını hesaba katmadan, spontan bir şekilde zihin üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Yaşam ve biliş sürekliliğinin ortasına geçmişin ölü kültürü girmektedir. Alışkanlıkla edindiğimiz kültürel pratikler, ölümü (geçmiş) yaşamın (şimdi) içerisine dahil ederek zihinsel durumlarımızı üretirler. Eğer kültürel nörobilim bize tarihsel deneyimin, kültürel yapıların şuanda içinde bulunduğumuz beden ve ekoloji üzerinde etkili olduğunu gösteriyor ise, yaşamın da sadece yaşamla kayıtlı olmadığını da iddia ediyor demektir. Alışkanlığın ikinci doğa olmasına yapılan vurgu doğa içinde sürekliliğe değil,

yaşam ile ölümün iç içe geçtiği kopuşlu bir sürekliliğe işaret etmektedir. Bize beynimizin doğasının ikinci doğa olduğunu gösteren kültürel nörobilim yaşam-kognisyon sürekliliğinin içerisine pasif olarak tevarüs edilen ölü geçmiş ve alışkanlıkları katarak bu sürekliliği baltalamakta, enaktif zihin teorisinin temel iddiasını tartışmaya açmaktadır.

7) **Anlamanın Nöropsikolojiye Tekrar Dahil Edilmesi:** Kültürel nörobilimin gözler önüne serdiği önemli sonuçlardan birisi de ben-idraki gibi psikolojik bir kavramın anlamına bağlı olarak kullanılan nöral devrelerin değişebileceğidir. Psikolojinin nörolojikleştirilmesi trendine muhalif olarak içkin bir eleştiri sunan kültürel nörobilim, psikolojik ve sosyolojik anlam dünyasının fizyolojik ve nörolojik biyolojik alan üzerinde etkili olabileceğini göstermektedir. Kültürel nörobilim, psikodinamik ve psikopatolojide anlam ve tecrübenin kurucu bir rol üstlendiğini göstererek, ruhsal yaşamı kafatasına hapsedmekten kurtararak daha geniş tarihsel ve sosyal arka planının içerisine yerleştirir.⁴⁰⁸

8) **Yapı ve Tarih Ayrımının Eleştirisi:** Yukarıda Araplar ve İsraililer arasındaki empati hissi tecrübesinin nörobiyoloisi üzerine gerçekleştirilmiş çalışmada görüldüğü gibi, belirli bir hissin fizyolojik olarak işlendiği beyin yapıları politik anlam içeren tarihsel arka plana bağlı görünmektedir. Zaten nöroplasisiteyi ilke edinen kültürel nörobilim öznenin tarihsel tecrübesinin daima biyolojik yapısının ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul eder. Daha erken dönemlerde beyin görüntüleme çalışmalarının sonuçları üzerine yaptığı analizde Posner, “eğer belirli bir görev için kullanılan nöral sistemler 15 dakikalık bir pratik sonucunda değişebiliyorsa organik yapılarla organizmanın tarihi içerisindeki tecrübelerini nasıl ayırt edebiliriz” diyerek yapı ve tarih arasındaki ayrımı sorgulamaktadır.⁴⁰⁹ Gerçekten de kültürel nörobilim, tarihsel olarak edindiğimiz kültürel değerler, pratikler ve alışkanlıkların beynin nöral yapısını ve işleyiş biçimi değiştirebileceğini göstermektedir. Bu aynı zamanda biyolojik yapıların kader

⁴⁰⁸ Laurence J. Kirmayer & Ian Gold, “Re-Socializing Psychiatry: Critical Neuroscience and the Limits of Reductionism”, **Critical Neuroscience**, ss. 307-330.

⁴⁰⁹ Michael I. Posner, “Seeing the Mind,” **Science**, C. 262, No: 5134, 1993, ss. 673-674.

olmadığını, plastisite ilkesi gereğince değiştirebilir olduğunu, insan doğasının sabit değil, alışkanlıkla kazanılan ikinci doğa olduğunu ima eder. Öyleyse beynin biyolojisi ile tarihi arasında ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Kültürel nörobilim beynin sosyal yapısına vurgu yaptığı gibi tarihsel boyutunu da öne çıkarmaktadır. Kültürel olarak şekillenebilen plastik beyin aynı zamanda tarihsel bir organdır.

9) **Eleştirel Teorinin Eleştirisi:** Burada gösterildiği gibi kültürel nörobilim, öznellik, anlam, tarih ve sosyal pratiği biyolojik bilimsel çalışmaların içerisine yeniden dahil etmektedir. Eleştirel teori, değerlerden yalıtılmış olguların sayıp dökülmesine dayanan natüralist ve pozitivist geleneksel teoriyi eleştirerek, tarihin, toplumun, öznenliğin ve *praxis*'in teoriden ayrılamayacağını öne sürmek suretiyle klasik bilim anlayışını eleştirmektedir.⁴¹⁰ Habermas'a göre pozitivist doğa bilimleri teori (bilgi) ve pratiği (ilgi, *interest*) ayırmaktadır. Ona göre, Ampirik-analitik bilimler, doğanın kontrolünü hedefleyen teknik ilgiye; tarihsel yorumsal bilimler, anlayışı artırmaya yönelik pratik ilgiye; eleştirel bilimler de, özgürleştirici ilgiye dairdir.⁴¹¹ Frankfurt okulu geleneği bilimi pozitivism ile özdeşleştirmekte anlam, tecrübe, sosyal *praxis* ve tarihi, nesnel olguların dışında bırakmakla eleştirmektedir. Bu anlamda onlara göre bilim adamları kendilerini tarihin dışında konumlandırmakta ve genel yasalar halinde önermeler ve bilimsel prosedürler üretmekte, sosyal, politik ve kültürel olaylar doğallaştırmaktadır. Böylece dünya öznenin tecrübesine yabancılaştırılarak, özgürleştirici potansiyeller yabancı nesnel güçlerin eline teslim edilmekte, nihayetinde insanın geleceği araçsal rasyonelitenin teknokrasisinin eline bırakılmaktadır.⁴¹² Çağdaş nörobilim araştırmaları eleştirel teorinin klasik ayırımına iki önemli itiraz getirmektedir. Birincisi Horkheimer'a göre, bilimsel çalışmalar değerlerden bağımsız, olgusal önermeler ortaya koyan, sosyo-ekonomik ve politik düzenden yalıtık bir zeminde

⁴¹⁰ Mark Horkheimer, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

⁴¹¹ Jürgen Habermas, **İdeoloji ve Teknik Olarak Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 101.

⁴¹² Martin Hartmann, "Against First Nature Critical Theory and Neuroscience", **Critical Neuroscience**, ss. 67-84, s. 69-70.

hareket etmektedir. Oysa görüyoruz ki çağdaş nörobilim çalışmaları, beynimizin ne olduğunu, doğamızın ne olduğunu bize bildirerek yaşama biçimimizi, kurumlarımızı ve politikalarımızı buna göre yeniden tanzim etmemiz yönünde normatif bir baskı yapmaktadır. Yani bilim pratik dünyadan yalıtık olmakla değil tam tersine pratik dünyaya çok fazla müdahale etmekle ideolojik işlev görmektedir. Bununla birlikte çağdaş nörobilimsel çalışmalar Frankfurt ekolünün bayraklaştırdığı tercübe, tarih, anlam ve yaşama dünyası kavramlarını da nörobilimsel incelemelerin içine dahil ederek geleneksel teori-eleştirel teori ayrımının zeminini de aşındırmaktadır. Dolayısıyla Horkheimer’in klasik eleştirisi bu gözle yeniden okunmaya muhtaçtır.⁴¹³ İkinci itiraz, ise bilimin normatif boyutuna yönelik eleştirinin kültürel nörobilim sayesinde bizzat bilimsel alanın içinden yapılabilir olmasına dairdir. Nörobilim (birinci) doğamız budur, tüm insanlar buna göre kendini yeniden düzenlemelidir diye zımni bir normatif şiddet uygularken, kültürel nörobilim beynin doğasının zaten ikinci doğa olduğunu göstererek, tarihsel ve politik geçmişimize göre doğamızın plastik olarak şekillenebileceğini öne sürerek, normatif düzenlemelere eleştirel yaklaşır. Yani kültürel nörobilim, laboratuvarın içinden yükselen yeni bir eleştirel teori olarak görülebilir.

10) Kültürün Sosyal-Zihinsel İnşa Olduğu Eleştirisi: Kültürel nörobilimin işaret ettiği önemli hususlardan birisi de “kültürün beyinlenmesi” perspektifinden bakarak, zihinsel inşaların aynı zamanda biyolojik olduklarıdır. Kültürün doğal bir kategori olmadığını dikkat çekmenin yanında bütünüyle de zihinsel olmadığına işaret eder. “Beyin sadece biyolojik değilse kültür de sadece toplumsal değildir. Kültür nöral yapıların ve beynin nöral aktivitesinin organizasyonunun içerisine sızmıştır. Dolayısıyla kültür de sosyo-biyolojik olarak düşünülmelidir. Kültür sadece sosyal inşa değildir”.⁴¹⁴ Kültürel nörobilim değerleri, görenekleri, metafizik kabulleri zihne ait

⁴¹³ Shaun Gallagher, “Scanning the Lifeworld Toward a Critical Neuroscience of Action and Interaction,” **Critical Neuroscience**, ss. 85-110, s. 86.

⁴¹⁴ Shihui Han v.d., “A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain,” s. 353.

olmaktan çıkarıp fizyolojik ve nöral devrelerin arasında görünebilir kılmaktadır. Alışkanlıkla edinilen beynin plastik ikinci doğası, beyni kültürel bir alan haline getirir.

Görüldüğü gibi kültürel nörobilim birçok felsefi sonuca gebedir ve hususi bir şekilde ele alınması gerekir. Özellikle kültür ve beyin, kültür ve doğa ilişkisine dair içerimleri bu tez bağlamında incelenmiştir. Kültürel nörobilim, Batı felsefi geleneği içinde doğa kültür ilişkisine dair klasik ayrımları yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Bu yeni bilim beraberinde esaslı metafizik sorular getirmektedir, bu metafizik meseleleri ele almak bilim adamının işi olmadığı için felsefe bu konuda görevini icra etmelidir. Kültürel nörobilim verileri sonucunda açığa çıkan natüralizmin kabullerinin ötesinde diyalektik bir doğa kültür ilişkisi ancak Hegelci bir metafizik perspektiften ele alınabilir. Bu kesimde gösterildiği ise çağdaş beyin araştırmalarında en kilit kavramlardan bir tanesi nöral plastisitedir. Kültür ve doğanın entegre edilmesinde kullanılan kavram yine plastisitedir. Öyle ise Hegel ile çağdaş beyin araştırmalarının diyaloga başlayacağı zemin plastisite olacaktır. Bu nedenle tezin bundan sonraki bölümünde Hegel felsefesini plastisite kavramı etrafında yeniden örgütleyerek ona yeni bir hayat veren Catherine Malabou'nun plastik Hegelciliği ele alınarak iki bölüm sentezlenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CATHERİNE MALABOU'NUN PLASTİK HEGELCİLİĞİ

Beyin bizim efendimiz, çözümümüz, nihayetimiz değil; sorunumuz hastalığımız tutkumuz haline gelir. (Gilles Deleuze)⁴¹⁵

Hegel felsefe tarihinde kalmış bir filozof mudur? Hegel üzerine çalışmak sadece 19. Yüzyıl düşünce tarihinin bir ilgi alanı mıdır? Siyasette, bilimde, felsefede bunca büyük dönüşümler yaşandıktan sonra hala Hegel'e dönmeye hakkımız var mıdır? Bugün hala üzerine konuşulmaya Hegel'in hakkı var mıdır? Tüm bu sorular, hem Batı felsefe geleneği için hem de bu çalışma için kritik önemdedir. Eğer Hegel sadece düşünce tarihinin konusu ise onu getirip çağdaş beyin araştırmaları sahasında yeniden tartışmaya açmak da umutsuz ya da en azından alakasız bir beyhude çaba olacaktır. Catherine Malabou tam da bu sorular etrafında Hegel'i yeniden düşünmeye davet etmektedir. Dolayısıyla bu teze ve Hegel felsefesine, çağdaş dünya ile alakalı ve geleceğe dair umut aşılamaktadır.

Bu bölümde Malabou'nun Hegel'i plastisite kavramı üzerinden yeniden yorumlaması incelenerek Hegel felsefesinin özünde plastik olduğu tezi temellendirilecektir. Eğer plastisite Hegel felsefesini açıklayan temel kavramsa, çağdaş beyin araştırmalarında merkezi rol oynayan plastisite kavramının ontolojik yorumunu Hegel üzerinden yapmak da mümkündür. Dolayısıyla Hegel'in plastikliğini göstermek çağdaş beyin araştırmalarının da Hegelciliğini göstermek anlamına gelecektir.

⁴¹⁵ Gilles Deleuze, **Cinema II: Time-Image**, Çev. Hugh Tomlinson & Robert Caleta, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, s. 212.

3.1. HEGEL VE PLASTISITE

Malabou yukarıda zikredilen tüm sorunları tek bir sorunsal formunda örgütler: “Hegel’in geleceği var mı?” Bu soru ile, öncelikle Hegel felsefesi kendinden sonraki gelişmelere ışık tutabilecek bir güce sahip mi, özellikle bu çağda konuşulmayı hak eden biri mi sorusunu gündeme getirmektedir. Hegel, düşünce tarihinin, geçmişin bir konusu mu yoksa geleceğin hala gelmekte olan bir felsefenin konusu mu, vaadi olan bir filozof mu ikilemi “Hegel’in geleceği var mı?” sorusunda içerilir. Ancak bu ifade bir başka soruyu daha kapsamaktadır: “Hegel felsefesinde gelecek var mı?”. Bu ikinci soru basitçe Hegel’in zaman anlayışını üzerine bir tezle cevaplanabilecek bir soru değildir. Hegel felsefesinde geleceğin olup olmaması hakkındaki karar; onun her şeyi kozmik bir kapalı düzen ile açıklayan geleneksel metafizikler ile çağdaş evrimci, olasılıkçı (*probabilistic*) düşünme yordamları arasında; yeniliğe ve farklılığa açık demokratik düşünüş biçimleri ile her şeyi planlayan totaliteryan düşünüş biçimleri arasındaki kamplaşmada nerede durduğunu tayin edecektir. Eğer Hegel felsefesinde geleceğin yeri yoksa, onun felsefesi farklılığı, ötekiliği, yeniliği, rastgeleliği, dışarda bırakır, klasik metafizik sistemler gibi kendi içinde tutarlı bir örümcek ağı kurar demektir. Ne bilimlerdeki heyecan verici yeni buluşlar, ne teknolojik ilerlemeler, ne siyasal devrimler Hegel sisteminin her şeyi açıklayan asude yapısını değiştiremez demektir. Dolayısıyla Hegel felsefesinde geleceğe yer yoksa Hegel’in güncel bağlamda konuşulmasına da gerek yoktur. Hegel felsefesinde geleceğin yokluğu, Hegel felsefesi için de bir geleceğin olmadığı anlamına gelir.

Gerçi bu soru cevabını bulmadan evvel 20. yüzyılın başında Kıta Felsefesi Hegel hakkında hükmünü vermiş gibiydi. Hegel, Platon’dan beri süregelen İdea uğruna gerçekliğin, birlik uğruna farkın feda edildiği klasik metafizik düşüncenin son temsilcisiydi. Sir Karl Popper’ın 1945 yılında Aristo’cu özcü geleneğin bir devamcısı olarak gördüğü Hegel’i “modern tarihsiciliğin ve totaliterliğin babası”⁴¹⁶ olarak

⁴¹⁶ Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. Bsk. 1989, s. 28.

yargılamıştı. Hegel'in diyalektiğini bir özdeşlik felsefesi olarak görmüş,⁴¹⁷ tarihsel diyalektiğin zorunlu ilerleyişini her türlü totaliter, faşist rejimin meşrulaştırıcısı bir “falci felsefe” olarak yaftalamıştı. Ona göre Prusya monarşisi adına çalışan Hegel'den öğrenecek bir şeyimiz yoktur. Hegel'in felsefesi demokrasiye, farka, ötekine açık değildir, açık toplumun düşmanıdır; kapalı totaliter toplum mühendisliğinin İdeal örneğidir.

Gilles Deleuze 1960'ların sonunda Hegel'i farkı ortadan kaldıran totaliter aynılık düşüncesinin başkahramanı ilan etmiş ve neredeyse tüm felsefesini Hegel diyalektiği ile savaşıma hasretmiştir. Ona göre, Hegel'in sistemi ikili karşıtlık mantığı ile çalışarak, biri bire ekleyip tekrar bir/tek/aynı olana indirgeme, başlangıçta görülen zahiri farkı sonda tümleme ve tekleme mücadelesinde aynılık felsefesidir. “Hegel'in diyalektiği fark yaratmayan tekrardan ibarettir.”⁴¹⁸

20. yüzyıl felsefesinin en önemli eserlerinden biri olan Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabının son kısmında Hegel felsefesini ele alır. Popper kadar acımasız olmasa da, Heidegger'in de Hegel konusunda net bir yargısı vardır. Heidegger'e göre Platon ve Aristoteles'ten beri Batı felsefesi daima zamanı, bir “şimdiler dizisi” şeklinde tasavvur etmiştir. Zamanı peş peşe gelip geçen şimdiler şeklinde tasavvur eden bu anlayışa “alelade zaman anlayışı” adını verir. “Alelade zaman kavrayışı için zaman, her daim “mevcut olan” aynı zamanda ortadan kaybolan ve ortaya çıkan şimdilerin peş peşe dizilişi olarak kendini gösterir”.⁴¹⁹ Dolayısıyla Batı geleneğindeki alelade zaman kavrayışı şimdiiyi merkeze alarak tüm zamanı, henüz olmamış şimdiler ve gelecek şimdiler olarak kavrayan ve bu şimdiiyi de mevcudiyet bağlamında düşünen bir yaklaşımdır. *Dasein*'in “ekstatik-ufuksal zamansallığı kendini birincil olarak istikbalden husule getirmekte, oysa alelade zaman anlayışı zamanın temel fenomenini *şimdi* diye

⁴¹⁷ A.g.e., s. 44.

⁴¹⁸ Deleuze'ün bu konudaki görüşleri ve eleştirisi için bkz.: Catherine Malabou, “Who's Afraid of Hegelian Wolves?” **Deleuze: A Critical Reader**, Ed. Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996, 114–138.

⁴¹⁹ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 447.

görmektedir”.⁴²⁰ Zamanı önce ve sonralığa göre hareketlerin sayımı (*arimos*)⁴²¹ olarak gören Aristoteles’çi geleneğin alelade zaman kavrayışı tüm metafizik tarihi boyunca farklı biçimlerde yeniden tezahür etmiş ve Hegel’de nihayetini bulmuştur. Heidegger’in bu konuda yargısı nettir: “Hegel’in zaman kavramı anlayışı alelade zaman anlayışının en radikal...bir kavramsal ifadelenişini temsil etmektedir”.⁴²² Bu yoruma göre, geleceğe yönelik varlığın zamansal ufkunu göremeyen, alelade “şimdiler zamanı”nı esas alan Hegel’in zaman ve tarih temelli felsefesi aleladedir. Heidegger’e göre bu o kadar açıktır ki, sorgulamaya bile gerek yoktur: “Hegel’in zaman yorumunun tümüyle alelade zaman anlayışı istikametinde hareket ettiğini göstermek için teferruatlı bir irdelemeye gerek yoktur”.⁴²³

Heidegger’e göre Hegel zamanı geçmiş-şimdi-gelecek şeklindeki basit bir ard arda geliş şeklinde tasavvur ederek, geleceği hakiki anlamda tasavvur etmenin önünü kapatmıştır. Gelecek derken esasında iki manayı kastederiz. Birinci manası alelade zaman kavrayışında olduğu gibi henüz gerçekleşmemiş şimdi olarak bir sıralılık içinde geleceği düşündürmektir. İkinci manası ise geleceği, mevcut durumu değiştirecek bir müdahale, henüz hesaba katılmamış olana bir açıklık, bir değişim ufku olacak değerlendirmektir. Fransızca’da gelecek manasını taşıyan bu şekilde iki farklı kelime mevcuttur: *le futur* ve *l’avenir*. *Le futur* gündelik manadaki şimdinin ardından gelen zaman, uzakta ve ötede olan, şimdii dikkate alarak mümkün olan manasında kullanılır. Bu anlamdaki bir gelecekte, şimdinin düzeni içinde düşünülemeyen veya beklenmeyen hiçbir şey yoktur. Mesela gelecekte bir gün yıldızlar arası geziler düzenlenebilir ya da gelecekte *bir gün* ölebiliriz. Bundan farklı olarak *l’avenir*, yakın bir gelecekteki beklentiye ifade eder, sonunda umut ve hayal kırıklığını içerir. *L’avenir* hem beklentisi içerisinde olduğumuz hem de nasıl sonuçlanacağından emin olmadığımız bir gelecek

⁴²⁰ A.g.e., 452.

⁴²¹ Aristoteles, **Fizik**, 219b 1-2, çev: Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2001,

⁴²² Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 454.

⁴²³ A.g.e., s. 456.

kipini ifade eder.⁴²⁴ Böylece *À-venir*, hem şimdi içerisinde devam eden bir gelecek beklentisini hem de şimdinin elde-hazır (*vorhanden*) olmasına müsaade etmeyen, ölçülemeyen, hesaplanamayan, zamansallaştırılamayan bir beklenmedik boyutu ihtiva eder. Uzakta, mümkün bir şimdide var olacak bir mevcudiyet değil, şu anın içine sızarak onun saflığını bozan ama asla ele geçirilip, mevcut bir şey gibi hesaba katılamayan rayından çıkmış (*out-of-joint*) bir gelecek kipidir.

Heidegger'e göre, Batı düşünce tarihinde ağırlıklı olarak şimdiyi esas alan *le futur* manasındaki gelecek öne çıkmıştır. Platon'dan Husserl'e Batı metafizik geleneği zamanı hep şimdi (*gegenwart*) üzerinden ve dolayısıyla mevcudiyet (*ousia*) üzerinden düşünmüş, mezkûr zamansallığın ufku kapatmıştır. Metafizik, tam da bu şekilde *Logos*'un zamansız şimdisinin, mevcudiyetinin, her türlü zamansal dünya-içinde varoluş biçimlerini gözden kaçırarak, unutulmaya terk ederek, kontrol altına alındığı sistematik yöntemin adıdır. Hegel'de bu metafizik geleneğin en saygın temsilcilerinden birisidir. Heidegger'e göre, Hegel Batı metafizik geleneğinin talihsiz çerçevenin içinde kalmış ve geleceği gözden kaçırmıştır:

Gördüğümüz gibi Hegel çoğunlukla olagelmekten (*having been*) bahsetmiş ama asla gelecek hakkında konuşmamıştır. Bu sessizlik onun için geçmiş zamanın belirleyici özelliği olarak görmesine denk düşer, zaman geçip gidendir, yitip gider (*fade away*), zaman hep mazide kalmıştır (*bygone*).⁴²⁵

Heidegger'e göre “zaman varlığın esas özüdür oysa Hegel için varlık (sonsuzluk) zamanın özüdür”. Üstelik Hegel'de “evvel zaman, geçmiş, zamanın hakiki özünü oluşturur”.⁴²⁶ Geleceği olmayan bir zaman, elde hazır ve geçmiş şimdiler üzerine kurulmuş bir mevcudiyet düşüncesi ile Hegel felsefesi onto-teolojik Batı metafizik geleneğinin esas temsilcilerinden biri olarak felsefe tarihindeki yerini alır.

⁴²⁴ Jean-Paul Martinon, **On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida**, New York, Palgrave Macmillan, 2007, s. 1-2.

⁴²⁵ Martin, Heidegger, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1988, s. 82.

⁴²⁶ A.g.e., s. 146.

Hegel sisteminde ezeli ve edebi İdea'nın mevcudiyeti (*parousia*) her türlü ötekiliği, başkalığı, farkı İdea'nın özdeşliği ve *Logos*'un kapanımı içerisinde yutarak ortadan kaldırır. Her şey daha baştan Kavramda zaten içerilmiş olduğu için her tarihsel gelişme zaten bir tekrar demek değil miydi? “Tarihi, İdea'nın sakin yaşamının açılmanması olarak gören diyalektik görüş için gerçekten ‘yeni’ bir şey olabilir miydi?”⁴²⁷ Hegel felsefesi yenilikle karşılaşmayı göze alamaz ve bu felsefede olay’a (*event, Ereignis*) yer yoktur. Hegel felsefesinde yeniliğe, olaya, sürprize, geleceğe yer yoksa Hegel felsefesinde geleceğin yeri yoktur. Dolayısıyla Hegel felsefesinden bize gelecek bir yenilik yoktur.

Hüküm böyle verilmişken, Hegel’in zaman anlayışından bahsetmeye gerçekten lüzum yok mudur? Catherine Malabou, Heidegger’in bu kendinden emin yargısına katılmaz. Malabou, Hegel’i Heidegger’in gömdüğü metafizik mezarlığından çıkararak ona yeniden hayat bahşeder. Derrida ve Jean-Luc Marion koordinatörlüğünde yazdığı **L'Avenir de Hegel** adlı doktora tezi ile Hegel’in çok özgün bir zaman anlayışına sahip olduğunu, üstelik bu özgün zaman kavrayışının yeni bir kavram ile anlaşılabilceğini iddia eder. Malabou’ya göre, Hegel’in geleceği vardır, onun geleceği *plastisite* kavramında saklıdır. Malabou’nun iddiasına göre *plastisite* bağlamında düşünülünce Hegel’in zamanı, arda arda şimdilerin bir birine eklemlenmesine indirgenemez. Peki, nedir bu *plastisite*?

Gündelik dilindeki anlamıyla *plastisite*, Yunanca *plassein* (πλασσειν) kelimesinden türetilmiştir. Plastik (*die Plastik* ya da sıfat haliyle *plastisch*) iki manayı ihtiva eder: birincisi plastik sanatlardan bildiğimiz, kil gibi şekil alabilir, biçim verilebilir plastik *maddeleri* ifade eder, ikinci olarak plastik cerrahi ifadesinde olduğu gibi sıfat biçiminde kullandığımız, şekil verme, biçimlendirme gücü, yoğrulabilirlik manasına gelir. Üçüncü olarak daha geniş manada *plastisite*, gelişebilme yeteneğine, eğitim ve kültürle düzenlenebilme kapasitesine işaret eder. Dördüncü olarak bir

⁴²⁷ Lisabeth During, “Catherine Malabou and the Currency of Hegelianism,” *Hypatia*, C. 15, No. 4, Fall 2000, 190.

lezyonun iyileşebilme, rehabilite olma yeteneği de plastiklik olarak nitelendirilir. Son olarak en radikal anlamıyla plastik patlayıcılar örneğinde gördüğümüz şekilde tahrip edebilme, yıkıcılık yeteneği anlamına gelmektedir.⁴²⁸ Öyleyse plastik 5 farklı manaya gelmektedir: (i) Plastik maddeler, (ii) şekil alabilme ve verebilme gücü, (iii) eğitimle değişebilme, (iv) iyileşebilme/rehabilite olabilme, (v) patlama yetisi. Öyleyse ‘form alabilme ve form üretebilme yetisi’ olarak tanımlanabilecek olan plastik kavramı Hegelci anlamda bir “spekülatif kelimedir”.⁴²⁹

Plastik kelimesinin ilginç bir şekilde bu kadar değişik manalar içermesinin Hegel felsefesi ile ne alakası vardır? Hegel felsefesinin çok önemli ve çok bilinen kavramları varken Hegel felsefesini neden plastisite kavramı üzerinden düşünmemiz gerekir? Gerçekten de Hegel’in tüm eserlerinde plastik kelimesi cımbızla aranıp bulunacak türdendir. Gerçekten de çok az yerde geçmesi ile marjinal karakterde ancak Hegel’in tüm felsefi temalarına dokunması nedeniyle merkezi karakterdedir. Malabou bu kavramla, yapı-sökümcü bir strateji ile “unutulmuş bir köşeyi” metnin “ekzantrik merkezini” ortaya çıkarmaya çalışır.⁴³⁰ Plastisite, Hegel’in sadece birkaç yerde, cümle içinde geçerken kullandığı bir kelimedir. Hegel felsefesinde plastisitenin yeri ve önemini tartışmadan önce onun bu kavramı nasıl kullandığını incelemek faydalı olacaktır.

Hegel’in plastik ifadesini kullanma biçimi dikkat çekicidir. *Estetik Dersleri*’den Yunan sanatını plastik olarak tanımlar. Hegel’e göre Yunan’ın sanatının plastikliğini anlamazsak Yunan’a dair hiçbir şeyi hakiki anlamda kavrayamayız.

Tanrıların ve insanların mükemmel plastik hissi öncelikle Yunanda özyurdunu bulmuştur (*dieser Sinn für die vollendete Plastik der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch*). Yunanın heykel İdealinin künhüne varacak bir anahtar bulamadığımız müddetçe, sadece epik ve drama eserlerindeki kahramanlarda değil gündelik yaşamdaki devlet adamları ve

⁴²⁸ Catherine Malabou, **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**, Çev. Lisabeth During, London, Routledge, 2005, s. 8.

⁴²⁹ A.g.e., s. 8.

⁴³⁰ Catherine Malabou, “Deconstructive and/or ‘Plastic’ Readings of Hegel,” **Bulletin of Hegel Society of Great Britain**, C. 21, No. 41-42, 2000, ss. 132-141, s. 135.

filozoflardaki bakış açısının plastikliğini anlamadığımız müddetçe ozanları ve şairleri, tarihçileri ve filozoflarıyla Yunan'ın özünü hakka'l yakın anlayamayız. Zaten Yunan'ın güzel günlerinde şairler ve düşünürler gibi eylem adamları bu tarz plastik, evrensel ama tekil, hem içe doğru hem de dışa doğru karaktere sahiptiler (*diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter*).⁴³¹

Görüldüğü gibi Hegel için Yunan düşüncesinin özünde plastik sanatlar, özellikle de heykel fikri yer almaktadır. Çünkü ona göre Yunan sanatının bugüne kalan en önemli yanı olan heykeltıraşlar halkın geleneklerini, mirasını, sanatını taşa kazıyıp ebedileştiriyor, tanrıların evrensel güçlerini tek tek heykeller ile temsil edebiliyor, içsel olan bilinç ile dışsal olan heykel arasındaki farkı ortadan kaldırıyor; Yunan düşüncesi de özü itibari ile bu özellikler ile tanımlanabilir. Dolayısıyla Yunan'da gördüğümüz estetik plastisite, tekil ve evrenselin birlikteliği, iç ve dışın özdeşliği İdealidir. İyi bir devlet adamı olan Solon, Perikles ya da iyi bir vatandaş olan Sokrates kendi bireysellikleri ile Yunan ruhunu asla karşı karşıya getirmeyen, bunları bir uyum içerisinde tutan, Yunan ruhunun tözünün tekil bireylere hayat verdiği, tekil bireylerin de bir heykeltıraş gibi Yunan tinine ruh verdiği bir devr-i saadettir.⁴³² Bu nedenle Hegel, Sokrates ve Plutarch'a "plastik bireyler" demektedir. Çünkü bunlar Yunanı yaratan bireylerdir, Yunan da bu bireyleri yaratmıştır. Bu kişiler Yunan tininin bedenlenmiş halleridir (*körperlichkeit des Geistigen*), Yunandan bize kalmış heykelsi (*monumental*) bireylerdir. Bu kişiler hem birer şahsiyettir hem de evrensel karakterdirler. Öyleyse Yunan plastikliği, bize evrensel ve tekilin aktüel birlikteliğini öğreten modeldir.

Ancak Hegel plastiklik İdealini sadece Yunan dünyası ile sınırlı bir şekilde kullanmaz. Her türlü ciddi felsefi araştırmanın da plastik bir yapıda olması gerektiğini düşünür.

⁴³¹ Hegel, **Aesthetics. Lectures on Fine Art Vol II**, Çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 719-720; Werke 14, s. 374, aktaran Malabou, *The Future of Hegel*, 28.

⁴³² G.W.F. Hegel, **The Philosophy of History**, çev: J. Sibree, Kitchener: Botoche Books, 2001, s. 278. "Perikles, plastik antik karakterde bir devlet adamıydı: kendini kamu yaşamına adadığında, özel hayatından feragat etmiş, kendini eğlence ve ziyafetlerden geri çekmiş, fasılasız bir şekilde devlete hizmet etmeye gayret etmiştir."

Kaçınılması gereken bir güçlük, spekülâtif metod ile ya da istidlali yöntemin (*spekulativen und rasonierenden Weise*) karşılaştırılmasıdır, Bir yöntemde Özneye ilişkin olarak söylenen şey onun Kavram'ı (*seines Begreiff*) manasına gelirken, ötekinde yalnızca yüklemine ve arazı (*seines Prädikats oder Akzidens*) anlamına gelir. Bu metodlardan biri ötekine karşıdır. Bir önermenin unsurlarını sıradan bir şekilde bağlamayı kesinkes reddeden bir felsefe sadece plastik olma hedefine nail olabilir (*es erreichen plastisch zu sein*)⁴³³

Tinin Fenomenolojisi'nin Önsöz kısmında Hegel felsefede varılması gereken bir hedef olarak plastik olmayı öne sürer. Ona göre sadece spekülâtif düşünce plastik olmayı başarabilir, alışılagelmiş istidlali düşünce ise bu amaca nail olamaz. Peki aradaki fark nedir? Birinci bölümde Hegel metafiziğini incelerken ayrıntılı olarak izah edildiği gibi, klasik metafizik önerme mantığı ile ilerler ve özne ile nesneyi, tekil ile ona yüklenen evrenselleri birbirinden ayırarak iş görür. Oysa Hegel'in tekil-evrensel modelinde, yani spekülâtif düşüncede, tekil ve evrensel birbirlerinden ayrı değildir, töz ile araz birbirlerinden ayrılmazlar. Spekülâtif düşünce yönteminde tüm süreç; tözün özne olduğu, tözsel olanın arizi, arizi olanın tözsele dönüştüğü sistematik dönüşüm olarak izah edilir. Böyle ele alındığında **Tinin Fenomenolojisi** bütün bir yapıt olarak plastik tözün özneye dönüştüğü plastik bir kıvamı tutturabilme projesi olarak kendini sunmaktadır. Yani **Estetik Dersleri**'nde plastiklik, tekil ve evrensel arasında ilişkiye işaret ederken, **Tinin Fenomenolojisi**'nde plastiklik özne-yüklem, töz-araz ilişkisine işaret etmektedir.

Mantık'ın İkinci Baskıya Önsöz'ünde plastik kavramı, bir müzakere biçiminin İdeali olarak sunar. Platon'un diyaloglarını da plastik sohbetler olarak gören Hegel, Mantık Bilimi'ndeki ilerlemenin de plastik bir söylem olması gerektiğini düşünür:

Kendinde ve kendisi için hiçbir mevzunun sunumu, düşüncenin zorunlu gelişimi kadar sıkı ve özsel olarak plastik değildir, böyle sunulmayı gerektiren başka bir mevzuda yoktur, bu açıdan Mantık Bilimi matematiği bile aşmalıdır, çünkü hiçbir mevzu özünde özgürlük ve bağımsızlığa sahip değildir.....tam da böyle Mantık tümüyle basit ve genel olanla başlamalı, kendini bu en yalın olanla, mutlak basitle sınırlamalı ki üzerine tek bir laf dahi fazladan edilmesin, sadece mevzu bahis olan konunun gereklerini konuşmaya izin verilsin....Oysa modern

⁴³³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, §64, s. 39.

bilincimizin sabırsız ve dikkati dağınık karakteristiği, bize son moda mülahazalardan ve rastgele kavramları hesaba katmaktan başka şans vermiyor. Plastik bir söylem (*ein plastischer Vortrag*) dinlemede ve anlamada (*einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens*) plastik bir duyarlılık ister.⁴³⁴

Görüldüğü gibi burada kullanıldığı anlamında “plastik bir müzakere”, ele alınan konuya heva ve hevesten bir şeyler eklemekten konunun kendi açılımını takip etmek şeklinde kullanılmıştır. Ancak bu katı disiplin; kurallara ve tarafsız belirlenimlere sadakat, basitçe bir konuya karşı mesafe almak demek değildir. Bu nedenle Hegel felsefenin matematiği aştığını söyler. Felsefenin konusunu sunumu, rastgele ve keyfekeder değildir ancak tamamen tarafsız ve soğuk da değildir. Platon diyaloglarında gördüğümüz gibi plastik bir söylem, katılımcıların mevzunun açılımını olması gerektiği gibi takip ettikleri ancak konuşmanın sonunda katılımcıların da kendi içlerinde dönüşüp başkalaştıkları müzakere tarzıdır. Diyaloglarda konuşanlar hem kendileri konunun akışını biçimlendirir hem de konunun kendi muhtevasına göre biçimlenerek, konunun formunu alırlar. Böylelikle plastik bir söylem form alabilme ve form verebilme yeteneği olarak görünür. Buradan yola çıkarak plastisitenin rastgeleliğe karşıt olarak kendi kendini belirleme, yani özgürlük manasında kullanılmış olduğu sonucu çıkarılabilir. Malabou’nun dediği gibi “kendi kendini belirleme plastisitenin kökensel operasyonudur”.⁴³⁵

Bu üç kullanım üzerinden düşünüldüğünde, Hegel’in plastisite kavramını ne manada kullandığını belirginleştirilebilir. Yunan örneğinde plastisite, tekil-evrensel ilişkisi arasındaki karşılıklı birbirilerine form verme operasyonu anlamına gelir. *Fenomenoloji*’de kullanımında plastisite; özne-yüklem, töz-özne ilişkisinde spekülative kavrayışa, tözün özneleşme sürecine karşılık gelir. *Mantık*’taki alıntıdan yola çıkıldığında üçüncü anlamında ise plastisite; dışsal bir eklenti olmadan kendi kendine açılma, kendi kendini belirleme, özgürlük anlamına gelir. Nihayet düşüncenin spekülative gelişimi plastik olma amacını gütmektedir. Yani, Tekil ve evrensel arasındaki plastisite (lojik-metafizik), tözün özneleşme sürecinde görülen plastisite (krono-lojik), ve bir

⁴³⁴ Hegel, SL, s. 19.; WL I, s. 28.

⁴³⁵ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 12.

felsefi söylemin hedefi olarak plastisite (sistematik) şeklinde üç yapı karşımıza çıkar. Metafizikte görülen plastik *diyalektik*, Yunandan tözselliğinden modern özneye doğru ilerleyişindeki plastik tarihsel *zamansallık* ve nihayet Hegel sisteminin dönüşüm ile birlikte bütünlüğü de sentezleyen sistemsel plastiklik iç içe geçer. Buna binaen Malabou, tüm Hegel felsefesinin etrafında döndüğü nokta, tüm metamorfozların merkezi plastisitedir” diye iddia etmektedir.⁴³⁶

Kavram	Zamansallık	Diyalektik	Plastisite
Ontolojik Düzey	Krono-lojik	Logik	Sistematik
Bağlaç	Ardından “then”	Öyle ise “hence”	Olay (<i>event</i>)
İmaj	Heykel	<i>Kenosis</i> (Hulül)	<i>Aufhebung</i>
Plastik nitelikler	Hypotyposis Tinselin duyusal tercümesi	Kökensel sentetik birlik	Momentlerin ilişkisi

Tablo 5: Zamansallık Diyalektik ve Plastisite Arasındaki İlişki

Plastisite kavramı ile Malabou, Hegel felsefesinin en zorlu sorusu olan ezeli ebedi İdea’nın sistematik, özdeş yapısı ile başkalığı, yeniliği, ve dönüşümü beraberinde getiren zamansallığın nasıl sentezlenebileceği sorusuna cevap vermektedir. Zira plastisite tam da form verme ve form almanın birlikteliğidir. Yani plastik bir ilerleme, bir yanda tüm ötekiliğe benliğin formunu verirken öte yanda her karşılaşmadan yeni bir form alan metamorfoz düzenidir. Değişimin ve dönüşümün diyalektik mantığı ile zamanın mantığı (kronoloji) birbiriyle uyumlu hale getirilir.

Diyalektik süreç plastiktir, çünkü o açılır, diyalektik tamamen hareketsiz olan (sabit) ile boşluk (çözülme) zıt momentleri arasında bağlantı kurar ve üstüne

⁴³⁶ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 12.

ikisini de bütünün canlılığına bağlar. İki ucu uzlaştıran bu bütünün kendisi de direnişin (*Widerstand*) ve akışkanlığın (*Flüßigkeit*) birliğidir. Plastisite süreci diyalektiktir, çünkü onu yaratan işlemler olan formun tutması ve tüm formların yıkımı, ortaya çıkış ve patlama kavramları çelişkilidir. “Plastisite”, “Zamansallık”, “Diyalektiği” şeklindeki üç kavramı birbirine tutturarak bağ şimdi açık hale gelir. Bu bağ geleceğin inşasından başka bir şey değildir.⁴³⁷

Buradan anlaşılacağı üzere Malabou, tarihsellik, diyalektik ve plastisiteyi, gelecek kavramı ile birbirine bağlamaktadır. Diyalektiğin mantıksal ebedi yapısı ile zamansallığın değişime açık durumu plastisite kavramında bir araya geliyorsa eğer bu kavram hem bir yapısal düzeni hem de yapının tamamlanmamışlığını ifade eder. Aynı anda hem yapısal bir akledilebilirliğe hem de yapının içinde içerilmeyen, kapanmasına müsaade etmeyen, onu yapıçözüme götüren bir operasyona işaret eder. Tamamlanmış yapının mevcudiyeti ile dönüşümü yol açacak gelecek arasında bir beklenti yapısı (*anticipatory structure*) inşa eder.

Malabou, bu plastik karakterli diyalektiği tek bir ifade ile *voir venir* diye adlandırır. Beklemek (*voir*) ve görmek (*venir*) manasına gelen bu iki mastar halindeki ifade; bir yandan beklentiye, öte yandan belirsizliği, neyin geldiğini bilmemeyi (*ne pas savoir ce qui va venir*) işaret eder.⁴³⁸ *Voir Venir* (dur bakalım⁴³⁹) “Hegel felsefesindeki teleolojik zorunluluk ve sürpriz arasındaki karşılıklı oyunu yeniden ortaya koyar”.⁴⁴⁰ Yani Hegelci diyalektik, görkemli sabit yapısının içerisinde sürekli bir erteleme ve farklılaşma sürecinde olan *différance* mantığını içerir.

⁴³⁷ A.g.e, s. 12.

⁴³⁸ Görmek ile görmemek arasındaki bu ilişki aynı zamanda Althusser’in “semptomatik okuma” fikrinin de temelinde yatmaktadır. Semptomatik okuma, klasik dini okuma metninin aksine metnin gerçek özünü, hazinesini arazlarından ayırıp ortaya çıkarmak değil, metinde sorulmadan cevap verilmiş soruyu ortaya çıkarmak, metinde görünmeyen ama apaçık ortada olan bir cevabı tahlil etmektir. Althusser bunu “görme ve görmemenin (vision and non-vision) zorunlu ve paradoksal özdeşliği olarak tarif eder. Louis Althusser, **Reading Capital**, Çev. Ben Brewster, London, Verso Books, 2009, s. 22.

⁴³⁹ Bu Fransızca ifade görmek (*voir*) ve gelmek, varmak (*venir*) manasında iki mastardan oluşan bir ifadedir. Bu ifade İngilizceye ‘*wait and see*’ şeklinde ve ‘*to see (what is) coming*’ şeklinde çevirilmiş, Derrida ‘bir şey görmeden görmek’ diye tercüme etmiştir. Jean Martinon, *On Futurity* adlı çalışmasında tüm bu çevirilerin yetersiz olduğunu göstermiştir. Bu çalışmada *voir venir* ifadesinin Türkçeye ‘dur bakalım’ ifadesi ile aktarması uygun görüldü. Türkçe anlam dünyasında dur bakalım, hem olanı karşılamayı, hem de gelmekte olanın ne olacağını bilmeden onla karşılaşmaya hazır olmaya işaret eder. Dur bakalım demek, anın kendi içine kapanmadığına, hala tamamlanmadığına işaret ederken, geleceğin beklenmedik şeyler getireceğine de inancı ifade eder.

⁴⁴⁰ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 13.

Malabou'ya göre tüm karşılaşmaların kökenindeki yapı olan *voir venir* tarihin tüm dönemlerinde aynı değildir. Tarihin her momenti gelmekte olanı aynı şekilde görülmemiş, aynı geleceğe sahip olmamıştır.⁴⁴¹ Bu nedenle öznelğin bu beklenti yapısını iki moment üzerinden anlamaya çalışır. İki tarihsel evre, iki mantıksal yapıya ve iki öznellik anlayışına denk düşer. Birincisi Yunan/pagan (ὁποκειμενον) *töz-özne*; ikincisi Hristiyan/modern *özne-töz* momentleri. Yunanda potansiyelden aktüele giden teleolojik hareket temel öznellik modu iken Hristiyan/modern versiyonda öznenen nesneye tam algının sentetik birliği temel öznellik modu haline gelir. İki büyük felsefi dönüşüm, iki farklı öznellik modu ve iki farklı beklenti şekli; temel iddiası “tözü özne olarak yaşamak”, nesnel mantıktan öznel mantığa geçiş olan Hegel'in sisteminin içsel hareketinin toplamıdır. Hegel'in sistemi ise bu iki momenti kavramak, Aristoya Kant aşışı yapmaktır.

Bu hareket iki yola ayrılmıştır. Mantıksal olarak: Hegel'in zaman anlayışının farklı anlamlarını bir araya getirir: momentlerin ilişkisi ve bütün (geçmiş, şimdi ve gelecek), sentetik bir yapı (kendini belirleme) ve kavramın duysal bir tercümesi. Kronolojik olarak; zamanın kendisi, tarihe indirgenmeden onda açılan bir tarihe sahiptir. Töz-özne (*the substance-subject*) kendi birliğinin, Yunan ve modern iki momenti aracılığıyla kendisini gelmekte olan olarak görür.⁴⁴²

Hegel öznelğin tarihini oluşturan iki büyük çağı karşı karşıya koyar. Aristotelesçi tekrar ve alışkanlığın esas olduğu *teleolojik* moment ile alışılmaz olan, sadece bir kez olmuş olan, yeniliği getiren ve bu nedenle zamansal olan, *yabancılaşma* süreci Hristiyan/modern moment. Bu iki süreci ard arda gelen tarihi evreler olarak değil, hakikatin iki veçhesi, gayrı iken aynı spekülâtif momentler olarak konumlandırır. Hegel sisteminin yeniliği zaten tanıdık olan bu momentleri yeniden ve beklenmedik bir ilişkiye sokmasındadır.⁴⁴³ Sistem mevcut olan yapılara yeni bir şey eklemeyi, mevcut olanın gerisinde yeni bir imkan koşulları araştırması yapmaya yönelmez. Hegel'in spekülâtif sistemi için bir arke-moment yoktur. Mevcut olanın ötesinde, dışında bir arayışı yoktur. Sistemin dışında bir şey yoktur ya da sistemin dışı yoktur. Hegel sisteminin beklenti

⁴⁴¹ Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, 16.

⁴⁴² A.g.e., s. 18.

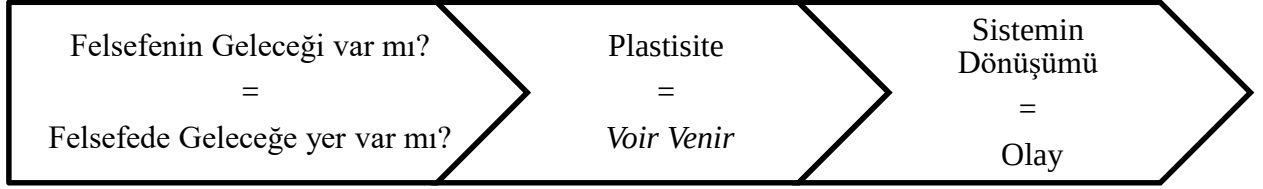
⁴⁴³ A.g.e., s. 192.

yapısı tam da bu nedenle mesiyaniik değildir. Yeni olanı tamamen yabancı, dışardan, ötelere gelen bir ihsan (*gift*) olarak beklemez. Spekülatif sistem için beklenti ufku sistemin kendi içindeki dönüşümdür, plastik yapısıdır. Böyle anlaşıldığında sistemin karakteri olay yapısına bürünür. Hem sonsuza kadar dönüştürmek kapasitesine sahip jeneratif bir kapasite hem de dağınık olanlar birleştiren sentezleyici bir kurucu yapı özelliğini aynı anda içerir. Hegel sistemi *voir venir* yapısına sahip olduğu için olay (*Ereignis*) ufku sistemin kalbine nakşolmuştur.

Hegelci plastik okuma fikri gerçek manasını ‘durbakalım’ kavramında sunar. ‘Durbakalım’ hem görünebilirliği hem de gelen şeyin görünemezliği manasını içerir. Gelecek tamamen görülmez değildir, her türlü beklentiye, her türlü bilgiye, konuşmaya muhalif saf bir aşkınlık konusu değildir. Hakeza gelecek tamamen görünür de değildir, net ve tamamen görülebilir bir nesne değildir. Çökmesi (*precipitation*) ile, sürpriz yapma gücü ile her türlü beklentiği (*anticipation*) rahatsız eder. Durbakalım öyleyse görmeden görmek –beklemeden beklemek- nazara sunulmuş hazır bir gelecek değil, nazardan kaçan bir gelecek de değildir.⁴⁴⁴

Yunan-Hristiyan-Modern üç moment, Hegel’in Tin felsefesinin üç momentine denk düşer: Antropoloji-Din-Felsefe ya da *İnsan-Tanrı-Filozof*. Malabou, Hegel’in tin felsefesinin temel unsurlarının bütününün plastik karaktere sahip olduklarını göstererek onların gelecek ve durbakalım beklenti yapısını içerdiklerini göstermeyi hedeflemektedir. Tabi ki insan-tanrı-filozof üçlemesinin seçilmesi aynı zamanda Heidegger’in meşhur metafiziği onto-teo-loji olarak tanımlaması ve metafiziğin öznelliğin zamansal ufkunun üzerini örttüğüne dair köklü eleştirisine temelden bir itirazdır. Malabou’nun itirazına göre Hegel felsefesi geçmişe yönelik, katı bir otomatizm ile çalışan kapalı bir sistem değildir. Zaten tamamlanmış geçmişle yeniden ilişkiye geçerek, plastik bir şekilde kendi kendini belirleyen, kendine gelişini izleyen bir yapıdır. Sistemin dönüşüme dayalı plastik yapısı sistemin kendisini olaya dönüştürür. O halde başta sorulan Hegel’in geleceği var mı sorusu Hegel sistemi plastik gösterildiği takdirde olumlu olarak cevaplanacaktır.

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 184.



Tablo 6: Hegel'in Geleceği Var mı? sorusunun cevabı diyagramı

Hegel felsefesinin geleceği var mı sorusu ile Hegel felsefesinde gelecek var mı sorusu içe içe geçmektedir. Öyle ise Hegel felsefesinde gelecek var mı? Malabou'ya göre evet var. Peki nedir bu gelecek (*avenir*)? Gelecek mantıksal, tarihsel ve sistemsel plastisite şeklinde görülür. Mantık, tarih ve sistemi birleştiren plastisite özel bir gelecek yapısı sunar. Malabou'nun *dur-bakalım* (*voir venir*) kavramı ile işaret ettiği bu beklenti yapısı, zamansallaşan sentez, hem benliğin sentezini, hem zamansal dönüşüm ve açılımı bağlantılandıran kavramdır. Hegel'in tüm sistemi yabancılığın ortadan kaldırıldığı, yabancılığın reddedildiği ötekinden form alıp form verildiği sürekli dönüşen, kendi dönüşümünü izleyen bir yapıdır. Böyle bakıldığında artık gelecek; büsbütün yabancı olanın karşılanması (Mesih), yeni bir arşimed momenti anlamına gelmez. Değişim zaten mevcut yapı içerisinde beklendiği, emniyet ve tereddüt arasında bir beklenti yapısıdır. Hegel sisteminde yenilik büsbütün yabancılık değil sistemin içerisinde gerçekleşen dönüşümdür. O halde Hegel'in bir geleceği vardır, onu okumak yeni bir olay ufku yaratır. Olay, ise geçmiş ve geleceğin yeniden düşünülmesini sağlayan şimdinin açtığı yeniliktir. Öyle ise Hegel felsefesini okumak şimdi içinde gerçekleşen bir olaydır ve geleceğe açılır.

Malabou'nun Hegel'in geleceğini gösterme projesi insan-Tanrı-felsefi sistem düzeylerinde plastisitenin mevcudiyetini göstermeye dayanıyorsa yapılması gereken bu üç momentte karşılıklı form verme yapısını ortaya koymaktır.

3.1.1 Tözden-Özne: Yunan Momentinde Alışkanlık ve Gelecek

Malum olduğu üzere Hegel'in Ansiklopedi'sinin **Antropoloji** bölümü insanın ortaya çıkışının açıklamaya çalışır. Birinci bölümde gösterildiği gibi doğal olan ekolojik belirlenimlerden Ego'ya kadar diyalektik bir süreci takip ederek **Antropoloji** bölümünü tamamlayıp bilinçli Ego'nun olduğu **Fenomenoloji** bölümüne geçiş yapar. Daha önce gösterildiği gibi bilinçli Ego'nun, insanın oluşumunda alışkanlığın temel dönüm noktası görevi icra ettiği bir yeri vardır.

Malabou'ya göre alışkanlığı bu şekilde merkeze koyarak **Antropoloji** 'ye yeni bir gözle baktığımızda öznenin tarihine de orijinal bir perspektifle bakma şansını elde ederiz. Hem kişisel öznenin alışkanlıkla nasıl oluştuğu, hem de Özne'nin kurulumunda alışkanlığın kurucu rolünü görmüş oluruz. Pragmatik Antropolojiden farklı olarak Hegel'de alışkanlığın nasıl diyalektik bir işlev gördüğünü, yani doğadan tine geçişte olumsuzlamanın ikizleşmesini (*reduplication of negative*) anlamış oluruz. Nihayetinde “ruhun sanat eseri” olarak insanı biçimlendirmeyi mümkün kılan alışkanlığı incelemekle, sanatsal form verme özelliği taşıyan alışkanlığın plastik karakterini kavramış oluruz. Bu nedenle Malabou Yunan dünyasının da *Antropoloji*'nin de temelinde alışkanlığın olduğunu farz eder. Bilinçli özne kavramının olmadığı Antik Yunan ile bilinçli öznenin henüz ortaya çıkmadığı **Antropoloji**'yi özdeşleştirir.

Peki alışkanlık nihayetinde bir durgunlaşma, katılaşma, tekrar biçimi değil midir? Hegel *Antropoloji*'nin 396'ıncı paragrafına ekte yaşam evrelerini ele alırken hatırlanacağı gibi çocukluk-gençlik-yetişkinlik-yaşlılık şeklinde bir ilerleme ile konuyu ele alır. Burada çocuğun, kendi türü ve tözü ile doğal bir birlik içerisinde olduğu iddia edilir. Çocuk, içinde yaşadığı doğal ortam ve biyolojik ana-babası kültürel olarak ona ne veriyse onu doğrudan kabul ederek “kendinde-töz” halinde töz ile doğal bir birlik içerisinde. Ergenlik/Gençlik ise verili olan karşısında kendi İdeallerini koymanın, tözden ayrılarak birey olarak, kendisi-için-varlık olarak kendini vaz etmenin momentidir. Ergenlik bir ayrılık momentidir. Yetişkin insan ise “mevcut dünyanın temel yapısını anlar, objektif ilişkiler dünyası içerisinde kendine bir yer bulur, bu dünyanın

devranının nasıl ilerlediğini anlayarak ona alışır ve kendine mevcut dünyada bir görev bulur. Yetişkinlikte alışkanlık, insanı yalıtık bir varlık olmaktan kurtarıp ona dünyada mukim kalmasını sağlayan bir canlılık ve direniş gücü bahşeder. Yaşlılıkta ise yine alışkanlık vardır, yaşlı kişi sadece alışkanlıkları ile yaşar, ancak alışkanlık onun için bir tür ölüm demektir, hayata bağlamayan sadece geçmişte tekrar eden bir alışkanlık.

Şimdi bu taksonomiye baktığımızda alışkanlık, insanı mevcut yapıların içine eklemleyen uysallaştırıcı bir vazife icra etmektedir. Yetişkin insan, zaten var olan devr-i daimi devam ettirerek mevcut düzeni yeniden canlandırmakla, şimdinin tekrarını üretmekle geleceğin önünü kapatmış olmuyor mu? Eğer Hegel'in *Antropoloji*'sinde alışkanlık bu kadar merkezde duruyorsa bu durum onda geleceğin olmadığını göstermez mi?⁴⁴⁵ Hakeza, Yunan dünyasını da alışkanlıkla nitelendirmek ondaki tüm karakter zenginliğini yok etmek anlamına gelmez mi?

Malabou tüm bu sorulara cevap vermek için Hegel'in *Antropoloji*'sini plastisite kavramı muvacehesinde yeniden okumaya girişir. Bilindiği gibi *Antropoloji* bölümünde Hegel doğal, ekolojik niteliklerden başlayarak zihnin nasıl kendini bilen özneye dönüştüğünün jeneolojik taslağını çıkarmaktadır. Doğal dünyanın, dünyanın tözünün bireysel özneye doğru dönüşümünün diyalektik sergilemesini ortaya koymaya çalışır. Hegel'in kendi tin felsefesini Aristoteles'in **Ruh Üzerine**'sinin yeniden yazılması olarak gördüğü bilinmektedir. Tin felsefesi zihnin her türlü etkilenmeye açık olduğu münfail/heyulani akıldan (*νοῦς παθητικός*), yani *Antropoloji*'den, dışardan etkilenmeden kendi kendini belirlediği faal akıla (*νοῦς ποιητικός*), yani Mutlak Tin'e ilerleyişini sunmaktadır. Hegel *Antropoloji*'nin uykudaki tin olduğunu söyler ve *Antropoloji* bölümünün pasif *Nous* ile özdeş olduğunu doğrular. Ancak eğer burada zihin sadece münfail akıl ise, sadece form almaya, dışarıdan etkilenmeye açık durumda ise o halde antropolojik bir plastisiteden bahsetmeye de imkan olmaz. Bu nedenle Malabou, Aristoteles felsefesindeki en zorlu sorunlardan biri olan faal akıl ile münfail akıl

⁴⁴⁵ Malabou alışkanlık konusunu Hegel dışında başka filozoflar üzerinde de tartışır bkz: Catherine Malabou, "Addiction and Grace: Preface to Félix Ravaisson's *Of Habit*" Felix Ravaisson, **Of Habit**, Çev. Clare Carlisle & Mark Sinclair, New York: Continuum Publishing, 2008, vii-xx.

arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlayarak **Antropoloji**'deki pasif *Nous*'un zannedildiği gibi pasif olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Aristoteles **Ruh Üzerine** kitabının II. Kitabında aklın duyumsama yoluyla nesnelerin formlarını maddesiz olarak nasıl kabul ettiğini anlatır. Duyumsamada akıl, dışardan kendisine verilen formları kabul eden pasif bir yetenektir. Ancak Malabou'ya göre, etkilenme ve etkileme bir arada olmadığı müddetçe duyumsamayı anlamanın imkanı yoktur. Örneğin görme, zorunlu olarak gören gözün kendisinden başka bir şeyi varsaymasını gerektirir. Algılayan organ kendinden başka bir şeyin algılar. Buna binaen duyulur olan (mahsusat) prensip olarak, duyuda bir tesir, bir değişim yaratmak zorundadır. Ancak duyulur olanın duyuda yarattığı değişim (αλλοίωσις) bir eksikliğe neden olmayan değişimdir. Yani *dunamisten* (δύναμις) *energia*'ya (ἐνέργεια) doğru olan değişim. Duyumsama ile, duyan kişideki potansiyel duyumsama yeteneği aktüalize olur ve duyulur olanın bize etki ettiği ve bizimde etkilendiğimiz duyumsama süreci, duymanın *entelekiasını* (ἐντελέχεια) oluşturur. Daha en başından duyumsama hem bir etkileme ve değişmeyi (*energia*) hem de dışta olan bir şeyden etkilenebilmeyi (*dunamis*) varsayar. Duyumsamanın *dunamisten energiaya* bu tahakkuk hareketi onun zamansallaşma dinamiğini oluşturur. Duyumsama ancak potansiyel olanı aktüalize edebilir, aktüalize olmuş duyum, potansiyel duyumsamanın *entelekhia*'sıdır. *Entelekhia* hem şimdide olan hem de potansiyel olarak zaten olmuş olandır. Gelecek olan değişimler duyumsamanın potansiyel yatkınlığında çoktan içerilmiştir zaten. Böyle anlaşıldığında duyumsama değişmek ile aynı kalmak, etkilenmek ile etkin olmak arasında sentez kuran bir *heksis* formu olduğu düşünülebilir. Öyleyse, duyumsama pür olarak pasif değildir, dışardan etkilenecek kendine mal etmeye yönelik işleyen alışkanlığın yapısını gösterir. Duyusamada karşımıza çıkan, *dunamis* ve *energia*, etkilenme (πάσχειν) ve etkileme (ἐνεργεῖν) arasındaki kökensel sentez hem zamansallığa kapı aralar hem de pasif *Nous*'un o kadar da pasif olmadığını gösterir.

Malabou heyulani aklın, sadece form alan pasif bir yapı olmadığını, etkileyip dönüştürebilme kapasitesinin de olduğunu göstermiş olsa bile, etkilenmeden form

bahşeden faal akıl kısmına gelindiğinde plastisite projesi çökecektir. Zira Aristoteles'in **Ruh Üzerine** eserinin 3. Bölümünde faal akıl ile karşılaşırız. Faal akıl, bedenden ayrılabilir, etkilenmez, ölümsüzdür, saftır.⁴⁴⁶ Peki faal akılda etkilenme olmadan düşünme faaliyeti nasıl gerçekleşir? Aristoteles faal aklın işleme biçimini açıklamak için ı ışık örneğini verir, bu örnekten yola çıkarak Malabou faal aklında ilkece dönüşebilirliği tezini ileri sürer:

Tıpkı ışığın yaptığı gibi akıl, zaten potansiyel olarak düşüncede içeren, düşüncenin içeriğini (*noeta*) 'çevirerek' onları aktüalitede var olan şeylere dönüştürür. Tıpkı bir insanda potansiyel halde bilgi olması ile aktüel halde bilgi olması gibi. Öyle ise etkilenme (*πάσχειν*) eyleyenden (*ἐνεργεῖν*) önce gelmez. Eylemek, üzerine eylediği şeyden önce gelmez. Biri ötekinden önce gelmiyorsa eylemek ve etkilenmek, form almak ve form vermek birbirine dönmektedir. Nous'un plastisitesi, onun kendi kendini farklılaştırma ameliyesi onun özünü oluşturur.⁴⁴⁷

Bu açıklamaya göre faal aklın aktivitesi her zaman heyulani aklın maddi yapısına girmeli, ona aktivite katarken kendisi de dönüşerek kendisini ortaya çıkarmalıdır. Böylelikle burada bir bedenlenme ve dönüşme yoluyla kendine gelme söz konusudur. Tıpkı alışkanlıkta olduğu gibi. Malabou'ya göre faal aklın bu noetik alışkanlığı, bu kökensel *heksis*, tözün kendisini kendisinden yaratmasını sağlar. Bu kendi kendini biçimlendirme operasyonu plastisitedir. Böylelikle Malabou *heksis*'i *Nous*'un merkezine yerleştirir.⁴⁴⁸ Faal aklın içerisinde Akıl, yani töz, gelecek tüm aktüelleşmelerine zaten sahiptir. Tözün aktüelleşmesinin (mantıksal ya da tarihsel) sonuçları tözün içsel farklılaşmasının ilkesidir. Noetik *heksis*, tözün (aklın) gelecek tüm edimselleşmeleri sanki kendi mülkü imiş gibi sahiplenebilmesini tanımlar. Tözün dahili kendini farklılaştırması onun içsel negativitesi, kendine kendine gelirken kendine durup bakmasıdır (*le vior venir du Soi*).⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, 410a 10-25, s. 193.

⁴⁴⁷ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 52.

⁴⁴⁸ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, 430a10, s. 193. "Nitekim bir yandan *herşey haline gelmesi* bakımından (maddeye denk düşen) akıl vardır, öbür yandaysa *bu herşeyi yapması* bakımından akıl vardır, bir çeşit sahiplik [*heksis*] olarak ışık gibi."

⁴⁴⁹ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 54.

Anlaşılabacağı üzere **Ruh Üzerine** insan üzerine bir kitap değildir, insanı konu edinmez, aklın kendisini konu edinir. Malabou **Ruh Üzerine** bağlamında aktiflik ile pasifliğin, form alma ile form vermenin nasıl birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Faal aklın da hiçbir şeyden etkilenmeyen saf bir ışık gibi değil, tözün kendi kendini dönüştürmesi, tüm gelecek aktüellikleri kendinde saklayan noetik bir alışkanlık, yani kendi kendine form verme faaliyeti şeklinde yeniden yorumlamaya tabi tutmuştur. Bu yoruma göre *Noesis* bir *heksis* türüdür.

Ruh Üzerine'deki faal aklın zamansal olmayan plastisitesi ile *heksis*'in zamansal plastisitesi arasında nasıl bir ilişki vardır. Malabou'ya göre ampirik ile noetik akıl arasındaki bağlantıyı kuran da yine insanın *heksis*, yani alışkanlık edinebilme yeteneğidir. Böylelikle noetik alışkanlıktan antropolojik alışkanlığa geçiş yapar. Noetik zaman modundan insanın alışkanlık edindiği kronolojik zaman moduna geçerek, *Nous* ile tekil gerçekleşmenin, töz ile tekil öznenin Yunan momentinde nasıl aynı plastikiyet prensibi ile çalıştığını göstermeyi hedeflemektedir.

Bilindiği gibi Aristoteles geçici haller ile alışkanlığı (ἔξις) birbirinden ayırır. Şimdiki anla mahdud olan ruhun halleri etkilenme (πάθος) ya da meyiller (διάθεσις) olarak adlandırılır.⁴⁵⁰ Alışkanlık ise geçip giden bir pasiflik durumu değildir. Yine pasif aklın bir faaliyeti olsa da kalıcı bir nitelik taşır. Bir mevcudiyet formu olarak alışkanlık şimdinin mevcudiyetine indirgenemez. Alışkanlık bu yönüyle şimdileştirilemeyen bir şimdide görülen etkidir. Zira “alışkanlığa bir tarih vermek imkansızdır”.⁴⁵¹

Belirli bir anlamda *heksis*, zaman içerisinde bir zaman türünü tanımlar, sanki *khronos*, basit *pathos*tan *metabole*ye geçişte kendini ikiye katlama gibi tuhaf bir özellik edinir, ki bu *heksis*'in özelliğidir. Çünkü ikinci doğa olan *heksis*, artık doğanın parçası olmayan zamanın ikinci doğasını ihtiva eder. Doğa tekrarlanır, çünkü o dönüştürülür, *heksis* zamanın kendisini ikinci bir kuvveye çeviren kuvvettir. Eğer Hegel alışkanlığı Antropoloji'nin belirleyici momentini yapmışsa, bu alışkanlığın doğayı tinea dönüştürmeyi mümkün kılmasından ve zamanın basit nizamına ait olmayan yeni bir zamansallık perspektifi katmasından dolayıdır. ...Alışkanlık kronolojiyi askıya alan bir kronolojidir. Alışkanlık zamanın üç ek-

⁴⁵⁰ Aristotle, **Metaphysics**, Book V (Δ), 1022b1, s. 78.

⁴⁵¹ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 54.

stasis'ini birini öbürüne ezdirmeden birbirine bağlar: geçmiş (alışkanlık gerçekleşmeden öncedir) şimdi (alışkanlık bir mevcudiyet kipidir) ve gelecek (alışkanlık tamamlanması gereken bir vazife, gelecek olana yön veren kuralları bir beklentisi formunu alır)⁴⁵²

Görüldüğü gibi yine Malabou, Aristoteles'ten yola çıkarak onun hiç niyet etmediği bir şeyi Hegel vasıtasıyla ona söyletmektedir. İkinci doğa olarak alışkanlık zamanın zamansal bir askıya alınma biçimidir. Zamanın yapısının değişime işaret eder. Doğanın zamansallığından tinsel tarihselliğe geçişin kurulduğu yerdir. Böylelikle, şimdi geçmiş ve geleceğin basit sıradüzeni bozularak yeni bir düzen edinmesini sağlar.

Ancak ilginç bir şekilde alışkanlık insana has bir şey değildir. Tüm organik canlılar alışkanlık edinir. Eğer alışkanlık insanın doğadan uzaklaşmasını sağlayan, ona tinsel tarihselliği açan plastik güç ise bütün canlıların alışabilme kapasitesi ile insanın özel, antropolojikleştiren ikinci doğasını nasıl ayırabiliriz. Malabou bu noktaya dikkat çeker ve “‘kendi amacını içinde taşıyan’ ve ‘kendini benliğin bütünlüğü ile koruyan’ her organik canlı zaten bir alışkanlık varlığıdır” diyerek bu durumu itiraf eder. Doğa felsefesinde izah edildiği şekilde dışardan etkilenip kendi çevresini de aktif bir şekilde dönüştüren hayvan, bu asimilasyon kapasitesi ile, zaten form alıp form veren plastik bir yapıdadır. Organik canlının kurulumundaki en önemli özellik, dışarıdan aldığı kendine katabilme, benliğin bütünlüğü içerisinde sıkıştırabilme (*contraction*) kapasitesidir. Malabou'ya göre Almancada *contraction* kelimesi olmadığından Hegel bu kelimeyi “İdealize etmek” kelimesi ile karşılamaktadır. Sıkıştırma işlemi, hem yoğunlaştırma hem de sentezleme işlemini, yani hem soyutlama ve saklama işlemini ihtiva eder. Böyle bakıldığında her yaşamsal işlev bir yanda soyutlama bir yanda kavramayı içeren teorik (θεωρεῖν) işlevidir.

İçinde aynılık ve başkalık ilişkiye geçtiğinden alışkanlık iki anlamda adaptasyonun koşulu olur: hem bir *müşahade* (contemplation) biçimi olarak – çevreyi içine alma, kendine verileni pasif olarak kabul etme- hem de *uygulama*

⁴⁵² Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 55-56.

(*exercise*) türü olarak –çevreyi biçimlendirme ve dönüştürme, organik işlevleri için verili koşulları temellük etme⁴⁵³

Gilles Deleuze’ün **Fark ve Tekrar** çalışmasında gösterdiği gibi “büzülme ile alışkanlıklar kazanırız ve ancak müşahade yoluyla büzüştürebiliriz” ifadesinde de yola çıkarak Malabou, organizmanın asimilasyon yoluyla doğa ile adapte olarak alışkanlıklar inşa etmesi ile teorik/noetik faaliyetin plastik yapısı arasında bağlantı kurar. Böyle görüldüğünde hayvan da doğa ile teorik ilişki kuran, doğa da yeni yollar keşfeden, doğal koşulların mutlak mahkumu olmayan bir alışkanlık varlığıdır.

Buna göre hayvanın “alışkanlığı” zaten dünyaya yerleşme (*inhabiting*) biçimi olarak işler ve böylelikle zamansallıkla özel bir ilişkiyi ihtiva eder...Öyle ise hayvanda *voir venir*’in, durbakalım’ın iptidai bir formunu görebiliriz.⁴⁵⁴

Hayvan zaten bir alışkanlık varlığı ise, biyolojik doğanın zamansallığında yaşayan hayvan teorik bir kapasiteye zaten sahipse, insanın alışkanlık yoluyla ikinci doğa edinerek doğadan tine geçtiğini nasıl savunabiliriz?

Malabou’ya göre, Hegel’de insan ‘doğası’ zaten hep ‘ikinci doğa’dır.⁴⁵⁵ Eğer insan doğası daha baştan ikinci doğa ise doğadan tine geçiş diye bir sürecin hiç gerçekleşmemiş olması gerekir. Zira bu tezde savunulduğu şekliyle doğadan tine geçişi mümkün kılan ikinci doğa olan alışkanlıktır. Organizma bir alışkanlık varlığı olarak tanımlanırsa insanı hayvandan, tını doğadan ayırt edecek zemin de ortadan kalmış olur. Zaten *Aplysia* örneğinde olduğu gibi bir deniz böceğinin bile sinaptik plastisiteye sahip olduğunu gösterdiğimizize göre, plastik bir doğaya sahip organik canlıların baştan beri verili doğadan farklı bir doğaya evrildiklerini kabul etmek gerekir. Öyle ise ikinci doğa kavramı, doğa ile tin arasındaki farkı ve geçişi kurmak için nasıl operasyonelleştirilebilir?

Malabou’ya göre hayvanın alışkanlığı ile insanın alışkanlığı arasındaki gerçek fark; insan alışkanlığının, alışkanlık kimliğini saklamaya yönelik doğal eğiliminde

⁴⁵³ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 54.

⁴⁵⁴ A.g.e., s. 64.

⁴⁵⁵ A.g.e., s. 66.

yatmaktadır (*human habit has an innate tendency to conceal its identity as habit*).⁴⁵⁶Daha açık ifade edilirse hayvanın reflekssel alışkanlığında dış dünyadan gelen etki doğrudan iç dünyaya yansıtılır (*intro-reflected*). İnsanın alışkanlığında ise böyle doğrudan bir dışarıyı içeriye dönüştürme (assimilasyon) ilişkisi değil, dışarda olanı içeri ile dolayımı (*Natur-Geist*) ilişkisi söz konusudur. Dış dünya, hisseden benlik düzeyinde sıkıştırılıp yeniden yorumlanarak İdealize edilir, aktüel benlik düzeyinde ifade edilir. Böylelikle insani alışkanlıkta içsel ve dışsal, sembolik ve biyolojik dolayımınla iç içe geçer, biri diğerinin doğrudan ifadesi olmaktan çıkar. Doğal olan tinsel olanın, tinsel olan doğal olanın basit ifadeleri olarak anlaşılamaz, birbirlerini doğrudan yansıtmazlar, aralarında izomorfizm yoktur. Böylelikle tinsel özellikleri tek tek doğal organların ifadesi olarak gören fizyogonomi de, frenoloji de, nöral altyapılar arayışı da aynı hatayı tekrarlamaktadır: organizmada olduğu gibi doğa ve benlik arasında doğrudan birebir dönüşüm ya da tekabüliyet. Oysa tam da alışkanlığın plastisitesi izleri silen bir operasyon olduğu için doğa ve tin bu şekilde örtüştürülemezler.

Hegel'in hem **Fenomenoloji**'de hem **Tin Felsefesi**'nde Lavater'ın fizyogonomisine itiraz etmesinin ardında yatan neden budur. Fizyogonomi, *physis* (doğa) ve *gnomon* (yorum) kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Johann Kaspar Lavater'ın Hegel'in yaşadığı dönemde meşhur ettiği bu bilim dalı, yüz ve el gibi bedendeki çizgilerden insanın karakterini okuyamaya yönelik bir araştırma alanı olarak kurulmayı hedeflemiştir. Bu yaklaşımda dışsal olan yüzdeki işaretler doğrudan içsel olan bir özelliğin indexi olarak görülmektedir. Bu naif anlamlandırma kavrayışına göre, içsel ve dışsal arasında, tinsel ve doğal arasında birebir bir tekabüliyet ilişkisi vardır. Tıpkı “siz sinapslarınızsınız” diyen çağdaş nörobiyolog Joseph Le Doux gibi. Ancak Hegel böyle bir anlamlandırma (*signification*) ilişkisine karşı çıkmaktadır. Tin ile beden arasındaki ilişki basit bir index biçimindeki gösterge ekonomisi içerisinde çalışmaz. Fizyogonomi içsel olan karakteri dışsal olan katılaşmış işaretlerden çıkarmaya çalışır. Bunun gibi sinapsların elektro-kimyasal işleyişini doğrudan benliğin bütünlüğü ile

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 66.

özdeşleştirmek aynı indexsel gösterge ekonomisi içerisinde düşünmenin sonucudur. Frenonoloji ve Fizyogonomi “tin kemiktir” diye iddia etmekteydi, cansız kafatasından ve yüz işaretlerinden canlı ve bütüne dair karakteri çıkarmaya heveslenmekteydi. Hegel bu naif kavrayışa itiraz etmekteydi:

İçsel olan sadece dışsal olandan, yabancı olan bir şeyden, çıkarılır demek kullanışlı değildir. Dışsal olan da içsel olan değildir, dışsal içselin ifadesidir demek de hakeza öyle işe yaramazdır...Öyleyse bir adam “Sen (içsel varlığın) şöyle bir insansın *çünkü kafatasın* böyle böyle bir yapıda demesi, “ben senin gerçekliğini bir kemik olarak görüyorum (ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an)” demesinden başka bir şey değildir.⁴⁵⁷

Bir başka açıdan Tin bir *varlığa* sahiptir (hat ein *Sein*), o bir *Şey*’dir (ein *Ding*), ayrı, yalıtık bir *gerçekliktir* (Wirklichkeit) dendikte, burada *kastedilen* (gemeint) onu görebiliriz ya da elimize alabiliriz, dokunabiliriz demek değildir, ancak söylenen (gesagt), hakikatte söylenen, söylenenle ifade edilen, “*Tinin varlığı bir kemiktir*” (daß das *Sein des Geistes ein Knochen ist*)”⁴⁵⁸

Bu fizyogonomi eleştirisinde görüldüğü gibi sorun tin ile kemik arasında, dışsal ile içsel arasında ilişki kurmaya kalkışmakta değildir. Hatta evet, dışsal ve içsel bir anlamda birbirinin aynısıdır, hakikatte “tin bir kemiktir”. Buradaki temel sorun, gösteren-gösterilen ilişkisinde, gösterenin gösterilene doğal bir nedensellikte bağlandığını farz etmektir. Fizyogonominin temel sorunu insan doğasının var olduğunu ve insan doğasının işaretler yoluyla direk bedensel olana yansıdığını kabul etmektir. Düşüncenin doğanın aynası olduğunu, birebir yansıttığını düşünmektir. Hayvanın reflekslerinde, refleks düzeyindeki sinaptik plastisitede, dış dünyanın doğrudan kas yapısı üzerinde etki ettiğini görebiliriz. Buradaki ilişki doğrudan bir içe yansıtma, dışardakinin içerdeki indeksi olarak görülebilir.

Ancak insan doğası söz konusu olduğunda insanın dışsal görünümü hiçbir zaman doğrudan bir doğallığın, kültürün müdahil olmadığı bir saflığın göstergesi değildir. Kültürel nörobilim üzerine yapılan tartışmada gördüğümüz gibi nöronların işleyişinde kültürün, tarihin etkisini daha en baştan görmekteyiz. Öyle ise insanın alışkanlıkla

⁴⁵⁷ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 339, s. 205; Werke 3, s. 256.

⁴⁵⁸ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, § 343, s. 208; Werke 3, s. 260.

kazandığı ikinci doğa onun birinci doğası ile ilişkisini silmektedir. Hegel’e göre *Homo Sapiens* hiçbir zaman doğal olmamıştır, zira insanın dik durması bile alışma ile, bir iradenin sonucu olarak edinilmiştir. Öyle ise insani alışmada gördüğümüz ikinci doğa bizim geriye yönelik bir kökensel-izi (*arche-trace*) bulmamızı engelleyen bir yapının içine sokar bizi.

Hayvan türünü doğrudan yansıtır, tür ile birey arasındaki ilişki, ontogenetik ve filogenetik arasındaki ilişki, bir index ilişkisidir. İnsanın alışkanlık yoluyla kurduğu türü ile ilişki ise kendine-referanslı (*auto-referential*) bir gösterge ekonomisi içerisinde çalışır. Malabou’nun ifadesi ile “insani alışkanlık ikinci doğadan, ikinci ikinci doğaya geçiş olarak görünür”.⁴⁵⁹ Kendini tekrarlama gücü sayesinde alışkanlık insanda ruhsal (*psychic*) ve fiziksel nitelikler arasındaki dönüşlülüğün (*reversibility*) koşulunu yaratır.”⁴⁶⁰

Bu yoruma göre insan doğası hiçbir zaman doğal değildir. “Doğal olarak’ doğası yoksa zihin kendi doğasını alışkanlığın mekanizması ile tekrar kazanır”.⁴⁶¹ Alışkanlık doğanın eksikliğini kapatan protez bir makine midir o halde? Doğaya yapılmış tinsel bir koltuk değneği bir ek-lenti midir? Bu soruların zemininde yine doğanın kendi başına tutarlı bir bütün olduğu ve onun saflığına kültürün bir eklenti olduğu yönündeki geleneksel önkabul yatmaktadır. Plastisite kavramı ışında düşündüğümüzde doğa ile tin arasında, biyoloji ile anlam arasında indeks biçimindeki nedensellik ortadan kalkacaktır. Bu nedenle Hegel’in “ikinci doğa” ve Malabou’nun “plastisite” kavramı ile insan doğasını yeniden yorumlaması çağdaş doğa metafiziğinin inşasında büyük önem arz etmektedir.

Öyle ise alışkanlık ya da ikinci doğa dışsal olanın içsel olana çevrilmesi ya da içsel olanın doğrudan dışsal ifadesi gibi basit bir indeks ekonomisi içerisinde düşünülemez. Malabou, Hegel’in alışkanlığı “zihnin sanat eseri” olarak

⁴⁵⁹ Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, s. 68.

⁴⁶⁰ A.g.e., s. 69.

⁴⁶¹ A.g.e., s. 69.

tanımlamasından yola çıkarak, insani alışkanlığın Yunan sanatında, plastik heykel sanatında gördüğümüz türden bir şekil alıp-şekil verme ve bedenlenme işlevlerine zemin hazırladığını iddia eder. İkinci doğa kavramından hareketle insanın karakterinin doğalcı bir yapıda olmadığını, sanatı paradigmatik model olarak alarak bir formasyon, biçimlenme süreci olarak anladığını öne sürer.

Tıpkı Yunan heykel sanatında olduğu gibi alışkanlık da tinsel olanı bedensel olana çevirir. Alışkanlık; tinselin bedensele, bedenselin tinsele dönüştüğü bir aktarım merkezidir. Alışkanlığın çalışması bedeni dönüştürerek tinsel olanın eseri haline gelir. Bu yolla tinsel olan da bedenlenmiş olur (*Verleiblichung*). Böylece kültürlenmiş beden (*Natur-Geist*) tinin duyusal ortamını yaratır. Burada beden, tinin formlarını alabilen, zihinselleştirilmeye müsait heyulani akıl (pasif *Nous*) halindedir ya da Hegel'in ifadesi ile uykudaki Tindir (*Geist im schlafen*).

Alışkanlığın bu dönüştürücü kapasitesi madde ve form, öz ve araz arasındaki hiyerarşik ilişkinin de karmaşılaşmasını birlikte getirir. Yukarıda faal Akıl-heyulani Akıl arasında gösterilen diyalektik ilişkide olduğu gibi burada da tin maddeleşirken, madde de tine formunu verir. Tinsel olan bedende donup taşlaşırken form alır, taş da tinin formunu almaya müsait hale gelir. Öyle ki (evrensel) tin ve (*Dasein*) taş, ikisi de birlikte birbirlerine dönüşürler.

İşte tam bu bedenlenmiş bilinç durumundan hareketle Hegel, Yunanın yıldız şahsiyetlerini tanımlarken onlara *plastik bireyler* demektedir. “Tinsel belirlenimlerin formel evrenselliği ve partiküler somatik duygulanımların gerçeklikteki bir bütünlüğü olan tekillik halindeki birey; ruhsal ve bedensel ifadelerin karşılıklı birbirine dönüşme süreçleri yoluyla ortaya çıkar. “Bu dakikadan itibaren bireysellik plastik bireyselliktir”⁴⁶² Tekil ile evrensel artık biri diğerine dışsal, biri diğerinin altında kapsanan şeyler değildir. Apollon heykeli'nin taşı bir kez forme olduktan sonra artık o taş, sıradan bir *Dasein* değildir, kutsal bir taş olur, tüm ulusu gösteren bir taş haline gelir. Basit bir putperestlik eleştirisinde ortaya konulduğu gibi, tapınakta duran taş, herhangi bir taş

⁴⁶² A.g.e., s. 69.

olmaktan çıkar, tüm halkın tininin bedene kavuştuğu bir yoğunlaşma noktası haline gelir. Anlaşılabacağı gibi bu dönüşüm bir işaret, index yapısında değildir, Tanrının bedenlendiği o taş, yerine başkasının ikame edilebileceği bir taş olmaktan çıkar, Tanrısalı gösteren sıradan bir gösteren olmaktan çıkıp, Tanrı haline gelmiş bir taş olur.

Bu şekilde Malabou, Yunan tininin plastikliğini “arizi olanın özsel hale gelmesi” (*becoming essential of the accident*) olarak tanımlar. Hegel’in tanımladığı şekilde, plastik birey aynı anda hem tekil hem de evrensel, hem içsel hem de dışsaldır. Gösterilmeye çalışıldığı gibi, bu plastik kavrayışta biri diğerinden ayrı durup birbirine referans yoluyla işaret eden iki varlık söz konusu değildir, basit bir gösterme ilişkisi değildir. Tin ve taş ilişkisi, yani Yunan plastikliği, tözsel olanın arizi olana arizi olanın tözsel olana dönüştüğü bir mantıksal yapıdır. Burada, elde-hazır-bekleyen bir töz (evrensel) ve bir araz (tekil) yoktur, aksine evrensel ve tekil, töz ve araz birbirlerine dönüşerek kendilerini inşa ederler. Alışkanlığın yarattığı bu plastik bireysellik doğrudan bir yansıtma, referans ilişkisi değil, dönüşerek kendini yaratma, oto-referans işlemidir.

Demek ki, alışkanlığın plastikiyetinin gösterdiği bedenlenme ilişkisi, zihin ve beden, tin ve taş, töz ile araz arasında karşılıklı form alma ve form verme ilişkisidir. Doğrudan anlamlandırma mantığına karşı bedenlenmiş tin, kökensel bir başlangıcın, saf doğanın izini siler.

Tözsel olanın arizi olana, arizi olanın tözsel olana dönüştüğü plastik bireylerde, tin kendisini transparan bir şekilde göstermez. Hayvanın kendi türünü yansıtması gibi transparan bir yansıtma ilişkisi değildir. Plastik birey tini bir *stil* ile ifade eder. Alışkanlıkla edinilen tözsel yapının bireyde ifadesi, herkesi tektipleştiren, düzleştirici bir nizam değildir, tekil evrenselin basit örnekçesi (*token*) değil, evrenseli bir şahsiyet olarak gösteren bir İdeal tiptir. Tinsel olan bireye form bahşeder ama tam tersine tin de o bireyde formuna, bedenine kavuşur. Yunan Tini olmadan Sokrates’in dehası deliliğe dönüşebilirdi Sokrates’in dehası olmadan Yunan tini adı anılmaya bu kadar değer olmayabilirdi. Sokrates sıradan bir Yunan değildir ama Yunanlığını Sokrates’ten

soyutlamak mümkün değildir. O ne doğal bir dehadır ne de Yunan kültürünün kurumsal bir ürünüdür, doğa ile kültürün bu özgün birlikteliğinin ifadesidir.

Öyleyse alışkanlığın İdeal olan ile yeniden birliği iki anlama sahiptir: İdeal bedenlenmiş hale gelir, İdeal tinsel formunu tekil özneye verir, İdeal tekil öznenin parçalarını yontarak kendi İdeal formunu edinir....Zihin ve bedenin karşılıklı birbirlerini biçimlendirmesi, tinin duyuşsal ortamı olarak insanın oluşumuna yol açar ve aynı süreç tözün kendi kendini belirleme hareketine ışık tutar.⁴⁶³

Tinsel olanın bedensel olana dönüştüğü alışkanlığın plastik yapısında tözsel olan aynı zamanda arizi olana dönüşür. Bu psiko-somatik hermenötik yoluyla, tözün nasıl kendi kendini dönüştürdüğünü anlarız. Öyle ise alışkanlık, basit bir tekrar değil, tözün kendini araza, evrenselin kendisini bireye dönüştürerek, kendine kendini dönüştürdüğü, kendinde dururken kendine dönüşümünü izlediği (durbakalım, *voir venir*) süreçtir. Şimdi insanın alışkanlığı ile hayvanın alışkanlığı arasındaki temel fark tebellür eder. Biri geleceği olmayan bir zamansallığı diğeri tarihi, yorumu ihtiva eden farklı bir zamansallık formuna işaret eder. Alışkanlık Kant'ın düşündüğü gibi insanı öküzlere derecesine indiren bir operasyon değil, beklenmedik şekilde onu tarihselleştiren ve geleceğe açan doğa ile kültür arasındaki temel operasyondur.

Tekil bir hayvan doğal bir araz olmaktan başka bir şey olmadığı için hayvan türüne ancak tür içinde bir başka araz eklemek, bir başka hayvan üretmek suretiyle yanıt verebilir. Buna karşın 'plastik birey' tam da arizi olanı türün bütünlüğüne ve ontolojik sürekliliğine ekleme gücüne sahiptir. Bu güç alışkanlığın gücüdür. 'Plastik birey' tam da kendi stillerinde türün özün arizi olanı sentezleyerek alışılmış hale getirir. ... Alışkanlıktan etkilenmiş, plastik bireyin tekilliği bir *aposteriori* öz haline gelir. Alışkanlık arizi olanın özsel olduğu süreçtir. Alışkanlık, türün (genus) beklenmedik unsuru olduğu müddetçe insan "türünü temsil" edebilir. Öyleyse alışkanlık, farklılaşmamış türün *geleceği* olarak görünür.⁴⁶⁴

Böylelikle başta sorulan soruya cevap verilmiş olur. Alışkanlık, fark yaratmayan tekrar değil midir sorusuna, alışkanlık süreklilik ile farkın birbirine dönüştüğü beklenmedik bir geleceğe açılan kapıdır şeklinde cevap verilebilir. Peki alışkanlık

⁴⁶³ A.g.e., s. 73.

⁴⁶⁴ A.g.e., s. 74.

doğada da zaten mevcutsa, doğa zaten baştan beri ikinci doğa ise, tin ile beden arasında ikinci doğa olan alışkanlığın insan için özel bir yapı arz ettiği nasıl savunulabilir? Malabou bu soruya, insandaki Antropolojik ikinci doğa fikrinin, doğanın ikizlenmesinin, basit bir indeks yapısı olmadığı; ikizleşmenin, “birbirine dönüşmek” ve “kendini dönüştürmek” şeklinde bir kendine-referans yapısı gösterdiğini ortaya koymakla cevap verir. Ortaya koyduğu bu özgün psiko-somatik teori ile zihin-beden, töz-araz, tekil-evrensel arasında bu ikizleşme yoluyla kendi olma, dönüşme yoluyla kendine gelme, form alıp form verme yoluyla işleyen ilişkiyi aydınlatır. Sonuç olarak, tözün özneleştigi, arızı olanın özsel olduğu Yunan momenti alışkanlık üzerine banidir ve tam da bundan dolayı plastik bir karakter arz eder.

Öznelliğin Yunan momenti arızı olanın özsel olması süreci olarak yorumlanır. Böyle okunduğunda insanın ne doğal bir yapısı vardır ne de varoluşçuların düşündüğü gibi insan bütünüyle bir yaratımdır. İnsan varoluşunun plastik kavrayışı onu bir yönüyle stil sahibi, biricik bir varlık olarak telakki ederken öteki yönüyle biricikliğini tözün bahşettiğini kabul eder. Töz ve özne, tekil ve evrensel ikisi de kendileri olma yolunda kendisinden vazgeçme eğilimindedir. Birinci bölümde gösterildiği gibi alışkanlık, tam da bu şekilde kendi olmak ile başkalaşma, üretici olmak ile ürün olmak, özne olmak ile nesne olmak arasındaki bilinçsiz bir aracıdır.

İnsanın özü yoktur, Hegelci anlamda insan herşeyden önce bir alışkanlık insanıdır bu da paradoksal olarak yitip giden bir özne (*a disappearing subject*) anlamına gelir. Alışkanlık daha da yakından incelendikçe, insani öznelliğin kendi kendini unutma (*self-forgetting*) ile kurulduğu; bilinç ve iradenin, tekrar eden pratiklerin etkisi altında bir tür kendini boşaltma (*self-absenting*) yoluyla gücünü elde ettiği daha açık görülecektir. Spekülatif anlatı içerisine insan giriş yaptığı anda bu girişini bir elveda (*a farewell*) peçesine bürünerek yapar.⁴⁶⁵

Paradoksal nokta tam da buradadır. *Antropoloji*’nin sonunda alışkanlık yoluyla insani Ego artık sisteme giriş yapar. Ancak tam giriş yaptığı yerde Hegel “alışkanlık insanı öldürür” demektedir. Alışkanlık insanı özgürleştirir, onu olduğu kişi yapar ama aynı zamanda onu “ne kadar kendi olduysa o kadar başka” hale sokar. Özgürlüğünü

⁴⁶⁵ A.g.e., s. 75.

elinden alır. Yunan momentinde alışkanlık yoluyla insanın antropolojik doğuşu bize doğrudan insanın ölümünü, kendinden vazgeçmesini hatırlatır. Antropolojik alışkanlığın ontolojik derinliği bizi teolojinin sınırlarına ulaştırır.

3.1.2 Tözden Özneye: Tanrı'nın Ölümüne Alışılabilir mi?

Yunan'ın putperest dininde alışkanlığın işlevini analiz edince orada iç ve dış olanın ozan ve heykeltraşın sanatsal yaratımı ile, nasıl sentezlenerek üretildiğini gözlemledik. Ancak semavi dinlerde, Tanrı asla taşlaşdırılamayan, mutlak özne, maddesiz mutlak içsellik ise, Tanrı bedene hapsedilemeyecek (*disembodied*) soyut bir bilinçli *persona*, Ego ise, semavi dinler ile Yunan plastik putperestliği birbirinden mutlak olarak ayrı mıdır? Tanrının plastikiyeti söz konusu olabilir mi? Tanrının sonsuz geri çekilmesi, bedenlenmiş hiçbir şeye kapatılamaması, bu tinsel içsellik onun özgürlüğünün ve otonomisinin de koşuludur. Öyle ise onun mutlak iradesi, mutlak özgürlüğü, alışkanlığın reddi anlamına gelecektir. Modern felsefe açısından da özgürlük asla alışkanlık haline gelemeyecek olandır.⁴⁶⁶Bu açıdan bakıldığında, tanrının mutlak özgürlüğü ile plastik bir yapı birbirileri ile çelişik görünmektedir.

Buna ilaveten Hegel'in Tanrı anlayışı da beraberinde sorunlar getirmekte ve çokça eleştirilmektedir. Hegel Tanrı'yı diğer varlıklar gibi diyalektik sürece tabi bir özneleşme diyalektiği içerisinden okur. Tanrı'nın ilkin kendinde olduğunu, kendinde olanın olumsuzlama yoluyla kendi başkasına (İsa'ya) dönüştüğünün ve nihayet kendinde ve kendisi için varlık haline geldiğini düşünür. Tanrının bu şekilde zamanda kendini açan bir açılım öznesi olarak düşünülmesi Hegel'e göre Hristiyan dininin özünü oluşturur. Zaten Hristiyanlığı, *Die Offenbare Religion* diye tanımlayarak bir yanıla vahyedilmiş din öte yanıla da açılmış, kendini açmış din olarak yorumlamaktadır.

Hegel **Tinin Fenomenolojisi** eserinde dini kavrama uygun olarak üç momentte inceler: doğal dinler, sanat dini ve vahyedilmiş Din. Doğal dinlerden Kadim Mısır ve

⁴⁶⁶ Özellikle Claude Levi-Strauss ile Sartre arasındaki özgürlük ve yapı (alışkanlık) tartışması bu modern sorunun zirve yaptığı noktadır. Claude Levi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Çev. Tahsin Yücel İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 5. Bsk. 2004.

Hint dinlerini kasteden Hegel burada töz, doğa ve Tanrı arasında bir farklılaşmanın olmadığı, öznellik ve nesnelliğin ayrılaşmadığı, her şeyin doğal figürler ve şekiller ile anlamlandırıldığı ve her şeyin Tanrı-Doğa Ana'ya döndüğü animistik din biçimlerini anlar. Sanat dini ile birlikte töz ve özne iç içe geçer. Ozan, şair, heykeltıraş gibi sanatçıların dini formları ürettiği kültürlerde öznenin sanatsal yaratım ile tözün varlığı iç içe geçer. Atalarından ve coğrafyadan verili aldığı içeriklere belli bir stil ekleyerek sanatçı tözün içerisinde öznelliğini ortaya koyar. Öyleyse sanat dininin antropomorfizminde ilahi varlığın insanileştirme süreci işlerliktedir. Semavi dinlerle birlikte Tanrı her şeyi içine alan sonsuz, insana yabancı töz olmaktan çıkarak, kenz-i mahfî olan Töz kendisini açar. Hegel'e göre Yahudilik ve İslam'da Tanrı ile insan arasında kapanmaz bir ontolojik fark vardır. Ancak Hristiyanlık ile beraber Tanrı ile insan birbirlerine kavuşurlar. İnsan Tanrı olur, Tanrı da İnsan olur. Tanrı edebi istirahatgahından inerek zamanın içine katılır, asla bir daha tekrarlanamayacak biricik olan, Tanrı'nın ölümü (*event*) gerçekleşir ve zamanda bir dönüşüm başlar. Doğunun devr-i daim eden tözsel zamansallığından Batı'nın ilerleyici tarihsel zamanına geçilir.

Hristiyanlıkta başlangıçta kendisi olan, Töz halindeki Tanrı (Baba) kendisini olumsuzlayarak, kendi başına dönüşür ve bir Dasein şeklinde kendini belirler, realize eder. Kendinde Tanrı (*Logos*, Mantık) artık kendisi için bir yaşamı olan zaman-mekan içinde, doğal partiküler bir yaşamı olan İsa-Masih'e dönüşür (Doğa). Tözden ayrılan kendisi için varlık, olumsuzlamayı da olumsuzlayarak, kendi doğal yaşamını olumsuzlayarak Töze geri döner, kendinde ve kendisi için olur (Tin). Bu yapısı nedeniyle, Hegel'e göre, tahmin edileceği gibi, Hristiyanlık aklın yapısına en uygun din, en gelişmiş din, hatta Mutlak dindir.

Hegel'in Tanrı'sı kendi kimliğine kavuşmak için diyalektik sürece tabi olmalı, kendisi olmak için kendisinden vazgeçmeli, kendi kendisini olumsuzlamalı ve bu yolla kendisine geri dönmelidir. Tanrı ilahi bir yabancılaşmaya (*divine alienation*) maruz kalmak zorundadır. Böylesine bir yabancılaşma, bir kökensel eksiklik durumunu Tanrıya atfetmek onun subhaniyeti ile ters düşmektedir. Hegel'in Tanrısı tüm varlıklar gibi

diyalektik bir tamamlanmaya, yani aklın yapısına tabidir. Dolayısıyla Tanrının yapısı ile aklın yapısı birbiri ile aynıdır. Hegel'in teolojik eleştirilerinin bir çoğu bu rasyonalize etme eğilimine karşı çıkar. Eğer Tanrı diğer herşey gibi *Logos*'un yapısına tabi ise bu durum onun aşkınlığı ile çelişmez mi? Tanrı akıl tarafından bütünüyle kavranılamayacak olan değil midir? Tümüyle akılda, tarihte ve insanda kendini açan bir Tanrı, rezervsiz bir Tanrı, kendini saklamayan, gizemi olmayan, kendini sakınmayan, kıskanmayan bütünüyle içselliğini boşaltan bir Tanrı, hala ilah olarak kalabilir mi?⁴⁶⁷ Gözlerimizin önünde açılan, anlaşılan Tanrı gizemsiz, rezervsiz kalırsa o zaman Tanrı'nın bir geleceği kalır mı, ondan bize gelecek bir şey kalır mı, ona dair bir beklenti içerisine girebilir miyiz, Tanrı'nın vaadi kalır mı? Tanrı'yı mevcudiyetin (*presence, parousia*) açıklığı içerisinde böyle kavranır kılmak tam da onun Tanrısallığını yok etmek, geleceğini ve vaadini ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Hegel'in Tanrısının bir geleceği olabilir mi?

Catherine Malabou tüm bu eleştirilere cevap verebilmek için tekrar plastisite kavramına döner. Eğer Hegel'in Tanrısının plastik bir karakterde olduğu gösterilebilirse tüm bu eleştirilerin dayandığı temelin de ortadan kalkacağı görülecektir.

Bir Protestan olan Hegel'in Tanrının İsa'nın bedenine hulul edişini yorumlaması Katolik ve Ortodox hulul yorumlarından farklılaşmaktadır. Katoliklikte olduğu gibi Tanrının oğlunu dünyaya göndermesi, zamanda bedenlenmesi Tanrının sevgisinden kaynaklanmamaktadır. İsa, diofizit, Tanrı ve insan doğaya sahiptir. Tanrı ve İnsan *personaları* İsa'da birbirleri ile iletişim haline geçerler (*communicatio idiomatum*).

Malabou, Hristiyan *kenosis* (kendini boşalma, hela/k) öğretisini Protestanlıktaki anlamıyla yeniden yoruma tabi tutar. Lutheryan görüşte, Tanrı öncesinde hazır ve mükemmel değildir. Tanrı İsa'nın çilesi ile kendini kendisinden boşaltır. Luther'in, Latince *kenosis* kavramını Almanca dışsallaşma (*Entäußerung*) kavramı ile

⁴⁶⁷ Tanrıya kıskançlık yakıştırılmaz. Tanrının kendisini bize bildirmediğini iddia edecek olursak bu tanrının kıskanç olduğunu söylemeye varır,- nasıl ateş başka bir şeyi tutuşturduğu için sönmezse, tanrı da kendini bildirmekle bir şey yitirmez. Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2. Bsk., 2003, s. 48.

çevirmesinden yola çıkarak, Tanrının İsa yoluyla kendisini boşalttığını, mutlak öznelliğinden çıkarak kendisini dışsallaştırdığını söyler. Tanrının İsa'nın bedenine hulul etmesi, Tanrının yabancılaşması (*Entäußerung des Göttlichen*) olarak anlaşılır.⁴⁶⁸ Protestanlıkta *kenosis*, sadece insanın İsanın ölümü yoluyla kendini hela/k etmesi değil, Tanrının da kendini İsa yoluyla kendini boşaltması, hela/k etmesidir. Böylelikle İsa'da Tanrı ve İnsan somut birliktelik halinde kavuşur, Baba ile Oğul, Evrensel ve Tekil birbirlerine dönüşürken birbirlerini dönüştürürler.

Vahyin kendisi demek olan bu açılım (*die Offenbarung*) dolayıyla gerçekleşen mantıksal yapıya tam uygunluk içerisindedir. Mantıkta herşeyin tekil-evrensel ilişkisini en kararlı ve dinamik kıyas yapısı içerisinde yakalamaya çalışan Hegel, Hristiyanlıkta da bu formu olur. Klasik hulul/bedenlenme-Ölüm-Yeniden Dirilme şemasını takip ettiğimizde, öncelikle tekil-partiküler-evrensel (T-P-E) yapısındaki nitelik kıyasını görürüz. Partiküler bir coğrafyada ve tarihte tekil birey olarak İsa, zamansal ve tarihsel özelliklerinden sıyrılarak yeniden dirilir ve evrenselliğe geri döner.

Kıyasın ikinci şekli evrensel-tekil-partiküler (E-T-P) olarak kurulabilir. Tüm inananlar, insanlık (E) tekil birey olarak İsa'nın ölümüne şehadet etmek yoluyla (T) zaman ve mekandaki partiküler doğalarından (P) uzaklaşarak kendi özlerindeki evrenselliğe ulaşırlar. İnsanlar, İsa'nın çarmıha gerilip yeniden dirilmesi örneğinde kendi partiküler niteliklerinden vazgeçerek Tanrının evrenselliği altında buluşurlar.

Kıyasın üçüncü şekli ise partiküler-evrensel ve tekil (P-E-T) olarak kurulabilir. Kendi partiküler doğalarından vazgeçerek kilisenin evrenselliği altına gelen insanlar, bu evrenselliğin gölgesi altında İsa'nın çilesini, kişisel/tekil inanç yoluyla kendi bilinçlerinde yeniden yaşarlar.⁴⁶⁹

Böyle kıyas formunda ifade edildiğinde açıkça görülmektedir ki, spekülative olarak anlaşılan Hristiyanlık ya da *kenosis* öğretisi, soyut, birbirinden ayrı *Personaların* ilişkisi değil; evrensel-tekil-partiküler, Baba-Oğul-Kutsal ruh arasında bitmek bilmez bir

⁴⁶⁸ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 91.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 89.

form alıp form verme ilişkisidir. Tanrı, aklın egemenliği altında nesneleştirilen, mevcudiyet formuna (*presence*) sokulan bir varlık değil, sürekli dönüşen, dönüştüren bir plastik dinamizm olarak anlaşılır.

Tanrının tözden özneye dönüştüğü, kendinden-varlıktan kendisi-için-varlığa kendisini dönüştürdüğü *kenosis*'in mantıksal süreci, Tanrının bir sürekli form alıp-form veren diyalektik bir yaratım hareketi içerisinde plastik bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Öyleyse Tanrı'nın İsa'nın bedenine girerek kurban edilmesi sevgiden kaynaklanan bir ihsan (*Gift*) değil, onun kendi dışına çıkarak kendisini kazandığı bir gerçekleşme sürecidir. Tanrı dışardan bir müdahale yoluyla, bir rastgele irade, kapris yoluyla kendini dünyaya açmamakta, İsa'da varlık formunu bularak kendi kendisini başkalaştırmakta, yabancılığı ortadan kaldırarak, kendi kendini belirlemekte, yani özgürce eylemektedir. Demek ki plastik *kenosis*, Tanrının özgürlüğü ile çelişmez aksine onun özgür kendini belirleme kapasitesine sahip olduğunu gösterir

Tanrı'nın kendisini varlığa (*presence*), insanlığa sunması, ikram etmesi (*presence, gift*) onun şimdinin ontik kapanımı içerisine girmesi anlamına da gelmez. Jean Luc-Marion'un yorumladığı şekliyle Tanrı'nın aşkınlığı, ötede olması, onun kötü sonsuz gibi asla yakalanamayan lineer bir öteye kaçması, saklanması anlamına gelmez. Kendini kendisinin ötesine koyan Tanrı, kendini kendinden ayıran, kendini boşaltarak var eden Tanrı, aşkınlığını bu farklılaşmanın yarattığı aralıkta ortaya koymaktadır. Sürekli form alıp form verme, dönüştürüp dönüşme şekliyle kendini zamansallaştıran Tanrı, bu fark hareketiyle kendi aşkınlığını kurar. Öyleyse spekülâtif kendini izhar eden Tanrı yorumu subhaniyetin, ötede olmanın ortadan kalması değil, kötü sonsuzluk şeklinde mekânsal olarak telakki edilen aşkınlığın, tarihsel bir gelmekte olan şeklindeki bir aşkınlıkla ikamesidir. Tanrı sürekli form alıp form veren plastik yapısı ile kendi kendine gelişini izlemekte, durbakalım (*voir venir*) yapısını sergilemektedir.

Öyle ise Hegel'in Tanrı anlayışının üç manada plastik olduğu görülür. Birincisi, Tanrı özbilincine kendisini kendisine yabancılaştırarak ulaştığı için bir form verme ve form alma sürecine tabidir, bu form aktivitesi (*Formtätigkeit*) onu plastik kılar. İkincisi,

Tanrının kendisini kendine yabancılaştırarak kendisini belirleme süreci, tözden özneye doğru kendini dönüştürmesi, kendi kendini belirleme sürecidir, özgürlüktür. Töz-ile özne, öz ile araz, evrensel ile tekilin birbirine dönüşerek birbirlerini belirlediği bu gerçekleşme ve özgürleşme süreci de plastik yapı arz eder. Üçüncü olarak ise Yunan’da gördüğümüz gibi plastisite, bir *hypotyposis*’tir, İdeal olanın duyulur olana tercümesidir, form aktivitesi ile içeriğin, maddi duyulur temasın kurulmasıdır. Tanrının İsa’da bedenlenmesi ve bu olayın cemaatin varlığında sürdürülmesi form ve içeriğin birleştiği plastik bir operasyondur. Öyleyse Hegel’in Tanrısı form alan ve form veren, tarih içinde açılarak gelişen, özgür ve geleceği olan bir Tanrıdır, çünkü plastiktir denilebilir.

Malabou’ya göre, Tanrının kendini kendisine yabancılaştırma süreci aynı zamanda bir zamansallaşma (*temporalization*) sürecidir. Tanrının kendini insanlığa, şimdiki zamanda sunması (*presence*), bir mevcudiyet (*presence*) haline gelmesi, Hegel’e göre Hristiyan dininin temel epistemolojik formu olan temsil (*re-presentation*) ile örtüşür. Tanrı kendini dünyada temsil eder, din Tanrıyı *temsil* düzeyinde kavrar. Temsil fikri mekansallık ve zamansallığın iç içe geçmiş halidir. Bir şeyin temsil edilebilmesi için mekanda ayrı, duyulur bir birim olarak özneye verilmiş olması gerekir. Aynı zamanda temsil, duyusal olan bir şeyin hafıza yoluyla içselleştirilmesini de gerektirir. Tıpkı Kant’ın tüm temsillerin oluşabilmesi için zaman ve mekanı görünün formu olarak görmesi gibi, Hristiyan dini temsil fikri de zamansallık ve mekansallığı, temsilin zorunlu koşulu olarak kabul eder. Yine temsil, özne ve nesne arasındaki ilişkinin temel aracıdır. Temsil yoluyla özne ve nesne birbiri ile bağ kurar ve yine temsil yoluyla ikisi de birbirinden ayrılır.⁴⁷⁰ Temsil, ben ve ötekinin birbiri ile karşılaştığı ve birbirinden ayrıldığı epistemolojik momenttir. Öyle ise temsil, bir yanda mekânsal dışsallığı (*Entäußerung*) gerektirirken bir yanda dışta olanın özne tarafından içselleştirilmesini (*Er-innerung*), hatırdaki tutulmasını gerektirir. Bir yanda nesneyi kendinden ayırmayı öte yanda nesneyle bağ kurmayı gerektirir. Bu nedenle, dışsal olanın içsel olana yönelik

⁴⁷⁰ Burada Reinhold’un meşhur temsil tanımını hatırlamak gerekir: Bkz.: Metin Demir, “Fundamental Epistemoloji: Reinhold’un Sistem Felsefesi”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, C. 29, 2016, 163-185,

karşılıklı hareketi olan Protestan *kenosis* fikri ile modern temsil fikri birbirlerine sıkıca bağlıdırlar. “*Vorstellung* kendi ekonomisi içinde *kenosis* hareketini biraraya getirir: saf düşünce ampirik olarak verili mekana atılır, yabancılaşarak kendisine geri döner. Temsil, bireysel özelliğin ilahi yabancılaşma hareketini tekrarladığı süreçtir”.⁴⁷¹

Şu durumda tinin temsil fikrine dayanması, onun basitçe teslis inancını Baba-Oğul-Kutsal Ruh şeklinde ikonlara çevrilmesi ve halka misallerle anlatması demek değildir. Temsil ile Tanrı zamansal formu edinir. Kendi ve başka, kendinde ve kendisi için, dış ve iç arasında mantıksal ilişki, tanrısal yabancılaşma ilişkisini, duyulur formda açığa çıkarır. İlahi mantıksallığa zamansallığı katan temsil fikridir. Dolayısıyla Tanrının İsa’ya hululü, varlığa zamanı ekler ya da varlığa zamansallık formunu bahşeder.⁴⁷² Hegel’e göre Hristiyanlık zamanla kurulan yeni bir ilişkidir:

Tanrı sadece teslis olarak bilindiğinde *Tin* olarak bilinir. Bu yeni prensip, dünya tarihinin döndüğü bir eksendir (*die Angel*). Tarih (*die Geschichte*) *buraya kadar* ve *buradan* başlayarak ilerler (*Bis hieher und von daher geht die Geschichte*). ‘Zaman dolduğunda Tanrı oğlunu gönderdi’ der İncil. Bu şundan başka bir anlama gelmez; özbilinç öyle bir momente erişmiştir ki Tin kavramına ulaşılmış ve herbir moment mutlak yolla anlaşılmıştır. Şimdi bu daha yakından gösterilmelidir.⁴⁷³

⁴⁷¹ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 112.

⁴⁷² Temsilin sağladığı mesafe ile zamansallık arasındaki ilişkisinin teolojik yorumunu Crockett ortaya koymuştur: ‘Hristiyanlığın yapısökümü’, eğer mümkünse, kendini Hristiyan *destructio* geleneğinden çözerek başlamalı”. Bu bağı çözme veya koparma mümkünse, Luther ve Heideggerciyle, Derridacı yapısöküm biçimleri arasındaki fark zamana dairdir. *Destruktion*, paradigmatic olarak Hegel tarafından geliştirilmiş çizgisel zaman biçimine bağlıdır. Derrida için yapısöküm, “mekanın zaman-oluşunu ve zamanın mekan-oluşunu” söyleyen aralanmadır [*espacement*], ya da aralanma olarak anlaşılan zamandır. Zamanı aralanma olarak, ya da zamanın aralanması, zamanın basitçe mekana indirgenmesi değildir, bu aralanma bize yapısökümün kendini nerede Destruktion’dan ayırıştırıp nihai olarak plastikiyet olduğunu gösterir.

Clayton Crockett, “Plastikiyet ile Felsefe ve Teolojinin Geleceği”, Çev. Selim Karlıtekin, **Din Felsefesine Dair Okumalar -2**, Ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, 27-28.

⁴⁷³ Hegel, **The Philosophy of History**, s. 338.

Werke 12, **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, s. 386. Gott wird nur so als *Geist* erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. *Bis hieher und von daher geht die Geschichte*. »Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn,« heißt es in der Bibel. Das heißt nichts andres als: das Selbstbewußtsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum Begriff des Geistes gehören, und zum Bedürfnis, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen. Dies ist jetzt näher zu zeigen

“Zaman dolduğunda Tanrı Oğlunu gönderdi” der İncil, Galatyalı’lara Mektuplarda. Zira Tanrının bedenlenmesi ve Tanrı’nın ölmesi, varlık ve ölüm ile kurulan yeni bir ilişkinin başlangıcıdır. İçerisinde her şeyin olumsuzlandığı, her şeyin geçip gittiği durdurulamaz akış, sürekli belirleme ve yok olma (*appear and disappear*), artık Yunandaki gibi aktüelden potansiyele doğru devr-i daim eden bir formda karşımıza çıkmaz. Yaşam ve ölüm, belirme ve yok olma kesintiye uğrar. *Cirriculum vitae* örneğinde nasıl yaşamımızda olan olayları kendi dışımıza koyup, özne kendisini kendi ötesine yerleştirerek kendini temsil ediyorsa, İsa’nın yaşamını temsil ederek, insanlar yaşamın akışını özne tarafından vazedilmiş bir yaratım olarak görürler. Zaman sürekli oluş ve bozuluşun deveran ettiği, bir varlığın diğerini yol açtığı *generatio* değil, olumsuzlamadan, varlığın hiçlenmesinden, *ex nihilo* oluşan bir tersine çevirme haline gelir, zaman yaratılır, *creatio*.

Şimdi eğer Ansiklopedi’de iddia edildiği gibi İsa “kendini zamana dahil ettiyse”, bu zaten mevcut olan, zaten burada olan bir zamansallığı girdiği anlamına gelmez. Onun dahil olduğu zamansallık tam da Tanrı kavramının ürettiği bir zamansallıktır. Gerçekten de zamanı O *yaratmıştır*. Zamanın ona tekabül eden bu boyutu olmadan, vahiy/açılma bir vahiy olamazdı.⁴⁷⁴

Hristiyanlığın *kenosis* öğretisinin zamanla kurduğu yeni ilişki ve temsil fikri, Hristiyan Tanrının öznelliği ile modern öznelliği birbirine bağlamaktadır.⁴⁷⁵ Malabou’ya göre, Tanrısal özne ve modern öznellik birbirlerini kurarlar.⁴⁷⁶ İlahi öznellik, yabancılaşmaya, kendini kendinden ayırmaya dayanır, kendinden uzaklaşmaya dayanır. Bu uzaklaşmanın epistemolojik formu temsildir. Temsil içsel olanın, tinsel olanın duyusal olana tercümesidir.

⁴⁷⁴ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 75.

⁴⁷⁵ İlginç bir şekilde Rousseau’cu itiraf ve onun politik devamı toplumsal sözleşme formu da, öznenin kendisini dışsallaştırarak töz ile uzlaştırma biçimidir. Öznenin topluluğun tözüne kendini açması itiraf, öznenin sözleşme yoluyla dışsallaşarak kendinden vazgeçerek kendini tözün yerine koyması ise sözleşmedir. Bkz.: Catherine Malabou, “Is Confession The Accomplishment of Recognition: Rousseau and the Unthought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*”, **Hegel & the Infinite: Religion, Politics and Dialectic**, Ed. Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis, Jeffrey W. Robbins, New York, Columbia University Press, 2011, ss. 19-31, s. 25.

⁴⁷⁶ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s. 103.

Yunan form-yaratma (*Formtätigkeit*) kavramı kendini belirleme (*self-determination*) arizi olanın özsel olan haline gelmesi ile gerçekleştiğini ve bu dönüşümün duyusal sunumunu “örnek şahsiyetler”de bulduğu öne sürülür. Öte yandan modern plastisite kavramı kendini belirleme kavramına özsel olanın arizi hale gelmesi olarak anlaşılır ve bu gelişmenin esas anlamı hululde (enkarnasyon) ifade edilir. *Kenosis*, Tanrının kendisini dışsallıkta vazederek kendisine yabancı hale geldiği, böylelikle kendi varlığını tamamlayıp aynı anda hem yüklem hem araz olduğu harekettir. Burada, öznenin kendisini öteki ile dolayım yoluyla biçimlendirdiği ilişki ile tanımlanan öznenin modern anlamını buluruz.⁴⁷⁷

Nasıl ki *kenosis* öğretisinde Tanrının öznenliğine kavuşması kendini geriye çekme, kendini boşaltıp, varlığı kendi dışına koyup, saf öznenliğe doğru çekilme ise; Descartes ile modern öznenliğin başlaması, Kant ve Fichte ile transandantal formel öznenlik fikri aynı kendini boşaltma yapısına sahiptir. Modern öznenin kendinden eminliği (Ben=Ben *self-certainty*) ile Reformasyonun kendinden eminliği, kendi inancından eminliği (*sola fide*) birbirlerine bağlıdır. Buna ilaveten nasıl İsa’nın bedenlenmesi ezeli-ebedi devri daim içine öznenin eklenerek kendine bir dünya yaratması, yeryüzünün zamanını tarihsel zamana çevirmesi anlamına geliyorsa; modern öznenliğin (hususan Kant’ta) verili maddi düzene zamanı eklemesi ve tarihsel varoluşu kurucu bir temel haline getirmesi aynı operasyona dayanmaktadır. Tanrının bedenlenmesi ile kendisini zamanda özgürce kendini sınırlaması ile modern felsefede aklın özgürce kendini sınırlaması birbirlerine koşut olarak ilerlemektedir. Kendini boşaltma yoluyla saf öznenliği açığa çıkarma, öznenliği zamansallık ile bağlantılandırma, kendi sınırlılığında kendi özgürlüğünü bulma prensipleri hem Hristiyanlığın hem de modern felsefesinin prensipleridir. Bu üç prensibe dayanarak Malabou, Hegel’de *Kritik* felsefe ile Hristiyanlığın kavram repertuarını ayrılmaz şekilde birbirine geçtiğini iddia eder.⁴⁷⁸ Ona göre, “Tanrının kurban edilmesi olayı olmasaydı modern felsefe kendi konusuna/öznesine sahip olamayacaktı”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, s. 119.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 123.

⁴⁷⁹ A.g.e., s. 111.

Böyle anlaşıldığında, asla alışılmayacak olan trajedinin, İsa'nın öldürülmesinin, tekrarlanamaz saf olayın; alışkanlığın kesin karşıtı olduğu⁴⁸⁰ fikri buharlaşır. Tanrının insana, insanın Tanrı form verip form aldığı spekülatif-plastik Tanrı kavrayışı ile *olay*, anlık tekil patlama değil, zaten şekillenmiş olan ve şekillenmekte olan *voir venir* yapısına kavuşur.⁴⁸¹ Tanrı'nın bedenlenmesi, dünyada temsil edilmesi zamanla kurulan yeni bir ilişki haline gelir. Zaman dışımızda akan bir şey olmaktan çıkıp özgürce yaratılan bir form bahşetme işlemine dönüşür.

Yunan alışkanlığında, plastik sanatında ve örnek, plastik şahsiyetlerinde arızı olanın özsel olana dönüştüğü yapıyı, Hristiyan hulul fikrinde ise özsel olanın arizi olana dönüştüğü modal/mantıksal yapıyı elde ederiz. Bu yapı Yunan momentinde plastik sanatlarda ve plastik şahsiyetlerde duyusal olana çevrilirken, Hristiyan momentte temsil ile duyusal olana çevrilir. Yunan momentinde töz ve özne, tinsel ve duyusal harmonik bir ilişki içinde iken Hristiyan momentinde yabancılaşma ve öteye koyma ilişkisi öznelliğin kurulumunu belirler. Hristiyanlık, antik dünya ile modern dünyanın kavşağında yer alır. Tözden Özneye-Özneden Töze, Yunan moment ve Hristiyan/modern moment böyle tamamlandıktan sonra esasında Hegel'in felsefi projesinin amacı olan Tözden Özneye hareketin sergilenmesi ortaya konulmuş olur. Öyle ise Hegel sistemin daha önce Yunan ve Hristiyan momentlerinde, sanat ve dinde ifade edilmiş olan şeyin yeniden formülasyonundan başka bir şey olmayacaktır.

⁴⁸⁰ A.g.e., s. 75.

⁴⁸¹ John Caputo, Hegel'in plastik teolojisinin rastgelelikten keyif alan ve beklenmedik olana tolerans gösteren sakin bir egzersiz olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak ona göre Hegel'in Tanrısının gerçek bir geleceği yoktur. Çünkü Tin kendi kendisinin ortadan kalmasına, delirmesine, yıkımına mutlak yok oluşa açık değildir. Tinin kendisini geleceğe açması bir elveda (*a Dieu*) değil iki sevgilinin kısa süre ayrı kaldığında tekrar buluşacağını bildikleri bir görüşürüz (*au revoir*) nevinden bir gelecektir. Caputo'ya göre Hegel'in Tanrısının radikal bir geleceği yoktur.

John D. Caputo, "Voir Venir: How Far Plasticity Can Be Stretched", **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**, Ed. Tyler Williams, Jarrod Abbott, Theory@Buffalo, 2012, ss. 107-123.

Kronolojik	Sistemsel	Epistemolojik	Modal
Yunan	Sanat	Figürasyon	Arızinin Asli Olması
Hristiyan	Din	Temsil	Aslinin Arızı Olması
Modern	Felsefe	Kavram	Arızinin Zorunluluğu

Tablo 7: Hegelci Plastisitenin Kronolojik Lojik ve Modal Momentleri

Hegel’e göre Mutlak Tin’in üç unsuru olan sanat, din ve felsefe birbiriyle özdeşdir. Üçü de aynı malzeme üzerinde çalışır, sonlu olanı sonsuza, zamansal olanı edebiye, içsel olanı dışsala karşılıklı dönüştüren alanlardır. Ancak bu üç alanda aynı konuyu farklı formlarda ele alır. Bu nedenle felsefe, zaten sanat ve din tarafından kavranmış bir şeyi yeniden ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Böyle anlaşıldığında felsefe yeni form verme işinden başka bir şey değildir. O halde nedir bu felsefe, onun amacı olan, tarihin sonunda açığa çıkan Mutlak Bilgi?

3.1.3 Spekülatif Alışkanlık Olarak Mutlak Bilgi

Mutlak bilgi herşeyin bilgisi, sistem de her şeyin sakince yerini bulduğu kapanma sistemi midir? Tarihin sonu tüm gelecek ufukların kapanması mıdır? Malabou, insan ve Tanrı konularında yaptığı yeni plastik yorumu felsefe sisteminin kendisine de uygular ve tarihin sonuna değil yeni bir zamansallık moduna işaret eder.

Hegel için, mantıksal ve kronolojik modlarda töz-özne’nin açılımı şimdi tamamlanır. Arızı olanın özsel olduğu, Töz-Özne ve özün araz olduğu Töz-Özne mutlak bilginin bütünlüğünde bir haline gelir. Tarih düzeyinde ise Mutlak Bilgi *tarihin sonuna* karşılık gelir.⁴⁸²

Yunan töz-özne modu olan antropolojik alışkanlık momentleri ve Hristiyan/modern töz-özne modu olan temsil momentinden farklı olarak mutlak bilginin getirdiği yeni form ilişkisi ne olabilir? Mutlak bilgi neyin bilgisidir? Tüm bilimler ve ilgi alanlarından farklı olarak felsefenin karakteri felsefenin hazır bir konuya sahip olmamasıdır. Bilimin, matematiğin, sanatın ve dinin üzerinde çalıştığı konular varken felsefenin hazır bir

⁴⁸² Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s .133.

konusu yoktur. Bu nedenle felsefe hiçbir şeye form vermez, hazır bir şeye form verme işleme değil, kendi kendine form yaratma işlemidir. Mutlak bilgi, formun daimi hareketidir. Zaten bilimde, sanatta ve tarihte açığa çıkmış olan şeye bir kez daha form verilmesinden başka bir şey değildir. Mutlak bilgi olarak felsefe bir form-bağışlama (*form-donation*) işlevidir.⁴⁸³

Bu nedenle Ansiklopedik sisteminin sonuna geldiğinde, sanat ve din momentlerini inceledikten sonra felsefe momentine geldiğinde ve *Tinin Fenomenolojisi* eserinde *Mutlak Bilgi* kısmına geldiğinde hiçbir yenilik eklemeyen Hegel, sadece bu evreye kadar geçen süreci yeniden değerlendirir.⁴⁸⁴ Felsefe bölümünde tek yaptığı tüm sistemi yeniden gözden geçirmektir. Bütünü kavrama olarak felsefe, belirli bir nesne üzerine çalışan, doğa bilimi, sanat ve dinden farklı olarak ilgilendiği konunun tek yönlü doğasına kendini kaptırmadan, onları sürekli birbirine dönüşen bir form ilişkisi olarak kavrar. Bunu da her zamanki gibi kıyas formunda düşünür. Birinci kıyas Ansiklopedinin sunuş biçimidir: Mantık-Doğa-Tin. Mantıksal kategoriler, doğanın rastgeleliği yoluyla duysal olana tercüme edilir ve tin doğadaki mantıksal yasallığı kavrayarak ikisini sentezler. İkinci kıyas; Doğa-Tin-Mantık şeklinde kurulabilir: Burada düşünen Tin, objektif doğa ile aklın kategorileri arasında, özne ile nesne arasında aracı rol icra eder. Üçüncü kıyas Tin-Mantık-Doğa: Düşünen Tin kendi mantıksal yapısı üzerinden doğanın yapısını anlar. Felsefe öyleyse, Mantık-Doğa-Tin arasındaki birbirine dönüşme hareketinden başka bir şey değildir. Böyle anlaşıldığında Hegel'in sistemi, tüm bilgilerin ansiklopedik bir Proktus yatağına sokularak sıkıştırılması değil, metafizik, doğa ve tinin nasıl ayrılmaz bir şekilde birbirlerini belirlediğinin bilincine varmaktır. Üç momentin de sürekli birbirine form verip form aldığı plastik işlemin adıdır Mutlak Bilgi.

Felsefe zaten diğer bilimlerde, sanat ve dinde tamamlanmış bir şeye yeniden form veriyorsa, tarihte olmuş olanı yeniden ele almaktan, yaşamın canlı renklerinin üzerine

⁴⁸³ A.g.e, s. 133.

⁴⁸⁴ Hegel, PM, § 573, s. 267. “Felsefe demek olan bu hareket kendisini zaten tamamlanmış olarak bulur, sonuçta yaptığı kendi kavramını idrak etmektir, yani sadece kendi Bilgisine *dönüp bakar*.” “Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d.i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*.”

kendi gri fırçasını vurmaktan başka bir şey yapmıyorsa, felsefenin yaptığı şey bir özetleme çalışması, bir değerlendirme midir? Felsefenin geçmiş ile ilişkisine baktığımızda onun aslında tam da diyalektiğin çalışma biçimine uygun olarak bir sıkıştırma (*contraction*) ve yabancılaştırma işlemi ile çalıştığını görülebilir. Belirli bir zamanın siyasi, toplumsal, coğrafi özellikleri nedeniyle üretilmiş düşüncelerin oluşma ortamına yabancılaşarak, felsefe oradaki genel düşünce formunu çıkarır. Bununla birlikte felsefe, yüzlerce farklı görüş, eser ve yorumdan oluşan literatürü belirli kavramlarda sıkıştırarak yoğunlaştırır. Diyalektiğin saklama ve bırakma ekonomisine uygun olarak, felsefe hem sıkıştırarak *saklama* hem de olay bağlamından uzaklaşarak yabancılaşma, görmezden gelme, *salıverme* operasyonudur. Felsefenin gri fırçası hem yabancılaşarak, kaybetmeyi göze alarak öldürme; hem de gelecekte yaşamını sıkıştırarak saklama işlemidir. Öyleyse felsefesinin diyalektik yolu, bu kurbansal-yabancılaşma ekonomisi ile, canlı kalabilmek için ölümü içine dahil etmesi ile, alışkanlık ile aynı işlem biçiminde çalışır. Hegel'in felsefi sistemi bir tür spekülasyon alışkanlığıdır.⁴⁸⁵

Sistem her unsurun birbirine form verdiği ve form aldığı, önceki tüm momentlerin sıkıştırılıp dönüştürüldüğü bir otomatizm içerisinde çalışır. Malabou'ya göre, alışkanlıkla ilişkilendirilen otomatizm, bir yandan zorunluluk altında çalışmak ve özgürlükten yoksun olmak iken öte yandan kendi iç prensibine göre çalışmak, dışarıdan müdahale beklememek anlamına gelir. Ona göre, “*Spekülasyon otomatizm zorunluluk ve rastgeleliğin kendini düzenlediği ilkedir. Bu haliyle o, özel bir nedensellik rejimi olarak görünür, olay'ın işleme nedenselliği diyebiliriz*”. Hegel felsefesinin sisteminin sonunda gördüğümüz saf rastgelelik diye bir şeyin olmadığı, yeniliğin sistemin dışından beklenmediği, Mesiyanizmin reddedildiği bir yapıdır. Bununla birlikte rastgelelik de (*contingency*) zorunludur. Yunan ve Hristiyan momentlerinde gördüğümüz arizi ve asli olan arasındaki ilişki, felsefede bir temelsizliğin ifşasına, rastgeleliğin zorunlu doğasına işaret eder. Tarih, tam da rastgele olanın beklendiği ama rastgeleliğin de kendi haline bırakılmadığında tamamlanır. Artık ne bir vahiy, ne bir kurtarıcı beklenmediği zaman,

⁴⁸⁵ Catherine Malabou, **The Future of Hegel**, s . 146,156.

Tanrı ve insan, doğa ve metafizik birbirlerine dönüştüğü zaman, insanlığın öğreneceği yeni bir açılım kalmaz. Tarih tamamlanmış olur, dönüşüm artık ötede olandan değil, sistemin içinden beklenir. Olay, dışardan bahsedilen bir ihsan (*gift*) olarak değil, sistemin kendi iç dönüşümü olarak, form alıp-form vermenin açtığı gelecek ufku olarak görülür.

İşte bu Mutlak Bilgi'nin *bildiği*dir. Hegel felsefesi, tam da zorunluluğun bağrında rastgeleliğin çıkacağını, rastgele, şansa bağlı olanın zorunlu hale geleceği gerçeğini mutlak bir gerçek olarak kabul eder.⁴⁸⁶

Alışkanlık nasıl bilinçli ego olmadan bedensel bir otomatizm yoluyla rastgele ve zorunlu, nesnel fiziksel doğa ile tinsel öznelliği, beden ve doğa arasındaki yabancılığı ortadan kaldırıyor, spekülatif otomatizm olarak mutlak bilgi de Akıl-Tanrı-Doğa arasındaki yabancılığı ortadan kaldırarak üçünün sürekli tamamlanma sürecinde olan gelişimsel momentler olduğunu gösterir, onların yabancılığını ortadan kaldırır. Yeni olanla zaten hep varolan arasında, beklenti ile elde hazır arasında, kendi içeriği ile formu arasında bitmek bilmez bir ilişki kurarak açık bir bütünlüğe ulaşır. Mutlak bilgi aşamasında öyleyse, benin yerini Sistem alır, fakat sistem de bir metamorfoz olarak tanımlandığından, mutlak bilgi her şeyin göz önünde olduğu bir nihayet, bulunuş (*parousia*) sistemi değil, kendi kendisi üzerine dönerek kendisini gören (*se voir*) ve kendisini bilen (*sa-voir*) sistemdir.

Görüldüğü gibi Malabou, Hegel felsefesinin temeline plastisite kavramını koyarak onu yapısökümcü bir okumaya tabi tutmuştur. Heidegger'in metafizin onto-teolojik karakterinin en kamil formunu Hegel'de bulduğuna yönelik eleştirisine Derridacı tarzda bir yapıçözümsele okuma ile karşılık vermiştir. Bunu yaparak Hegel'in metnini de yerinden etmiş, metine söylemediği şeyleri söyletmeye muktedir olmuştur. Malabou'ya göre Hegel felsefesinden türettiği plastisite kavramı sadece Hegel'i daha iyi anlamak için bir teklif değildir daha ziyade içinde bulunduğumuz ve gelmekte olan çağı anlamak için ve üstelik çağdaş metafiziği yeniden okumak için yeni bir kavram teklifidir. Zira gördüğümüz gibi Hegelci plastisite okuması, metafiziğin son büyük sistemi (Hegel)

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 163.

metafiziğin yıkımı (Heidegger) ve mutlak yıkım ile insanın imkansızlığını gösteren metafiziğin yapısökümü (Derrida) arasında bir diyalogtur. “Sanki diyalektikten yıkıma oradan da yapısöküme hiçbir ilerleme yokmuş gibi, sanki felsefe ve felsefenin sonu *aynı anda* gerçekleşiyormuş gibi” birbirlerine dönüşürler.⁴⁸⁷ Malabou’ya göre, Hegel’i kolayca atlayarak post-metafizik düşünceye erişebileceğimizi düşünmez; üç negatif ekonomi diyalektik, yıkım (*Destruktion*) ve yapı-çözüm (*deconstruction*) sürekli bir diyalog halindedir. Diyalektik, yıkım ve yapısökümün olumsuz güçleri plastik bir formasyonda birbirlerine dönüşürler.

Benim düşünce patikam iki olumsuzlama mantığının kavşağında yer alır – bu çatal da benim yolumun tartışmasız ayrılma noktasıdır. Çatalın bir yanına göre olumsuzlama ikizleşme yoluyla *kendi çözümüne form verme*: diyalektik negativite vardır. Öte yanına göre ise olumsuzlama, ikizleşme yoluyla hiçbir şeyi çözmeden kendini farklılaştırır ve yerinden eder, böylelikle olumsuzlama saf bir yerinden etmenin aralanmasından dolayı kendi *uzaklaşmasının izini bırakır* (traces its distancing).⁴⁸⁸

Diyalektiğin plastik karakter olduğunu gösteren Malabou, mutlak bilgiyi, herşeyi şimdiki zamanda garanti altına alan *Logos*’un sarsılmaz mevcudiyeti olarak şimdide varoluşu olarak değil sürekli bir metamorfoz sürecinin kavranması olarak yorumlamaktadır. Böyle görüldüğünde plastisite “bir dönüşüm yapısı ve mevcudiyet ile şimdinin yıkımı” olarak kendisini gösterir.⁴⁸⁹ Plastisite bir form verme faaliyetidir ama form asla bir mevcudiyet altında sabitleşip metafizik bir garantör halinde bir sabiteye dönüşmez. Form verme faaliyeti kronolojik ve lojik olarak sürekli transforme olma halinde bir formasyondur.

Malabou’ya göre plastisite çağdaş metafizik içinde yeni bir çağın başlangıcına tekabül eder. Heidegger’in mevcudiyet metafiziğine yönelik eleştirisi Derrida’nın yapı çözümünde metafiziğin yıkımının imkansızlığına dönüşmüştü. Başka bir formda düşünmeye kalkmak yine metafiziğin toprağına rucü etmek manasına gelmekteydi, zira

⁴⁸⁷ Catherine Malabou, **Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction**, Çev. Carolyn Shread, New York, Columbia University Press, 2010, s. 7.

⁴⁸⁸ A.g.e., s. 5.

⁴⁸⁹ A.g.e., s. 9.

form her zaman metafiziği beraberinde getirmektedir. Derrida'ya göre form ve mevcudiyet metafiziği özdeşir:

Başka türlü nasıl olabilir? Form kavramını kullandığımız sürece –başka bir form kavramını eleştirmek için olsa bile- ister istemez, kendiliğinden aşık bir anlam çekirdeğine başvurmuş oluruz..... Form ve biçim (εἶδος ve μορφή) ile tercüme edilen ve belirlenen tüm kavramlar genel olarak mevcudiyet temasına gönderirler. Form mevcudiyetin kendisidir.⁴⁹⁰

Malabou'ya göre Derrida, form kavramı metafiziğe dönüşe götürdüğü için formdan ziyade iz (*trace*) kavramını tercih etmiştir. Genel anlamıyla Derrida felsefesindeki yazı, her türlü bulunuşun, mevcudiyetin taşıdığı kökensel izlerin tespit edilmesi gayesini güder. “Yazı iz bırakmak ve yorumlamaktan müteşekkildir. İzler her zaman mevcut/na-mevcut bir şeyin izleridir”.⁴⁹¹ Derrida'nın yazı fikri, kökenini yapısalcılıktan alarak dilbilim, sibernetik ve genetiğin anlam alanına kadar uzanır. Yazı, aynı zamanda her türlü dilbilimsel kod, sibernetik program ve genetik yazılımı (DNA) ihtiva edecek bir manada kullanılır. Ona göre yapı-sökümün model-imgeleri; kayıt, kod ve programdır.⁴⁹² Malabou'ya göre Derrida felsefesinin üretildiği kültürel ortamın anlam ufku bu gün değişmiştir. Ona göre yazı çağımızı kavramak için yeterli değildir. Plastisitenin dönüştürücü form verme gücünü, yazı ve izin yapı-sökücü operasyonunun yerine geçmesi için teklif eder. “Yazının artık doğru imge olmadığını ve bize şimdi kendini sunan plastisitenin çağımız için en uygun ve anlamlı motor şema olduğunu farkettim” demektedir.⁴⁹³ “*Plastisite artık DNA'nın yazamadığı yerde form verir*” diyerek plastisiteyi Derrida sonrası metafizik için bir teklif olarak sunar.⁴⁹⁴

Form metamofoz edilebilir ancak düşüncenin yerinden edilemez bariyeridir. *Yazı formu tedavülden kaldıramaz. İz, figürü delip geçemez....* Formun yokluğuna ya da formun ötesinde bir imkana inanmadığım gibi aşkınlık ve olumsuzluğun yokluğuna da inanmıyorum. Gelecekte formdan başka bir şey değil, başka bir

⁴⁹⁰ Jacques Derrida, “Form and Meaning: A Note on Phenomenology of Language,” **Margins of Philosophy**, Çev. Alan Bass, Sussex, The University of Chicago Press, 1984, ss. 155-175.

⁴⁹¹ Clayton Crockett, **Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism**, New York, Fordham University Press, 2017, s. 111.

⁴⁹² Catherine Malabou, **Plasticity at the Dusk of Writing**, s. 14.

⁴⁹³ A.g.e., s. 15.

⁴⁹⁴ A.g.e., s. 60.

form, artık klasik kavrama tekabül etmeyen bir form olacağına inanıyorum...Geleneksel form ve başka form –mutlak değiş tokuş edilebilirliğin formu ya da ‘ontolojik deliklilik’- birbirleriyle karşılıklı ve aynı maskeyi kullanırlar.⁴⁹⁵

Açıkça görülüyor ki Malabou, Hegel yorumu üzerinden türettiği plastisite kavramını çağdaş metafiziğin yeniden değerlendirilmesi için bir imkan olarak teklif etmektedir. Metafiziğin yapı-sökümü yerine, metafiziğin plastik metamorfozunu önermektedir. Bu dönüşümü yakalayabileceğimiz en münbit alanlardan birisi beynin organizasyonudur. Metafiziğin metamorfozu plastisite yoluyla sağlanabilirse plastik beynin metafiziği Batı düşüncesi için yeni ufuklara yelken açmak için uygun bir liman olacaktır. Giderek bilimsel literatürle temasını koparıp edebiyata yaklaşan Kıta felsefesini Malabou bilimsel dille yeniden yakınlaştırmaktadır.⁴⁹⁶ Beyin araştırmaları üzerine düşünmek felsefesinin sınırlı bir branşı üzerine çalışmak değil bizzat metafiziğin geleceğini tasarlamak manasına gelir.

⁴⁹⁵ A.g.e., s. 49-50.

⁴⁹⁶ Catherine Malabou & Tyler Williams, “How Are You Yourself?” Answering to Derrida, Heidegger, and the Real” **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**, s. 6.

Sonuç: Bu bölümde Hegel felsefesinin bugün hala konuşulmaya değer olup olmadığı Hegel'in geleceği ve Hegel felsefesinde gelecek konusunun mevcudiyeti üzerinden tartışılmıştır. Malabou'nun okuma stratejisine göre eğer Hegel felsefesinin temel unsurları olan insan-Tanrı ve felsefi sistem düzeyinde plastik bir yapıya sahip olduğu gösterilirse onun sisteminin donuk bir kapalı sistem değil, sürekli dönüşen ve yeniliğe açık bir sistem olduğu ispatlanmış olur. Plastik bir sistem durbakalım (voir venir) şeklinde beklentisel bir öznellik yapısına sahiptir. Bu nedenle tarihsel olarak Yunan momentinde alışkanlık ile ikinci doğa edinme, Hristiyan momentinde ölüm ile karşılaşma yoluyla doğadan uzaklaşma biçiminde iki önemli dönüşümü görürüz. Bu iki tarihsel moment iki mantıksal harekete, tözden özneye ve öznenen töze dönüşümü de paralel olarak gösterir. Nihayet hem tarihsel hem felsefi olarak bu iki çağı kuşatan Hegel sisteminin bütünü, devamlı form verip form olarak dönüşen ve kendi kendini özgürce biçimlendiren bir yapı olarak görülür. Malabou'ya göre Hegel felsefesinin özü plastisite kavramında saklıdır. Buna binaen plastisiteye dair tüm mülahazaların en iyi anlaşılacağı felsefi sistem Hegel sistemidir. Bugün tüm beyin araştırmalarında en merkezde duran kavram plastisite ise, plastik beynin metafiziği ancak Hegel üzerinden yapılabilir. Çünkü onun felsefesi doğa ve tarihin karşıt olarak görüldüğü bir düalist yapıya değil ikisinin birbirini kurucu bir şekilde dönüştürerek kendilerini dönüştürdükleri plastik bir yapıya sahiptir. Dahası Malabou, Hegel felsefesi üzerinden geliştirdiği plastisite kavramını, post-metafizik çağdaş Batı felsefesi için yeni bir kuşatıcı kavram olarak teklif eder. Plastisite sadece Hegel'in geleceği değil Batı metafiziğinin şimdisi ve geleceği olarak sunulur. Bundan sonraki bölümde Hegel'in plastisite İdealinden yola çıkılarak beyin tarihselliğinin metafizik ve politik olarak nasıl değerlendirilebileceğini incelenecektir.

3.2. DOĞA İLE TARİHİN MÂBEYİNİ: PLASTİK BEYNİN TARİHSELLİĞİ

“Burjuva ideolojisi böylelikle her yere sirayet edebilir ve risk almadan ismini kaybettirebilir... tek kelime ile geriye sadece insan doğası kaldığında, burjuva bir engel olmadan kendi ismini silebilir.” (Roland Barthes)⁴⁹⁷

Catherine Malabou, 1996 yılında yayınlanan **L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique** adlı eserinde Hegel felsefesinin merkezi kavramının plastisite olduğunu iddia etmiş ve bunu etkileyici bir şekilde göstermiştir. İnsan, Tanrı ve Sistem; tarihsel varoluşun değişmeye açık yapısı ile aklın ezeli edebi yapısı arasında, kronolojik ve lojik-diyalektik düzeyler arasında ilişkiyi kuran operasyonun plastisite olduğunu iddia etmiştir. Alışkanlıkla aynı işleme biçimine sahip olan plastisite, doğadan kültüre ve tarihe geçişi izah eden dönüştürücü kuvvettir. Malabou eserin son bölümünde plastisite kavramı ile nörobiyolojideki plastisitenin benzerliğine işaret etmiş olsa da bu çalışmada sadece Hegel'in plastikliği incelenmiştir.

2004 yılına gelindiğinde Malabou, iki önemli eserle daha çıkar okuyucusunun karşısına. Birincisi değişim ve dönüşüm meselesini çağdaş Fransız felsefesinin esas muhatabı Heidegger üzerinden yeniden değerlendirdiği **Le Change Heidegger: Du Fantastique en Philosophie** eseridir.

Ancak Derrida'nın öldüğü yıl olan, 2004 yılında ilk Fransızca baskısı yayınlanan **Que Faire de Notre Cerveau?** (Beynimizle Ne Yapmalıyız?) adlı eseri, Malabou'yu doğrudan beynin plastikliği üzerine eleştirel bir nörofelsefe üretmeye iterken aynı zamanda Hegel'i de nörobilime davet etmektedir. **L'Avenir de Hegel** kitabında zamansallık ve diyalektik arasında plastisite üzerinden bağ kuran Malabou, bu eserinde beynin plastikliği üzerinden yaşam ve tarih arasındaki diyalektiği mesele edinmiştir.

Bu tezin birinci bölümünde, alışkanlıkla açığa çıkan ikinci doğa kavramının, organizmanın biyolojik yapısına tarihsel boyutu eklediği iddia edilmişti. Hegel'in çağdaş

⁴⁹⁷ Roland Barthes, **Mythologies**, Çev. Anetta Lavers, New York, The Noonday Press, 1972, s. 138.

4E bilinç kuramları ile tamamen uyumlu bir bilinç kuramı olmasına ilaveten onun bilincin (ve beynin) tarihsel boyutuna dikkat çektiği savunulmuştur. Malabou da, plastisite kavramı aracılığıyla temel olarak beynin tarihsel boyutunun *bilinci* üzerinde durmaktadır. Bu gün beynin; bedenli (*embodied*), yayılmış (*extended*), ekolojik ortama gömülü (*embedded*) ve faaliyetini ortaya koyan (*enacted*) olduğu iddia ediliyorsa yapılması gereken şey ona bir de tarihi eklemektir (4E+H). Beyin ile tarih arasındaki bağ, en azından beyin ile ekoloji arasındaki bağ kadar *kurucu nedenselliğe* sahiptir. Malabou, beynin plastikliğinin ontolojik anlamını düşünebilmek için tarihselliğinin farkında, yeni bir *beyin bilinci* oluşturmaya çağırılmaktadır:

Beyin bir yapıttır (*a work*) lakin onu bilmiyoruz. Onun özneleriyiz –aynı anda hem yaratıcısı hem de yapıtı– ama onu bilmiyoruz. Tarihsellik bilinci uyandırmak niyetiyle, “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama yaptıklarını bilmezler” der Marx. Bir anlamda, bu sözleri bağlam ve konumuza birebir uyarlamak mümkündür: “İnsanlar kendi beyinlerini yaparlar ama yaptıklarını bilmezler.”.... uzun süredir karşıt kabul edilen beyin ve tarih kavramları arasındaki bağ bugün artık hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak bir biçimde kurulmuştur. Bu, beynin bir tarihinin olması değildir sadece –ki bazen bir bilim nesnesi olarak kendi kuruluşuyla karıştırılır– beyin, bizatihi bir *tarihtir* (*it is a history*). Esasında bugün *beynin bir kurucu tarihselliği* (*a constitutive historicity of the brain*) olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁹⁸

Plastisite, form veren ve form alan, tarihselleştiren ve yapılandıran bir operasyon biçimi ise, beynin plastikliği onu yalın bir şekilde doğal bir organ olmaktan çıkarır. Nasıl ki Marx, paranın ve emeğin değerinin doğal olmadığını, doğanın dönüştürülmesi ile elde edilen bir “yapıt” olduğunu iddia ederek kuramsal bir devrim yapmışsa, Malabou’da burada liberalizmin doğallaştırıcılığına karşı beynin bir yapıt olduğunu, doğa vergisi değil, tarihselliğin ürünü olan bir yapıt olduğunu öne sürmektedir “İnsanlar tarihi kendileri yaptıklarını bilmezler” derken Marx, bir bilgi eksikliğine değil, bilinç

⁴⁹⁸ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, Çev. Selim Karlıtekin, İstanbul, Küre Yayınları, 2. Bsk., 2018, s. 33.

Catherine Malabou, **What Should We Do with Our Brain?**, Çev: Sebastian Rand, New York, Fordham University Press, 2008, s. 1.

eksikliğine dikkat çekmektedir. Materyalist tarih bilinci maddi dünyanın tarihsel bir biçimlendirmeye tabi olduğunun altını çizmektedir. Aynı şekilde mevcut katılaşmış maddi dünyanın ve onun yapılarının da tarih içinde değişmek zorunda olduğuna işaret etmektedir. Tarihin bilincine varmak, diyalektik olarak aynı anda hem form veren yaratıcı hem de form alan yapıt olduğunun farkına varmak; zamansallığın bilincine vararak faniliği, sınırları, koşulları ve nihayet değişebilirliği gözden kaçırmamak demektir. Marx'a göre insan doğasının tarihselliğini hesaba katmak, burjuva materyalizminin kaba doğa-tarih karşıtlığının ötesine geçip, tarihsel doğamızın bilincine varmaktır:

Mesela insanoğlunun doğa ile olan ilişkisi meselesini ele alalım. (Hatta Bruno'nun 110. sayfada dediği gibi “doğa ve tarih arasındaki karşıtlığı” ele alalım. Sanki burada birbirinden ilintisiz iki ‘şey’ varmış ve insanoğlu ezelden beri kendisini tarihsel bir doğa (*eine geschichtliche Natur*) ve doğal bir tarih karşısında bulmuyormuş gibi [konuşur].⁴⁹⁹

Demek ki bu gün insanın özünü oluşturduğu düşünülen beyinden bahsediyorsak onun tarihten etkilenen bir biyolojik organ (tarih + doğa) şeklinde düşünmemiz materyalizmin özünü kavrayamamak olur. Bu nedenle Malabou, beyin tarih incelemesinin bir konusudur, beynin de bir tarihi vardır gibi sıradan bir iddiada bulunmaz. “Beyin bir tarihtir” ifadesi retorik bir vurgulama yöntemi değildir. Birinci bölümde Hegel'de tinin tarihselliğini *özgür eylemlilik* şeklinde formüle edilmesi hatırlanırsa beynin yapısı tam da tarihin yapısı ile aynı olduğu anlaşılır. Tıpkı bedenli olmak, faaliyetini-ortaya-koymak gibi özellikler beynin özsel, kurucu nitelikleri olduğu gibi tarihsellik de beynin kurucu bir niteliğidir. Beynin plastikliğinin açığa çıkardığı gerçek onun tarihsel olduğudur.⁵⁰⁰ Dahası bu tarihsellik, 19. yüzyıl Batı düşüncesinin klasik doğa-tarih ayrımını diyalektik olarak aşıp içine alan bir tarihselliktir: Biyolojik organın içindeki tarihsel.

⁴⁹⁹ Karl Marks ve Frederich Engels, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, 1968, s. 79. [çeviri kısmen değiştirilmiştir]

⁵⁰⁰ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 35. “Tarihle ve bireysel deneyimle yakın bir ilişkiye sahip olan beyne özgü bu yapıtın bir adı var: *plastikiyet*. Beynin kurucu tarihselliği dediğimiz şey, aslında kendi plastikiyetinden başka bir şey değildir.”

Eğer plastiklik, lojik düzeyde form alıp-for verme, kronolojik düzeyde zamansal olarak gelişme demekse, beynin plastikliği onun tarihsel bir yapıt olduğunu ifade eder.

Aynı anda hem *biçim alma* (örneğin, kil “plastik”tir) hem de *biçim verme* (plastik sanatta veya plastik cerrahideki gibi) yetisi anlamına gelir. Bu nedenle beynin plastikiyeti hakkında konuşmak, beyni aynı anda hem *değiştirilebilir* hem *biçimlenebilir* hem de *biçimlendirici* bir şey olarak düşünmek demektir.⁵⁰¹

Görüldüğü gibi plastisite hem form alma hem de form verme aktivitesi, değişme ve değiştirme kapasitesinin bir arada varlığı demektir. Plastik olmak belirli bir formu alabilmek, verili formu değiştirebilmek demektir. Ancak plastik madde her biçimi almaz, önceki şekil vermeleri de saklar, “izleri korur ve böylece sonu gelmeyen *çokbiçimliliğe* direnir”.⁵⁰² Elastik olan bir lastik şekli değiştirildikten sonra ilk baştaki biçime aynen dönerken, plastik madde her şekle giren (polimorfik), şekilsiz (amorf) değildir. Plastik sanatlardaki yontulmuş heykelleri düşündüğümüzde, tamamlanmış bir heykelin *edindiği* bir formu olduğu, bundan sonra üzerinde yapılacak operasyonlarda bu formun izini taşıyacağını anlayabiliriz. Bunun yanında plastikiyet, izi yerinden etme, dönüştürme, yeniden şekil verilebilir olma anlamına da gelmektedir. “Bu anlamda plastikiyet, genel olarak kendi *kaderini değiştirme*, kendi yörüngesini saptırma, *rotasını farklı şekillerde çizme* ve “kapalı” anlamındaki gibi yalnızca biçimini *kurmakla* kalmayıp *kendini yeniden biçimlendirme* becerisini ifade eder”.⁵⁰³ Öyleyse plastikliğin “kapalı anlamı” biçimi kabul etme, saklama, belirlenme, zorunluluk ifade ederken, “açık anlamı” biçimin hareketlendirilmesi, zorunlu kaderin değiştirilmesi, bir kelime ile *özgürlüğü* ifade eder. Plastisite aynı anda rastlantı ve zorunluluk, özdeşlik ve fark, belirlenim ve özgürlük kavramlarını ifade eden semantik bir zenginliğe sahiptir. Daha radikal anlamıyla plastik, tüm formların ortadan kaldırılması, plastik bomba da olduğu

⁵⁰¹ A.g.e., s. 37.

⁵⁰² A.g.e., s. 45.

⁵⁰³ A.g.e., s. 47.

gibi belli bir sıkıştırma raddesinden sonra patlayabilmek demektir. Yani plastisite sadece form alıp-form verme değil, yerine göre formu bütünüyle reddedebilme gücüdür.⁵⁰⁴

Biçimlendirilmeyi kabul etme ve reddetme iki ucu arasında dolayım kuran plastisite; yeni olana açılma ile yeniliği reddetme, kabul etme ile direnme arasındaki salınımda kurulur. Günümüzdeki beyin araştırmaları beynin sabit bir yapısının olduğunu, tüm insanların beyinde belli başlı yapıların olduğunu göstermektedir. Ancak bununla beraber sinaptik plastisite her insanın beynindeki 10 katrilyon sinaptik bağlantının birbirlerinden farklı olduğunu, evrensel beyin yapımız içinde tekil-kişisel karakterimizi tecrübe ile edindiğimizi, esasında tecrübe ile kendi beynimizi kurduğumuzu söylemektedir. Paradoksal olarak biz beynimiz yoluyla öğrenir, sosyalleşir, hafızamızda tutarız ancak yine öğrenme, sosyalleşme ve hafıza ile beynimizi biçimlendirebiliriz. Bu diyalektik-plastik karşılıklı belirleme, yani beyin sayesinde yaparken beyni yapıyor olmamız, bizi beyni sadece biyolojik bir organ olarak görmekten vazgeçmeye çağırmaktadır. Herkesin beyni, kendi tercihleri, yedikleri, karşılaşmaları, travmaları, yaşam biçimiyle kendi yapıtıdır. Herkes kendi beyninin doğaçlama sanatçısıdır. Malabou bu tuhaflığa dikkat çekmek için “bu plastik organik sanat (*art*) ile ne yapacağız” diye sormaktadır.⁵⁰⁵ Tümüyle programlanmış, belirlenmiş, doğuştan gelen doğal varlığımızın ortasında bir yaratıcı sanatçının olması, üstelik kendi iradesi olmayan, bir *Author* olmayan bir sanatçının olması tuhaf görünmektedir. Plastikiyet, tarihselliği ve yaratıcılığı organizmanın maddiliğinin içine sokar.

Bugün beynin en az üç biçimde plastikliğe sahip olduğunu biliyoruz: gelişimsel plastisite, modülasyonel plastisite ve onarıcı (*reparative*) plastisite.⁵⁰⁶ Gelişimsel plastisite, yapı ile tarih arasındaki ilginç ilişkiyi ortaya koyar. Çocukluktan erişkinliğe beyin gelişimsel yapısı türsel geçmişimiz tarafından büyük oranda genetik olarak

⁵⁰⁴ Plastisitenin formu reddederek elde ettiği yıkıcı formun analizi için bkz.: Catherine Malabou, **The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity**, Çev. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2012.

⁵⁰⁵ Catherine Malabou, **Beynimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 37; Catherine Malabou, **What Should We Do with Our Brain?**, s. 7.

⁵⁰⁶ Catherine Malabou, **Beynimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 47.

belirlenmiştir. Rasyonel bir hayvan olacağımız zaten DNA'mızda yazılmıştır, zaman içinde o şekilde bir beyne sahip olacağımız zaten çoktan türümüz (evrensel) tarafından belirlenmiştir. Marc Jannerod'un belirttiği gibi "erişkin beyni, beyin anatomisinin bir bireyden diğerine aynı kalmasını sağlayan, önceden-kurulmuş bir planın varoluşunu yansıtır".⁵⁰⁷ Ancak doğumdan sonra devam eden epigenetik gelişim faaliyeti, özellikle insan beyninin yüzde 75'inin fetüs dışında gelişiyor olması, bireysel ve sosyal yaşamın doğuştan gelen biyolojik yapıyı bir heykeltraş gibi şekillendirmesine yol açar. Zamanı gelince tüm insanlarla aynı gelişimsel yapıyı göstermemiz kaderimizdir ancak kaderimizi biz yaparız, gelişimsel plastisite kaderin kazaya (*accident*) döndüğü,⁵⁰⁸ tarihin yapıyı etkilediği bir süreç haline gelir. "*Yontucu, gitgide doğaçlamaya başlar. Modelleme, yavaş yavaş kendi etkinliğimizin bağlantılara nakşettiği şey olur*".⁵⁰⁹ Gelişimsel plastisitenin mevcudiyeti tarihsel gelişimin hem zorunlu bir ilerlemeye hem de kazaya, değişime açık olduğuna işaret etmektedir. Paradoksal bir şekilde gelişimsel plastisite kurala bağlı kalırken ortaya koyulan bir doğaçlama gibidir.

⁵⁰⁷ Aktaran; Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 48.

⁵⁰⁸ Malabou daha sonra bu beklenmedik durumları **Ontology of the Accident** kitabında ele almaktadır. Ayrıca beyinde gerçekleşen ani lezyonları da yeni bir teori ile ele alır ve bunu da bir kaza biçimi olarak değerlendirir. 2007 yılında neşredilen **Les Nouveaux Blessés** (Yeni Yaralı) kitabında Malabou plastisitenin yıkıcı anlamını hem psikanaliz hem de çağdaş nörobilim için yeni ufuklar açabilecek bir araz/kaza (*accident*) teorisine doğru genişletir. Beyin lezyonlarından yola çıkarak Malabou, beyin hasarı olan hastaları, Alzheimer hastaları gibi kişileri yeni yaralı olarak kategorize eder. Bu yaralılarda söz konusu olan nitelik, 'kaza/araz' sonucu başka bir kişiye dönüşmeleridir. Önce tüm kimliğinden koparak bir başkası olur ve bu metamorfoza karşı bir kayıtsızdır. Malabou ruhsal yapıyı temelden sarsan bu olayların cinsellikle açıklanmadığını burada yeni bir tür nedensellik beyinsel (*cerebral*) nedensellik olduğunu iddia eder.. Beyinselliği, cinselliğin karşısına yeni bir nedensellik formu olarak koyar. Cinselliğin açıklayıcı nedensellik iskeleti sunduğu Freud'un anlatısında, dış kaynaklı bir olay, öznenin kendi tarihselliği bağlamında yorumlanarak, içselleştirilir ve çoğu zaman nevroz oluşumuna neden olur. Beyinsellikte ise, dışsal karakterli kaza/araz, psişik yapıya dışsal kalır. Olay içselleştirilmez, "içsele dışsal kalır". Beyinsel kazalar öyle yaralardır ki, tarihi keser, tarihi kendi dışına koyar, onun akışını askıya alır, ruh yaşasa bile hermenötik olarak 'telafi edilemez' olarak kalır". "Beyin hasarı yeni bir kimlik yaratır ama bu, formun yıkımıyla bir yaratım olur".

Catherine Malabou, **The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage**, Çev. Steven Miller, New York, Fordham University Press, 2012, s. 5, 17.

Catherine Malabou, **The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity**, Çev. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2012.

Konunun daha ayrıntılı izahı için bkz: Metin Demir, "Hegel'in Geleceği Var mı? Catherine Malabou'nun Plastik Hegelciliği", **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**, C. 6, ss. 47-78.

⁵⁰⁹ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 47.

Modülasyonel plastisite özellikle ikinci bölümde incelenen sinaptik bağlantıların kuvvetinin ve bağlantı sayısının tecrübe ile değişebilmesi olgusudur. Sadece insan değil, tüm sinir sistemine sahip canlılarda gördüğümüz LTP, plastisitenin anlamını en net kavradığımız yerdir. Çünkü LTP tecrübe ve tarihin sinapsların fonksiyon ve yapısını değiştirdiğini ortaya koymaktadır. “Şüphesiz plastikiyet bu düzeyde kendini en açık şekilde uygulamaya koyar ve anlamının “açılması”nı dayatır.”⁵¹⁰ Sinaptik bağlantı kuvvetinin böyle aktivite yoluyla düzenlenmeye tabi olması “programın kendisinde genellikle program fikrinin antitezi olarak görülen bir tarihsel boyutu açar.”⁵¹¹

Onarıcı plastisite ise, beynin belirli sınırlar içinde kendi kendini iyileştirebilmesi, lezyonlar sonucu oluşan kayıpları telafi edebilmesi demektir. Beyin kendi kendini yenileyebilmekte, onarabilmekte, kendine doğal protezler üretebilmektedir. Onarıcı plastisite, doğanın açtığı yaraları doğa içerisinde telafi edebilmek, kendine yeniden form verebilmek, kendi bütünlüğünü korumak için direnebilmek (resilience) anlamına gelir. Kendi kendini onarma, geriye iz bırakmadan kendini yenileyebilme, izi silerek yerine yeni formu koyabilme kapasitesidir.⁵¹²

Demek ki beynin üç tür plastikliği de, doğal olarak programlanmış olanı icra etme (belirlenim) ile tarihsel yenilikleri hesaba katarak kendi kendini değiştirebilme (özgürlük) arasında karşılıklı belirlemeye, yani diyalektiğe işaret eder. Beynin plastik-diyalektiği, doğal belirlenim ile tarihsel özgürleşmeyi birlik içerisinde ele almamızı mümkün kılar. Beynin plastik olduğu söyleniyorsa aynı zamanda onun tarihsel olduğunu da söyleniyor demektir. Çünkü tarihsellik; *ötekiliğin kendiliğın içine alınarak bilindiği özgür eylemliliktir*. Plastik beyin tüm bu özellikleri taşımaktadır. Beyin tarihsel bir karaktere sahiptir ama aynı zamanda beyin de bir tarihe sahiptir.

⁵¹⁰ A.g.e., s. 52.

⁵¹¹ A.g.e., s. 58.

⁵¹² İz bırakmadan yeniden form alma kapasitesi ile onarıcı plastisite formun yerine izi önceleyen yapı-sökümcü okumaların yeniden düşünmeye çağırmasıdır. Malabou bu konuyu özellikle **Changing the Difference** eserinde “The Phoenix, The Spider and The Salamander” başlıklı bölümde tartışır. Catherine Malabou, **Changing Difference: The Feminine and The Question of Philosophy**, Çev. Carolyn Shread, Malen, Polity Press, 2011.

Esasında beynin tarihselliğinin açığa çıkmasının da bir tarihi vardır. Hatta Malabou'ya göre beyin (incelemeleri) tarihi, beynin tarihselliğini gölgeleyen temel unsurlardan biridir. Dolayısıyla beyin tarihini yeniden gözden geçirmek beynin tarihselliğinin bilincine ulaşmanın bir yöntemidir.

Beyni inceleme tarihini gözden geçirdiğimizde beynin işleme ve bedene hükmetme biçimlerinin her zaman belirli başlı metaforlar çerçevesinde örgütlendiğini görebiliriz.⁵¹³ Beyin öncelikle bir mesaj iletici telgraf ve sonra telefon sistemi olarak tasarlanmıştır. Felsefe tarihinde biyoloji, beyin ve fizyolojik algı konularına ilk derinlikli ilgiyi gösteren filozof Henri Bergson kendi döneminin yeni oluşan fizyoloji literatüründen de bilgilenererek, 1896'da beyni bir telefon santraline benzetmekteydi. Ona göre, "beyin bir tür merkezi telefon santralinden başka bir şey değildir: beynin rolü iletişim sağlamak ya da bekletmektir. Aldığı şeye hiçbir şey eklemeyiz."⁵¹⁴ Telefon metaforu etrafında oluşan erken dönem beyin paradigması beyni sadece anlık algıyı işleyen, saklayan, depolayan cansız, tarihsiz bir aygıt olarak görmekteydi. 1950'li yıllardan 80'li yıllara kadar ise, sibernetik paradigma beyin araştırmalarını domine etti. Bu dönemde beyin; belirli bir donanıma sahip, bilgiyi nesnel olarak temsiller yaratmak ve manipüle etmek yoluyla işleyen bir bilgi-işlem cihazı olarak tasavvur edilmiş, araştırma programları buna göre örgütlenmiştir. Bilgisayar metaforu etrafında beyin; merkezi, modüler, programa göre şaşmaz şekilde işleyen bir organizasyondur. Ancak 90'lı yıllardan sonra gelişen bedenli ve faal beyin teorileri, programcı bakışın yerine geçen; olasılıkçı, Bayesian yöntemler artık beyni sibernetik bir bakış açısı ile görme eğilimini sekteye uğratmıştır. Çevresel değişikliklerin organizmanın plastik biçimlendirmeye tabi tutması, tarihsel olanı yapının içine yerleştirmesi, beyni sadece mekanik bir cihaz değil yaratıcı bir şebekeler sistemi olarak yeniden düşünmeye sebep olmuştur. Malabou'nun ifadesiyle: "Plastikiyet... bilgisayar ve programlarıyla ilişkilendirilen *merkezi işlevini geçersiz kılar.... Beynin işlevsel plastikiyeti, merkezi*

⁵¹³ Cornelius Borck, "Toys are Us: Models and Metaphors in Brain Research", **Critical Neuroscience**, ss. 113-123.

⁵¹⁴ Henri Bergson, **Madde ve Bellek: Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme**, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 24.

organ işlevini yapısöküme uğratur".⁵¹⁵Yapısökümü bize en azından iki şeyi öğretir, birincisi her türlü merkezi hakimiyet girişimlerinin yapısal olarak tutarlı olmadığını, ikincisi ise makinenin kendisinin sadece program olmadığını, mekanik olanın beklenmedik hamleler doğurabileceğini öğretir. Plastikiyet beyinde işlemekte olan dekonstrüktif operasyonun adıdır. Zira, "plastikiyet hiçbir şey ifade etmiyorsa dahi *mekaniğin olayvari* boyutunu gösterir".⁵¹⁶

Telefon ve bilgisayar metaforları geride kaldı, bu gün artık beynin şebekeler (*networks*) ile çalışan, rastgeleliğe açık, modüler olmayan, çevresel değişikliklerin baskısıyla hızlıca adapte olup kendini yeniden biçimlendiren, yeni beceriler kazanıp organizasyonunu değiştiren, merkezless bir yapı olduğunu keşfettik. Ancak tam da aydınlandığımız bu noktada, beynin tarihinin bilinci bize her türlü metaforun dönemsel olduğu, yeni imkanlar ve sınırlılıklar getirdiğini göstermektedir. Öyle ise, tarihin sonunda keşfettiğimiz plastik beyin paradigması hangi imkan ve sınırlılıkları taşımaktadır. Malabou'nun plastikiyeti düşünme konusunda yaptığı en önemli katkı plastikiyetin sosyo-politik tazammunları üzerinedir. Bir sonraki bölümde tarihin sonundaki plastik beynin politik ontoloji açısından sonuçları ele alınacaktır.

Beyin ve tarih ilişkisinin ikinci önemli boyutu ise beynin tarihselliğinin, beyni doğallığından çıkarmaya zorlamasıdır. Plastikliğin tarihsel doğası, natüralizmin doğanın sürekliliği tezini eleştirel bir şekilde yeniden ele almayı gerektirmektedir. 'Nöronal insan' eğer plastikse tarihseldir, bu tarihsel doğa, doğalcılığın sınırları içerisinde ele alınabilir mi?

Malabou plastikiyet kavramı üzerinden natüralizmi tartışmaya açar ancak bunu yaparken asla bir bilim karşıtlığı ya da indirgemecilik karşıtlığı rolünü benimsemeye tevessül etmez. Nörobiyolojinin alanına girer girmez, nörobilimin temel hipotezi nöronal ile zihinsel arasındaki süreklilik fikrini kabul etmemiz gerekir. Bu fikre göre tüm zihinsel imgeler ve zihinsel işlemler nöral temele dayanır ve zihinsel olan nihayetinde

⁵¹⁵ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 63.

⁵¹⁶ A.g.e., s. 66.

dünya ile bedenın nöronları arasındaki ilişkinin bir fonksiyonudur. Malabou'ya göre bu süreklilik hipotezi “nörobilimsel söylemin *hem en güçlü hem de en zayıf* noktasıdır”.⁵¹⁷ Zihinselın nöronal açıklamasının güçlü bir yönü olduğu açıktır, zira bilincin gizemini ortadan kaldırmaya hizmet etmiş, beynimizin işleyişini bize yabancı bir kara kutu olmaktan çıkarmıştır. Zayıf noktası ise nöronal ve zihinsel arasında olduğu farz edilen sürekliliğin basit ve homojen olduğunu varsayması, nöronal (doğal) ile zihinsel arasında izomorfizm olduğunu farzetmesidir.⁵¹⁸ İşte bu noktada nöronal ve zihinsel arasındaki geçişı sorgulamak eleştirel nörobilimi hayata geçirmektir. Hem anlamaya hem sorgulamaya vesile olur:

Nöronalden zihinsele geçişı sorgulamak bizi beyinsel işleyişin en merkezi noktasını, biyolojik olandan kültürel olana geçişı, zihnin tam anlamıyla doğal zemininden tarihsel –ve dolayısıyla, zorunlu olarak, siyasi ve sosyal– boyutuna geçişı sorgulamaya götürür.⁵¹⁹

Nörobiyolojik açıklamaları dikkate aldığımızda, beynimizin sadece kendi işini yapan bir organ değil, hem bedenimizin organik bütünlüğünü hem karakterimizin otobiyografik bütünlüğünü bir arada tutan doğa ile kültür birleştiren bir sentezleyici olduğu kabul edilir. Özellikle Damasio ve Changeux ile birlikte birçok yeni nörobilimci-filozoflar, benliğin organik bütünlüğünün kurulumundan ahlak ve sanata kadar tüm tinsel alanı nörobiyolojik terimlerle yeniden ifade etmenin yollarını araştırmaktadırlar. Doğadan tıne doğru bir kopuş ve sıçrama olmadan kademeli bir yükseliş olduğu yönünde Schelling'ci bir görüş tekrar sahneye koyarlar. Birinci bölümde de incelenen Damasio'nun bedenden bilince yükselen benlik tasarımında, çevreden gelen verileri tutarlı bir bütünlük içinde organize eden “protobenlik”, organizmanın anlık durumunu haritalandırır. Ancak protobenlikten “çekirdek-benlik”e geçilirken bu birinci haritalar, bedenın homeostasisi bağlamında yeniden değerlendirilerek tekrar haritalandırılır. Tam da bu bağlantıları yeniden bağlantılandırma, izleri hareketlendirerek yeniden işaretleme, doğal semiyolojinin referans yapısının yeniden organize edilmesi ile önce çekirdek

⁵¹⁷ A.g.e, s. 81.

⁵¹⁸ Jean-Pierre Changeux & Paul Ricoeur, **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 83.

⁵¹⁹ Catherine Malabou, **Beynimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 82.

benliğe sonra otobiyografik benliğe geçiş yapılır. Peki bu yeniden temsil ihtiyacı, bu doğanın kendi içinde ikizlenmesi, kendi kalarak kendi başkasına dönüşme süreci, protobenlikten aldığı forma yeniden form vermesi hangi nedensellikten kaynaklanmaktadır? “Biyolojik olarak mı programlanmışlar? Deneyimin mi yoksa kişisel tarihin mi ürünleriler? Ya da her ikisinin bir sonucu mudur?”⁵²⁰ Damasio’nun buna açık bir cevabı olmasa da; birinci bölümde formüle ettiğimiz şekilde nöronalden zihinsele geçişte lineer bir süreklilik değil, ikinci doğa kavramında olduğu gibi bir ikizleşme ve olumsuzlama yoluyla içerip aşma ve yeniden yorumlama söz konusu olduğu iddia edilebilir. Özbilinç ancak benliğin ikizleşmesi yoluyla elde edilebilir, bu durum “hetero-duygulanımın çelişkili yapısını ifade eder”.⁵²¹ Protebenlik ile çekirdek benlik ve otobiyografik benlik arasındaki bu gri alan, “*beyinsel ile ruhsalın sentezini garanti eden başkalaşıma dayalı bir akışkanlık* hipotezini etkili bir biçimde formüle etmemize izin verir”.⁵²² Nöronalden zihinsele geçiş doğal bir süreklilik içerisinde değil, süreklilik ve kopuşun diyalektik-olumsuz ilişkisi ile gerçekleşir:

Nöronalden zihinsele geçiş, *olumsuzlamayı ve direnci* varsayar. ... *Zihinsel oluşumun* kendi varlığını veya özdeşliğini nöronalin *kaybolmasından* aldığını ve doğa ile tarihin oldukça çelişkili buluşma noktası olan boş bir uzaydan doğduğunu varsaymalıyız....Nöronal ve zihinsel hem birbirlerine hem de kendilerine direnirler. ... aynı dili konuşmazlar.⁵²³

Buradan anlıyoruz ki nöronal öznelliğin kuruluşu, saklama ve reddetmeyi, verili bir organizasyonu olumsuzlayarak bir üst düzeyde yeniden yorumlamayı mümkün kılacak bir ikizleşmeyi (*Verdopplung*) gerektirmektedir. Nöronal öznelliğin kuruluşu, özü itibari ile plastik ve diyalektiktir. Çekirdek ve otobiyografik benlik bir yandan doğal olanla sürekliliğini korumak, onunla aynı olmak zorunda öte yandan yeni bir benlik yapısı ile sosyal ve çevresel değişikliklere uyum sağlamak, başkalığa açık olmak zorundadır. Özne kendi içerisinde ikiye bölünerek kendisi olabilir. Bu aynı zamanda

⁵²⁰ A.g.e., s. 82.

⁵²¹ Catherine Malabou & Judith Butler, “You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*” **A Companion to Hegel**, Ed. Stephen Houlgate & Michael Baur, Oxford, Blackwell Publishing, 2011, ss. 611-640, s. 623.

⁵²² Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 88.

⁵²³ A.g.e., s. 95.

öznenin asla kendine bütünüyle sahip olamadığını, kendine hep bir başkalık üzerinden dönebildiğini, benlik bilincinin saf olmadığını, oto-afeksiyonun özünde hetero-afeksiyon olduğunu gösterir. Protebenlik ile çekirdek benlik arasında fark, öznenin kendi kendisini hissetmesi için kendini kendisinden ayırmak zorunda olması gibi öznenin kökenindeki indirgenemez aralanmanın (*spacing*) olduğunu gösterir. Derrida'nın bahsettiği bu aralığı, Damasio bu kademeli benlik anlayışı ile (bilinçsiz olarak) tasdik eder. Özne kendi bilincine varma sürecinde bizzat kendi içinde hiçbir zaman karşılaşmadığı heteroduygulanımlar yoluyla kendini hisseder (oto-duygulanım).⁵²⁴ Malabou'ya göre tam da bunu keşfetmesi ile “nörobilim, öznenin oto-duygulanımsal yapısının biyolojik yapı-sökümüdür” demektir.⁵²⁵ Böylelikle nöronal öznenin kurulumu ne doğaya aittir ne de doğadan gayrıdır. Aynılığın-ve-gayrılığın-aynılığı tezi demek olan spekülasyon kavrayış, form alma ve form vermeyi içeren plastik kavrayış bu gerilimli ilişkiyi anlamamızı sağlar. Çağdaş beyin araştırmalarından “Sistemin sürdürülmesi homeostaz ile kendi kendini oluşturma (*l'auto-engendrement*) arasındaki karşıtlık”ta benliğin kurulduğunu⁵²⁶ öğreniyorsak, bu bize, benliğin aynı zamanda süreklilik ve kopuş, aynılık ve başkalık arasında diyalektik ile kurulduğunu anlayabiliriz. Beyinsel zihinsele bağlayan plastisite bir süreklilik ve kopuşun adıdır. Nöronalden zihinsele bir sıçrama olmazsa öznenin de söz konusu olmaz. Plastisitenin sağladığı bu sıçrama tahtasının adı ise, ikinci doğadır. İkinci doğa doğanın içerisinde doğanın ötesini düşünebilmemizi mümkün kılmaktadır.

Malabou'ya göre Hegel nöronalden zihinsele geçişle uğraşan filozoftur. Hegel ve plastisiteyi yanyana getirmek beynin tarihselliğini, beyin ve tarih arasında plastikiyeti anlamaya hizmet eder. Hegel ikinci doğa kavramıyla, natüralizmin içinde ve onun ötesinde düşünmenin yolunu gösterdiği için, gelmekte olan beynin tarihsel ufkunun fatihi olarak diyalog içinde olunması gereken kişidir:

⁵²⁴ Catherine Malabou & Adrian Johnston, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, New York, Columbia University Press, 2013, s. 20.

⁵²⁵ Vahanian Noelle, “A Conversation with Catherine Malabou”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, C. 9, No:1, 2008, ss. 1-13, s. 10.

⁵²⁶ Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, s. 97.

[Hegel'in] kafası hep zihnin doğal varoluşunun (yani beynin, ki o bunu “doğal ruh” olarak adlandırıyordu) tarihsel ve spekülâtif olana dönüşümüyle meşguldü. Bu dönüşüm, *diyalektiğin kendisidir*. Eğer doğadan düşünceye bir geçiş olabiliyorsa bu, düşüncenin doğasının kendisiyle çelişmesinden kaynaklanır....O halde düşünce doğadan başka bir şey değildir; kendisinin kendisinden farkıyla imlenmiş, yadsınan bir doğadır. Dünya, biyolojik olanın huzurlu sürdürülüşü değildir. Zihinsel olan, nöronalin makul zeyli değildir. Beyin de küreselleşmiş iktisadi, siyasal ve sosyal organizasyonun doğal İdeali değildir. Beyin, tarihimizin ve eleştirel etkinliğimizin temeli olan organik gerilimin yeridir.⁵²⁷

Bugün beynin plastikiyeti, beyni tarih ile doğa, biyolojik yapı ile bireysel tecrübe, madde ve mana arasındaki edebi kavganın son sahnesi olarak görünmektedir. Beyin ne Ricouer'un tasavvur ettiği gibi sadece düşünmenin bir altyapısı ne de Changeux'un düşündüğü gibi zihinsel aranacağı yegane mecradır. Plastik beyin doğa ile tarihin diyalektik belirleme ilişkisini ve öznenin doğanın içerisinde doğanın ötesine doğru kendini belirleme potansiyelini açığa çıkarır.

Beynin tarihselliği mevzuuna böyle dikkat çektikten sonra Malabou, Kıta felsefesi için en büyük dilemma olan transandantal ve tarih ilişkisine yeni bir yorum getirmiştir. Zira Kant'ın transandantal felsefesi herhangi bir felsefe değildir, “Kıta ya da Avrupa felsefesinin kimliğinin garantörü”dür.⁵²⁸ Hegel ile başlayan Kant ile eleştirel ilişki, esasında hep aynı sorun etrafında şekillenmiştir: tüm tecrübeyi önceleyen transandantal bir mantıksal yapı var mıdır? Bu gün hala transandantal savunulabilir mi?

Malabou'ya göre çağdaş felsefede tüm akımlar transandantalden feragat edilmesi (*relinquishing*) konusunda müttefiktir. Heidegger'e göre transandantal, özünde muhayyile gücünde temellenen kökensel zaman formuna dayanır. Çağdaş nörobiyolojiye göre beyin evrimsel olarak oluşur ve deneyimi önceleyen bir transandantal yapı söz konusu olamaz. Quentin Meillassoux'a göre ise dünyanın rastgele (*contigent*) yapısı karşısında transandantalden feragat edilmelidir.⁵²⁹ Öyleyse günümüz felsefe dünyası,

⁵²⁷ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 103.

⁵²⁸ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, Çev. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2016, s. 129.

⁵²⁹ Quentin Meillassoux, **After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency**, London, Continuum Publishing, 2009.

kökünü zamandan alan ontolojik (Heidegger) biyolojik olarak belirlenmiş kognitivist (Changeux) ve tümüyle rastgele olana tabi realist (Meillassoux) tarzlarda transandantalden vazgeçmeye hazırdır.⁵³⁰ Kıta felsefeci geleneğinin son temsilcilerinden Malabou ise bu soruyu yeniden gündeme getirir: transandantalden feragat edebilir miyiz? Zaman-biyoloji-mutlak rastgele olan karşısında transandantal geri çekilmeli midir? Transandantal felsefenin bir geleceği yok mudur?

Transandantal felsefe en genel anlamda bize şunu söyler: Herhangi bir mümkün tecrübenin olabilmesi için tecrübenin içinde verilen ama tecrübeye yer almayan a priori kognitif yapılar olması gerekir. Sonradan gelen (a posteriori) tecrübeye bağlı olmayan, önce gelen (a priori) mantıksal yapılar, tecrübenin imkan koşullarıdır. Aklın ve bilimsel metafiziğin kaderi böyle apriori yapıların tecrübeye evrensel ve zorunlu karakterini verdiğini ispatlamaya bağlıdır. Birinci bölümde incelenen transandantal dedüksiyon tam da bu şekilde, kavramın spontan yapısının nesneyle nasıl örtüştüğünü ispatlayama hasredilmiştir. Dedüksiyonun sonunda Kant ya her şey tecrübeden gelecektir, yani sonradan olacaktır dolayısıyla transandantal felsefe kendini lağvedecektir ya da tecrübenin kavramın apriori yapısına uygun olduğu iddia edilecektir diyerek iki uzlaşmaz yaklaşımın olduğunu iddia etmiştir. Kritik felsefesinin en kritik yerinde, § 27’de *Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe* bölümünde Kant kavramların apriori yapısı ile tecrübenin aposteriori niteliği arasındaki uyuşmayı açıklamak için döneminin biyolojisine başvurur ve tıpkı **epigenesis** gibi der:

Ama sadece tercübe nesnesiyle sınırlı olan bu bilgi bu açıklamada tamamıyla tecrübeden türetilmiş değildir. Aksine saf görü ve müdrikenin saf kavramları göz önüne alındığında, bizim içimizde (*in uns*) a priori bulduğumuz bilme unsurları vardır. Şimdi tecrübe ile tecrübe nesnelerinin kavramlarına *zorunlu* olarak uyuşması (*notwendige Übereinstimmung*) için sadece iki yol vardır. Ya tecrübe kavramları mümkün kılacak ya da bu kavramlar tecrübeyi mümkün kılacaktır. Birinci durum kategoriler için (saf duyusal görü için de) geçerli değildir; çünkü kavramlar apriori kavramlardır ve bu nedenle tecrübeden bağımsızdır (ampirik bir köken iddia etmek bir tür *generatio aequivoca*’dır). Sonuç olarak geriye sadece ikinci yol kalır. (Tıpkı bir saf aklın *Epigenesis* sistemi gibi [*gleichsam ein System*

⁵³⁰ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, s. 14.

der *Epigenesis* der reinen Vernunft]. Yani müdrike tarafında yer alan kategorileri tüm mümkün tecrübenin zemini (*die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung*) olarak ele almak.⁵³¹

Bu bölümde Kant, kavram ile tecrübe nesnesi nasıl uyuşur sorunun 18. Yüzyıl biyolojisinin üç teorisi ile açıklamaya çalışır: önoluşçuluk (*preformationism*), belirsiz türeme (*equivocal generation*) ve sıralıoluşçuluk (*epigenesis*). Bu üç teoriyi kısaca özetlemek gerekirse, belirsiz türeme teorisi bir türden beklenmedik başka bir türün çıkışını açıklamak için kullanılır. Charles Bonnet'in ön-oluş kuramına göre embriyo önceden bir program ile doğar ve bu programı zaman içinde hayata geçirir, tecrübe programa bir şey eklemeyiz. Caspar Friedrich Wolff'un savunduğu epigenesis kuramı ise, embriyonun formunu zamanla kazandığını iddia eder.

Esasında bu üç teori birinci bölümde incelediğimiz üç tür doğa-akıl ilişkisine denk düşer. Belirsiz türeme kuramı için Kant'ın kafasında olan filozoflar empirist şüpheciler Hume ve Crusius'tur. Bunlara göre tecrübenin kavram ile nasıl uyduğu belirsizdir, ancak sübjektif koşullar ile açıklanabilir. Önceden-kurulu-harmoniye dayalı rasyonalist yaklaşım da, ön-oluşçular tarafından temsil edilir. Bunlara göre aklın ön-oluş sistemi, yaradan tarafından önceden içimize nakşedilmiş bir doğal yatkınlıktır (*eingepflanzte Anlagen*). Kant bu iki ihtimali de kabul etmez. Kavram ve tecrübe arasındaki ilişki, ne doğuştan gelen doğal bir yatkınlıktır (*innate*) ne de tecrübeden rastgele üretilmiştir (*fabricated*). 1790'da Kant soruna şu şekilde açıklık getirir:

Saf Aklın Eleştirisi, yaradılıştan içimize nakşedilmiş (*anerschaffene*) ya da doğuştan (*angeborene*) temsillerin asla var olmadığını iddia eder. Eleştiri, ister görüye ait olsun ister müdrikenin kavramlarına ait olsun tüm temsilleri edinilmiş olarak kabul eder. Ancak bu edinme (doğal hak hocalarının formüle ettiği gibi) orijinal edinmedir (*ursprüngliche Erwerbung*), dolayısıyla öncesinde olmayan ve böylelikle eylemden önce hiçbir şeye ait olmayan bir şeydir.⁵³²

Kant'a göre transandantal, ne tecrübenin ürettiği bir şeydir ne de doğal bir yatkınlıktır. Ne doğanın alanına aittir ne de kültürün alanına. Malabou tam da bu

⁵³¹ Kant, CPR, B 166-167, s. 264-265.

⁵³² Immanuel Kant, "On a Discovery According to Which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One", **Theoretical Philosophy after 1781**, Çev. Henry E. Allison, Baltimore; London, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 135.

enteresan konuma dikkat çeker. Saf aklın epigenesisi doğalcı değildir, çünkü önceden hazır bir programa sadık kalmaz, spontan bir yaratım söz konusudur. Zamanla, kültürel olarak edinilmez, çünkü bu edinme kökenseldir, tercih ve tecrübe meselesi değildir. Dolayısıyla saf aklın epigenesisi metaforu ile yine mantık ve doğa, doğa ve tarih arasında bir konuma işaret edilir. Bu incelikli ilişki epigenesis metaforunu daha derinlikli düşünmeye davet etmektedir.

Kant'ın saf aklın sistemini epigenesis teorisi tasvir etmesini nasıl yorumlamak gerekir? Eğer aklın transandantal yapısı epigenetikse, tecrübeden “önce gelmek” ne anlama gelir? Malabou'ya göre epigenesis metaforu, tüm transandantal felsefeyi yeniden yorumlamamıza kapı açabilir. Ona göre epigenesisi yeniden düşünerek transandantale yönelik çağdaş üç eleştiriyi de (kökensel zaman-beyin-rastgele) yeniden değerlendirebiliriz. Transandantalden feragat edilmesini salık veren çağdaş eleştiriler; ya Heidegger gibi tecrübenin vulgar zamansallığının temelinde yatan, doğal olmayan kökensel bir zamansallığa vurgu yapmakta ya da Meillassoux ve nörobilimciler gibi doğal rastgelelikten türetilmiş olarak görerek transandantalın sonunu ilan etmektedirler. Her iki durumda da, ya her şey yarına ertelenecek ya da zaten kökensel olarak olmuş olacaktır. Oysa epigenesis, “yarından önce” (*avant demian*) şeklinde bir zaman düzenine işaret eder. Plastisite de olduğu gibi epigenesis de, hem form edinmenin a priori ve a posteriori biçimde *mantıksal*, hem de gerçekleşmenin öncelik ve sonralık biçiminde *zamansal* dönüşümü gösterir. Zamanı ve mantığı dönüştüren yapısıyla epigenesis, “zamanı düşünmenin yeni bir formunu ve farklı bir temellendirme mantığını (*logic of foundation*) keşfetmemizi sağlayabilir”.⁵³³ Epigenesis teorisi çerçevesinde yeni bir yorum girişimi, transandantalden feragat etmeyi Kant'a karşı değil Kant ile müzakere içinde yapmayı mümkün kılabilir.⁵³⁴ Malabou'ya göre Kant'ın epigenesis metaforu sadece bir metafor değil, onun sisteminin kalbinde yer alan transandantal ve ona direnen şey arasındaki orkestrasyonunu, transandantalın dönüşebilirliğini gözler öne serer. Epigenesis tam da “büyüyen, gelişen, dönüşen ve evrimleşen” bir transandantali öne

533

534

sürmenin zemini olabilir.⁵³⁵ Buradan yola çıkarak Malabou, hem çağdaş nörobilimle Kant felsefesini ilişkiye sokmak hem de Kant felsefesini kendi tarzında yeniden yorumlamak amacıyla, Kant felsefesini epigenesis metaforu üzerinden yeni bir yapı-sökümcü yoruma tabi tutar.

Peki, çağdaş beyin araştırmaları Kant'ın transandantali ile ilgili ne düşünmektedir? Kant felsefesinin temel sorunu olan aklın arkitektonik mimarisi ile tecrübenin uyumu sorunu bugün çağdaş beyin araştırmalarında beynin organik mimarisi ile tecrübe arasındaki ilişki sorunu ile uyum içerisinde. Günümüzdeki önemli paradigmatik dönüşümlerden birisi genlerin beynin organizasyonunu belirlemede mutlak hakimiyeti olmadığına anlaşılmıştır. Beynin gelişimi, genlerin önceden belirlediği düzene göre bire bir programlanmış değil genetik yapının çevresel faktörlerle ilişki içerisinde olduğu epigenetik bir yapılaşmadır. Özellikle Edelman'ın nöral Darwinizm'i, sinapsların seçilime uğrayarak nöral şebekelerin oluştuğunu öne sürer. Beyinde gerçekleşen bir aktivite organizmanın yaşamı açısından faydalı olursa bu aktiviteye katılan nöron grubu baskın hale gelerek tekrar-devreye girer (*re-entrance*) ve gelecek aktiviteleri biçimlendirir.⁵³⁶ Bu teoride kognitif kategoriler ile tecrübenin nesnesi arasında sürekli yenilenen bir dinamik uyum süreci vardır. Bir yandan beynin genetik yapısı ve kendi yapısından kaynaklanan dahili ve yapısal organizasyonu öte yandan sosyal ve çevresel koşullar, yani tecrübe, karşılıklı olarak birbirlerini inşa ederler. Form ve nesne bu dinamik içerisinde birbirileri ile örtüşür. Sinaptik seçim yoluyla bilmenin a priori yapıları stabilize olur.⁵³⁷ Beyinde her şey a posteriori gerçekleşmez. Önceki bölümlerde görüldüğü gibi hem LTP hem de kültürel nörobilim tecrübeyi önceleyen formların zaman içinde beyinde oluşabildiğini göstermektedir. Bunun nesneleri tanıma biçimlerimiz çoğu zaman nesnenin varlığından önce gelmektedir. Örneğin karşılaştığımız bir sandalyenin maddi içeriğinden bağımsız olarak

⁵³⁵ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, s. x.

⁵³⁶ Gerald M. Edelman & Joseph A. Gally, "Reentry: A Key Mechanism for Integration of Brain Function", **Frontiers in Integrative Neuroscience**, C. 7, August 2013, ss. 1-6.

⁵³⁷ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, s. 85

her gördüğümüz sandalyede aynı formu algılarız.⁵³⁸ Ya da bir portakalın rengini gece ve gündüz, farklı ışıklar altında farklı uyaranlarla algılasak bile portakalı hep sabit bir şekilde turuncu olarak tanırız.⁵³⁹ Öyle ise beynin gelişimi sırasında kavramsal şemalar, seçim yoluyla tedricen stabilize olur ve beyin kendi otonom tanıma formlarını duysal algıya dayatır. Edelman'ın tabiri ile “beyin kavramsal ‘kendi kendine kategorizasyon’ süreci yürütmektedir”.⁵⁴⁰ Fenomenal tecrübe, beynin yapısı ile yaşantı arasındaki karşılıklı dinamik etkileşimi yoluyla oluşur. Edelman ve Baars gibi nörobiyologlar tecrübenin içinde tecrübi olmayan, önceden hazır bazı formların olduğunu iddia etmiş olsalar bile, böylelikle de transandantal biyolojize etmiş olsalar bile, nihayetinde nöral Darwinizm bize beynin a priori yapılarının değişime tabi adaptasyon dinamiği içerisinde olduğunu söyler. Nörobilimcilere göre Kant'ın tecrübeden önce gelen apriori mantıksal yapıları, bugün biyoloji tarafından evrimsel mekanizmalar yoluyla açıklanmıştır, hakkında hüküm verilmiştir: “Kant apriori'nin oluşma sürecini bilmediği için affedilebilirdir”.⁵⁴¹ Evrim ve biyoloji, mantıksal apriorinin yerini almışken, tüm transandantal yapıların epigenetik evrimsel etkileşimlerle stabilize olduğu kabul edilirken bu gün hala transandantal savunabilmek mümkün müdür?

Malabou için bu mümkündür, ancak hem nöral Darwinizmi hem de Kantçı transandantal felsefeyi dönüştürerek yeniden yorumlamak kaydıyla. Eğer Kant'ın transandantal, öznenin spontan yaratıcı aktivitesinin gerçekliğe form vermesi olarak anlaşılırsa; nöral Darwinizm de beynin doğa içinde doğallıktan uzaklaşarak kendi kendini bir eser gibi yaratma, spontan yaratıcılık olduğu öne çıkarılırsa çağdaş

⁵³⁸ Bernard Baars & Nicole M. Gage, **Fundamentals of Cognitive Neuroscience**, s. 309.

⁵³⁹ Jean-Pierre Changeux & Paul Ricoeur, **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 62.

⁵⁴⁰ Gerald M. Edelman, **Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind**, New York, Basic Books, 1992, s. 82.

⁵⁴¹ A.g.e., s. 35. “Kant'ın biyoloji ve fizikteki modern gelişmeleri bilmediği için apriori olan üzerinde hangi sınırların olduğunu anlamamasını affedebiliriz.”

epigenetik teori ile Kantçı transandantal bir biriyle uyuşur. Kant için aklın sistemi epigenetikse Darwin içinde organizmaları yaratan varyasyonun yasası plastiktir.⁵⁴²

Malabou'ya göre Kant'ın takipçileri transandantali kurtarma mevzu bahis olunca daima iki yöntemden birini seçerler: hiper-normatif ya da hipo-normatif. Hiper-normatif yönetime göre, transandantal demek, tecrübe ile karıştırılmaması gereken, tecrübeyi düzenleyen bir sensör, bir zabıta vazifesi görür. Hipo-normatif yaklaşıma göre ise, transandantal, yapı ve form olması bakımından bir sınırlamadır ama bu sınırlama özgürlük demektir. Bu yaklaşıma göre, transandantal düşünce, her türlü dış belirlenim ve indirgemeye karşı aklın otonomisi garanti altına alır. "Transandantal, pür sembolik muntakanın indirgenemezliği ile tanımlanır. Asla materyalleştirilemeyen, kendini belirleme alanıdır".⁵⁴³ Bu tarz bir kavrayışa göre, transandantal yapılar; deneyimden önce gelip ona form dayatan dışsal bir polis gücü değil; deneyim içerisinde açığa çıkan ama deneyimde mevcut olmayan bir formu ona bahşeden özgür bir etkinlik, yaratıcı bir aktivite olarak anlaşılır. Eğer epigenesis doğanın kendi içindeki extra yaratıcı form verme kapasitesi ise transandantal bu şekilde epigenetik bir faktör olarak anlaşılabilir.

Eğer a priori doğuştan, doğal bir yatkınlık olarak içimizde varsa bu durumda kategoriler spontan olamaz, doğal bir yatkınlığa dönüşürdü, özgür bir eyleme değil dışardan özneye verili bir dayatma olarak var olurdu. Eğer sonradan verilmişse transandantal, evrensel ve zorunlu karakterini yitirir, temelsiz olur, rastgele hale dönüşürdü. Natüralist doğuştancılık ile kültürel inşacı sonradan edinme arasındaki dar boğazdan çıkmanın bir yolu epigenesistir. Transandantal; ne önce olanın sonra gelene, ne de sonra gelenin önce gelene tahakkümü değil, kategori ile nesnesi arasındaki uyum, "kendi kendini inşa eden yaratıcı ve dinamik ilişkinin" bir ürünü olarak düşüncenin türetici gücüne ışık tutar.⁵⁴⁴

⁵⁴² Charles Darwin, **Türlerin Kökeni**, Çev. Öner Ünalın, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 3. Bsk., 2012, s. 21.

⁵⁴³ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, s. 130

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 25.

Belki de transandantal şu soru formundan başka bir şey değildir: özne nasıl olurda kendi eylemlerinin, tecrübenin nesnesi ile kategoriler arasındaki kökensel olarak edinilmiş spontan uyumun ilkesi olabilir? Transandantalın zorunluluğunu da kurtaran kurucu değeri, öznenin kim olduğuna karar vereceği eylemin geçerliliği ve etkinliğinden çıkarılabilir.... Artık transandantal epigenesisi *özneliliğin macerası* olarak anlamaya başlıyoruz, bir macera ki onu çağdaş epigenetik görmüş ama üzerine düşünmemiştir.⁵⁴⁵

Anlaşıyor ki, bu gün transandantali savunma yöntemi onu yeniden formüle etmekle mümkündür. Malabou'ya göre Kant'ın sistemi birinci Kritik'ten üçüncü Kritiğe, mantıktan yaşama doğru tam da bu epigenetik dönüşümü sergilemektedir. Bugün nörobilimin epigenetik keşiflerinin transandantali biyolojize etmesi karşısında yapılması gereken, transandantalden vazgeçmek değildir. Bu gün transandantal, Kant'taki teknik anlamını kaybetmiş olabilir, formel bir yapı ya da mantıksal öncelik yapısını da kaybetmiş olabilir ancak direnç ve indirgenemezlik olarak varlığını sürdürmektedir.⁵⁴⁶ Zaten Malabou'nun da hedefi Kant'ı kurtarmak değil bir tür transandantal olmadan felsefe yapmanın imkanını soruşturmadır.⁵⁴⁷ Malabou'ya göre epigenesis, tıpkı Foucault'un iddia ettiği gibi "tarihsel a priori"lerin varlığını gösterir. Foucault'un jeneolojisi bir söylemin nesneleri değiştirirken söylemin kendisinin de değiştiğini, nesneler ile tanıma yapıları, yani kavramların dönüştüğünü, böylelikle kelimeler ve şeylerin, tarihsel dönüşümlerle birbirlerine uyuştuklarını göstermeye çalışır. Tıpkı bunun gibi Kantçı transandantal da, mantıksal bir öncelik ilişkisi olarak değil; yapısal mukavemet ile güncel dönüşümler arasındaki indirgenemez dinamik ilişki olarak yeniden yorumlanmalıdır. Transandantali tortulaşan bir kalıntı olarak idrak eden bu tarihsel yaklaşımda a priori yapılar, kavram ile nesnenin örtüşmesinin gizemini açığa çıkaran temel olarak değil bir temelin olmadığını gösterir. Kavramsal yapı ve nesnesi arasında, şimdi ve geçmiş arasında bir temeli olmayan sürekli bir salınım vardır. Tarihsel şimdi transandantalın formunu gerçekleştirir, önceden verili yapı ile sonradan gelen dönüşüm arasında indirgenemez diyalektik olarak anlaşılır.

⁵⁴⁵ A.g.e., s. 90.

⁵⁴⁶ A.g.e., s. 109.

⁵⁴⁷ Catherine Malabou, Frank Ruda & Agon Hamza, "An Interview with Catherine Malabou: Toward epigenetic Philosophy," **Crises and Critique**, C. 5 No. 2, 2018, ss. 435-446, s. 442.

Topolojik bir öncelik sonralık modeline göre değil, organik bir modele göre tasarlanan Saf Aklın Epigenesis'i bir dinamik, tarihsel öznellik mücadelesi olarak anlaşıldığında; öznenin zamansal süreç içinde kendi apriorilerini spontan olarak biçimlendirmesi olarak yeniden formüle edilir. Ona göre, çağdaş nörobiyoloji karşısında yapılması gereken, aklın otonomisi terk etmek değil beynin tarihsel bir özneleşme süreci içinde nasıl doğanın içinde doğanın ötesine uzandığını, özgürlüğü ikinci doğa olarak edindiğini, kendi spontanitesini edindiğini göstermektir:

Çoğu zaman zannedildiği gibi mesele kültürel olanın biyolojik olana indirgenmesi değil daha ziyade nöronal öznenin kendi kendisi ile ilişkisiyle alakalıdır. Onun kendisini görme, algılama ya da kendini kendini etkileme (auto-affected) yoluyla alakalıdır. Bu sorun bu zamana kadar haddi zatında hiç ele alınmadı. Nörobiyolojik aklın eleştirisini geliştirme görevi çağdaş felsefenin temel ve kaçınılmaz görevidir.⁵⁴⁸

Anlaşılabileceği üzere Malabou Kant'ı sıradışı bir şekilde yorumlayarak epigenesis'in; doğa ve kültür, mantıksal yapısının mukavemeti ile tecrübenin rastgeleli arasındaki aracı olduğunu böylelikle Kant felsefesine yönelik nörobiyolojik bir yeniden okumayı mümkün kıldığını iddia etmektedir. Önce ve sonra, doğuştan gelen ve edinilmiş olan, doğa ve tarih böyle bir indirgenemez birlik içinde ise, tarihsel-sembolik olan (yazı) ile doğal olan (söz) arasındaki düalizm de ortadan kalkmaktadır:

Tarihi doğanın mutlak ötekisi ve anlamı da doğa ve tarihin farkının sonucu olarak görmekten vazgeçersek bu momenti "tarihsel" olarak adlandırılabiliriz. Epigenetik paradigma çağında tarih ve anlamın yeni durumu sorunu en temelde durmaktadır. Sembolik ile biyolojik arasındaki ilişkinin derinden yer değiştirmesini ilan eder. Sembolik ve biyolojik artık karşılıklı olarak indirgenemez taraflar olarak kalamaz, bunun yerine değiş-tokuş ilişkisi geçer.⁵⁴⁹

Transandantal epigenesisinin doğa ve tarih, sembolik ve doğal olan arasındaki ayrımları yeni bir tekilliğe doğru dönüştürdüğü düşünülürse o zaman bugün yapay, üretilmiş olan ile doğal olan arasındaki farkı savunmanın zemini de ortadan kalktığı düşünülebilir. Sembolik ve biyolojik birbirine karşıt değil birbirini biçimlendiren epigenetik süreçler ise yapay zeka ile doğal akıl arasındaki gerilimi nasıl

⁵⁴⁸ Catherine Malabou, **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, s. 156.

⁵⁴⁹ A.g.e., s. 186.

değerlendirmemiz gerekir? Öğrenen algoritmaların, yapay nöral mimarilerin, sinaptik çiplerin üretildiği bir çağda, yapay-sembolik ile otantik-doğal arasındaki ayrım silinirken, tam da plastik-epigenetik teorisinin Kıta felsefesinin çaresizliğine merhem olabileceğini öne sürer Malabou. Epigenetiğin plastik ufkunu yapay zekanın yorumlanmasına doğru geliştirir.

Malabou tarihsel olarak zeka (*intelligence*) üzerine olan tartışmanın 20. yüzyıl Batı düşüncesi tarihini belirlediğini düşünür. Ona göre, nasıl ki akıl üzerine tartışma 19 yüzyılın temel meselesiyse 20. yüzyılın meselesi de zekadır. Sosyal bilimlerin işin içine dahil olması ile birlikte felsefenin zeka üzerine konuşma hakkının elinden alınmaya kalkışılması tartışmanın fitilini ateşlemiştir.

Mesele yine zekanın doğallaştırılması etrafında cereyan etmiştir. 20. yüzyılın başlarında geliştirilen öjeni ve psikometri zekayı doğuştan gelen genetik bir kader olarak kavramakta ve zekayı, dehayı (*genius*) ölçmeye (*eugenics*) kalmaktaydı. Joseph Galton ırkların ıslahı için zeka ölçme yöntemleri geliştirerek açıkça bir ideolojik ırkçılığa başvurmakta ilk IQ testleri zekayı ölçülebilir doğal bir yatkınlık olarak bilimselleştirmeye çalışmaktaydı. Buna göre, zeka doğuştan gelen bir yetenektir, tarafsız araçlarla dışardan ölçülebilir ve insanlar ölçüm sonuçlarına göre ayrılarak ıslah edilebilirdi.

20. yüzyılın başında felsefe cephesinden psikolojinin bu girişimine çok sert bir reaksiyon gelişmişti. Henri Bergson **Essai sur les Données Immédiates de la Conscience** eserini yazarak bilinç durumlarının asla ölçülemez olduğunu, niteliksel olanın niceliksel olana indirgenemez olduğunu öne sürdü.⁵⁵⁰ Daha sonra **Yaratıcı Tekamül** ile eleştirisini sürdüren Bergson'a göre zeka her ne kadar yaşamdan türemiş olsa bile yaşamı anlamaya muktedir değildir, zira zekanın özü mekânsaldır, soyut donuk kategoriler ile çalışır ve araçsal olarak işler. Evrim sürecinde ortaya çıkan zeka evrimin yaratıcılığını anlayamaz, üstelik evrim teorisyenleri de evrimin gerçek mahiyetini,

⁵⁵⁰ Henri Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**.

yaratıcı ilerleyişini kavrayamamışlardır.⁵⁵¹ Bu argümanlardan yola çıkarak Bergson, otomatizm ve doğalcı zeka kuramlarının karşısına, yaşamın yaratıcılığı ve hesaplanamazlığı ile çıkar.

Daha sonraki yıllarda davranışsal genetik araştırmaları ile devam eden psikolojizmin hesaplama ve belirleme arzusu ile Bergsoncuların yaratıcılık, özgürlük, hesaplanamazlık iddiası arasındaki kavga çağdaş felsefenin de tekno-bilim karşısındaki kaderini tayin etmiştir. Malabou'ya göre Kıta felsefesi tekno-bilimin hızla ilerlemesi sonucunda Bergsoncu hattın arkasına dizilmiş, sıra sıra yükseltelen bir kalkanlar sisteminden oluşan bir siper (*testudo*) tahkim etmekle yetinmiştir.

Bergsoncu hattın ilk devamcısı Georges Canguilhem “psikoloji polislikten başka bir şey değildir” diye gardını almaktadır.⁵⁵² Ona göre psikoloji elindeki araçlarla insanları ölçmeye ve sınıflandırmaya kalkarken aslında insanların araçsallaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Felsefenin özgür düşünce alanından uzaklaşarak böyle araçsal ölçme yolunu benimsemesi ile kendisini basit bir kontrol zabıtlığına ve araçsallaştırmaya alet etmektedir.

Siperin ikinci hattında Canguilhem'in polislik eleştirinin daha genelleştirilmiş bir versiyonu olan Foucault ve Agamben'in biyopolitika eleştirisi yer almaktadır. Biyopolitika insanların daha uysal ve üretici olması uğruna bedenleri sınıflandırma, ölçme, yönetme, biçimlendirme, hiyerarşikleştirme, zorlama pratiklerini inceler. Tekno-bilim egemen güçleri bedenleri ve zihinleri biçimlendirme gayretine hizmet eden genel ölçme-değerlenme-kayıt altına alma projesinin bir parçasıdır.

Üçüncü hatta “bilim düşünmez” diye ilan eden Heideggerci tekniğin karşısındaki kaygı (*technophobia*) durur. Her şeyin ölçülebilirliği ve kontrol edilebilirliğine dayanan

⁵⁵¹ Bkz: Metin Demir, Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi, **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 39 No: 20, ss. 57-103.

⁵⁵² Catherine Malabou, **Morphing Intelligence: From IQ Measurement to Artificial Brains**, New York, Columbia University Press, 2019, s. 42.

bilimsel düşünce insanın otantik varoluşunu da araçsallaştırarak ölçmeye, çerçevelemeye, biçimlendirmeye (*Gestellt*) kalkışmaktadır.⁵⁵³

Dördünce hatta ise otantik zeka ile yapay makine arasındaki ayrımın ortadan kalktığı, sağlıklı zeka ile deliliğin, zeki olmakla aptallığın (*stupidity*) ayıramayacağı, otantik zeka ile aptallık ve deliliği ayırma gayretinin beyhude olduğunu fark eden Foucault ve Derrida yer almaktadır. Zekayı mekanik aptallığa karşı korumanın çaresiz bir girişim olduğunu göstermeye çalışırlar. Bu anlamda bu dördüncü hat en radikal olanıdır.⁵⁵⁴ Malabou bu hattı devam ettirerek düşünme ve yaşamın otantikliğinden vazgeçip, sembolik ve yaşamın tekilliğini bir arada düşünmenin yollarını aramaktadır.

Malabou'ya göre biyolojideki yeni gelişmeler sanıldığıının aksine biyolojik belirlenimciliğe değil tam da biyolojinin ortasında icra olunan yaratıcı aktiviteye işaret eder. 2006 yılında **Nature** dergisinde, insan genomunun tüm haritasının dökümü yayınlanmış ve beklenilenin aksine genomda insanı diğer canlılardan ayıran özel bir dizilim olduğu görülmemiştir. Ayrıca epigenetik çalışmalar sonucunda beynin işleyişinin büyük oranda genetik determinizme bağlı olmadığı anlaşılmıştır. Biyolojik belirlenimin ötesinde yine biyolojinin içinde olan ancak kendisine çevre, tarih ve tecrübeyi de dahil eden epigenetik teori doğuştancılığın tersine bir şekilde, genotip ve fenotip arasındaki karşılıklı diyalektik etkileşim olduğunu iddia eder. Doğa, beden ve biyoloji otomatizme anlamına gelmez aksine otomatizmin ortasında beliriveren, beklenmedik olan, yaratıcılık imkanındır. Malabou, düşüncenin bu tarz bir biyolojik materyalizasyonunun zaten daha önce Bourdieu ve Piaget tarafından keşfedildiğine dikkat çekmektedir. Piaget'in epigenetik zihin gelişimi kuramı, beynin bir yandan biyolojik gelişim sürecinde belirli aşamaları takip ederken öte yandan zihinsel gelişim ile tecrübenin sürekli karşılıklı birbirini dengelediklerini kabul eder. Zihnin gelişiminin apriori yapıları ile tarihsel-zamansal tecrübe sürekli birbirilerini gerektirmektedir. Malabou'ya göre Piaget'in

⁵⁵³ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Bursa, Paradigma Yayınları, 2. Bsk., 1998.

⁵⁵⁴ Catherine Malabou, **Morphing Intelligence**, s. 44-53.

epigenetik zihin gelişimi kuramı, doğalcı genetik-biyolojik belirlenimciliği aşan zekanın ikinci metamorfozudur:

Davranış genetiği “edinilmiş özelliklerin doğuştan biyolojik katılıma işaret eden içsel yapı tarafından nasıl biçimlendirildiğini araştıran deneysel bir bilim” olarak tanımlanır. Burada edinilmiş olan neredeyse yaşam boyunca gerçekleşen her şeydir (sosyal tercübe, beslenme davranışı vs.). [Epigenetik] zekanın ilk metamorfozunun doğuştan ve edinilmiş arasında varsaydığı ilişkiyi bütünüyle tersine çevirir ve katı biyolojizmden bir tür karşılıklı etkileşim biyolojisine geçişi göstererek burada tartışılan paradigma değişimini onaylar.⁵⁵⁵

Plastik beyin ve epigenesis doğuştan ve edinilmiş, doğa ve kültür arasındaki gerilimin aşılmasına, biyolojik olan içerisindeki özgürlük potansiyeline, karşılıklı biçimlendirme manasına geldiği artık anlamılmıştır. Ancak günümüzdeki yeni gelişmeler önceden programlanma ile özgürlük, yapay ile organik, sembolik olan ile yaşam arasındaki farkı bir kez daha düşünmeye zorlar. Malabou bu üçüncü dönüşüme “programlanmış plastisite” adını verir.⁵⁵⁶

Günümüzde yapay zeka, nöral şebekeler sayesinde, belirli bir verili girdiyi kullanarak tasarımlar üretebilir, bilgiyi işleyip manipüle edebilir, bilgiyi organize edebilir ve tahminler yapabilir hale gelmiştir. Bu algoritmalar tıpkı biyolojik canlılar gibi değişikliklere adapte olabilir ve kendi organizasyonlarını yenilikler karşısında yeniden düzenleyerek öğrenebilirler. Nöral şebekelerin donanımına aktarıldığı IBM’in ürettiği nöro-sinaptik çipler tıpkı sinapslar gibi bağlantılar kurabilme özelliğine sahip olarak üretilmiştir. Ayrıca 2013 yılında Amerikan Beyin Girişimi ve Avrupa Birliği “Mavi Beyin Projesi” hali hazırda insan beynindeki her bir nöronun işleyişine benzer bir haritayı Big Data yöntemi ile modelleme projesine başlamışlardır. Bu çipler organik nöronların sahip olduğu tüm plastik özellikleri göstermektedir. “Plastik zeka formu ile donanmış sinaptik çipler kendi nöronal çekirdeklerinin işleyişini biçimlendirebilir, otonom bir şekilde işleyebilirler”.⁵⁵⁷ Bu demektir ki artık yapay zekanın da kendini forme etmeye tecrübeye, tarihe açılan plastik bir kapasitesi vardır. “elektronik öznellik

⁵⁵⁵ Catherine Malabou, **Morphing Intelligence**, s. 79.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 86.

⁵⁵⁷ A.g.e., s. 84.

güncel araştırmaları yönetmekte, uyum sağlayabilen, dönüşebilen, otonom işlemciler çoktan varlığa geldikleri konusunda bir şüphe yoktur.”⁵⁵⁸ Öyle ise yapay zekalar epigenetik dönüşümlerden geçmekte ve gelecekte Ray Kurzweil’in öne sürdüğü gibi makine ve organik olan ayrımının ortadan kalkacağı bir tekilliğe doğru yol almaktadır.⁵⁵⁹ Malabou’ya göre, zekanın ölçülmesi, otomatikleştirilmesine yönelik birinci metamorfoza karşı tepkiler ve epigenetik ikinci metamorfoza yönelik coşku da başarısızlığa doğru gitmektedir. Üçüncü metamorfoz; ne doğrudan akletme ile zekayı karşı karşıya getirme yaklaşımını (*intellect versus intelligence*) ne de taklit stratejisini (plastisiteyi sinaptik çiplere uygulama) benimsemeden yeni bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Doğa ve teknolojinin kaynaştığı üçüncü metamorfoz, zekanın ayrılmaz iki yönünün; doğa ve teknolojinin diyalektik ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Beyin ile bilgisayar arasındaki analojiyi plastisite kavramı ile kesmeye çalışan yönteme karşı Malabou kendi kendini olumsuzlayarak plastisitenin robotikleştirilmesini kavramaya çalışmaktadır.

Rastgele ve zorunlu, yaratıcı ve rutin, tekrar ve uyumsuzluk, organizasyon ve yeniden organizasyon bunların hepsi otomatizmin kurucularıdır ve otomatizmin kendi içindeki diyalektik ilişkilerin sonucudur.⁵⁶⁰

Plastisite kavramının serencamı nihayetinde nöronal ile zihinsel, doğal ile tarihsel, makine ile yaşam, belirlenim ile özgürlük arasındaki diyalektik ilişkileri çağdaş bilimsel gelişmeler ışığında yeniden değerlendirmemizi sağlarken, kavramın kendisi de sürekli değişmektedir. Malabou son geldiği noktada artık yapay ile organik arasında karşıtlıkta direnişi örgütlemek yerine yapay ile organik arasında yeni bir ilişki ile kendimizi biçimlendirmenin teorisini üretmeye çalışır.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 90.

⁵⁵⁹ Ray Kurzweil, **İnsanlık 2.0: Tekillığe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan**, Çev. Mine Şengel, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.

⁵⁶⁰ Catherine Malabou, **Morphing Intelligence**, s. 129.

Sonuç: Bu bölümde plastisite kavramını Hegelci köklerinden alarak çağdaş beyin araştırmaları özelinde düşünmek sonucunda beynin tarihselliği teorisini geliştirme yöntemi tartışılmıştır. Plastik beynin kurucu niteliğinin tarihsellik olduğu öne sürülmüş, 4E yaklaşımının tarihsellik olmadan düşünüldüğünde, her zaman doğalcı bir paradigmaya gerileyeceğini ve bunun eksik bir materyalist kavrayış olacağı tespit edilmiştir. Beynin tarihselliğinin bilinci tarihsel-tinsel özgürlük ile doğuştan programlanmış biyolojik beden arasındaki dikotominin aşılabileceğini gözler önüne sermektedir. İndirgemeci olduğu farzedilen nörobiyolojinin doğal belirlenimlerinin tarihsel karakteri düşünüldüğünde nasıl tam da biyolojik olanın otonomi demek olan kendini belirlemeye doğru anlamını değiştirebileceği gösterilmiştir. Beynin tarihselliği Nöronal ile tinsel olanın sürekliliği sekteye uğratarak bu sürekliliğin doğal bir geçiş şeklinde değil olumsuzlama ve ikizleşmeye dayanan diyalektik bir yapıda olduğu öne sürülmüştür. Böylelikle beynin tarihselliğinin doğalcılığın ötesinde ve içerisinde Hegelci bir karaktere sahip olduğu iddia edilmiştir. Plastisite paradigması içinde üretilen çağdaş epigenetik teorilerin Kıta felsefesini bir yana atmamıza neden olmayacağı, aksine bu gün sosyal bilimlerdeki kültürel inşacılık ile doğa bilimlerindeki natüralizm arasındaki aşılmaz yarığın, doğal ile edinilmiş arasındaki farkın epigenetik plastisite ile içerilip aşılabileceği iddia edilmiştir. Malabou'nun gösterdiği gibi tüm bu kavrayışları edinebilmenin, beynin tarihselliğinin bilincine varabilmenin yolu, onu ne doğal ne de tinsel olarak kategorize etmeyip, doğanın içinde ve doğanın ötesinde olan “ikinci doğa” olarak görmekle mümkündür. Plastisitenin metafizik ve ontolojik sonuçlarını değerlendirdikten sonra son bölümde plastisitenin politik tazammunları gündem edinilecektir.

3.3. NÖRONAL VE SİYASAL: PLASTİSİTENİN AÇTIĞI POLİTİK UFUK

Koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin örtüşmesi, ya da kendini dönüştürme ancak *devrimci pratik (revolutionäre Praxis)* olarak kavranıp rasyonel hale getirilebilir. (Karl Marx)⁵⁶¹

Birinci bölümde Hegel metafiziği ile başlanıp alışkanlık yoluyla devlet felsefesi yeniden ele alındı. İkinci bölümde beynin plastik yapısı dolayısıyla kültürün beynin doğal organizasyonuna müdahale ederek ben-idrakini dönüştürdüğünü, dolayısıyla liberal bir insan doğası varsayımının siyasal eleştirisine ulaşıldı. Üçüncü bölümde ise beynin plastikliğinin bilinci üzerinden yeni bir siyasal ufku nasıl inşa edileceği tartışma konusu yapılacaktır.

Beyin araştırmalarının metafizik açısından değerlendirmesinin konu edinildiği bir tezde siyasal tartışmasına yer vermek konudan saptak manasına gelir mi? Beyin, metafizik ve siyasal birbirlerinden ayrı konular mıdır? İlginç bir şekilde çağdaş beyin araştırmalarının kavramsal repertuarı ile siyasal dilin kavramsal repertuarı birbirleri ile fazlasıyla benzeşmektedir. Nöronal iletişim, pekiştirme, güçlendirme, yeti, bağ kurma, düzenleme, kontrol ve denetleme, sistem, şebeke, iyi-leştirme, değerlendirme gibi kavramların hepsi aynı zamanda etik-politik kavramlardır. Ancak mesela sadece bir analogi meselesi değildir. Siyasal olan ile metafizik arasındaki ilişki belirleme ilişkisi değil karşılıklı dönüşüm ilişkisidir. Klasik siyaset felsefesinde metafizik siyaset için belirleyiciydi. Modern siyaset felsefesi ile metafizik ile politika arasındaki bağ kesilmiştir. Machiavelli'nin **Prens**'i meşruiyet zeminini hiçbir iyi İdea'sına dayandırmamakta ve bu nedenle İdeal devlet, medinet-ül fazıla gibi düşünsel projeksiyonlara yönelmemektedir. Ancak yakından bakıldığında Descartes'in tüm varlığın olumsuzlama yoluyla kendi hiçliğinden çıkarması ile Machiavelli'nin politik meşruiyeti hiçbir ontolojik-etik önvarsayma dayandırmaması arasında karşılıklı belirlenim görülecektir. Benzer şekilde Hegel varlık ve hiçliğin daha büyük bir bütünlük

⁵⁶¹ Karl Marx & Frederich Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok & Okay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2. Bsk., 2016, s. 506. [çeviri değiştirilmiştir]

içinde aynılığını gösterirken Marx sefaletin üretimi ile zenginliğin üretimi bir ve aynı sistem içerisinde demekteydi. Yani anlaşılacağı üzere siyaset ve metafizik, metafizik ve beyin birbirlerini belirler ve çoğu zaman birbirlerinin yerini alırlar.

Bugün çağdaş beyin araştırmaları bize neyi bilebileceğimizi (kognitif kapasitelerimiz), ne (sağlıklı beyin için) yapmamız gerektiğini ve neyi umabileceğimizi (beynin gücü ile neleri başarabileceğimi) bize bildiriyorsa modern metafiziğin tüm sorularını cevaplamaya talip demektir. Öyle ise bu üç soruya cevap vermeye niyetlenen “saf beynin eleştirisi”ni yapmak metafiziğin görevidir.⁵⁶² Ancak bu eleştiri yapmak sadece düşünsel bir değişim değil düşünce alanında verilecek devrimci bir mücadeledir aynı zamanda. Eleştiri her zaman siyasal bir teklifi ihtiva eder.

“Beynimizle Ne Yapmalıyız?” sorusu Kant’ın olduğu kadar (neyi yapabilirim?) Lenin’in de sorusudur (Ne Yapmalı?). Bugün giderek öznelliğimizin merkezi beyinde temerküz ediyorsa, kim olduğumuzu belirliyorsak o zaman kim olduğumuzu ve ne yapabileceğimizi beynimizden öğrenmemiz gerekir. Dolayısıyla Kant ve Lenin’in sorunlarını artık Kandel ve Damasio’ya tevdi ederek onlardan medet ummamız gerekir. Ancak tam da çağdaş beyin araştırmalarından öğrendiğimiz şey beynin dünyayı olduğu gibi yansıtmadığı önceden varolan, yerleşmiş şemalara (mitlere) göre yorumladığıdır.⁵⁶³ Dolayısıyla beynimizin mezkur bilimadamları tarafından hangi şekilde bize kendisini sunduğunu kendimize soru kılabiliriz.

Siyasal ve nöronal arasındaki temel ilişki noktası, ikisinin de hükmetme merkezleri olarak tasavvur edilmesidir. Beyin organik bedenın kontrol ve hüküm merkezi, siyasal devlet ise politik bedenın kontrol merkezidir. Bu ortaklık beynin organizasyonu ile siyasal organizasyon arasında uzun süredir varolan bir korelasyon kurulmasına yol açmaktadır. Daha önce zikredildiği gibi soğuk savaş döneminde ve

⁵⁶² Daniel W. Smith, “What Should We Do With Our Brain? A Review Essay” **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**, Ed. Tyler Williams, Jarrod Abbott, Theory@Buffalo, 2012, ss. 23-37, s. 24.

⁵⁶³ Öyleyse beyin sadece dünyanın yansıtıldığı (*reflect*) bir ekran değil, dış dünyayı bize sunarken, kendisi de dış dünyadan etkilenen, form verip form alabilen plastik bir yapıdır. Slavoj Žižek, **Paralaks**, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Encore Yayınları, 2008, s. 209.

sosyal refah devletinin egemen olduğu yıllarda, fabrika gibi işleyen, hiyerarşik organize olmuş, beden üzerinde kontrol kuran bir beyin imgesine sahip olmamız tesadüf değildir. 90'lı yıllardan itibaren kognitif bilimlerde gelen ard arda itirazlarla beyin bedenin hakimi olmadığı, dünya-beyin-beden arasında hiyerarşik olmayan şebekesel bir yeni örgütlenme modelinin olduğu 'keşfedilmiştir'. Bir yanda neoliberal ekonomik altyapı öte yanda küreselleşme, dünyanın egemen zihniyet biçimleri olurken beyin işleyişinin merkezlessiz, uzmanlaşmış şebekeler (*networks*) biçimde düşünülmesi arasında paralellik söz konusudur. Malabou'nun tespitine göre günümüzde "siyasal ve nöronal alan arasındaki en bariz geçiş noktası merkeziliğin krizidir".⁵⁶⁴

Luc Boltanski ve Ève Chiapello **Kapitalizmi Yeni Tini** adlı etkili çalışmasında post-Fordist dönemde yönetimin yapısındaki önemli paradigma dönüşümü ortaya koyarlar.⁵⁶⁵ Yazarlara göre 68 olayları sonrası baskıcı hiyerarşik yapılara, büyük hantal kurumsal organizasyonlara, bireyselliği/yerelliği yadsıyan merkezi sistemlere yönelik artistik eleştiriler, kapitalizmin kendini yeniden örgütleyerek tüm eleştirileri içine dahil edip kendine yeni bir ruh kazandırmasına vesile olmuştur. Post-fordist kapitalist şirket yönetimi; artık dağılmış şebekelerle çalışan, çalışanların esnek iş ve çalışma saatlerine uyum gösterdiği, sabit mesai sisteminin yerine ev ile iş arasındaki ayrımın kaldırıldığı ya da iş yerinin eve çevrildiği çalışma düzeni tasarlar. Bu sistemde işçi emeğini satan biri gibi değil yaratıcılığını ortaya koyan, uyumlu, ekip çalışmasına uygun, ekip içindeki diğer üyelerde iletişim halinde, taslaklarla katılımcı şekilde çalışan, her yeniliğe göre dinamik şekilde kendini adapte eden, sabit bir işi olmayan, çok yönlü karakterdir. Yöneticiler tepeden karar alan kişiler değil şebekelerin parçası olan, baskıcı değil yaratıcı kuvvetleri açığa çıkaran hükmetmeden yönlendiren kişilerdir, ilham kaynağıdır (Steve Jobs gibi) şebeke insanıdır. Yeni yönetim anlayışı öyleyse merkezlessiz, lokalize olmadan ağsal örgütlenmeye sahip, bireysel yaratıcılığa imkan açan, müştereklerle bağlantıda olmaya değer veren, sabitliğin yerini esnekliğin aldığı, dağınık, mobil,

⁵⁶⁴ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 68.

⁵⁶⁵ Luc Boltanski & Ève Chiapello, **The New Spirit of Capitalism**, New York, Verso Books, 2007.

dinamik, hiyerarşik olmayan organizasyondur. Akışkanlığın, dönüşümün, zararsız yaratıcılığın ve bağlantıda kalmanın kutsandığı bu yeni dünya ruhunda; akışa adapte olamayan, her türlü düzenlemeye karşı esneyemeyen, bir duruş sahibi olmakta ısrar eden, karakter aşınmasına dayanamayan kişileri bekleyen kader depresiflik olur. Yeni yapısal norm, bağlantıda kalmayanları, yeterince eğilipbükülemeyenleri sistemin dışına atar. “Depresif kişi, tıpkı ‘sosyal başarısızlık’ gibi, ‘işverilebilirlik’ ve uyum sağlayabilirlik yoksunluğundan muzdariptir.... Yen depresif insan... kariyeri kavrayışa dayanamayan kimsedir.... Kendi olmanın bitkinliğini yaşar”.⁵⁶⁶Öyleyse yeni yönetim anlayışında esnek ve uyumlu olmak, sabit bir duruş sahibi olmamak, karakter aşınmasına katlanabilmek, çok biçimli olabilmek yeni normlar haline gelmiştir.

Bir şirkette, diyor Boltanski ve Chiapello, “en değerli işletme personeli, çok farklı insanlarla çalışabilen, tasarı değişikliklerinde açık ve esnek olduklarını gösterebilen, her zaman yeni koşullara uyum sağlamayı becerebilenlerdir...potansiyel olarak yeniden canlandırılacak geçici bağlantılara, farklı gruplarda bulunmaya vurgu yapılıyor. Kapitalizm, “özcü ontolojilerin yerine sınırları, merkezleri veya sabit noktaları bulunmayan; nesnelerin, girdikleri ilişkilerce kurulduğu ve akışlar, aktarımlar, değiş tokuşlar, değişimler, yer değişiklikleri gibi olaylar ekseninde başkalaştığı, açık alanlara sahip bir ontolojiyi yerleştirme” iddiasında bulunurken –örtük ve açık olarak– nöronal işleyişe atıfta bulunur.⁵⁶⁷

Gerçekten de yeni kapitalizmin post-Fordist üretim ve yönetim anlayışının kavramsal repertuarı çağdaş beyin araştırmalarının repertuarını yansıtır. İkinci bölümde gördüğümüz gibi plastiklik, katı bir determinizme bağlı olmama; çevresel uyaranlara göre kendini yeniden düzenleme; nöron toplulukları arasında taslaklar, çevrimler ve iletişimsel düzeneklerle kurulan hiyerarşik olmayan, hareketli dağınık organizasyon; onarıcı plastisite de olduğu gibi sabit bir işlevin olmaması, duruma göre değişiklik gösterebilme gibi nitelikleri gösterir. “Sanki organik işleyişe dair her yeni keşif aynı zamanda siyasal işleyişe ilişkin yeni bir veçhenin de açığa çıkmasına neden olur”.⁵⁶⁸Sinir sistemi ile dünya sistemi birbiri ile aynı dili konuşuyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla

⁵⁶⁶ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 74,77..

⁵⁶⁷ A.g.e, s. 68.

⁵⁶⁸ A.g.e., s. 8.

“beyinle ilgili ileri sürülen tüm görüşler zorunlu olarak siyasidir. Sorun beyinsel organizasyon ile sosyoekonomik organizasyonun özdeşliği değil, bu özdeşliğin *bilinçdışılığıdır*”.⁵⁶⁹ Bilinçdışı özdeşleşmeyi bilinç düzeyine çıkarmak, beyin bilincine sahip olmak, politik mücadelenin terapötik işlevidir.

Gerçi Hegel’den hareketle Malabou plastisiteyi, form alıp form verme, kendini belirleme ve özneleşme süreci olarak tanımlamıştı. Beyin araştırmalarında ise aynı plastisite neoliberal şirket dili ile örtüştüğü görülmektedir. Almanya ve Fransa’daki plastisite ile Amerikalı plastisite aynı referansı kullanırken aynı anlama sahip değillermiş gibi görünüyor. Malabou semantik kayma üzerindeki ideolojik operasyonu dağıtmak için plastisite ve elastisiteyi birbirinden ayırmayı önerir.

Daha önce tanımlandığı gibi plastisite form alıp-verme yoluyla transforme olma, dönüşerek kendini biçimlendirme yani özneleşme, kendine kendine biçim verme olarak da özgürlük, otonomi manalarını ihtiva etmektedir. Oysa bu gün nörobiyolojik söylemde kullanıldığı şekliyle plastisite, elastiklik anlamında kullanılmaktadır. Elastiklik bir geçmiş olmama, izlerini kendine katarak kendini inşa etmeme, verilen her biçime girme, her türlü eğilip bükülme anlamına gelir. Bir lastik bin kere çekilip bırakılsa da yine aynı haline geri döner, bir geçmiş, karakteri, plastik bomba gibi yıkıcı direnci yoktur. “Esnek olmak; biçim almak ya da etki altında kalmak, kendini eğipbükülebilmek, *eğilipbükülmeyi almak fakat vermemektir*. Uysal olmak, patlamamaktır”.⁵⁷⁰ Nörobilim dilinde plastikiyet sıklıkla çevreye adaptasyon kapasitesi ile birlikte anlaşılır. Doğalcı perspektiften anlaşılan plastikiyetin olumsuzlayıcı diyalektik gücü, tarihsel boyutu ve özgürleştirici potansiyeli gölgelenir.

Plastikiyet betimlemelerinin çoğu, sınırları olmayan bir esnekliğin bilinçdışı meşrulaştırmalarıdır. Bazen Aplysia’dan insana, sinir sistemlerinde sinaptik plastikiyet olarak betimlenen bir yeti; *eğilipbükülmek*, kişiyi *çevresine karşı uysal hale getirmekten*, kısacası, *her şeye uyum sağlamaktan* ve *tüm düzenlemelere hazır olmaktan* sorumluymuş gibi görünüyor. Sanki sinaptik plastikiyeti betimleme bahanesiyle, neye *katlanabileceğimizi* neyi

⁵⁶⁹ A.g.e., s. 78.

⁵⁷⁰ A.g.e., s. 43.

yaratabileceğimizden daha çok biliyormuşuz gibi esnekliğin beyne kazınmış olduğunu göstermeye çalışıyoruz.⁵⁷¹

Plastikiyet doğalcı paradigmanın içinde ele alındığında uysal bir adaptasyon fikrine dönüşmektedir. İşte tam bu nokta kültürün doğaya dönüştüğü andır. Zaten burjuva toplumunun temel işlevi de, doğallaştırarak meşruiyet üretmektir. Bu durumda burjuva bilimini terk edip bir başka bilim arayışına mı girmek gerekir? Hayır! Çünkü bu tarz ideolojik mitler gerçekliği saklamaz, hakikati başka yerde aramak anlamsızdır, ideolojik eleştiri tam da pratiğin içinde yakalanması gereken kavrayıştır. Barthes'in açıkladığı gibi:

Ama bu hatalı bir dilemmadır. Mitler hiçbir şeyi saklamaz ve ne varsa olduğu gibi gösterir: ancak çarpıtır; mit ne bir yalandır ne de bir itiraf, o bir bükülmedir (*inflexion*). Mit üçüncü bir yol bulur...kavramı hem açar hem kapatır, mit kavramı *naturalize* eder. İşte burada tam da mitlerin prensibini buluruz: mit tarihi doğaya dönüştürür.⁵⁷²

Çağdaş beyin araştırmaları bize doğamızın ne olduğunu söyler ancak bunu öyle bir şekilde yapar ki, sanki tarihin bir dönemimdeki siyasal ve sosyal dünya düzeni biyolojik bir dile kavuşmuş gibi olur. Bir ideoloji böylelikle doğallaştırılıp meşrulaştırılmış olur. Plastisite kavramı özneliği, dönüşümü, kendini yaratmayı, olumsuzlamayı ve patlamayı anlam olarak ihtiva ederken; nörobiyolojik dil içerisinde uysallık, uyum sağlama, bireyci kendini iyileştirme gibi bir söylemsel forma bürünür. Felsefi ideoloji-eleştirisini burada devreye girmektedir. Bilimi ideolojik bir aygıt olarak yaftalayıp eleştirmek değil, nörobilimsel araştırmalarla “ideolojik önkabullerin ilişkisini kesmek ve böylece felsefeyi sorumsuz uyuşukluğundan kurtarmaktır”.⁵⁷³ Plastik beyin özgürlüğe ve dönüşüme işaret etmesine rağmen neden hiçbir dönüşüm ve özgürlük söylemine dönüşmediğini, doğamızda özgür olmamıza rağmen neden “her yerde zincire vurulmuş olduğumuzu” Fransız Rousseau edası ile sorar Malabou. Bu sorunun cevabı nörobilimsel söylemlerin, neoliberal ideolojinin dili tarafından temellük edildiği, bizi

⁵⁷¹ A.g.e., s. 43.

⁵⁷² Roland Barthes, **Mythologies**, s. 128.

⁵⁷³ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 43.

*beyinlerimizden ideolojik bir perde ile ayırdığı” fikrinde yatar*⁵⁷⁴ Beynin plastikliği; tarih, özgürleşme, dönüşüm, birbirine tutunup birlikte tutuşma gibi devrimci bir pratiği ortaya koyarken nörobiyolojik söylemde bunlar uysallık, uyumluluk, nörogüçlendirme, üretkenlik, her şeyle girme gibi tercümeler ile masnetmektedir.

Öyleyse, “*esneklik, plastikliğin ideolojik avatarıdır; onun hem maskesi, hem suistimali hem de müsaderesidir... Esneklik, yaratıcılığından yoksun kalmış plastikliktir*”.⁵⁷⁵ Görüldüğü gibi elastisite ile plastisite arasındaki bu ince ayrım iki farklı toplum ve siyaset tahayyülüne dönüşmektedir. Plastiklik, hem küreselci neoliberal kapitalizmin öznelilik bilimine tercümesi hem de onun içkin çelişkisidir. Hem sistemi ayakta tutan temel meşrulaştırıcı ideolojik perde hem de sistemi patlamaya sevkdebilecek zayıf karnıdır. Öyleyse plastiklik küresel neoliberal kapitalizmin semptomudur. Beynimizle ne yapmamız gerektiği sorusu, bu semptom üzerinde durmak ve ideolojiyi katetmek yoluyla cevaplanır. Malabou’nun net bir şekilde ifadesi ile:

İşleri hızlandırmak için bunları bir tek seçeneğe indirgeyelim: Bir model olarak ele alındığında beyin plastikliği, katılımcıların tanınma, tahakküm altında olmama ve özgürlük talepleri vasıtasıyla birbirleri üzerinde dönüştürücü etkiler gösterdikleri bir etkileşimler çeşitliliğini düşünmemize imkan tanıyor mu? Ya da tam aksine, belirlenim ve çokdeğerlilik arasında beyin plastikliğinin, eylemlerin yalnızca etkililik, uyum sağlayabilirlik ve *mutlak esneklik* gibi sonuçlarının önem arz ettiğı bir tür iktisadi, siyasi ve sosyal organizasyonu biyolojik açıdan meşrulaştırdığını mı iddia etmeliyiz?⁵⁷⁶

Beynin plastikliği doğalcı bir uyum sağlama söylemi ile özgür kendini belirleme ve direniş arasındaki söylemin ortasında durmaktadır. Bir yanda herşeyi dönüştürüp forme eden küresel kapitalizm ile ona direnen katı, fundamentalist terör patlamaları arasında dünya sahnesinde kendisini göstermektedir. Malabou’ya göre beynimizle yapmamız gereken şey, uyum sağlamanın getirdiğı karakter aşınması ile katı fundamental patlamalar arasında kendini biçimlendirebilme gücünün idrakine varmaktır.

⁵⁷⁴ A.g.e., s. 68.

⁵⁷⁵ A.g.e., s. 68.

⁵⁷⁶ A.g.e., s. 59.

Beynimizle ne yapmalı sorusunun cevabı beynin tarihselliği ve özgürlük potansiyelini politik düşüncenin ufku yapmaktır.

Yap- veya et- fiiliyle (*By the verb to do or to make faire*] sadece matematik yahut piyano “icra etme”yi değil *onun tarihini yapmayı, tarihinin öznesi olmayı, beynin kuruluşunda işleyen genetik belirlenimci-olmayışın rolü ile sosyal ve siyasal bir belirlenimci-olmayışın imkanı arasındaki bağlantıyı kavramayı; özetle, yeni bir özgürlüğü, tarihin yeni bir anlamını kastediyoruz.*⁵⁷⁷

Plastikiyetin açtığı politik ufuk öyleyse Foucaultcu bir tarzda tam da nörobiyolojik söylemin içinde mevcut olan içkin direniş odaklarını belirginleştirmektedir. Malabou, beynin organik plastikliğini Foucaultcu bir direniş sahası olarak belirler ve yüksek perdeden şöyle seslenir:

Eksikliğini duyduğumuz şey *yaşamdır*, yani *direnıştır*. *Direniş* istiyoruz. Esnekliğe karşı direniş; bilincinde olarak ya da olmayarak, belirli bir sosyal ve siyasal işleyişi meşrulaştırmak için nöronal süreci modelleyen ve doğallaştıran, indirgemeci söyleminin başı çektiği bu ideolojik norma karşı direniş.⁵⁷⁸

Malabou beynin plastikliğinden yola çıkarak plastisitenin dönüştürücü ve kendi kendini belirleyici, otonomi özelliklerinden hareketle, sömürgeleştirici küreselleşme söyleminin ortasında alternatif bir direniş odağı keşfeder. “Alternatif bir biyolojik küreselciliği” savunmak gerektiğini salık verir.⁵⁷⁹

Beynin plastik direnç gücü, hem dönüşebilme hem de fazla baskı karşısında kendini olumsuzlama gücü, yaşamın kendisini bir direniş biçimi olarak ortaya koymaktadır. Ancak ilginç bir şekilde Malabou bu yeni biyolojik direniş modelini daha da ileri taşır. İlk başta programlanmaya ve belirlenime karşı konumlandırmıştı. Kendini belirleme ve tarihsel özgürlük olarak kendini gösteren yaşam kavramını, yapay zeka ve yapay yaşam projelerinin ışığında yeniden değerlendirerek artık doğa ve tekniğin, yaşam ve yapaylığın farkının silindiği bir evreye doğru genişletmektedir. Dönüşümü şu şekilde ifade eder:

⁵⁷⁷ A.g.e., s. 44. [italikler yazara ait]

⁵⁷⁸ A.g.e., s. 92.

⁵⁷⁹ A.g.e., s. 103.

Uzun zamandır nöral plastisitenin “doğal” beyni, makinayı ve özellikle bilgisayarlar ile karşılaştırmayı yasakladığına inandım. Ancak yapay zekadaki son ilerlemeler, özellikle sinaptik çiplerin üretilmesi bu pozisyona ciddi meydan okumalar yükseltiyor. Artık üçüncü tip bir yaşam olmadan biyolojik ve sembolik yaşamın ilişkisini belirlemek mümkün değil.⁵⁸⁰

Plastisitenin anlamını biyolojik olanın kendini biçimlendirmesinden ve özgürleşme potansiyelinden daha ileri taşıyarak yaşam ve yaşamın ötekisinin, beden ve semboliğin, zeka ve aptallığın nasıl birbirilerine form verip form aldıklarını ve tek bir “tekillik” halinde yaşam fikrini ürettiklerini anlamaya doğru genişletir. Bu anlam genişlemesi sıradan bir yeni yorum değil, tüm çağdaş politik felsefenin dayandığı temel önyargıların köklü bir eleştirisidir. Çağdaş politik felsefesinin en önde gelen temsilcileri Lacancı ekolden gelen Zizek, Badiou, Lefort, Mouffe, Ranciere ve Foucaultcu ekolden gelen Agamben, Esposito, Hardt & Negri, Butler gibi biyopolitika düşünürlerin temel kabulü sembolik ve biyolojik olanın ayırımına dayanmaktadır. Lacancı ekole göre, sembolik düzen biyolojik üzerinde dikişleme yaparak bedeni sembolik yasaya sabitlemeye çalışır. Bu ekolden gelen eleştirmenler de; sembolik düzenin tutarlı bir rejim oluşturamadığını, semboliğin içindeki çatlaklar, oyuklar, boşluklardan bedenin beklenmedik patlamalar yaparak bastırılan geri döneceğini düşünürler. Foucaultcu biyopolitika ise çağdaş egemenlik mantığının şahsi bedenler ve nüfus üzerinde sürekli düzenleme, tımarlama, kontrol ve kayıt işlemleri ile beden üzerinde bir siyasal alan oluşturur. Biyopolitika eleştirmenleri tam da iktidarın sembolik düzenlemesi ile biyolojik beden arasındaki aralığa işaret ederek egemenliğin operasyonunu deşifre etmeye çalışır. Ancak Malabou postyapısalcı politik felsefesinin dayandığı sembolik ve biyolojik arasındaki ayırımın zeminin bu gün ortadan kalktığını ilan ede-:

Siyaset artık, en azından benim için, mevcut güçlerin –sosyal, ekonomik, kategorik (cinsiyet veya ırk örneğin)– Foucault’nun ifadesiyle “anlam düzeyinde etkiler üretme”, yani maddeyi yapısal bir yorumlama veya düzenleniş yönünde aşma tarzlarına işaret etmiyordu. Plastikiyet de kendi deneysel zemininden – burada beyinden– ayrı, imleyen bir ekonomiyi betimleyemez (bu, bugün benim gözümde artık çok net). Plastikiyet; Foucault’daki cinsellik, Derrida’daki “ayırancılık” [*différance*], yahut Deleuze’daki çoksallık [*multiplicité*] gibi sabit

⁵⁸⁰ Catherine Malabou, **Morphing Intelligence**, s. xvii.

olmayan bir imleyen, gerçekliğin hareketli düzenlenişini mümkün kılan bir nevi artık yahut boş hane de değildir. Gelin görün ki, bu kadar süre boyunca inanılan, bugün de hâlâ umarsızca tutunulmaya çalışılan bu boşluktan artık bir medet umamıyoruz.⁵⁸¹

Yapısalcı politik felsefe siyasal özneleri önceleyen yapısal faktörlerin aşırı-belirlemine üzerine odaklanırken, post-yapısalcı siyaset felsefesi yapının aktörü belirlemede daima yetersiz kaldığı ve politik özneleşmenin sembolik yapının özünde yer alan bütünleştirilememe (*not-All*) prensibinden kaynağını aldığını düşünmekteydi. Boşluklu sembolik yapının hegemonik bir şekilde nasıl tutuşturulduğunu göstererek, ideolojinin semptomlarına işaret etmek suretiyle kapitalist dünya düzenine eleştiri yöneltmek Lacancı postyapısal geleneğin eleştirel gücünü oluşturmaktaydı.

Bugün bize yüzyıldır tekrar edilegelen ekonominin maddi işleyişine karşı direnişin, kaynağını zorunlu olarak bir bütünlük yokluğu, bir mevcudiyet eksikliği yahut işleyişin kendisindeki birtakım aksaklıklar (dildeki, izdeki veya oyundaki çentikler veya oyuklar) üzerine kurulu kuramlardan alması gerektiği fikrini kesinlikle terk etmeliyiz. Bu mantığa göre iyi bir maddecilik, oyuklu veya boşluklu bir maddeciliktir. Semboliğin varlığını sürdürmesi ona göre yersiz bir yeri veya ütopyayı da teminat altına almaktadır. Bunlar gerçek olanın yanına bir de olanaksızlık marjı eklerler, doluluk olanaksızlığını. Bu bir imleme hacmi ve özgürlük marjıdır aynı zamanda. Bu marj, Žižek’in “gedik” diye adlandırdığı marjdır.⁵⁸²

Malabou’ya göre semboliği iktidarın paylaşım düzeninde beklenemeyen bir boşluk, bir pay olmayan-pay (Ranciere), hesaplanamayan türetici bir boşluğun sonsuzluğu (Badiou) semboliğin ortasındaki delik (Žizek), politik iktidarın boş yerinin ideolojik-hegemonik doldurulduğu (Laclau & Mouffe) şeklinde tasarlayan tarihsel materyalizmin yerini alan, postmarksist boşluklu-materyalizm artık heyecan verici bir proje değildir. Malabou’nun sert ifadesi ile “bu boşluk açtığı fazladan mekanda nefes alabiliyor, başka ufuklara bakabiliyor, başka türlü düşünebiliyor olduğumuza tamamen

⁵⁸¹ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 17.

⁵⁸² A.g.e, s. 18.

hayalci bir şekilde inanmamızı sağlar. Oysa gerçekte taş yapabildiğimiz şey birkaç hava kabarcığı içinde çırpınmaktır”.⁵⁸³

Sembolik olanın anlam üretiminin sonsuzluğunun biyolojik olan üzerindeki tüketilemezliği, biyolojik yaşamda bir artık olarak sembolüğün mantığı ile günümüz finans kapitalizminde sembolik düzeneklerle işleyen artık değer üretme mantığı birbiri ile teorik olarak özdeşleşir. “Bu anlamda simgesel olan sermayenin en yakın müttefikidir”.⁵⁸⁴ Öyleyse sembolik fazlalık, boşluk, yarı, iz, fark gibi grafik politik tahayyüller tam da eleştirdikleri finansal sembolik kapital mantığının içerisine düşme tehdidini taşırlar. Belki buna direnişin yolu sembolik ile biyolojinin ayrımının yapı-çözümü olabilir.⁵⁸⁵ Plastik beyin tam da alternatif bir materyalizmin politik ufkuna hizmet edebilir.

Öte yandan Foucault, politik öznellik ile biyolojik özelliğin artık ayrılmadığı yeni neo-liberal yönetsel düzenlemenin temel karakterinin, yaşamın politize edilmesi ve politikanın biyolojize edilmesi üzerinde temellendirildiğini göstermiştir. Foucault modern dönemde egemenliği temsil eden kralın yerini, tüm halkın bedeni üzerinde yükselen Levithan figüründe merkezi devletin aldığını anlatır. İktidar artık bireylerin bedenlerine nüfuz etmekte, onların eylemlerini, bedenlerini, gündelik yaşamlarını biçimlendirmektedir. Kralın yeri boşaldıktan sonra iktidar görünür olmaktan çıkmış; iktidarını çoklu şebekelere, kontrol bölgelerine, normlara ve disiplin ve koşullandırma tekniklerine dağıtmıştır.⁵⁸⁶ Bu andan itibaren politik öznellik ile biyolojik öznellik iç içe

⁵⁸³ A.g.e., s. 18.

⁵⁸⁴ A.g.e., s. 18.

⁵⁸⁵ “Benim sembolik kategorim fizik, sosyal, dilsel ve biyolojik dört alandaki takasa yasasına dayanır....(bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek yani sembolizmin) takas yasası üretim yasasından ayrılmaz. Takas sadece iletişim ve ticaret değil aynı zamanda dış evlilik, aile ve katılım demektir. Sembolik, doğal ve kültürel, cinsel ve dilsel arasındaki ayrılmaz kavşaktır. Kabaca tanımlanırsa sembolik, yaşamın anlamlandığı yoldur (in the way life make sense)”.

Catherine Malabou, “Philosophers, Biologists, Philosophers, Biologists: Some More Effort If You Wish to Become Revolutionaries! Response to Norman MacLeod” **Critical Inquiry**, C. 43, No: 1, pp. 2016, ss. 200-206, s. 202.

⁵⁸⁶ Catherine Malabou, “Will Sovereignty Every be Deconstructed” **Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou**, Ed. Brenna Bhandar & Jonathan Goldberg-Hiller, Duke University Press, 2015, ss. 35-45, s. 36.

geçmiştir. Üstelik biyoloji tam da fonksiyon, program, organizma gibi kavramlarla bedeni hiyerarşik örgütlenmesine hizmet etmiş, biyoiktidarın hizmetinde olmuştur. Biyoloji her zaman kontrol ve egemenliğe bağlı kalmıştır. Bu nedenle çağdaş Kıta felsefesi biyolojiye indirgenmeyek bir yaşamın, sembolik yaşamın imkanını aramıştır. Bu uğurda Deleuze organsız bedene, Derrida hayvan kavramına, Agamben çıplak yaşam kavramına başvurmuştur.⁵⁸⁷ Agamben de *Homo Sacer*'de politik iktidar ile biyolojik yaşam arasındaki ayrılmaz bölgeye çıplak yaşamın analizini odaklanmıştır. Agamben için çıplak yaşam, basitçe biyolojik yaşamdır, politik yaşamın dışına atılmış bir fazlalık olarak biyolojik yaşamdaki sembolik düşünülemezliğin izini taşır. Judith Butler'da *Cinsiyet Belası* kitabında Foucaultcu biyopolitikanın biyolojik bedeni sembolik işlemlerin altyapısı olmaktan başka işlev taşımadığı yönünde eleştirmektedir. Bu noktada Malabou, biyolojinin sadece modern egemenliğin hizmetkârı olarak kodlanmasına karşı çıkar. Biyopolitika eleştirmenlerinin yaptığı Sembolik-biyolojik ayrımı tam da Kantrowicz'in gösterdiği; kralın iki bedeni, maddi-biyolojik bedeni ile biyolojik olmayan-sembolik bedeni arasındaki klasik ayrıma sadık kalmaktır. Biyolojik yaşamdan ayrı bir sembolik yaşamın önceliğini öne sürmek, biyoiktidarı yapı-sökümünü gerçekleştirmek şöyle dursun aksine tam da klasik iktidarın yapısını yeniden onaylamaktadır. Malabou'ya göre, "egemenliğin eleştirisi ve yapı-sökümünün tam da eleştirmeye çalıştığı şey tarafından yapılandırıldığını fark etmek çarpıcıdır...iki yaşamı, iki bedeni ayırmakla, sembolik ve biyolojik yarığı ile çağdaş felsefe, egemenlik teorisini yeniden tasdik etmektedir" demektedir.⁵⁸⁸ Öyle ise, biyolojik beynin plastik tarihselliğinin bilincine varılması; biyolojiyi daima iktidarın hizmetinde, sembolik egemenliğin müttetiki olarak görme hatasından Kıta felsefesini kurtarabilir. Bunun dışındaki biyopolitik eleştiriler, biyopolitik iktidara direnişi aradıkları alanda kendilerini kralın topraklarında bulacaklardır.

Foucault ve Agamben'in biyopolitik yaklaşımlarında "paradoksal olarak kendi çekirdeklerini oluşturan biyolojiyi dışarda tutarlar ve biyoloji düşünülemez fazlalık

⁵⁸⁷ Catherine Malabou, "Will Sovereignty Every be Deconstructed", s. 38.

⁵⁸⁸ A.g.e., s. 39.

olarak kalır”.⁵⁸⁹Yine sermayenin fazlası ile sembolğin fazlası aynı tempoda işlemeye başlar. Bir kez daha biyolojik olan düşünülemez fazlalık olarak kalır.

Mevcut olanların ötesinde yeni bir simgesel vaat bulma iradesi şeklinde karşımıza çıkan arayışlar ancak yeni birer karşıtlık yanılsaması olurlar; kapitalizme de yeni akış yolları açabilirler. Maddi içkinliğe yanıtın simgeselde olduğunu düşündüğümüz sürece, kapitalizmin karşısına bir ruh koymuş oluruz – bu da eninde sonunda kapitalizmin ruhundan başkası olamaz.⁵⁹⁰

Marx’ın Alman İdeolojisi’nde kendisini materyalist olarak gören sol-Hegclileri aslında Alman gizemciliğinin devamı olarak karikatürize etmesine benzer şekilde Malabou radikal sol politik tahayyülün de benzer şekilde yeterince uygun bir materyalizm tasavvuru geliştiremediklerini düşünür. Biyopolitikaya karşı biyolojik olana söz hakkı vermeyi planlayan bu yeni materyalizm sembolik ve biyolojinin denklğini öne sürer. Malabou’nun yeni mottosuna göre “ama bir yaşam vardır, sadece bir yaşam.”⁵⁹¹Nedir bu yeni materyalizm?

Yeni materyalizm (bazen Rosi Braidotti’nin dediğı gibi neo-materyalizm) 1990’larda ortaya çıkan bir isimdir. Marleau-Ponty, Deleze ve Irigaray gibi filozofların Braidotti, Jane Bennett, William Conolly, Manuel Delanda ve Isabelle Stengers gibi teorisyenler tarafından yorumlanması etrafında odaklanır. Yeni materyalizm, indirgemeci ve belirlenimci atomistik materyalizmin ötesinde, sistem teorisi, kaos teorisi ve kompleksite teorisi ile uyumlu bir materyalizmi düşünmeyi önerir. Burada artık varlık en küçük birimlere ve yapı taşlarına indirgenmez ama her zaman dinamik dönüşüm içerisinde.⁵⁹²

“Sadece bir yaşam vardır” mottosu üzerinde bina edilen bu yeni-nörobiyolojik-tarihsel materyalizm, simgeselin üretiminde biyolojinin aktif rolüne dikkat çeker. Biyoloji sadece izleri taşıyan bir yapıt değil, kendi kendini özgürce üretebilen dönüşüm içerisindeki biçimlenmedir (*trans-forma-tion-in-forma-tion*). Yeni materyalizm doğa-kültür, sembolik-biyolojik karşıtlığının ötesinde biyolojinin egemenliğin hizmetinde bir araç olmadığını, kendisi form veren, kendi anlamlandırma sistemlerini yaratan, özgürlük

⁵⁸⁹ Catherine Malabou, “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”, Çev. Carolyn Shread, **Critical Inquiry**, C. 42, Spring 2016, ss. 429-438, s. 431.

⁵⁹⁰ Catherine Malabou, **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, s. 20.

⁵⁹¹ Catherine Malabou, “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”, s. 438.

⁵⁹² Clayton Crockett, **Derrida after the End of Writing**, s. 117.

ve direniş potansiyelleri üreten bir saha olduğunu düşünür. Materyalizm, maddenin kendi imkan koşullarını yaratarak kendisine form verdiğini öne sürer.⁵⁹³ Yeni materyalizmin amacı tarih ve biyolojinin birbirine indirgenmesi değil, tarih ve biyolojiyi ayrılmaz bir diyalektiğin karşılıklı aktörleri olarak birlikte düşündürmektir. Hegelci kavrayış, enerjinin sisteme dışardan değil, içkin olan negatifin olumsuz ikizleşmesi ile geldiğini öğretir. Öyle ise yaşamın karşısına sembolik yaşamı çıkarmak yerine yaşamın sembolik gücü nasıl edindiği, yaşamın kendisini nasıl anlamlandırdığını araştırmak gerekir. Neoliberal kapitalist egemenlik anlayışına direniş, sembolik bir fazlalıkta değil tam da onun en güçlü olduğu yerde, özneliliğin üretildiği nörobiyolojinin sahasında aranabilir. Biyopolitikaya biyolojik bir direniş mümkündür.

⁵⁹³ Catherine Malabou, “Whither Materialism? Althusser/Darwin”, **Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou**, ss. 47-60, s. 48.

Sonuç: Birinci bölümde Catherine Malabou'nun Hegel'in felsefesinin merkezinde plastisite kavramı olduğu yönündeki iddiası sunulmuştur. Ardından Hegel felsefesinin plastikliğinin çağdaş beyin araştırmalarındaki plastisiteyi anlamak ve anlamlandırmak için nasıl kullanılacağı incelenmiştir. Beyin araştırmalarının sonuçlarını Hegelci bir perspektifle incelediğimizde beynin tarihsel yönü öne çıkarılmış, beyin doğa ile tarih arasında ikinci doğa konumuna yerleştirilerek özel ontolojik statüsü belirtilmiştir. Biyoloji ile tarihin bu şekilde yeni bir ilişki içinde ele alınması natüralist doğa bilimlerinin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde sürdürdüğü bazı politik değer yargılarını yeniden değerlendirmeyi mümkün kıldığı gösterilmiştir. Plastisiteyi Hegelci bir bakışla değerlendirmek onu her şekle boyun eğen elastik bir yapıda olmadığını, bizatihi biyolojik yapının tarihsellik, özgürlük ve anlam üretebilme kapasitesine sahip olduğunu fatketmeyi mümkün kıldığı iddia edilmiştir. Böylece Hegelci plastisite kavramı beyin araştırmaları içinden konuşarak ideolojik çarpıtmalara bağışık kılmanın bir yolu, içkin eleştiri üretmenin bir yordamı olarak ele alınmıştır. Doğa ve tarih, sembolik ile biyolojik arasındaki keskin ayrımın içerilip aşıldığı bu yeni materyalist sentezin günümüz politik felsefesi açısından da yeni bir ufuk açabileceği iddia edilmiştir. Sonuç olarak plastisitenin ikinci doğasını kavramanın sadece teorik bir keşif olmadığı yeni bir politik dönüşümün teorik imgesi olabileceği teklif edilmiştir. Plastisite sadece dünyayı anlamak için teorik bir açılım olarak değil dünya içinde dönüşürken kendimizi anlamının bir yolu olarak belirmiştir.

SONUÇ

1970’li yıllardan sonra nörobilim alanında yapılan bazı çalışmalar doğa ve kültür ilişkisini eleştirel gözle yeniden ele almak gerektiğini zorunlu kılmıştır. Özellikle 2000’li yıllardan sonra oluşmaya başlamış olan kültürel nörobilim alanındaki yeni keşifler, beynin tamamen biyolojik bir organ olmadığını, gündelik yaşam tecrübelerinden etkilenen ve alışkanlıkla edinilen kültürel pratiklere göre biçimlenen bir hibrit birleşim olduğunu göstermiştir. Kültürel nörobilimin verileri doğa ile kültürün, beyin ile tarihsel tecrübenin birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceğini ortaya koymaktadır. Beynin yapısı nasıl içinde bulunduğu ekolojik dünyadan ayırt edilemiyorsa sosyo-kültürel dünyadan da ayırt edilemeyeceği giderek ispatlanmış bir olgu olarak görülmektedir.

Kültürel nörobilim ile yeni bir tür beyin kavramını elde ederiz, nörobiyolojik beyinden farklı olan; “kültürlenmiş beyin”. Kültürlenmiş beyin kavramı, kültürün biyolojiden ayrı ve biyoloji üzerinde yükselen zihinsel bir şema olmadığını aksine beynin içerisinde izlenebilir bir şey olduğunu iddia eder, yani kültürü biyolojikleştirir, beyinselleştirir. Fakat aynı şekilde de beynin bütünüyle doğal olmadığını, en temel fonksiyonlarında ve hatta anatomik yapısında dahi kültürün kurucu bir yolu olduğunu ispatlayarak beyni kültürlenmiş hale sokar.

Kültürün bedenlenmesi ve bedenin kültürlenmesi, yani doğa-kültür ilişkisinin, davranışsal lügatte *alışkanlık*, nörobiyolojik lügatte *plastisite* kavramı ile mümkün olduğu görülmektedir. İnsanlar ve diğer canlılar, doğuştan sahip olmadıkları özellikleri, zaman içerisinde aktiviteye bağlı olarak öğrenebilirler. Öğrenme, çevresel ve içsel uyarıların değişikliğine yönelik adaptasyonun bir tür hafıza ile saklanmasıdır. Canlıların zaman içinde edindikleri özellikleri biyolojik bir hafıza ile saklamalarının doğal yolu alışkanlıktır. Demek ki doğal olan ile aktiviteye bağlı olarak zamanla edinilen arasında köprüyü kuran kavram alışkanlıktır.

Alışkanlığı nörobiyolojik olarak mümkün kılan fenomen sinaptik plastisitedir. Eric Kandel ve meslektaşlarının yaptığı çalışmalarda, aktiviteye bağlı olarak canlıların

sinaptik kuvvetlerinin artıp azalabildiği, yeni sinaptik bağlantıların kurulabildiği ve hatta yeni proteinler sentezlenerek olmayan bağlantıların yaratılabildiği ispat edilmiştir. Üstelik omurgalı canlıların beyinde özellikle hipokampus bölgesinde görülen uzun süreli potansiyel artışı (LTP) mekanizması sayesinde tecrübenin hafızada saklanabildiğine dair önemli derece kanıt bulunmuştur. Yani canlılar, yaşam içerisindeki aktiviteleri sonucunda bizzat kendi biyolojilerini değiştirebilmektedirler. Organizmalar doğanın içerisinde kalarak doğanın onlara verdiğiinden daha fazlasını üretebilmektedirler. Doğayı doğal nedenselliğin ötesine taşıyan bu kaldıraç mekanizması nöroplastisitedir.

Tek tek organizmalar çevresel değişikliklere sinaptik plastisite sayesinde adapte olup kendilerini dönüştürürlerken kültürel bir ortamda yaşayan organizmalar da aynı zamanda tarihsel olarak önceden kurulu yapılara adapte olurlar. İnsan beyninin gelişimsel plastisitesi sayesinde, yani insan beyninin %75'lik kısmının doğumdan sonra şekillenmesi sayesinde, insan beyni kültürel bir çevreye adapte olarak şekillenmektedir. Kültürel nörobilim bu plastik imkana dayanarak farklı kültür ve yaşam pratikleri ile beynin işleme biçiminin ne kadar farklılaşabileceğini gözler önüne sermiştir. Algı, dikkat, ben-idraki, duygulanım, sosyal bilme düzeylerinde kültürün getirdiği pek çok fonksiyonel düzenleme olduğunu göstermesine ilaveten kültürün bizzat beynin anatomik yapısında da değişim yaratabileceğini çarpıcı bir şekilde göstermektedir.

Nöroplastisite, alışkanlıklar edinmeyi mümkün kılar, alışkanlıklar yoluyla kültürü bedene dahil edebiliriz. Böylelikle biyoloji-psikoloji-kültür arasında doğal bir süreklilik inşa edilmiş olur.

Nörobilim çerçevesi içerisinde doğanın plasitisite yoluyla ilk baştaki durumundan yine doğal yollarla farklılaşarak değiştiği ortaya koyulmakta ancak doğal olanın “doğadan başka” olana dönüşümünün ontolojik açıklaması belirsiz olarak durmaktadır. Bu tez tam da bu dönüşüm için bir kavram önermektedir: **ikinci doğa**.

Plastisite yoluyla canlılar doğadan farklılaşarak başka bir doğa edinmeleri mümkün olur. Doğadan kültüre geçişi sağlayan bir dönüşümü ikinci doğa kavramı ile

açıklamak teklif edilmiştir. İkinci doğa kavramı Hegel felsefesinden alınmış, böylelikle çağdaş nörobilimin özgün keşiflerinin anlaşılmasının ancak Hegelci bir sistem içerisinde yapılabileceği iddia edilmiştir.

Hegel felsefesindeki ikinci doğa kavramının doğadan kültüre geçişi ne bütünüyle doğalcı bir paradigma içerisinden ne de doğadan ayrı bir kuvvete başvurmadan, doğanın içerisinde doğanın ötesine nasıl geçilebileceğini özgün bir şekilde gösterdiği iddia edilmiştir. Hegel'in spekülatif sistemi, kartezyen bir dualizme başvurmadan, günümüz nörobiliminde sıkça başvurulmuş Spinozist bir natüralizme de dönmeden doğa-kültür ilişkisini nasıl açıklayabileceğimize dair bir çözüm önerisi sunduğu iddia edilmiştir. Böylelikle kültürlenmiş beynin metafiziği Hegelci bir çerçeve içerisinden ortaya konulmuştur.

Tezin en hacimli olan birinci bölümünde Hegel sistemi organizma ve yaşam kavramları merkeze konularak açıklanmış ve Hegel'de yaşam ve organizmanın Kavram'ın doğada gerçekleşmesi olarak anlaşıldığı iddia edilmiştir. Hegel metafiziği somut-evrensel kavramı etrafında incelenerek yaşamı ve organizmayı kavramak için en uygun metafizik projenin Hegel'in somut evrensel yaklaşımı olduğu iddia edilmiştir. Bu metafizik yaklaşıma binaen modern felsefedeki doğa-akıl ilişkisi yeniden değerlendirilmiş, bunun sonucunda natüralist olmayan bir doğa felsefesinin nasıl olabileceği ortaya konulmuştur. Hegel'in doğa felsefesinde organizma ve hayvani öznelliğin, çağdaş temsilci-olmayan (*non-representational*) nörobiyolojik teoriler ile ne kadar uyumlu olduğu deliller ile ortaya konulmuştur. Ancak yine Hegel'in çağdaş nörobiyolojik teorilerinin 4E yaklaşımın ötesine geçerek yeni bir yorum teklif ettiği, biyolojik olanın kendi ötekisine dönüşmek zorunda olduğu gösterilmiştir. Biyolojik yaşamın ölümle sınırlanmasını olumsuzlayarak, ölümü yaşamın içine alan tinsel yaşamın nasıl biyolojiyi içerip aştığı temellendirilmeye çalışılmıştır. Nihayet bu doğa felsefesinin ışığında doğadan tine geçişin metafizik gerekçeleri izah edilmiş, neden doğadan tine geçişin metafizik bir zorunluluk olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Tür kavramının analizi üzerinden doğadan tine geçişin yeni bir zamansal düzene (tarihe) geçiş olduğu ve

farklı bir kavramsal organizasyona sahip olduğu iddia edilmiştir. Buna dayanarak Hegel felsefesi için özgün **tin** ve **tarihsellik** tanımları teklif edilmiştir. Böylelikle Hegel Antropolojisi'nin titiz bir okuması yoluyla doğa ve kültür arasında hem bir süreklilik hem de bir kopuşa işaret eden **Natur-Geist** spekülâtif kavramı belirginleştirilmiştir. Hayvani öznelikten insani ve kültürel özneliğe geçiş momentinde ikinci doğa olan alışkanlığın Hegel felsefesindeki merkezi önemi gösterilerek, doğadan tine geçişin ikinci doğa olarak alışkanlık sayesinde mümkün olduğu ispatlanmıştır.

Sonuç olarak sinaptik plastisite ve alışkanlığın gösterdiği ikinci doğa kavramının doğadan kültüre geçişi mümkün kıldığı, bu geçişin ne bütünüyle doğal ne de bütünüyle doğa-dışı (kültürel) olmadığı iddia edilmiştir. Nörobiyolojik plastisite ve kültürel nörobilim, doğanın içinde doğanın ötesine uzanan ikinci doğa kavramını gündemimize getiriyorsa bunun metafiziğinin Hegel'in spekülâtif felsefesi ile yapılabileceği öne sürülmüştür.

Hegel'in sistematik felsefesinin yoğun bir yeniden okuması ile elde ettiğimiz bu sonuçların çağdaş Fransız felsefesinde Malabou tarafından önerilen plastik Hegelcilik ile desteklendiği üçüncü bölümde gösterilmiştir. Malabou'ya göre de Hegel felsefesinin bütünü, plastisite kavramı ile yapı-sökümcü bir şekilde yeniden okunarak güncellenebilir. Malabou, Hegel felsefesinde insan, tanrı ve sistem arasında tüm ilişkinin; form alıp form verme yoluyla içkin bir şekilde tözün özneye dönüşümü yoluyla kendi kendini belirleme ve özgürleşme demek olan plastisite kavramı ile kurulduğunu etkileyici bir şekilde göstermektedir. Ona göre plastisite hem bir mantıksal form verme ilişkisi hem de bir zamansal özneleşme sürecidir. Dolayısıyla plastisite, mantıksal form ilişkisinin atemporal yapısı ile tarihsel özneleşmenin temporal yapısını birlikte düşünmeyi mümkün kılar. Hegel felsefesinden türettiği plastisite kavramı ışığında çağdaş nörobiyolojinin doğa ve kültür arasındaki süreklilik iddiasını eleştirerek, bu sürekliliğin aynının-ve-gayrının-aynılığı, yani spekülâtif olumsuz birlik şekilde düşünülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Yani, beynin plastikliği onun sadece doğal bir organ olmadığını doğa ile tarih arasında, forme olma ile zamansal özneleşme arasında

bir mabeyin olduğunu göstermektedir. Bu özgün plastisite yorumundan yola çıkarak çağdaş nörobilimin sadece 4E şeklinde biyolojik bir adaptasyon çerçevesinde değil, adapte olurken aynı zamanda tarihsel olarak kendini biçimlendirip kendisini yaratan tarihsel bir yapıt olduğu iddia edilmiştir. Beynin tarihselliği Hegelci plastisite kavramı ile öne çıkarılmıştır. Beynin; sadece bedenli, ekolojik-gömülü, faaliyetini-ortaya-koyan ve dışsallaşan bir biyolojik yapı olmadığını aynı zamanda bunların yanında tarihsel olduğu iddia edilmiştir. Beyin tam da tarihsel olarak kendini biçimlendirme kapasitesinden dolayı, ikinci doğaya ait olmasından dolayı, biyolojik belirlenimci bir indirgemeciliğe mücadele etmemekte kendi otonomisini kazanmaktadır. Tarihsellik, kendini düzenleme, özgürleşme kavramlarını eleştirel bir perspektiften ele alarak kültürlenmiş beynin metafiziğinin aynı zamanda yeni bir siyasal teorisi için bir ufuk olacağı iddia edilmiştir.

Sonuç olarak, çağdaş nörobilimin verilerinin doğa ve kültür arasında ilişkiyi yeniden değerlendirmeye davet ettiği tespit edilmiştir. Bu metafizik yeniden değerlendirmenin plastisite, alışkanlık ve ikinci doğa kavramları yoluyla yapılması teklif edilmiştir. Bu kavramların analizi Hegel sistemi içerisinde yapılarak hem Hegel felsefesi hem nörobilim için yeni bir okuma teklif edilmiştir. Son olarak Hegel ve nörobilimin kesişiminden ortaya çıkan plastisite kavramının içinde bulunduğumuz dünyayı yorumlamakta ne kadar önemli olabileceği gösterilmiştir. Kültürlenmiş beynin metafiziğinin yeni bir **felsefe-bilim-geleceğinin** inşası için bir başlangıç olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Adolphs, Ralph: "The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge," **Annual Review of Psychology**, C. 60, No:1, 2009, ss. 693-716.

Alberini, Cristina M. v.d.: "C/EBP is An Immediate-Early Gene Required for The Consolidation of Long-Term Facilitation in Aplysia", **Cell**, C. 76, 1994, ss. 1099–1114.

Allen, White: **Absolute Knowledge: Hegel and The Problem of Metaphysics**, Ohio, Ohio University Press, 1983.

Althusser, Louis: **Reading Capital**, Çev. Ben Brewster, London, Verso Books, 2009.

Ames, Daniel L. & Fiske, Susan T.: "Cultural Neuroscience," **Asian Journal of Social Psychology**, C. 13, No: 2, 2010, ss. 72-82.

Amodio, David M. & Frith, Chris D.: "Meeting of Minds: The Medial frontal Cortex and Social Cognition," **Nature Review Neuroscience**, C. 7, 2006, ss. 268–277.

Amunts, Katrin v.d.: "Motor Cortex and Hand Motor skills: Structural Compliance in the Human Brain, **Human Brain Mapping**, C. 5, No: 3, 1997, ss. 206-215.

Ansari, Daniel: "Effects of Development and Enculturation on Number Representation in the Brain," **Nature Review of Neuroscience**, C. 9, No: 4, 2008, ss. 278–291.

Antonov, Igor v.d.: "Activity-Dependent Presynaptic Facilitation and Hebbian LTP Are Both Required and Interact During Classical Conditioning in Aplysia", **Neuron**, C. 37, No:1, 2003, 135-147.

Anwyl, Roger: "The Role of aminoacid receptors in synaptic Plasticity" **Cortical Plasticity: LTP and LTD**, Ed. Sam Fazeli and Graham R. Collingridge, Oxford, BIOS Scientific Publishers Ltd., 1996, ss. 9-35.

Arikan, M. Kemal v.d.: "Music Effects on Event-Related Potentials of Humans on the Basis of Cultural Environment" **Neuroscience Letters**, C. 268, No: 1, 1999, ss. 21-24.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Bsk, 1996.

Aristoteles: **Fizik**, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 5. Bsk, 2014.

Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998.

Aristoteles: **Ruh Üzerine**, Çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristoteles: **Politics**, Çev. B. Jowett, **Complete Works of Aristotle vol 2**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Aristotle, **Categories**, Çev. J. L. Ackrill, **Complete Works of Aristotle, vol 1**, (eds.) Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s.7.

Aristotle, **Parts of Animals**, Çev. W. Ogle, **Complete Works of Aristotle, vol 1**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.

Aristotle, **Prior Analytics**, Çev. A. J. Jenkinson, **Complete Works of Aristotle, vol 1**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.

Aristotle: **Eudemian Ethics**, Çev. J. Solomon, **The Complete Works of Aristotle, vol. 2**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, s. 14.

Aristotle: **Metaphysics**, Çev. W. D. Ross, **Complete Works of Aristotle vol 2**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Aristotle: **Physics**, çev: R. P. Hardie and R. K. Gave, **Complete Works of Aristotle vol 1**, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.

Armstrong, Clay M. & Hille, Bertil: "Voltage-Gated Ion Channels and Electrical Excitability", C. 20, No: 3, March 1998, ss. 371-380.

Arndt, Andreas: "Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes", **Hegels Anthropologie**, Ed. Andreas Arndt & Jure Zovko, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, ss. 75-89, s. 85.

Arslan, İshak: "Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?", **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 19, No: 36, 2014/1, ss. 23-61.

Arslan, İshak: **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.

Avenanti, Alessio; Sirigu, Angela A. & Aglioti, Salvatore M.: "Racial Bias Reduces Empathic Sensorimotor Resonance with Other-Race Pain," **Current Biology**, C. 20, No: 11, ss. 1018-22.

Baars, Bernard, Gage, Nichole M.: **Fundamentals of Cognitive Neuroscience: A Beginner's Guide**, Oxford, Elsevier Press, 2013.

Bach, Mary Elizabeth v.d.: "Impairment of Spatial but Not Contextual Memory in CaMKII Mutant Mice with a Selective Loss of Hippocampal LTP in the Range of the Theta Frequency," **Cell**, C. 81, June 16, 1995, ss. 905-915.

Bacskai, Brian J. v.d.: "Spatially Resolved Dynamics of cAMP and Protein Kinase A Subunits in *Aplysia* Sensory Neurons", **Science**, C.260, 1993, ss. 222-226.

Baddeley, Alan D. & Hitch, Graham: "Working memory", **The Psychology of Learning and Motivation**, C. 8, 1974, ss. 47-89.

Badiou Alain, Nancy, Jean-Luc: **Alman Felsefesi Üstüne Diyalog**, çev: Nüvit A. Bingöl & Levent Konca, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Bailey, Craig H. & Chen, Mary: "Morphological Basis of Long Term Habituation and Sensitization in *Aplysia*", **Science**, C. 220, No: 4592, 1983, ss. 91-93.

Bailey, Craig H. v.d.: "Is Heterosynaptic Modulation Essential For Stabilizing Hebbian Plasticity and Memory", **Nature Reviews Neuroscience**, C. 1, 2000, ss. 11-20.

Bailey, Craig H.; Chen, Mary: "Long-Term Memory in *Aplysia* Modulates the Total Number of Varicosities of Single Identified Sensory Neuron", **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 85, April 1988 ss.. 2373-2377.

Barondes, Samuel H. & Squire, Larry: "Time and the Biology of Memory," **Clinical Neurosurgery**, C. 17, 1972, ss. 381-396, 1972.

Barthes, Roland: **Mythologies**, Çev. Anetta Lavers, New York, The Noonday Press, 1972.

Bartlett, Frederic C.. **Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.

Bartsch, Dirk-Uwe v.d.: "CREB-1 Encodes A Nuclear Activator, A Repressor, And A Cytoplasmic Modulator That Form A Regulatory Unit Critical For Long-Term Facilitation", **Cell**, C. 95, 1998, ss. 211-23.

Bartsch, Dirk-Uwe v.d.: "Enhancement of Memory-Related Long-Term Facilitation by Anaf. A Novel Transcription Factor That Acts Downstream From Both CREB1 and CREB2". **Cell**, 103, 2000; ss. 595-608.

Bataille, Georges: "Hegel, Death and Sacrifice" çev. Jonathan Strauss, **Yale French Studies**, No: 78, 1990, ss. 9-28.

Bauer, Christoph J.: "Eine Degradierung der Anthropologie? Zur Begründung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel" **Hegel-Studien**, C.. 43, 2008, ss. 13-35.

Baum, Manfred: Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs" **Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"**, Ed. Hans-Friedrich Fulda & Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990. 158-173.

Bear, Mark F.: “Bidirectional Synaptic Plasticity: from Theory to Reality”, **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003, ss. 649–55.

Beiser, Frederick: “Hegel, a Non-Metaphysician? A Polemic.” **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 32, 1995, ss. 1–13.

Beiser, Frederick: “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics” **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed., Frederick Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss. 1–25.

Beiser, Frederick: **German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801**, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

Beiser, Frederick: **Hegel**, New York: Routledge, 2005, s. 160.

Beiser, Frederik: **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Bektaş, Oya Esra: “Schelling’in Dinamik Doğa Tasarımı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, No: 23, Bahar 2017, s. 329-348, s. 346.

Bengtsson, Sara L. v.d.: “Extensive Piano Practicing has Regionally Specific Effects on White Matter Development,” **Nature Neuroscience**, C. 8, No: 9, 2005, ss. 1148-1150.

Berg, Hein van den: “Kant on Vital Forces. Metaphysical Concerns versus Scientific Practice” **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung**, Ed. Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, ss. 115-137.

Berger, Benjamin: “From Nature to Spirit: Schelling, Hegel and the Logic of Emergence”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Warwick, 2016.

Bergson, Henri: **Madde ve Bellek: Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme**, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 24.

Bergson, Henri: **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, Çev. M. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Bergson, Henri: **Yaratıcı Tekamül**, çev. M. Şekip Tunç. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Berthold-Bond, Daniel: **Hegel’s Theory of Madness**, Albany: State University of New York Press, 1995.

Blais, Caroline v.d.: "Culture Shapes How We Look at Faces," **PLoS One**, C. 3, No: 8, e3022, 2008, ss. 1-8.

Bliss, Tim & Collingridge, Graham: "A Synaptic Model of Memory: Long-Term Potentiation in The Hippocampus", **Nature**, C. 361, 1993, s. 31-39.

Bliss, Tim V. P. & Collingridge, Graham: "A Synaptic Model of Memory: Long-Term Potentiation in The Hippocampus", **Nature**, C. 361, 1993, s. 31-39.

Bliss, Tim V. P. & Gardner-Medwin, A. R.: "Long-Lasting Potentiation of Synaptic Transmission in the Dentate Area of The Unanaesthetized Rabbit Following Stimulation of The Perforant Path," **Journal of Physiology**, C. 232, ss. 357- 374.

Bliss, Tim V. P. & Lømo, Terje: Long-Lasting Potentiation of Synaptic Transmission in The Dentate Area of The Anaesthetized Rabbit Following Stimulation of The Perforant Path," **Journal of Physiology**, C. 232, ss. 331-356.

Bliss, Tim V. P. Collingridge, Graham & Morris, Richard: "Synaptic Plasticity in the Hippocampus," **The Hippocampus Book**, Ed. Per Andersen v.d., Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. 343-475, s. 352.

Bloch, Ernst: **Subject-Object: Erläuterung zu Hegel**, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 2. Bsk. 1977.

Block, Ned: "On a Confusion About a Function of Consciousness", **The Nature of Consciousness: Philosophical Debates**, Ed. Ned Block, O. Flanagan, Güven Guzeldere, New York, MIT Press, 1998, ss. 375–415.

Boer, Karin de: "The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic", **The Review of Metaphysics**, c. 57, No: 4, Jun. 2004, ss. 787-822.

Bolger, Donald J.; Perfetti, Charles A. & Schneider, Walter: "Cross-Cultural Effect on the Brain Revisited: Universal Structures plus Writing System Variation," **Human Brain Mapping**, C. 25, No: 1, 2005, ss. 92–104.

Boltanski, Luc & Chiapello, Eve: **The New Spirit of Capitalism**, New York, Verso Books, 2007.

Bonsiepen, Wolfgang: "Hegels Rezeption des Kantischen Organismusbegriffs und deren Bedeutung für seine Konzeption der Naturphilosophie und der Rolle des Werkzeugs" **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, ss. 123-136.

Borck, Cornelius: "Toys are Us: Models and Metaphors in Brain Research", **Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience**, Ed. Spurna Choudhury & John Slaby, Oxford, Blackwell, 2012, ss. 113-123.

Borzeszkowski, H.-H. von: "Hegel's Interpretation of Classical Mechanics" **Hegel and Newtonianism**, ed. J. M. Petry, Berlin, Springer, 1993 ss. 73-80

Bourdieu, Pierre: **The Logic of Practice**, çev. Richard Nice, California, Stanford University Press, 1990.

Bourtchuladze, Rusudan v.d.: "Deficient Long-Term Memory in Mice A Targeted Mutation of The cAMP-Responsive Element-Binding Protein", **Cell**, C. 79, 1994, ss. 59-68.

Bowie, Andrew: **Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction**, New York, Routledge, 1993, s. 20.

Bowleri Peter J.; Morus, Iwan R.: **Making of Modern Science: A Historical Survey**, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Boyd, Richard & Richerson, P. J.: **Culture and the Evolutionary Process**, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Boyke, Janina v.d.: "Training-Induced Brain Structure Changes in the Elderly," **Journal of Neuroscience**, C. 28, No: 28, 2008, ss. 7031-7035.

Brandom, Robert: "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms" **European Journal of Philosophy**, C. 7 No. 2, August 1999, ss. 164-189.

Braßel, Bernd: "Das Verhältnis von Logik und Natur bei Hegel" **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, Ed. Helmut Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, ss. 87-107.

Breazeale, Daniel: "Exhibiting the Particular in the Universal": Philosophical Construction and Intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801–1804)", **Interpreting Schelling: Critical Essays**, Ed. Lara Ostarcic, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 91-120.

Breidbach, Olaf: **Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800**, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1982.

Breidbach, Olaf: "Zur Frage der Notwendigkeit einer Deduktion des Naturalen in der Perspektive der Hegelschen Logik" **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, Ed. Helmut Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, ss. 63-87.

Brinkley, Alan B.: 'Time in Hegel's Phenomenology', **Tulane Studies in Philosophy**, C. 9, 1960, 3-15.

Bronger, Patrick: "Hegel's Library: The Newton Edition", **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, Springer Verlag, 1993, ss. 711-721.

Brooks, Rodney A.: "Intelligence Without Representation", **Artificial Intelligence**, C. 47, No.: 1-3, 1991, ss. 139 – 159.

Brown, Rebecca A. & Seligman, Robert: "Anthropology and Cultural Neuroscience: Creating Productive Intersection in Parallel Fields," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 31-42.

Bruneau, Emile G.; Dufour, Nicholas & Rebecca, Saxe: "Social Cognition in Members of Conflict Groups: Behavioural and Neural Responses in Arabs, Israelis and South Americans to Each Other's Misfortunes" **Philosophical Transaction of Royal Society B**, C. 367, No: 1589, 2012, ss. 717-730, s. 718.

Buck-Morss, Susan: **Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih**, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Burbidge, John W.: "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature" **Hegel: New Directions**, Ed. Katerina Deligiorgi, Chesham, Acumen Publishing, 2006, ss. 177-193.

Burbidge, John W.: "Chemism and Chemistry", **The Owl of Minerva**, C. 34, No:1, 2002, ss. 3-17.

Burbidge, John W.: "Hegel's Conception of Logic", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss. 86-102.

Burbidge, John W.: **The Logic of Hegel's Logic**, Ontario, Broadview Press, 2006.

Burbidge, John W., **Hegel's Systematic Contingency**, London, Palgrave Macmillan, 2007.

Butler, Emily A., Lee, Tiane & Gross, James J.: "Emotion Regulation and Culture: Are the Social Consequences of Emotion Suppression Culture-specific?" **Emotion**, C. 7, No: 1, 2007, ss. 30-48.

Caputo, John D.: "Voor Venir: How Far Plasticity Can Be Stretched", **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**, Ed. Tyler Williams, Jarrod Abbott, Theory@Buffalo, 2012, ss. 107-123.

Carew, Thomas J., Hawkins, David R. & Kandel, Eric R.: "Differential Classical Conditioning of a Defensive Withdrawal Reflex in Aplysia Californica", **Science**, C. 219, 1983, ss. 397-400.

Carlson, David Gray: **Hegel's Theory of Subject**, Ed. David Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Casadio A., v.d.: "A Transient, Neuron-wide form of CREB-mediated Long-term Facilitation can be Stabilized at Specific Synapses by Local Protein Synthesis" **Cell**, C. 99, 1999, ss. 221-237.

Caspi, Avshalom v.d.: "Influence of Life Stress on Depression: Moderation by a Polymorphism in the 5-HTT gene" **Science**, C. 301, No: 5631, 2003, 386-389.

Castellucci, Vincent & Kandel, Eric: "A Quantal Analysis of the Synaptic Depression Underlying Habituation of the Gill-Withdrawal Reflex in Aplysia", **PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of USA**, C. 71, No: 12, December 1974, ss. 5004-5008.

Cavalli-Sforza, Luca & Feldman, Markus: **Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach**, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Cavalli-Sforza, Luca: "The Human Genome Diversity Project: Past, Present and Future," **Nature Reviews: Genetics**, C. 6, No: 4, 2005, ss. 333-340.

Cedar, Howard, Kandel, Eric R. & Schwartz, James H.: "Cyclic adenosine monophosphate in the Nervous System of Aplysia Californica: Increased Synthesis in Response to Synaptic Stimulation", **Journal of General Physiology**, C. 60, No:5, November 1972, ss. 558-569.

Cengiz, Övünç: **Antinomies and the Problem of Ontology in Hegel's Science of Logic**, ODTU Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.

Changeux, Jean-Pierre & Ricoeur, Paul: **Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Chase, William G. & Simon, Herbert A.: "The Mind's Eye in Chess," **Visual Information Processing**, Ed. W. G. Chase, New York, Academic Press, 1973, ss. 215–281.

Chee, Michael v.d.: "Brain Structure in Young and Old East Asians and Westerners: Comparisons of Structural Volume and Cortical Thickness" **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 23, No: 5, 2011, ss. 1065–1079.

Chee, Michael W. v.d.: "Age-related Changes in Object Processing and Contextual Binding Revealed Using fMRI Adaptation," **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 18, No: 4, 2006, ss. 495-507.

Chen, Chuangshen v.d.: "Population Migration and the Variation of Dopamine (DRD4) Allele Frequencies Around the Globe," **Evolution and Human Behavior**, C. 20, 1999, ss. 309-324.

Chen., Pin Hao Andy, Heatherton, Todd F. & Freeman, Jonathan B.: "Brain-As-Predictor Approach: An Alternative Way to Explore Acculturation Process," **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 143-170.

Cheon, Bobby K. v.d.: "Cultural Influences on Neural Basis of Intergroup Empathy," **NeuroImage**, C. 57, No: 2, 2011, ss. 642-650.

Chiao Joan Y., Beblo Genna M.: "Cultural Neuroscience of Social Cognition," **Culture and Neural Frames of Cognition and Communication**, Ed. Shihui Han & Ernst Pöppel, Hiedelberg, Springer Verlag, 2011, ss. 19-39.

Chiao, Joan Y. & Ambady Nalini, "Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis," **Handbook of Cultural Psychology**, Ed. S. Kitayama & D. Cohen, New York, Guilford Press, 2007, ss., 237-254, s. 238.

Chiao, Joan Y. & Blizinsky, Katherine: "Culture-gene Coevolution of Individualism-Collectivism and the Serotonin Transporter Gene," **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, C. 277, 2009, ss. 529–37.

Chiao, Joan Y. & Cheon B. K.: "Cultural Neuroscience as Critical Neuroscience in Practice," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 287-303, s. 298.

Chiao, Joan Y. "Cultural Neuroscience: A Once and Future Discipline," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, C. 178, (ed.) Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 287-304.

Chiao, Joan Y. & Harada, Tokiko: "Racial Identification Modulates Default Network Activity for Same and Other Races," **Human Brain Mapping**, C. 33, No: 8, 2012, ss. 1883-93.

Chiao, Joan Y. & Immordino-Yang, Mary Helen: Modularity and the Cultural Mind: Contributions of Cultural Neuroscience to Cognitive Theory, **Perspectives on Psychology Science**, C. 8, No: 1, 2013 ss. 56-61.

Chiao, Joan Y. & Mathur Vani A.: "Cultural Neuroscience of Pain and Empathy," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 271-275.

Chiao, Joan Y. v.d.: "Cultural Specificity in Amygdala Response to Fear Faces," **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 20 No: 12, 2008, ss. 2167-74.

Chiao, Joan Y.: **Philosophy of Cultural Neuroscience**, New York, Routledge, 2017.

Choi Incheol & Nisbett, Richard: "Situational Salience and Cultural Differences in the Correspondence Bias and Actor-observer Bias," **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 24, 1998, ss. 949–960.

Choi, Incheol; Nisbett, Richard & Norenzayan, Ara: "Causal Attribution Across Cultures: Variation and Universality," **Psychological Bulletin**, C. 125, 1999, ss. 47-63.

Chua, Hannah Faye, Boland, Julie, Nisbett, Richard E.: Cultural Variation in Eye Movements During Scene Perception, **Proceedings of the National Academy of Sciences**, C. 102, No: 35, 2005, ss. 12629-12633.

Chua, Hannah Faye; Leu, Janxin & Nisbett, Richard: "Culture and Diverging Views of Social Events," **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 31, 2005, ss. 925-934.

Cirulli, Franco: **Hegel's Critique of Essence: A Reading of the Wesenslogik**, New York, Routledge, 2006.

Clark, Andy, Chalmers, David, "Extended Mind", **Analysis**, C. 58, No: 1, Jan., 1998, ss. 7-19.

Clark, Andy: **Being There Putting Brain, Body, and World Together Again**, Cambridge, MIT Press: A Bradford Book, 1998, s. 221

Cohen, Adam B. & Hill, Peter C.: "Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism among American Catholics, Jews, and Protestants," **Journal of Personality**, C. 75, No: 4, 2008, ss. 709–742.

Cohen, Bernard: "A Guide to Newton's Principia" **THE PRINCIPIA: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687)**, çev: I. Bernard Cohen and Anne Whitman, London: University of California Press, 1999, ss. 1-371.

Cohen, Dov v.d.: Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An "Experimental Ethnography," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 70, No: 5, 1996, ss. 945-59.

Collingridge, Graham R. & Bliss, Tim: "NMDA receptors- Their Role in the Long-Term Potentiation," **Trends in Neuroscience**, C. 7, 1987, ss. 288-293.

Collingridge, Graham R.: The induction of N-methyl-D-aspartate Receptor-Dependent Long-Term Potentiation," **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003 ss. 635-641.

Collingwood, Robin G.: **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999,

Collingwood, Robin G.: **Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üzerine Başka Yazılar**, çev: Ahmet Hamdi Aydoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Corkin, Suzanne: “Acquisition of Motor Skill After Bilateral Medial Temporal-Lobe Excision”, **Neuropsychologia**, C. 6, No: 3, September 1968, ss. 255-265.

Cottingham, John: **Akılcılık**, Çev. Bülent Gözkan, Ankara, Doruk Yayınları.

Craik, Fergus I. M. v.d.: “In Search of the Self: A Positron Emission Tomography Study,” **Psychological Science**, C. 10, No: 1, 1999, 26–34.

Crinion, Jenny T. v.d.: “Neuroanatomical Markers of Speaking Chinese,” **Human Brain Mapping**, C. 30, 2009, ss. 4108 -4115.

Croce, Benedetto: **What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel**, çev. Douglas Ainslie, New York: Russell & Russell Publishing, 1969.

Crockett, Clayton: “Plastikiyet ile Felsefe ve Teolojinin Geleceği”, Çev. Selim Karlıtekin, **Din Felsefesine Dair Okumalar -2**, Ed. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, 27-28.

Crockett, Clayton: **Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism**, New York, Fordham University Press, 2017,

Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009.

Dahlstrom, Daniel: “Hegel’s Appropriation of Kant’s Teleology in Nature”, **Proceedings of the Hegel Society of America**, C. 13, 1998, ss. 167-188.

Damasio, Antonio: **Spinoza’yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin**, çev: Emre Kural & İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2018.

Damasio, Antonio: **Descartes’in Yanılgısı: Duygu, Akıl ve İnsan Beyni**, çev: Bahar Atlamaz, Ankara, Varlık Yayınları, 3. Bsk, 2006

Damasio, Antonio: **Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain**, New York: Vintage Book, 2010.

Darwin, Charles: **The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (1871)**, New York, Cambridge University Press, 2009.

Darwin, Charles: **Türlerin Kökeni**, Çev. Öner Ünalın, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 3. Bsk., 2012.

Dash, Pramod K.; Hochner, Binyamin & Kandel, Eric R.: "Injection of cAMP-responsive element in to the Nucleus of Aplysia Sensory Neurons Blocks Long-term Facilitation", **Nature**, C. 345, 1990, ss: 718-721.

David, Duquette: "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", **Essays on Hegel's Logic**, Ed. George di Giovanni Albany, State University of New York Press, 1990, ss. 1-17.

David, Duquette: "Kant, Hegel and the Possibility of Speculative Logic", **Essays on Hegel's Logic**, Ed., George di Giovanni Albany, State University of New York Press, 1990, ss. 1-17.

Dawkins, Richard: **Selfish Gene**, New York, Oxford University Press, 2006.

Dawson, Michael: "Embedded and Situated Cognition", **The Routledge Handbook of Embodied Cognition**, Ed. Lawrence Shapiro, New York, Routledge, 2014, ss. 59-68.

De Boer, Karin: The Emergence of Ideality. Hegel's Conception of the Animal in the Jena Philosophy of Nature" **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung**, Ed. Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, ss.. 435-458.

de Caro, Mario, Macarthur, David: "The Nature of Naturalism" **Naturalism in Question**, Ed. Mario de Caro & David Macarthur, Cambridge, Harvard University Press, 2004, ss. 1-21.

de Gelder, Beatrice, & Huis is't Veld, Elisabeth: "Cultural Differences in Emotional Expressions and Body Language," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 223-234.

de Vos, Ludovicus: "Teleologie oder Leben? Zu Hegels Mechanismus-Kritik - im Anschluß an Kant", **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, ss. 110-122.

de Greck, Moritz v.d.: "Culture Modulates Brain Activity During Empathy with Anger" **NeuroImage**, C. 59, No:3, 2011, ss. 2871-2882.

Deleuze, Gilles: **Cinema II: Time-Image**, Çev. Hugh Tomlinson & Robert Caleta, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, s. 212.

Deleuze, Gilles: **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

Deleuze, Gilles: **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, çev. Ulus Baker, İstanbul Kabalcı Yayınları, s. 35.

Delgado, Mauricio R.: “Reward-Related Responses in the Human Striatum,” **Annals of the New York Academy of Sciences**, C. 1104, No: 1, 2007, ss. 70–88.

Demir, Metin: “Hegel’in Geleceği Var mı? Catherine Malabou’nun Plastik Hegelciliği”, **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**, C. 6, 2016, ss. 47-78.

Demir, Metin: Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi, **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 39 No: 20, 2016, ss. 57-103.

Demir, Metin: “Fundamental Epistemoloji: Reinhold’un Sistem Felsefesi,” **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, C. 29, 2016, 163-185.

Demorest, Steven M. & Morrison, Steven J.: “Quantifying Culture: The Cultural Distance Hypothesis of Melodic Expectancy,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 183-194.

Demorest, Steven M. v.d.: “An fMRI Investigation of the Cultural Specificity of Music Memory,” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, 2010, ss. 282-291.

Demorest, Steven M. v.d.: “Lost in Translation: An Enculturation Effect in Music Memory Performance,” **Music Perception**, C. 25, No: 3, 2008, ss. 213-223.

Denkhaus, Ruth R. & Börs, Mathias: “How Cultural is “the Cultural Neuroscience”?” Some Comments on Emerging Research Paradigm,” **Biosocieties**, C.7, No: 4, 2012, ss. 433-458.

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

Dennett, Daniel: **Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life**, London, Penguin Books, 1995, s. 50.

Dennett, Daniel C.: **Consciousness Explained**, New York, Little, Brown & Company, 1991.

Derrida, Jacques: “Form and Meaning: A Note on Phenomenology of Language,” **Margins of Philosophy**, Çev. Alan Bass, Sussex, The University of Chicago Press, 1984.

Descartes, René: **Discourse on Method; and Meditations on First Philosophy**, 4th Edition, çev. Donald A. Cress, Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc., 1998.

Descartes, René: **Principles of Philosophy**, Çev. Valentine Rodger Miller & Reese P. Miller, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982.

Descartes, René: **Principles of Philosophy**, Çev. Valentine Rodger Miller & Reese P. Miller, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982.

Descartes, René: **The Earth and Other Writings**, Çev. Stephen Gaukroger, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Desmond, Clarke: "Descartes' Philosophy of Science and The Scientific Revolution", **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 258–285, s.265.

de Vries, Willem A.: **Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit**, London, Cornell University Press, 1988.

di Paolo, Ezequiel A.: "The Enactive Conception of Life" **The Oxford Handbook of 4E Cognition**, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, ss. 71-85, s. 74.

Die Natur muss bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie, Ed. R. Wahsner & T. Posch, Bern, Peter Lang Gmb, 2002.

Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Ed. K. Gloy & P. Burger, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1993.

Dominguez, Juan F. v.d.: "The brain in Culture and Culture in the Brain: A Review of Core Issues in Neuroanthropology" **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 43-64.

Douglas, Robert M. & Goddard, Graham V.: Long-term Potentiation of the Perforant Path-granule Cell Synapse in the Rat Hippocampus, **Brain Research**, C. 186, No: 2, 1975, ss. 205-215.

Draganski, Bogdan v.d.: "Neuroplasticity: Changes in Grey Matter Induced by Training," **Nature**, C. 427, 2004, ss. 311–312.

Drüe, Hermann: "Die Philosophie des subjektiven Geistes", **Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Kommentar)**, Ed. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, ss. 206-289.

Dudai, Yadin v.d.: "Dunce, a mutant of *Drosophila* Deficient in Learning" **Proceedings of National Academy of Science USA**, C. 73, No: 5, 1976, ss. 1684-1688.

Dudek, Samuel M. & Bear, Mark F.: "Homosynaptic Long-Term Depression in Area CA1 of Hippocampus and Effects of N-methyl-D-aspartate Receptor Blockade," **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 89 No: 10, 1992, ss. 4363-4367.

Duhem, Pierre: **The Aim and Structure of Physical Theory**, çev. Philip P. Wiener, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Duhem, Pierre: **To Save the Phenomena: An Essay On The Idea Of Physical Theory From Plato To Galileo**, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

Dumit, Joseph: "Critically Producing Brain Images of Mind", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 196-225.

Duque, Domingues v.d.: "Neuroanthropology: A Humanistic Science for the Study of the Culture Brain Nexus," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2010, ss. 138-147.

During, Lisabeth: "Catherine Malabou and the Currency of Hegelianism," **Hypatia**, C. 15, No. 4, Fall 2000, 190-195.

Dusing, Klaus: **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**, Hegel-Studien, Beihefte 15, Hamburg: Velix Meiner Verlag.

Ebstein, Richard P. v.d.: Dopamine D4 Receptor (D4DR) Exon III Polymorphism Associated with Human Personality Trait of Novelty Seeking, **Nature Genetics**, C. 12, No: 1, 1996, ss. 78–80.

Eccles, John C.: "Conscious Experience and Memory" **Brain and Conscious Experience**, Ed. John C. Eccles (ed.), New York, Springer, 1966, ss. 314-344.

Edelman, Gerald M. & Gally, Joseph A.: "Reentry: A Key Mechanism for Integration of Brain Function", **Frontiers in Integrative Neuroscience**, C. 7, August 2013, ss. 1-6.

Edelman, Gerald M.: **Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind**, New York, Basic Books, 1992

Husserl, Edmund: **Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and To A Phenomenological Philosophy: First Book, General Introduction to A Pure Phenomenology**. Çev. F. Kersten, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1982.

Ekman, Paul: "Are There Basic Emotions?" **Psychological Review**, C. 99, No: 3, s. 550–553.

Elfenbein, Hillary Anger & Ambady, Nalini: On the Universality and Cultural Specificity of Emotion Recognition: A meta-analysis,” **Psychological Bulletin**, C. 128, 2002, ss. 203-235.

Engelhardt, Dieter von: “Grundzüge der wissenschaftlichen Naturforschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis”, **Philosophia Naturalis**, C. 13, 1972, 290–315.

Essays on Hegel’s Subjective Spirit, Ed. Robert Stern, Albany, Suny Press, 2012.

Falkenburg, Birgit: “Hegel on Mechanistic Model of Light”, **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, Springer Verlag, 1993, ss. 532-574.

Falkenburg, Birgitte: “How to Save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel’s Philosophy of Nature”, **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, ss. 97-137.

Fawcett, W. Nicholas: **Aristotle’s Concept of Nature: Three Tensions**, Ontario, The University of Western Ontario, 2011.

Ferrarin, Alfredo: **Hegel and Aristotle**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Ferrini, Cinzia: “From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel’s Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment”, **Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen, Probleme und Perspektiven**, Ed. Olaf Breidbach & Wolfgang Neuser, Berlin: VWB Verlag, 2010, ss.119-135.

Ferrini, Cinzia: “Knowing Phenomena: The Quest for Truth in Hegel’s Philosophy of Nature” **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, Ed. Helmut Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, ss. 125-157.

Ficara, Elena: “The Interplay Between Logic and Metaphysics”, *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whitead, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, s. 109-110.

Fichte, Haz. Arslan Topakkaya, Ankara: Say Yayınları, 2011.

Fichte, Johann Gottlieb: “Aenesidemus, or Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements issued by Prof. Reinhold in Jena, together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. (1792)” Çev. George di Giovanni, **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism**, Ed. George di Giovanni & H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2000.

Fichte, Johann Gottlieb: “Die Grundzüge des Gegenwertigen Zeitalters”, **Sämmlitche Werke Band VII**, Berlin, Walter de Gruyter, 1965. ss. 3-256.

Fichte, Johann Gottlieb: “Fragment of a Letter to Weissshuhn August-September 1790”, **Fichte: Early Philosophical Writings**, Ed. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Fichte, Johann Gottlieb: **The Science of Knowledge with First and Second Introductions**, çev. Peter Heath, John Lachs, New York, Cambridge University Press, 1991.

Findlay, John N.: Foreword to Hegel’s Philosophy of Nature, V-XXII, s. Xvii.

Findlay, John N.: “The Hegelian Treatment of Biology and Life”, **Hegel and the Sciences**, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984, ss. 87-100, s. 89.

Findlay, John N.: **Hegel: A Re-Examination**, London, George Allen & Unwin Ltd. 1958.

Findlay, John N.: The Contemporary Relevance of Hegel, Hegel: A Collection of Critical Essays, Ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, ss. 1-21.

Finger, Stanley; Wade, Nicholas J.: “The Neuroscience of Helmholtz and the Theories of Johannes Müller”, **Journal of the History of the Neurosciences**, C. 11, No: 3, 2002, ss. 234-254.

Fodor, Jerry A.: **The Modularity of Mind**, Cambridge, Massachusets, MIT Press, 1983.

Forman, David: “Autonomy as Second Nature: On McDowell’s Aristotelian Naturalism” **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, C. 51 No :6, 2008, ss. 563-580.

Forman, David: “Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness”, **The Southern Journal of Philosophy**, C. 48 No: 4, 2010, ss. 325-352.

Foucault, Michael: “Orders of Discourse: Inaugural Lecture delivered at the College de France” Çev. Rupert Swyer, **Social Science Information**, C. 10, No: 2, ss. 7-30.

Franklin, Robert v.d.: “Cross-Cultural Reading the Mind in the Eyes and Its Consequences for International Relations,” **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, ss. 117- 141.

Frans de Waal: **İçimizdeki Maymun: Biz Neden Biziz?**, Çev. Aslı Biçen, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Freeman, Jonathan B. v.d.: "Culture Shapes a Mesolimbic Response to Signals of Dominance and Subordination that Associates with Behavior," **Neuroimage**, C. 47, No: 1, 2009, ss. 353–359.

Freeman, Jonathan B., Rule, Nicholas & Ambady, Nalini: "Cultural Neuroscience of Person Perception", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 191-202.

Frey U, Huang, Yechong & Kandel, Eric R.: "Effects of cAMP simulate a late stage of LTP in hippocampal CA1 neurons," **Science**, C. 260, No: 5114, 1993, ss. 1661-4.
Frey, Uwe & Morris, Richard G.: "Synaptic Tagging and Long-Term Potentiation", **Nature**, C. 385, 1997, ss. 533–536.

Friedman, Michael: **Kant and Exact Sciences**, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Frigo, Gian Franco: "Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation von der Naturgeschichte zur Naturphilosophie um 1800, **Naturwissenschaften um 1800: Wissenschaftskultur in Jena–Weimar**, Ed. Olaf Breidbach, & Paul Ziche, Weimar: Verlag Hermann Böchlaus, 2001, ss. 27-46.

Frith, Chris D. & Frith, Uta: "The Neural Basis of Mentalizing," **Neuron**, C. 50, No: 4, 2006, ss. 531–534.

Fuchs, Thomas: "Are Mental Illnesses Diseases of the Brain", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 331-345.

Fulda, Hans Friedrich: "'Ontologie nach Kant und Hegel,' Metaphysik nach Kant? **Metaphysik nach Kant?** ed. Dieter Henrich and Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, Klett Cotta, 1988, ss. 45-80.

Fulda, Hans Friedrich: "Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie Des Subjektiven Geistes"", **İdealismus als Theorie der Repräsentation?**, Ed. Ralph Schumacher & Oliver R Scholz, Paderborn, Mentis 2001, ss. 101-125, s. 104.

Funke Gerhard, Rath Norbert: "Natur Zweite", **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Ed. Joachim Ritter, Basel: Schwabe A. G. Verlag.

Gabriel, Markus, Žižek, Slavoj, **Mythology, Madness, and Laughter Subjectivity in German İdealism**, London: Continuum Publishing, 2009.

Gallagher, Shaun: "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science", **Trends in Cognitive Sciences**, C. 4, No: 1, 2000, ss. 14-21.

Gallagher, Shaun: "Scanning the Lifeworld Toward a Critical Neuroscience of Action and Interaction," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 85-110.

Gallagher, Shaun: **How the Body Shapes the Mind**, New York, Oxford University Press, 2005.

Gallase, Vittorio v.d.: "Action Recognition in the Premotor Cortex," **Brain**, C. 119, No: 2, 1996, ss. 593-609.

Garber, Daniel: "Descartes' Physics", **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ss. 286- 334.

Gardner, Sebastian: "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", **German Idealism: Contemporary Perspectives**, Ed. Espen Hammer London, Routledge, 2007, s. 19-50.

Gelernter, Joel v.d.: "D4 Dopamine- reception (DRD4) Alleles and Novelty Seeking in Substance-dependent, Personality-disorder, and Control Subjects," **American Journal of Human Genetics**, C. 61 No: 5, 1997, ss. 1144-1152.

Gelernter, Joel v.d.: "Serotonin transporter protein (SLC6A4) allele and Haplotype Frequencies and Linkage Disequilibria in African- and European-American and Japanese populations and in Alcohol-Dependent Subjects," **Human Genetics**, C. 101, No: 21, 1997, 243-246.

George di Giovanni, "Hegel's Anti-Spinosizm: The Transition to Subjektive Logic and the End of Classical Metaphysics", **Hegel's Theory of Subject**, Ed. David Gray Carlson, New York: Palgrave Macmillan, 2005, ss, 30-43.

Gerd Buchdahl, "Hegel's Philosophy of Nature", **The British Journal for the Philosophy of Science**, C. 23, No: 3, 1972, ss. 257–266.

Ghiselin, Michael T.: "Species Concepts, Individuality, and Objectivity", **Biology and Philosophy**, C. 2, 1987, ss. 127-143.

Gibson James J.: **The Ecological Approach to Visual Perception**, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

Giladi, Paul: **Responses to Naturalism: Critical Perspective from Idealism and Pragmatism**, Ed. Paul Giladi, New York, Routledge, 2020.

Gillies, Donald: **Philosophy of Science in the Twentieth Century**, Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

Giovanni, George di: "More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature" **Hegel and the Sciences**, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984, ss. 101-109.

Gleen, Andrea: "The other allele: Exploring the Long Allele of the Serotonin Transporter Gene as a Potential Risk Factor for Psychopathy: A Review of the Parallels in Findings," **Neuroscience & Biobehavioral Review**, C. 35, No: 3, 2001, ss. 612–620.

Gleen, Magee A.: "Hegel as Metaphysician", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Allegra de Laurentiis, Berlin, Walter de Gruyter, 2016, ss. 43-59.

Goelet, Philip v.d.: "The Long and Short of Long Term Memory - A Molecular Framework", **Nature**, C.. 322, 1986, ss. 419-422.

Goh, Joshua O. & Park, Denise C.: "Culture Sculpts the Perceptual Brain," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 95-111.

Goh, Joshua O. v.d.: "Age and Culture Modulate Object Processing and Object-scene Binding in the Ventral Visual Area" **Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience**, C. 7, 2007, ss. 44–52.

Goldin, Philippe R, v.d.: "The Neural Bases of Emotion Regulation: Reappraisal and Suppression of Negative Emotion," **Biological Psychiatry**, C. 63, No: 5, 2008, ss. 577–86.

Golestani, Narly; Paus, Tomas & Zatorre, Robert J.: "Anatomical Correlates of Learning Novel Speech Sounds, **Neuron**, C. 35, No: 5, 2002, ss. 997-1010.

Goto, Sharon G. v.d.: "Cultural Differences in the Visual Processing of Meaning: Detecting Incongruities Between Background and Foreground Objects Using the N400," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2010,ss. 242–53.

Gould, Stephen Jay: **Yaşamın Tüm Çeşitliliği: İlerleme Mitosu**, Çev. Rahmi Ögdül, İstanbul, Versus Kitap Yayınları, 2009.

Grant, Iain Hamilton: "Philosophy become Genetic': The Physics of the World Soul", **The New Schelling**, Ed. Judith Norman & Alistair Welchman, London, Continuum, 2004, ss. 128-151,

Gray Carlson, David: "Why Are There Four Hegelian Judgments?" **Hegel's Theory of Subject**, Ed. David Gray Carlson, New York, Palgrave Macmillian, 2005, ss. 114-125.

Greene, Murray: **Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology**, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

Greg Downey, "Sensory Enculturation and Neuroanthropology: The Case of Human Echolocation," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 41-55.

Grossman, Igor & Varnum, Michael V.: "Social Class, Culture and Cognition," **Social Psychological and Personality Science**, C. 2, No: 1, 2011, ss. 81-89.

Guilherme, Alexandre: "Schelling's *Naturphilosophie* Project: Towards a Spinozian Conception of Nature", **South African Journal of Philosophy**, C. 29, No: 4, 2010, ss. 373-390.

Gutchess, Angela H & Huff, Sarah: "Cross-Cultural Differences in Memory," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 155-170.

Gutchess, Angela H. & Indeck, Allie: "Cultural Influences on Memory," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 137-150.

Gutchess, Angela H. v.d. "Cultural Differences in Neural Function Associated with Object Processing," **Cognitive Affective & Behavioral Neuroscience**, C. 6, No: 2, 2006, 102–109.

Gutchess, Angela H. v.d.: "Categorical Organization in Free Recall across Culture and Age," **Gerontology**, C. 52, 2006, ss. 314-323.

Gutchess, Angela H. v.d.: "Neural Differences in the Processing of Semantic Relationships Across Cultures," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, vol. 5, 2010, ss. 254–63.

Gutchess, Angela H.; Schwartz, Aliza J. & Boduroglu, Ayşecan: "The Influence of Culture on Memory," **Lecture Notes in Artificial Intelligence, Lectures Notes in Computer Science**, Ed. D.D. Schmorow and C. M. Fidopiastis, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, 2011, ss. 67-76.

Guyer, Paul: "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ss. 171-211.

Habermas, Jurgen: **İdeoloji ve Teknik Olarak Bilim**, Çev. Mustafa Tüzcel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 101.

Hahn, Songsuk Susan: **Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value**, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Halper, Edward: "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time", **Hegel and the Philosophy of Nature**, ss. 29-51.

Han Shihui v.d.: "A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain", **Annual Review of Psychology**, C. 64, 2013. ss. 335–359.

Han, Shihui & Ma, Yina: "Cultural Neuroscience Studies of the Self-Reflection," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 197-208, s. 201.

Han, Shihui & Ma, Yoni: "Cultural Differences in Human Brain Activity: A Quantitative Meta-Analysis," **NeuroImage**, C. 99, 2014, ss. 193-300.

Han, Shihui & Northoff, Georg: "Culture-sensitive Neural Substrates of Human Cognition: A Transcultural Neuroimaging Approach," **Nature Reviews Neuroscience**, C. 9, No: 8, 2008, ss. 646-654.

Han, Shihui & Northoff, Georg: "Understanding the Self: A Cultural Neuroscience Approach", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009,ss. 203-212, s. 204.

Han, Shihui v.d.: "A Cultural Neuroscience Approach to the Biosocial Nature of the Human Brain", **Annual Review of Psychology**, 2013, C. 64, ss. 335–359, s. 351.

Han, Shihui v.d.: "Functional Roles and Cultural Modulations of The Medial Prefrontal and Parietal Activity Associated with Causal Attribution," **Neuropsychologia**, C. 49, No: 1, 2011, ss. 83-91.

Han, Shihui v.d.: "Neural Consequences of Religious Belief on Self-referential Processing". **Social Neuroscience**, C. 3, No: 1, 2008, ss. 1–15.

Han, Shihui: "Intergroup Relationship and Emphaty for Others' Pain: A Social Neuroscience Approach," **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 31-47.

Han, Shihui: **The Sociocultural Brain: A Cultural Neuroscience Approach to Human Nature**, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Hanakawa, Takashi v.d.: "Neural Correlates Underlying Mental Calculation in Abacus Experts: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study," **Neuroimage**, C. 19, No: 1, 2003, ss. 296-307.

Hariri, Ahmad R v.d.: "Serotonin Transporter Genetic Variation and the Response of the Human Amygdala" **Science**, C. 297, No: 5580, 2002, ss. 400-404.

Harris, Errol E.: "Hegel and the Natural Sciences" **Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel**, Ed. Frederick G. Weiss, The Hague: Martinus Nijhof, 1974, ss. 129-154.

Harris, Errol, E.: **An Interpretation of the Logic of Hegel**, Maryland, University Press of America Inc, 1983.

Harris, H. S.: "Hegel's Correspondence Theory of Truth", **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 15, No: 1, 1994, s. 1-13.

Harris, Lasana T. & Fiske, Susan T.: "Dehumanizing the Lowest of the Low: Neuroimaging Responses to Extreme Out-Groups," **Psychological Science**, C. 17, No: 10, 2006, ss. 847-853.

Hartmann, Klaus: "Hegel: A Non-Metaphysical View," **Hegel: A Collection of Critical Essays**, Ed. Alasdair MacIntyre, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, ss. 101-125.

Hartmann, Martin: "Against First Nature Critical Theory and Neuroscience", **Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience**, Ed. Spurna Choudhury & John Slaby, Oxford, Blackwell, 2012, ss. 67-84.

Hartmann, Nicolai: "Hegel ve Aristoteles", çev: Saygın Güneç & Mehmet Mengü, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Güz 2014, No: 18, s. 257-283.

Hartnack , Justus: **An Introduction to Hegel's Logic**, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Haugeland, John: "Mind Embodied and Embedded", **Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind**, Cambridge, Harvard University Press, 1998, ss. 207-240

Heatherton, Todd F. v.d.: "Medial Prefrontal Activity Differentiates Self from Close Others," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 1, No: 1, 2006, ss. 18-25.

Hebb, Donald O.: **Organization of Behaviour: A Neuropsychological Theory**, 6. Edition, New York, John Wiley & Sons Inc., 1967, s. 62 ve 70.

Hedden, Trey v.d.: "Cultural Influences on Neural Substrates of Attentional Control," **Psychological Science**, C. 19, No: 1, 2008, ss. 12–17, s. 16.

Hegde, Ashok N. v.d.: "Ubiquitin C-terminal Hydrolase Is an Immediate-Early Gene Essential for Long-Term Facilitation in Aplysia" **Cell**, C. 89, 1997, ss. 115–126.

Hegel and Newtonianism, Ed. M. J. Petry, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1993.

Hegel and the Sciences, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984.

Hegel und die Lebenswissenschaften, Ed. Olaf Breidbach and Dieter von Engelhardt, Berlin, VWB Verlag, 2000.

Hegel und die Naturwissenschaften, Ed. M. J. Petry, Stuttgart, Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Aesthetics. Lectures on Fine Art Vol II**, Çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hegel, George Wilhem Frederich: **The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusatze**, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Hegel's Philosophy of Nature: Being Part Two Of The Encyclopaedia Of The Philosophical Sciences (1830)**, Çev. Nicolai And Poggeler's Edition (1959) and from The *Zusatze* In Michelet's Text (1847) By A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Hegel's Philosophy of Mind**, çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hegel, George Wilhem Frederich: **The Science of Logic**, çev., George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Lectures on the Philosophy of Art: The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures**, Çev. Robert F. Brown, Oxford, Clarendon Press, 2014.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesung über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter**, Ed. Franz Hespe & Burkhard Tuschling, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991.

Hegel, G.W.F.: **Vorlesung über die Philosophie der Kunst, Berlin 1823**, Vorlesungen B.2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen**, Çev. Wolfgang Neuser, Weinheim: Acta Humaniora VCH, 1986.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Early Theological Writings**, çev. T. M. Knox, bir Giriş ve Fragmanlarla birlikte, çev. R. Kroner Chicago, University of Chicago Press, 1948, s. 254.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830): Gesammelte Werke 20**, Ed. Friedhelm Nicolini & Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner Verlag, 1959.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke in 20 Bänden, Band: 8**, Frankfurt am Main: Shurkamp, 1986.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri ya da Ana Hatlarıyla Doğal Hak ve Devlet Bilimi**, çev: Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Felsefe Tarihi cilt 1: Thalesten Platona Grek Felsefesi**, çev: Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yayınları, 2018.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Lectures on The History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826, Volume III: Modern and Medieval Philosophy**, Çev: R. F. Brown and J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1990.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Lectures on the History of Philosophy, 1825-6, vol II Greek Philosophy**, çev: R. F. Brown and J. M. Stewart, Oxford: Clarendon Press, 2006.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden: Band 3**, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1989.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Phenomenology of Spirit**, çev: A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Philosophy of Subjective Spirit: vol. 1 Introductions**, Çev. J. M. Petry, Dodrecht, D. Reidel Publishing Company, 1978.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Philosophy of Subjective Spirit: vol. 2 Anthropology**, Çev. J. M. Petry, Dodrecht, D. Reidel Publishing Company, 1978.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Philosophy of Subjective Spirit: vol. 3 Phenomenology & Psychology**, Çev. J. M. Petry, Dodrecht, D. Reidel Publishing Company, 1978.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesung über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823 Vorlesungen B.2**, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4 Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit**, her: Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1986.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Werke in zwanzig Bänden, Band 18, Frankfurt am Main 1979.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesungen über die Philosophie der Natur: Sekundäre Überlieferung**, Haz. Niklas Hebing, Band 24/3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 17**, Ed. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, 1986.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826**. Gesammelte Werke, 23/1.

Hegel, George Wilhem Frederich: **Wissenschaft der Logik I, Erster Teil**, Baden, Suhrkamp Verlag, 1986.

Hegel, Gottlieb Wilhelm Friedrich: **Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8**, çev. Robert R. Williams, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 153.

Hegel, **Hegels Philosophie Des Subjektiven Geistes, Band II : Anthropologie**, M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company 1978.

Hegel, **The Philosophy of History**, çev: J. Sibree, Kitchener: Botoche Books, 2001.

Hegel's Philosophical Psychology, Ed. Susanne Hermann-Sina, & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016.

Hegels Licht-Konzepte. Zur Verwendung eines metaphysischen Begriffs in Naturbetrachtungen, Ed. Wolfgang Neuser & Jens Kohne, Würzburg, Verlag Koenigshausen & Neumann, 2008.

Hegels Philosophie der Natur, Ed. R-P. Horstmann & M. J. Petry, Stuttgart, Frommann Holzborg Verlag, 1987.

Hegels Philosophische Psychologie, Ed. Dieter Henrich, Hegel-Studien Beiheft 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016.

Hegels Theorie der subjektiven Geistes, Ed. Lothar Eley, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1990.

Heidegger, Martin: **Hegel's Phenomenology of Spirit**, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Heidegger, Martin: **Identity and Difference**, Çev. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row Publishers, 1969, s. 54.

Heidegger, Martin: **On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar**, çev: Andrew J. Mitchell, New York, Bloomsbury Academics, 2014, s. 180.

Heidegger, Martin: **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, Çev. Doğan Özlem, Bursa, Paradigma Yayınları, 2. Bsk., 1998.

Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

Heine, Heinrich: **Almanyada Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine**, Çev. Semih Uçar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Henrich, Dieter: **Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism**, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Heuer, Peter: "Schellings Begriff der Naturphilosophie" **Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie**, Ed. Peter Heuer, Wolfgang Neuser, Pirmin Stekeler-Weithofer, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2013, ss. 179-195.

Hiedelberger, Michael: **Nature from Within: Gustav Theodor Fecher and his Psychophysical Worldview**, Çev. Cynthia Kloor, Pensilvanya, University of Pittsburg Press, 2004.

Hodgkin, Alan & Huxley, Andrew F.: "Action Potentials Recorded from Inside A Nerve Fibre", **Nature**, C. 144, No: 1939, ss. 710-71.

Hoelt, Fumiko v.d.: "Functional and Morphometric Brain d-Dissociation Between Dyslexia and Reading Ability," **Proceedings National Academy of Science USA**, C. 104, No: 10, 2007, ss. 4234–4239.

Hood, Bruce: **Evcilleşmiş Beyin**, Çev. Aysun Arslan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Horkheimer, Mark: **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Horner Victoria, & de Waal Frans: "Controlled Studies of Chimpanzee Cultural Transmission", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009,ss. 3-15.

Hortsmann, Rolf Peter: "What is Hegel's Legacy and What should We do with It", **European Journal of Philosophy**, C. 7, No: 2, 1991, ss, 275-287.

Horwich, Paul: "Naturalism and the Linguistic Turn," **Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications**, Ed. Bana Bashour & Hans D. Muller, New York, Routledge, 2014, ss. 37-47.

Houlgate, Stephen: **An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History**, 2. Bs., Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Houlgate, Stephen: **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, s. Xiii.

Hölderlin, Friedrich: "Urtheil uns Seyn" **Sämtliche Werke: Große Stuttgarter Ausgabe**. Band 4.1, Eds. F. Beißner Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

Hösle, Vittorio: "Planze und Tier" **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 377-423.

Huber, Kimberly M., Kayser, Matthew S. & Bear, Mark F.: "Role for Rapid Dendritic Protein Synthesis in Hippocampal mGluR-Dependent Long-Term Depression, **Science**, C. 288, No: 5469, 2000, ss. 1254-1256.

Hull, David L.: "A Matter of Individuality." **Philosophy of Science**, C. 45, No: 3, 1978, ss. 335–360.

Hurley, Susan: "Perception and Action: Alternative views," **Synthese**, C. 129, No: 1, 2001, ss. 3 - 40.

Hurley, Susan: **Consciousness in Action**, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Hutto, Daniel, Eric Myin: “Going Radical” **The Oxford Handbook of 4E Cognition**, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, ss. 97-115.

Hyppolite, Jean: **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, çev: Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2. Bsk. 2010

Hyppolite, Jean: **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, çev. Samuel Cherniak & John Heckman, Illinois, Northwestern University Press, 5. Bsk, 2000.

Hyppolite, Jean: **Logic and Existence**, çev: Leonard Lawlor & Amit Sen, New York, State University of New York Press, 1997.

Iidaka Tetsuya & Harada, Tokiko: “Cultural Values Modulates Emotional Processing in Human Amygdala,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 107- 120.

Ikäheimo, Heikki: “Nature in Spirit: A New Direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophy”, **Critical Horizons**, C. 13, No: 2, 2012, ss. 149-153.

Ikäheimo, Heikki: **Self Conciousness and Intersubjectivity: A Study of Hegel's Encyclopedia of Subjective Spirit (1830)**, Finland, University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 2000.

Ilting, Karl-Heinz: “Hegels Philosophie des Organischen” **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 349-377.

Ilting, Karl-Heinz: “Hegels Philosophie des Organischen” **Hegel und die Naturwissenschaften**, Ed. J. M. Petry, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag, 1987, ss. 349-377.

Immordino-Yang, Mary Helen: “Embodied Brains, Social Minds, Toward a Cultural Neuroscience of Emotion,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 129-142.

Immordino-Yang, Mary Helen; Yang, Xia Fei & Damasio Hannah: “Correlations between Social-Emotional Feelings and Anterior Insula Activity are Independent from Visceral States but Influenced by Culture,” **Frontiers in Human Neuroscience**, C. 8, No: 728, 2014, s. 1-15.

Inwood, Michael J.: **A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind**, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Iring, Fetscher: **Hegels Lehre von Menschen: Kommentar zu den §§ 387-482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften**, Stuttgart: Frommann Holzboog Verlag, 1970.

Ishii, Keiko; Kobayashi, Yuki & Kitayama, Shinobu: "Interdependence Modulates the Brain Response to Word-Voice Incongruity," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2, 2010, ss. 307–317.

Jacob, François & Monod, Jacques: "Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins", **The Journal of Molecular Biology**, C. 3, 1961, 318-356.

James, William: **A Pluralistic Universe**, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

James, William: **Principles of Psychology: Volume I**, New York, Dover Publications, 1950.

James, William: **Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals**, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Jauhiainen, Irvin: Hegel and Kant's Idea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View?. **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung**, Ed.Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, ss. 385-410.

Jean Luc-Marion, "Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures" **The Cambridge Companion to Descartes**, Ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992,ss. 115–139.

Jenkins, Lucas J. v.d.: Cultural Differences in the Lateral Occipital Complex While Viewing Incongruent Scenes, **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2–3, 2010, ss. 236 –241.

Ji, Li-Jun, Zhang, Zhiyong & Nisbett, Richard: "Is it Culture or is it Language? Examination of Language Effects in Cross-Cultural Research on Categorization," **Journal of Personality and Social Psychology**, C.. 87, No: 1, 2004, ss. 57–65.

Jobson, Laura & O'Kearney, Richard: "Cultural Differences in Retrieval of Self-Defining Memories," **Journal of Cross-Cultural Psychology**, C. 39, No: 1, 2008, ss. 75–80.

John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999.

Kandel, Eric R., **Belleğin Peşinde: Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu**, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016

Kandel, Eric R., Spencer, Alden W.: “Cellular Neurophysiological Approaches in the Study of Learning” **Physiological Review**, C. 48 , 1968, ss. 65–134.

Kandel, Eric R.: “The Molecular Biology of Memory: cAMP, PKA, CRE, CREB-1, CREB-2, and CPEB”, **Molecular Brain**, C. 5, 2012, ss. 5-14.

Kandel, Eric & Tauc, Ladislav: "Mechanism of Heterosynaptic Facilitation in The Giant Cell of The Abdominal Ganglion of Aplysia Depilans", **Journal of Physiology**, C. 181, 1965, ss. 28-47.

Kandel, Eric R.: “The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective”, **Journal of Neuroscience**, C. 29, No: 41, 14 October 2009, ss. 12748-12756.

Kandel, Eric, Dudai, Yadin & Mayford, Mark: “The Molecular and System Biology of Memory”, **Cell** C. 157, 2014, ss. 163-186.

Kandel, Eric; Siegelbaum, Steven A.: “Cellular Mechanism of Implicit Memory Storage and the Biological Basis of Individuality” **Principles of Neural Science**, Ed. Kandel v.d., 5. Bsk., New York, The McGraw-Hill Companies Inc, 2013, ss. 1461-1486.

Kant, Immanuel: “On a Discovery According to Which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One”, **Theoretical Philosophy after 1781**, Çev. Henry E. Allison, Baltimore; London, Johns Hopkins University Press, 1973.

Kant, Immanuel: “The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of Which Sample I Contains The Physical Monadology (1756)”. **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, Ed. D. Walford, Cambridge, Cambridge University Press. 1992, ss. 47-67.

Kant, Immanuel: “Universal Natural History and Theory of The Heavens or Essay on The Constitution and The Mechanical Origin of The Whole Universe According to Newtonian Principles (1755)”. **Kant: Natural Science**, Ed. E. Watkins, Cambridge, Cambridge University Press, ss. 182-308.

Kant, Immanuel: **Anthropology from A Pragmatic Point of View**, Çev. Mary J. Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

Kant, Immanuel: **Critique of Judgement**, çev. James Creed Meredith, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, Çev. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel: **Kritik der Reinen Vernunft**, Hamburg, Velix Meiner Verlag, 1956.

Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Bsk,1999.

Kant, Immanuel: **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu 4. Bsk 2000.

Kant, Immanuel: **Metaphysical Foundations of Natural Science**, çev. Michael Friedman, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Kant, Immanuel: **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**, çev: Konstantin Pollock, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, s. 76.

Kant, Immanuel: **Opus Postumum**, çev. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kauderer, Beth S. & Kandel, Eric R.: “Capture of A Protein Synthesis-Dependent Component of Long-Term Depression,” **Proceedings National Academia of Science USA**, C. 97 No. 24 2000, ss. 13342–13347.

Kauer, Julie A., Malenka, Robert C., Nicole Roger A.: “A Persistent Postsynaptic Modification Mediates Long-Term Potentiation in The Hippocampus” **Neuron**, C. 10, December 1988 ,ss. 911-917.

Kelley, William M v.d.: “Finding the Self? An Event-Related fMRI Study,” **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 14, No: 5, 2002, ss. 785–794.

Ketay, Sarah; Aron, Arthur, Hedden, Trey: “Culture and Attention: Evidence from Brain and Behavior,” **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009,, ss. 79-92, s. 82.

Khurana, Thomas: “Die Geistige Struktur von Leben und Das Leben des Geistes”, **Hegel-Jahrbuch 2010** No: 1, ss. 28-33.

Khurana, Thomas: “Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel” **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, ss. 155-193, s. 176.

Kim, Heejung S. & Sasaki, Joni Y.: “Cultural Neuroscience: Biology of Mind in the Cultural Contexts,” **Annual Review of Psychology**, vol. 65, 2014, ss. 487-514.

Kirmayer, Laurance J. & Gold Ian: “Re-socializing Psychiatry: Critical Neuroscience and the Limits of Reductionism,” **Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience**, Ed. Spurna Choudhury & John Slaby, Oxford, Blackwell, 2012, ss. 307-331.

Kitayama, Shinobu & Uskul, Ayşe K.: “Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions,” **The Annual Review of Psychology**, C. 62, 2011, ss. 419–449.

Kitayama, Shinobu & Park, Jiyoung: “Cultural Neuroscience of the Self: Understanding the Social Grounding of the Brain” **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, 2010, ss. 111-129.

Kitayama, Shinobu v.d., “Perceiving an Object and its Context in Different Cultures: A Cultural Look at New Look,” **Psychological Science**, C. 14, 2003, ss. 201-206.

Kitayama, Shinobu; Duffy, Sean & Kawamura, Tadashi: Perceiving an Object and Its context in Different Cultures: A Cultural Look at New Look, **Psychological Science**, C. 14, No: 3, 2003, ss. 201-206.

Kiverstein, Julian, Clark, Andy: “Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted: One Church or Many?”, **Topoi**, C. 28, 2009, ss. 1–7.

Kiverstein, Julian: “Extended Cognition” **The Oxford Handbook of 4E Cognition**, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, Oxford: Oxford University Press, 2018, ss. 19-41.

Klein, Samuel B. v.d.: “Two Self-Reference Effects: The Importance of Distinguishing Between Self-Descriptiveness Judgments and Autobiographical Retrieval in Self-referent Encoding,” **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 56, No: 6, 1989, 853-865.

Klein, Stenley B., Loftus, Judith & Burton, Holly: “Two Self- reference Effects: The importance of Distinguishing Between Self-descriptiveness Judgments and Autobiographical Retrieval in Self-referent Encoding” **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 56, No: 6, 1989, ss. 853–865.

Ko, Seon-Gyu v.d.: “How does Context Affect Assessments of Facial Emotion? The Role of Culture and Age” **Psychology and Aging**, C. 26, No: 1, 2011, ss. 48-59.

Kobayashi, Chiyoko; Glover, Gary H. & Temple, Elise: “Cultural and Linguistic Influence on Neural Bases of ‘Theory of Mind’: An fMRI Study with Japanese Bilinguals,” **Brain Language**, C. 98, 2006, ss.210–220.

Kobayashi, Chiyoko; Glover, Gary H. & Temple, Elise: “Cultural and Linguistic Effects on Neural Bases of 'Theory of Mind' in American and Japanese Children,” **Brain research**, C. 1164, 2007, ss. 95–107.

Kobayashi, Chiyoko; Glover, Gary H. & Temple, Elise: “Cultural Effects on the Neural Basis of Theory of Mind” **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain**

Function, Progress in Brain Research, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss.213-223.

Kochunov, Peter v.d.: “Localized Morphological Brain Differences Between English-Speaking Caucasians and Chinese-Speaking Asians: New Evidence of Anatomical Plasticity,” **Neuroreport**, C. 14, No:7, 2003, ss. 961-964.

Kojève, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. Bsk, 2001, s. 122-123.

Kolb, David: “Darwin Rocks Hegel: Does Nature Have a History?” **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 57/58, 2008, 97-118.

Kolb, David: **Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After**, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Koyré, Alexandre: **Newtonian Studies**, London, Chapman An & Hall, 1965.

Kraus, Michael W.; Piff, Paul K. & Keltner, Dacher: “Social Class as Culture : The Convergence of Resources and Rank in the Social Realm,” **Current Directions in Psychological Science**, C. 20, No: 4, 2011 ss. 246-250.

Kreines, James: “Hegel’s Metaphysics: Changing the Debate.” **Philosophy Compass**, C. 1, No: 5, 2006, ss. 488-480.

Kreines, James: “Kant and Hegel on Teleology and Life from Perspective of Debates About Free Will”, **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, Ed. Thomas Khurana, Berlin, August Verlag, 2013, s. 111-153.

Kroeber, Alfred Louis & Kluckhohn, Clyde: **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions**, New York, Random House, 1952.

Krug, Manfred, Lössner, B. & Ott, Tilmann: “Anisomycin Blocks The Late Phase of Long-Term Potentiation in The Dentate Gyrus of Freely Moving Rats,” **Brain Research Bulletin**, C. 13, No: 1, July 1984, ss. 39-42.

Krupa, David J., Thompson, Judith K., Thompson, Richard F.: “Localization of Memory Trace in the Mammalian Brain”, **Science**, C. 260, 1993, ss. 989-991.

Kuhn, Thomas S.: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1982.

Kurzweil, Ray: **İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan**, Çev. Mine Şengel, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.

Kühnen, Ulrich & Oyserman, Daphna: "Thinking About the Self Influences Thinking in General: Cognitive Consequences of Salient Self-Concept," **Journal of Experimental Social Psychology**, C. 38, 2002, ss. 492–499.

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

Laland, Kevin N., Odling-Smee, John & Feldman, Marcus W.: "Niche construction, Biological Evolution, and Cultural Change" **Behavioral and Brain Sciences**, C.23, 2000, 131–175.

Lashley, Karl S.: "In Search of the Engram", **Society for Experimental Biology, Physiological Mechanisms in Animal Behavior**. Oxford, Academic Press, 1950, ss. . 454-482.

Lau, Chong-Fuk: "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whitead, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, ss. 27-43.

Lauer, Christopher: **The Suspension of Reason in Hegel and Schelling**, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

Laurentiis Allegra de, Whited Soren: **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

Lauth, Reinhard: **Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre**, Hamburg, Meiner Verlag, 1984.

Lende, Daniel H. & Downey, Greg: "The Enculturated Brain: Development, Case Studies and Methods," **The Enculturated Brain: An Introduction to Neuroanthropology**, Ed. Daniel H. Lende & Greg Downey, Cambridge, The MIT Press, 2012, ss. 3-23.

Lennox, James G.: "Teleology" **Keywords in Evolutionary Biology**, Ed. by Evelyn Fox Keller & Elisabeth Lloyd, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, ss. 324-333.

Lenoir, Timothy: **The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology**, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

Lesch, Klaus Peter v.d.: Association of Anxiety-related Traits with a Polymorphism in the Serotonin Transporter Gene Regulatory Region, **Science**, C. 274, No: 5292, 1996, ss. 1527-1531.

Levine, Joseph: "Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap" **Towards a Science of Consciousness III: The Third Tucson Discussions and Debates**, Ed. Stuart R.

Hameroff, Alfred W. Kaszniak & David Chalmers, New York, MIT Press, 1999, ss. 3-12.

Lévi-Strauss, Claude: **The Elementary Structures of Kinship**, Çev. James Harle Bell, John Richard Von Sturmer & Rodney Needham, Boston, Beacon Press, 1969, s. 32.

Levi-Strauss, Claude: **Yaban Düşünce**, Çev. Tahsin Yücel İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 5. Bsk. 2004.

Lewis, Richard S.; Goto, Sharon G. & Kong, Lauren L.: "Culture and Context: East Asian American and European American Differences in P3 Event-related Potentials and Self-construal, **Personality & Social Psychology Bulletin**, C. 34, 2008, ss. 623-34.

Lewis, Thomas A.: "Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom", **The Owl of Minerva**, C.. 39 No: 1-2, 2007-8, ss. 25-53,

Lewontin, Richard: **The Triple Helix: Gene, Organism and Environment**, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Li, Shu-Chen: "Brain in Macro Experiential Context: Biocultural Co-Construction of Lifespan Neurocognitive Development", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 17-29.

Lin, Lynda C. & Telzer, Eva H.: "An Introduction to Cultural Neuroscience", **The Handbook of Culture and Biology**, Ed. José Causadias, Eva H. Telzer ve Nancy A Gonzales, New Jersey, John Wiley & Sons Inc. 2018, ss. 399-420.

Lin, Zhicheng & Han Shihui: "Self-Construal Priming Modulates the Scope of Visual Attention," **Quarterly Journal of Experimental Psychology**, C. 62, No: 4, 2009, ss. 802-813.

Lisman, John: "A mechanism for the Hebb and the Anti-Hebb Processes Underlying Learning and Memory," **Proceedings National Academia of Science USA**, C. 86, ss. 9574-9578.

Lømo, Terje: "The discovery of Long-term Potentiation", **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, No: 1432, 2003, ss. 617-620.

Longuenesse, Béatrice: **Hegel's Critique of Metaphysics**, çev: Nicole J. Simek, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 23.

Lonze, Bonnie E. & Ginty, David D.: "Function and Regulation of CREB Family Transcription Factors in the Nervous System," **Neuron**, C. 35, No: 4, 2002, ss. 605-23.

Lovelock, J.E.; Margulis, L., "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis", **Tellus**, C. 26, No: 1–2, 1974, ss. 2–10.

Luca Illetterati, "Hegel Exposition of Goethe's Theory of Colour" ", **Hegel and Newtonianism**, ss. 557-569.

Lumsden, Charles J. & Wilson, Edward O.: **Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process**, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

Lumsden, Simon: "Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit" **Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**, Ed. David S. Stern, Albany, State University of New York Press, 2013, ss. 121-137.

Lumsden, Simon: "Habit, *Sittlichkeit* and Second Nature", **Critical Horizons**, C. 13 No: 2, 2012, ss. 220-243.

Lunteren, Frans H. van: "Hegel and Gravitation", **Hegels Philosophie der Natur**, Ed. R-P. Horstmann & M. J. Petry, Stuttgart, Frommann Holzborg Verlag, 1987, ss. 45-54.

Luria, Alexander R.: **The Mind of A Mnemonist**, Çev. Lynn Solotaroff, Cambridge, Harvard University Press, 9. Bsk, 2000.

Lutz, Catherine: "The Domain of Emotion Words on Ifaluk," **American Ethnologist**, C. 9, No: 1, 1982, ss. 113-128.

Ma, Yina & Han, Shihui: "Why Respond Faster to the Self than Others? An Implicit Positive Association Theory of Self Advantage During Implicit Face Recognition," **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, C. 36, 2010, ss. 619-633.

Ma, Yina v.d.: "Sociocultural Patterning of Neural Activity During Self-Reflection," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 9, No: 1, 2012 ss. 73-80.

Ma, Yina: "Does Self-Construal Predict Activity in the Social Brain Network? A Genetic Moderation Effect," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 9, No: 9, 2014, ss. 1360–1367.

Macrae, C. Neil v.d.: "Medial Prefrontal Activity Predicts Memory for Self," **Cerebral Cortex**, C. 14, 2004, ss. 647–654.

Magri, Elisa: "The Place of Habit in Hegel's Psychology" **Hegel's Philosophical Psychology**, Ed. Susanne Hermann-Sinai & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016, ss. 74-90.

Magri, Elisa: "The Place of Habit in Hegel's Psychology", içinde *Hegel's Philosophical Psychology*, edited by Susanne Herrmann-Sinai and Lucia Ziglioli, Routledge, London - New York 2016, ss. 74-90.

Maguire, Elenor A. v.d.: "Navigation-Related Structural Change in the Hippocampi of Taxi Drivers," **Proceedings of the National Academy of Sciences U.S.A.**, C. 97, No: 8, 2010, ss. 4398-4403.

Maker, William: "The Very Idea of the Idea of Nature or Why Hegel is not An Idealist" **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany: State University of New York Press, 1998, ss. 1-29.

Maker, William: **Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel**, Albany, State University of New York Press, 1994.

Malabou Catherine & Williams, Tyler: "'How Are You Yourself?' Answering to Derrida, Heidegger, and the Real" **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**,

Malabou, Catherine & Butler, Judith: "You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*" **A Companion to Hegel**, Ed. Stephen Houlgate & Michael Baur, Oxford, Blackwell Publishing, 2011, ss. 611-640.

Malabou, Catherine & Johnston, Adrian: *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, New York, Columbia University Press, 2013, s. 20.

Malabou, Catherine ; Ruda, Frank & Hamza, Agon: "An Interview with Catherine Malabou: Toward epigenetic Philosophy," **Crises and Critique**, C. 5 No. 2, 2018, ss. 435-446, s. 442.

Malabou, Catherine: "Addiction and Grace: Preface to Félix Ravaisson's *Of Habit*" Felix Ravaisson, **Of Habit**, Çev. Clare Carlisle & Mark Sinclair, New York: Continuum Publishing, 2008, ss. vii-xx.

Malabou, Catherine: "Deconstructive and/or 'Plastic' Readings of Hegel," **Bulletin of Hegel Society of Great Britain**, C. 21, No. 41-42, 2000, ss. 132-141.

Malabou, Catherine: "Is Confession The Accomplishment of Recognition: Rousseau and the Unthought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*", **Hegel & the Infinite: Religion, Politics and Dialectic**, Ed. Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis, Jeffrey W. Robbins, New York, Columbia University Press, 2011, ss. 19-31.

Malabou, Catherine: "One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance", Çev. Carolyn Shread, **Critical Inquiry**, C. 42, Spring 2016, ss. 429-438,

Malabou, Catherine: "Philosophers, Biologists, Philosophers, Biologists: Some More Effort If You Wish to Become Revolutionaries! Response to Norman MacLeod" **Critical Inquiry**, C. 43, No: 1, pp. 2016, ss. 200-206, s. 202.

Malabou, Catherine: “Whither Materialism? Althusser/Darwin”, **Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou**, ss. 47-60, s. 48.

Malabou, Catherine: “Who’s Afraid of Hegelian Wolves?” **Deleuze: A Critical Reader**, Ed. Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996, 114–138.

Malabou, Catherine: “Will Sovereignty Every be Deconstructed” **Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou**, Ed. Brenna Bhandar & Jonathan Goldberg-Hiller, Duke University Press, 2015, ss. 35-45.

Malabou, Catherine: **Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality**, Çev. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2016

Malabou, Catherine: **Beynizimizle Ne Yapmalıyız?**, Çev. Selim Karlıtekin, İstanbul, Küre Yayınları, 2. Bsk., 2018.

Malabou, Catherine: **What Should We Do with Our Brain?**, Çev. Sebastian Rand, New York, Fordham University Press, 2008

Malabou, Catherine: **Changing Difference: The Feminine and The Question of Philosophy**, Çev. Carolyn Shread, Malen, Polity Press, 2011.

Malabou, Catherine: **Morphing Intelligence: From IQ Measurement to Artificial Brains**, New York, Columbia University Press, 2019.

Malabou, Catherine: **Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction**, Çev. Carolyn Shread, New York, Columbia University Press, 2010.

Malabou, Catherine: **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**, Çev. Lisabeth During, London, Routledge, 2005.

Malabou, Catherine: **The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage**, Çev. Steven Miller, New York, Fordham University Press, 2012, s. 5, 17.

Malabou, Catherine: **The Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity**, Çev. Carolyn Shread, Cambridge, Polity Press, 2012.

Malenka, Robert C. v.d.: “An Essential Role for Postsynaptic Calmodulin and Protein Kinase Activity in Long-Term Potentiation”, **Nature**, C. 340, No: 6234, Aug 1989, ss. 554-557.

Malenka, Robert C. v.d.: "Postsynaptic Calcium is Sufficient for Potentiation of Hippocampal Synaptic Transmission," **Science**, C. 242, No: 4875, 1988:, ss. 81-84.

Malinow, Roberto: "AMPA Receptor Trafficking and Long-Term Potentiation", **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, C. 358, 2003, ss. 707-714.

Marc, Cohen, S.: "Aristotle's Metaphysics", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2016,
(Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics>, 6 Mayıs 2018.

Marcuse, Herbert: **Hegel's Ontology and the Theory of Historicity**, çev: Şeyla BenHabib, Cambridge, The MIT Press, 1987.

Marcuse, Herbert: **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**, Oxford: Oxford University Press, 1941.

Markham, Roslyn & Wang, Lei: "Recognition of Emotion by Chinese and Australian Children," **Journal of Cross Cultural Psychology**, C. 27, No: 5, 1996, ss. 616–643.

Markus, Hazel R. & Kitayama, Shinobu: "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", **Psychological Review**, C. 98, No: 1, 1991, ss. 224-253.

Martin, Alex v.d.: "Neural Correlates of Category-specific Knowledge," **Nature**, C. 379, No: 6566, 1996, ss. 649–652.

Martinon, Jean-Paul: **On Futurity: Malabou, Nancy and Derrida**, New York, Palgrave Macmillian, 2007.

Marks, Karl & Engels, Frederich: **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1968.

Marx, Karl & Engels, Frederich: **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok & Okay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2. Bsk., 2016.

Marx, Karl: **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap**, Çev. Erdogan Başar, Ankara, Sol Yayınları, 1966.

Marx, Karl: **Kapital: Ekonomi Politikinin Eleştirisi I. Cilt: Semayenin Üretim Süreci**, çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 9. Bsk., 2016.

Masuda, Takahiko & Nisbett, Ricard: “Attending Holistically versus Analytically: Comparing the Context Sensitivity of Japanese and Americans” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 81, 2001, 922–934.

Masuda, Takahiko & Nisbett, Richard: “Culture and Change Blindness,” **Cognitive Science**, C. 30, No: 2, ss. 381–399.

Masullo, Aldo: “Das Unbewußte in Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes”, **Hegels Philosophische Psychologie**, Ed. Dieter Henrich, Bonn, Bouvier Verlag, 1979, ss. 27-65.

Mateo, Marina Martinez v.d.: “Concerns About Cultural Neurosciences: A Critical Analysis”. **Neuroscience & Biobehavioral Review**, C. 36, 2012 ss. 152–161.

Mateo, Marina Martinez v.d.: “Essentializing the Binary Self: Individualism and Collectivism in Cultural Neuroscience”, **Frontiers in Human Neuroscience**, C. 7, No: 289, 2013, ss. 152-161.

Matsumoto, David v.d.: “Culture, Emotion Regulation, and Adjustment.,” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 94, No: 6, 2008, ss. 925–37.

Maturana, Humberto R., Varela, Francisco G.: **Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri**, çev. Mahir Ünsal Eriş, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

May, Arne & Gaser, Christian: “Magnetic Resonance-Based Morphometry: A Window into Structural Plasticity of the Brain,” **Current Opinion in Neurology**, C. 19, 2006, ss. 407-411.

Maybee, Julie E.: **Picturing Hegel: An Illustrated Guide to Hegel’s Encyclopedia Logic**, Lanham, Lexington Books, 2009.

Mayr, Ernst: **Biyoloji Budur**, çev. Afife İzbirak, Ankara, Tübitak Yayınları, 2. Bsk., 2008.

McCumber, John: “Hegel on Habit”, **The Owl of Minerva**, C. 21, No: 2, 1990, ss. 155-165.

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

McLaughlin, Peter: “Der Organismus als Analogon des Lebens” **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, ss. 66-77.

Mechelli, Andrea v.d.: "Neurolinguistics: Structural Plasticity in the Bilingual Brain," **Nature**, C. 431, 2004, s. 757.

Meillassoux, Quentin: **After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency**, London, Continuum Publishing, 2009.

Menke, Christoph: "Hegel's Theory of Second Nature: the Lapse of Spirit", çev. Gerrit Jackson, **Symposium**, C. 17, No: 1, ss. 31-50.

Menke, Christoph: **Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel**, Berlin, Shurkamp Verlag, 2018.

Mense, André: "Hegel's Library: The Works on Mathematics, Mechanics, Optics and Chemistry", **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, Springer Verlag., 1993 ss. 669-711.

Merker, Barbara: "Embodied Normativity: Revitalizing Hegel's Account of the Human Organism", **Critical Horizons**, C. 13, No: 2, ss. 154-175.

Mesquita, Batja & Frijda, Nico: "Cultural Variations in Emotions: A Review," **Psychological Bulletin**, C. 112, 1992, ss. 179-204.

Michellini, Francesca: "Hegel's Notion of Natural Purpose" **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, C. 43, 2012, ss. 133-139, s. 136.

Milham, Michael P. v.d.: "Practice-related Effects Demonstrate Complementary Roles of Anterior Cingulate and Prefrontal Cortices in Attentional Control," **Neuroimage**, C. 18, No: 2, 2003, ss. 483-493.

Milner, Brenda, Corkin, Suzanne & Teuber, H. L.: "Further Analysis of The Hippocampal Amnesic Syndrome: 14-Year Follow-Up Study of H.M.," **Neuropsychologia**, C. 6, 1968, ss. 215- 234.

Milner, Brenda, Squire, Larry R. & Kandel, Eric R.: "Cognitive Neuroscience and Study of Memory", **Neuron**, C.. 20, March, 1998, ss. 445-468.

Moland, Lydia L.: **Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism**, Evanston, Northwestern University Press, 2011.

Monod, Jacques: **Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi**, Çev. Élodie Eda Moreau, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012

Moran, Joseph M. v.d.: "Neuroanatomical Evidence for Distinct Cognitive and Affective Components of Self," **Journal of Cognitive Neuroscience**, C. 18, 2006, ss. 1586-1594.

Moriguchi, Yoshiya v.d.: "Specific Brain Activation in Japanese and Caucasian People to Fearful Faces," **Brain Imaging**, C. 16, No: 2, 2005, ss. 133-136.

Morris, Michael & Peng, Kaiping: "Culture and Cause: American and Chinese Attributions for Social and Physical Events," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 67, 1994 ss. 949-971.

Morrison, Steven J. & Demorest, Steven M.: "Cultural Constraints on Music Perception and Cognition," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009,, ss. 67-77.

Morrison, Steven J. v.d.: "fMRI Investigation of Cross-Cultural Music Comprehension," **Neuroimage**, C. 20, 2003, ss. 378-384.

Munafo, Marcus R. v.d.: "Genetic Polymorphisms and Personality in Healthy Adults: A systematic Review and Meta-analysis," **Molecular Psychiatry**, C. 8, No: 5, 2003, ss. 471-484.

Müller, Gustav Emil: "Fenomenoloji, Mantık ve Ansiklopedinin Karşılıklı Bağlılıkları" **Alman İdealizmi III: Hegel**, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 278-297.

Na, Jinkyung & Chan, Michela Y.: "Culture, Cognition and Intercultural Relations", **Neuroscience in Intercultural Contexts**, Ed. J. E. Warnick & D. Landis, New York, Springer, 2015, ss. 49-71.

Na, Jinkyung & Kitayama, Shinobu: Spontaneous Trait Inference is Culture-Specific: Behavioral and Neural Evidence, **Psychological Science**, C. 22, No: 8, 2011, ss. 1025-32.

Nan, Yun v.d.: "Cross-cultural Music Phrase Processing: An fMRI Study," **Human Brain Mapping**, C. 29, 2008, ss. 312-328.

Nelson, Katherine & Fivush, Robin: "The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory," **Psychological Review**, C. 111, No: 2, 2004, ss. 486-511.

Neuhouser, Frederick: **Fichte's Theory of Subjectivity**, New York, Cambridge University Press, 1990.

Neuser, Wolfgang "Der Systematische Ort des Hegelschen Organismusbegriffs und dessen Wandel", **Jahrbuch für Hegelforschung 1998/1999**, Band 4, No:5, ss. 115-142.

Neuser, Wolfgang: “Die Naturphilosophische und Naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek” **Hegel und die Naturwissenschaften**, s. 479-501.

Neuser, Wolfgang: “Individuum und Gattung – Zur Metaphysik des Todes bei Hegel” **Sterben und Tod bei Hegel**, Ed. Dieter von Engelhardt, W. Lenski & W. Neuser, Würzburg, Verlag Konigshausen & Neumann, 2015, ss. 79-84.

Newton, Sir Isaac: **THE PRINCIPIA: Mathematical Principles of Natural Philosophy (1687)**, Çev. I. Bernard Cohen & Anne Whitman, London, University of California Press, 1999.

Ng, Karen: “Life and Mind in Hegel’s Logic and Subjective Spirit”, **Hegel Bulletin**, C. 39 No: 1, 2018, ss. 23-44.

Ng, Sik Hung v.d.: “Dynamic Bicultural Brains: fMRI Study of Their Flexible Neural Representation of Self and Significant Others in Response to Culture Primes: Self-Representation in Bicultural Brains”, **Asian journal of social psychology**, C 13, No: 2, 2010, ss. 83-91.

Nisbett Richard v.d.: “Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition,” **Psychological Review**, C. 108, 2001, ss. 291–310.

Nisbett, Richard & Masuda, Takahiko: “Culture and Point of View,” **Proceedings of the National Academy of Sciences USA**, C. 100, No: 19, 2003, ss. 11163–11170.

Nisbett, Richard & Miyamoto, Yuri: “The Influence of Culture: Holistic versus Analytic Perception,” **Trends in Cognitive Science**, C. 9, No: 10, 2005, ss. 467–473.

Nisbett, Richard: **The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why**, New York, Free Press, 2003.

Noë, Alva: **Action in Perception**, London, MIT Press, 2004.

Noë, Alva: **Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness**, New York, Hill and Wang, 2009.

Noelle, Vahanian: “A Conversation with Catherine Malabou”, **Journal for Cultural and Religious Theory**, C. 9, No:1, 2008, ss. 1-13.

Nolan, Lawrence: “Descartes' Theory of Universals”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, C. 89, No: 2/3, ss. 161-180.

Nomura, Michio: "Genes, Brain, and Culture Through a 5 HTT Lens", **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 121-128.

Norenzayan, Ara v.d.: "Cultural Preferences for Formal versus Intuitive Reasoning," **Cognitive Science**, C. 26, No: 5, 2002, ss. 653-684.

Norenzayan, Ara; Choi, Incheol & Nisbett, Richard: "Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior," **Personality & Social Psychology Bulletin**, C. 28, 2002, ss. 109–120.

Northoff, Georg "Cultural Neuroscience and Neurophilosophy: Does Neural Code Allow for the Brain Enculturation?" **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016.

Northoff, Georg v.d.: "Self-Referential Processing in Our Brain - A Meta-Analysis of Imaging Studies on the Self," **NeuroImage**, C. 31, 2006, ss. 440 – 457.

Northoff, Georg: "The Brain and Its Self: Concepts of Self and the Cortical Midline Structures," **Culture and Neural Frames of Cognition and Communication**, Ed. Shihui Han & Ernst Pöppel, Heidelberg: Springer Verlag, 2011, ss. 41-65.

Novakovic, Andreja: **Hegel on Second Nature in Ethical Life**, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Nowak L. v.d.: "Magnesium Gates Glutamate-Activated Channels in Mouse Central Neurons," **Nature** C. 307, 1984, ss. 462–465.

Nuzzo, Angelica: "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra de Laurentiis & Soren Whitead, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, ss. 119-135.

Ochsner, Kevin & Lieberman, Mathew D.: "The Emergence of Social Cognitive Neuroscience" **American Psychologist**, C. 56, No: 9, 2001, ss. 717–734.

Ohira, Hideki: "Association of Neural and Physiological Responses During Voluntary Emotion Suppression," **NeuroImage**, C. 29, No: 3, 2006, ss. 721–33.

Oishi, Shigehiro: "The Psychology of Residential Mobility: Implications for the Self, Social Relationships, and Well-being," **Perspectives on Psychological Science**, C. 5, 2010, ss. 5-21.

O'Keefe, John & Dostrovsky, J.: "The Hippocampus as A Spatial Map: Preliminary Evidence from Unit Activity in the Freely-moving Rat", **Brain Research**, C. 34, No: 1, 1971, ss. 171-175.

O'Keefe, John & Nadel, Lynn: **The Hippocampus as a Cognitive Map**, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Oliet, Stéphane; Malenka Robert & Nicoll, Roger: "Two Distinct Forms of Long-Term Depression Coexist in CA1 Hippocampal Pyramidal Cells," **Neuron**, C. 18 No: 6, 1997, ss. 969-982.

Ostarcic, Lara: "The Concept of Life in Early Schelling", **Interpreting Schelling: Critical Essays**, Ed. Lara Ostarcic, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 48-70.

Oxford Handbook of 4E Cognition, Ed. Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher, New York, Oxford University Press, 2018.

Oyserman, Daphna & Lee, Spike W.: "Does Culture Influence What and How We Think? Effects of Priming Individualism and Collectivism," **Psychological Bulletin**, C. 134, No: 2, 2008, ss. 311–342.

Paolucci, Henry: "Hegel and the Celestial Mechanics of Newton and Einstein" **Hegel and the Sciences**, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984, ss. 55-84.

Papazoglou, Alexis: "Hegel and Naturalism", **Hegel Bulletin**, C. 33, No: 02, 2012, ss. 74 – 90, s. 84.

Park, BoKyung v.d.: "Neural Evidence for Cultural Differences in the Valuation of Positive Facial Expressions," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 11, No: 2, 2016, ss. 243–252.

Park, Denise C. & Huang, Chih Mao: "Culture Wires the Brain: A Cognitive Neuroscience Perspective," **Perspectives of Psychological Science**, C. 5, No: 4, 2010, ss. 391-400.

Paul, Guyer: **Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays**, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Paulesu, Eraldo v.d.: "A Cultural Effect on Brain Function," **Nature Neuroscience**, C. 3, 2000, ss. 91–96.

Peng, Ji K. & Nisbett, Richard: "Culture, Control, and Perception of Relationships in the Environment." **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 78, 2000, ss. 943–955.

Peng, Kaiping & Knowles, Eric: "Culture, Education, and the Attribution of Physical Causality," **Personality and Social Psychology Bulletin**, C. 29, 2003, ss. 1272–1284.

Peng, Kaiping & Nisbett, Richard E.: "Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction," **American Psychologist**, C. 54, No: 9, 1999, ss. 741-754.

Peters, Julia: "On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit", **British Journal for the History of Philosophy**, C. 24 No: 1, 2006, ss. 111-131.

Petry, J. Michael: 'Hegel's Philosophy of Nature: Recent Developments', **Hegel-Studien**, C. 23, 1998, ss. 303–326.

Petry, J. Michael: "Foreword", **Hegel and Newtonianism**, Ed. J. M. Petry, Springer Verlag, 1993, ss. X-XIV.

Petry, Michael, J.: Hegelianism and The Natural Sciences: Some Current Developments and Interpretations" **Hegel-Studien**, C.36, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, s. 197-237.

Phelps, Elizabeth A. & LeDoux, Joseph: "Contributions of the Amygdala to Review Emotion Processing: From Animal Models to Human Behavior" **Neuron**, C. 48, No: 2, 2005, ss. 175–187.

Pillow, Kirk: "Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia", **The Owl of Minerva**, C. 28 No: 2, ss. 183-215, s. 197.

Pinkard, Terry: "The Logic of Hegel's Logic", **Journal of the History of Philosophy**, C. 17, No: 4, 1979, ss. 417-435.

Pinkard, Terry: "What is the Non-Metaphysical Reading of Hegel?: A Reply to Frederick Beiser." **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 34, 1996, ss. 13–20.

Pinkard, Terry: "Hegel's Idealism and Hegel's Logic," **Zeitschrift für Philosophische Forschung**, C. 33, No: 2, 1979, ss. 210-226.

Pinkard, Terry: **Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life**, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Pinkard, Terry: **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Pinsker, Harold v.d.: "Neural Mechanisms of Habituation and Dishabituation of the Gill-Withdrawal Refleks in Aplysia", **Science**, C. 167, 1970, ss. 1740-1742.

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

Pippin, Robert B.: **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**, Cambridge, Cambridge University Prss, 2008.

Plaass, Peter: **Kant's Theory of Natural Sciences**, çev. Alfred E. & Maria G. Miller, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Popper, Karl: **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Bsm. 1989, 18, 28.

Popper, Karl: **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel, Marx ve Sonrası**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. Bsk. 1989, s. 28.

Posner, Michael I.: "Seeing the Mind," **Science**, C. 262, No: 5134, 1993, ss. 673–674.

Price, David W.: "Exploring Cross-Linguistic Vocabulary Effects on Brain Structures Using Voxel-based Morphometry," **Bilingualism: Language and Cognition**, C. 10, No: 2, 2007, ss. 189-199.

Principles of Neural Science, Ed. Kandel v.d., 5. Bsk., New York, The McGraw-Hill Companies Inc, 2013.

Pross, Addy: **Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü**, çev: Raşit Gürdilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 26.

Proust, Marcel: **Kayıp Zamanın İzinde IV: Sodom ve Gomorra**, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Spekulation und Erfahrung, Ed. Franz Hespe & Burkhard Tuschling, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991.

Putnam, Hilary: "The Content and Appeal of 'Naturalism'", **Naturalism in Question**, Ed. Mario de Caro & David Macarthur, Cambridge, Harvard University Press, 2004, ss. 59-71.

Qin, Pengmin & Northoff, Georg: "How is Our Self Related to Midline Regions and the Default-mode Network?" **NeuroImage**, C. 57, No: 3, 2011, ss. 1221–1233.

Quine, Willard van Orman: **Theories and Things**, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

Ranchio, Filippo: **Dimensionen der Zweiten Natur: Hegels Praktische Philosophie**, Hegel Studien Beiheft 64, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016.

Rand, Sebastian: The Importance and Relevance of Hegel's *Philosophy of Nature*", **Review of Metaphysics**, C. 60, No: 2, 2007, ss. 379-400.

Rauch, Leo: "The Birth of Nature out of the Spirit of Logic", **Hegel Jahrbuch**, 1989, ss. 147-153.

Ravaisson, Félix: **Of Habit**, Çev. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London, Continuum Publishing Group, 2008.

Raz, A. (2012). "From Neuroimaging to Tea Leaves in the Bottom of a Cup", **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 265-272.

Rebecca, Ray D. v.d.: "Interdependent Self-construal and Neural Representations of Self and Mother," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2010, ss. 318-323.

Reber, Paul, Knowlton Barbara & Squire, Larry: "Dissociable Properties of Memory Systems: Differences in the Flexibility of Declarative and Nondeclarative Knowledge" **Behavioral Neuroscience**, C. 110, No: 5, 1996, ss. 861-871.

Redding, Paul: "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/hegel/>, 3 Nisan 2017.

Reuchlin, Maurice: **Psikoloji Tarihi**, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Bsk., 1997.

Reynolds, Elizabeth A.; Losin, Mirella Dapretto M. & Iacoboni, Marco: "Culture in the Mind's Mirror: How Anthropology and Neuroscience can Inform a Model of the Neural Substrate for Cultural Imitative Learning," **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 175-190.

Ridley, Matt: **Erdemin Kökenleri**, Çev: Erhun Yücesoy, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Rizzolatti, Giacomo & Sinigaglia, Corrado: “The Functional Role of the Parieto-Frontal Mirror Circuit: Interpretations and Misinterpretations,” **Nature Review of Neuroscience**, C. 11, No: 4, 2010, ss. 264-274.

Roberson, Eric; English, Joey D. & Stewart, J. David: “Second Messengers in LTP and LTD”, **Cortical Plasticity: LTP and LTD**, Ed. Sam Fazeli and Graham R. Collingridge, Oxford: BIOS Scientific Publishers Ltd., 1996, ss. 35-61.

Rockmore, Tom: “Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism”, **History of Philosophy Quarterly**, C. 6, No: 1, 1989, ss. 101-113.

Rodis-Lewis, Cenevieve: **Descartes ve Rasyonalizm**, Çev. Haldun Karyol, Ankara, İletişim Yayınları, 1993.

Roepstorff, Andreas; Niewöhner Jörg, Beck, Stefan: “Enculturing Brains through Patterned Practices,” **Neural Networks**, C. 23, No: 8-9, ss. 1051–1059.

Rose, Steven: **21. Yüzyılda Beyin**, Çev. Levent Can Yılmaz, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2008.

Rose, Steven: **The Making of Memory: from Molecules to Mind**, New York, Anchor Books, 1992.

Rosen, Michael: **Hegel's Dialectic and Its Criticism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Rosenberg, Alexander: “Disenchanted Naturalism” **Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications**, Ed. Bana Bashour & Hans D. Muller, New York, Routledge, 2014, ss. 17-37.

Ross, Michael & Wang, Qi: “Why We Remember and What We Remember: Culture and Autobiographical Memory,” **Perspectives on Psychological Science**, C. 5, No: 4, 2010, ss. 401–409.

Rousseau, Jean Jacques: **Emile ya da Eğitim Üzerine**, Çev. Yaşar Avunç, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2009.

Rousseau, Jean Jacques: **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques: **Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim, 2014.

Rowlands, Mark: **The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology**, Cambridge, MIT Press, 2010.

Russon, John: Subjectivity and Objectivity in Hegel's Science of Logic, **Person, Being & History: Essays in Honor of Kenneth L. Schmitz**, Ed. Michael Baur & Robert E. Wood, Washington: The Catholic University of America Press.

Ryle, Gilbert: **The Concept of Mind**, London, Hutchinson 1949.

Sacks, Oliver: **Müzikofili: Müzik ve Beyin Öyküleri**, Çev. Begüm Kovulmaz, İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Sambursky, Shmuel: "Hegel's Philosophy of Nature" **The Interaction Between Science and Philosophy**, Ed. Yehuda Elkana & Samuel Sambursky, New Jersey, Humanities Press, 1974, ss. 143-154.

Sandkaulen, Birgit: "'Die Seele ist der existierende Begriff.' Herausforderung philosophischer Anthropologie" **Hegel-Studien**, Band 45, 2010, ss. 35-50, s. 40-41.

Sandkaulen, Birgit: **Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Sans, Georg: **Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre**, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

Saxe, Rebecca & Kanwisher, Nancy: "People Thinking about Thinking People: The Role of the Temporo-parietal Junction in "Theory of Mind," **Neuroimage**, C. 19, 2003, ss. 1835–1842.

Saxe, Rebecca & Wexler: "Making Sense of Another Mind: The Role of the Right Temporo-parietal Junction," **Neuropsychologia**, C. 43, 2005, ss. 1391–1399.

Saxe, Rebecca; Carey, Susan & Kanwisher, Nancy: "Understanding Other Minds: Linking Developmental Psychology and Functional Neuroimaging," **Annual Review of Psychology**, C. 55, 2004, ss. 87–124.

Schachter, Daniel & Wagner, Anthony D.: "Learning and Memory" **Principles of Neural Science**, ss. 1141-1460.

Schachter, Daniel: **Belleğin İzinde: Beyin, Zihin ve Geçmiş**, Çev. Eda Özgül, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Schaefer, Michael "Neuroeconomics: In Search of the Neural Representation of Brands" **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss.241-252.

Schäfer, Lothar: **Kants Metaphysik der Natur**, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.

Schäfer, Rainer: "Das prozedurale Leib-Seele Konzept bei Hegel" **Geist und Psyche: Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio**, Ed. Edith Düsing & Hans-Dieter Klein, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2008, ss. 193-231.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: **Ideas for A Philosophy of Nature**, Çev. Errol E. Harris, Peter Heath, New York, Cambridge University Press, 1988.

Schelling, Friedrich Wilhelm: "Further Presentation from the System of Philosophy (1802)", çev. Michael Vater, **The Philosophical Forum**, C. XXXII No. 4 Winter 2001, ss. 373-397.

Schelling, Friedrich Wilhelm: "Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge (1795)", **The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays (1794-1796)**, Çev. Fritz Marti, London, Associated University Presses, Inc, 1980. ss. 63-149.

Schelling, Friedrich Wilhelm: "Presentation of My System of Philosophy", Çev. Michael Vater, **The Philosophical Forum**, C. XXXII, No. 4 Winter 2001, ss. 339-372.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things**, Çev. Michael Vater, Albany: State University of New York Press, 1984.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **Einleitung zu dem Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Sammlitche Werke III**, ed. Manfred Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **First Outline of A System of The Philosophy of Nature**, Çev. Keith R. Peterson, Albany, State University of New York Press, 2004.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **Ideas for a Philosophy of Nature**, Çev. Errol E. Harris & Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 187.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), Sammlitche Werke 5**, ed. Manfred Durner, Stuttgart: Fromman-Holzborg, 1994.

Schelling, Friedrich Wilhelm: **System of Transcendental Identity**, Çev. Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001.

Schjoedt, Uffe v.d.: "Highly Religious Participants Recruit Areas of Social Cognition in Personal Prayer," **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 4, No: 2, 2009, ss. 199-207.

Schliesser, Eric: "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2008 Edition,

(Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/>, 15 Mart 2018.

Schmidt, Klaus J.: “Die Logische Struktur der Natur”, **Sich in Freiheit entlassen Natur und Idee bei Hegel**, Ed. Helmut Schneider, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004, ss. 31-63.

Schwartz, Alize J.; Boduroglu, Ayşecan & Gutchess, Angela H.: “Cross-cultural Differences in Categorical Memory Errors, **Cognitive Science**,” C. 38, No: 5, 2014 ss. 997-1007.

Schwartz, James H. & Javitch, Jonathan A.: “Neurotransmitters” **Principles of Neural Science**, Ed. Kandel v.d., ss. 287-306.

Scoville, Werner, Milner, Brenda: "Loss of Recent Memory After Bilateral Hippocampal Lesion", **Journal of Neurology Neurosurgery Psychiatry**, C. 20, No: 11, 1957, ss. 411-421.

Sedgwick, Sally: On Becoming Ethical, **The Freedom of Life: Hegelian Perspectives**, Ed. Thomas Khurana, Berlin, August Verlag, 2013, ss. 209-229.

Seligman Rebecca, Choudhury Spurna & Kirmayer, Laurence J.: “Locating Culture in the Brain and in the World: From Social Categories to Ecology of Mind”, **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 3-20.

Sell, Annette. **Der Lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel**, München, Karl Alber Verlag, 2013.

Sell, Annette: “Die Idee des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft*,” **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, ss. 54-65.

Sen, Srijan; Burmeister Margit & Debashis Ghosh: D., “Meta-analysis of the Association between a Serotonin Transporter Promoter Polymorphism (5-HTTLPR) and Anxiety-Related Personality Traits,” **American Journal of Medical Genetics B**, C. 127, No: 1, 2004, ss. 85-89.

Shapiro, Lawrence A.: **The Mind Incarnate**, Cambridge, MIT Press, 2004 s. 190.

Shapiro, Lawrence A.: **Embodied Cognition**, New York, Routledge, 2011.

Shapiro, Mathew L. & O'Connor, C.: “N-methyl-D-aspartate Receptor antagonist MK-801 and Spatial Memory Representation: Working Memory is Impaired in An

Unfamiliar Environment But Not in A Familiar Environment. **Behavioral Neuroscience**, C. 106, No: 4, 1992, ss. 604-612.

Shea, William R.: "Hegel's Celestial Mechanics" **Hegel and the Sciences**, Ed. Robert Cohen and Marx Wartofsky, Boston, D. Reidel Publishing, 1984, ss. 30-44.

Shea, William R.: "Hegel's Celestial Mechanics" **Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis**, Ed. Horstmann, Rolf-Peter & Petry, Michael J. Ernst, Stuttgart, Klett Verlag, 1986, ss. 30-44.

Si, Kausik v.d.: "A Neuronal Isoform of CPEB Regulates Local Protein Synthesis and Stabilizes Synapse-Specific Long-Term Facilitation in *Aplysia*", **Cell**, C. 115, 2003, ss. 893-904.

Siegelbaum, Steven A.; Camardo, Joseph S. & Kandel, Eric R.: "Serotonin and cyclic AMP Close Single K⁺ Channels in *Aplysia* Sensory Neurons", **Nature**, C. 299, 1982, ss. 413-417.

Siep, Ludwig: "Hegel's Idea of a Conceptual Scheme. Review Discussion of Robert Pippin, Hegel's Idealism." **Inquiry**, C. 34, 1991, ss. 63-76.;

Silva, Alcino J. v.d.: "Impaired Spatial Learning in A-Calcium-Calmodulin Kinase II Mutant Mice", **Science**, C. 257, 1992, ss. 206-211.

Siok, Wai Ting v.d.: "Biological Abnormality of Impaired Reading is Constrained by Culture," **Nature**, C. 431, 2004, ss. 71-76.

Sluming, Venessa v.d.: "Based Morphometry Reveals Increased Gray Matter Density in Broca's Area in Male Symphony Orchestra Musicians," **Neuroimage**, C. 17, No: 3, 2002, ss. 1613-1622.

Smith, Daniel W.: "What Should We Do With Our Brain? A Review Essay" **Plastique: Dynamics of Catherine Malabou**, Ed. Tyler Williams, Jarrod Abbott, Theory@Buffalo, 2012, ss. 23-37.

Snibbe, Alana C. & Markus, Hazel R.: "You can't Always Get What You Want: Educational Attainment, Agency, and Choice" **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 88, No: 4, 2005, ss. 703-20.

Snow, Dale E.: **Schelling and The end of Idealism**, Albany, State University of New York Press, 1996.

Sober, Elliott: **Biyoloji Felsefesi**, çev. Gökhan Akbay v.d., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları 2009.

Sommer, Monika v.d.: “Neural Correlates of True and False Belief Reasoning,” **Neuroimage**, C. 35, No: 3, 2007, ss. 1378–1384.

Spinoza, Benedictus: **Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan: Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 4. Bsk., 2011.

Squire Larry R.; Kandel, Eric: **Memory: From Mind to Molecules**, Colorado, Roberts and Company Publishers, 2. Bsk., 2009.

Squire, Larry R.: “The Legacy of Patient H.M. for Neuroscience”, **Neuron**, C. 61, No: 1, Jan 15, 2009, ss. 6–9.

Stederoth, Dirk: **Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar**, Berlin, Akademie Verlag, 2001.

Stein, Howard: “Newton's Metaphysics”, **The Cambridge Companion to Newton**, Ed. R. Iliffe & G. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, ss. 321-381.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: “From Satisfaction of Desire to Fullfilment of Intentions: Hegel on Bodily Basis of Higher Intelligence”, **Hegel's Philosophical Psychology**, Ed. Susanne Hermann-Sinai & Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016, ss. 37-54.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: “Gehört das Leben in die Logik?” **Sich in Freiheit entlassen**, Ed. H. Schneider, Bern, Switzerland, Peter Lang D, 2004, ss. 157-189.

Stephens, Nicole M., Markus, Hazel R. & Townsend, Sarah S. M.: “Choice as an Act of Meaning: The Case of Social Class,” **Journal of Personality & Social Psychology**, C. 93, No: 5, 2007, ss. 814–30.

Stern, Robert: “Determination is Negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists”, **Hegel Bulletin**, C. 37, No: 1, ss. 29-52.

Stern, Robert: **Kant, Hegel and The Structure of the Object**, London, Routledge Press.

Stern, Robert: **Hegelian Metaphysic**, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Stone, Alison: “Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature”, **Hegel Bulletin**, C.34, No: 01, 2013, ss. 59-78.

Stone, Allison: **Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy**, Albany, State University of New York Press, 2005.

Sui, Jie & Han, Shihui: “Self-Construal Priming Modulates Neural Substrates of Self-Awareness,” **Psychological Science**, C. 18, 2007, ss. 861–66.

Sui, Jie v.d.: “Dynamic Cultural Modulation of Neural Responses to One’s Own and Friend’s Faces,” **Social Cognitive & Affective Neuroscience**, C. 8, No: 3, 2013, ss. 326–32.

Sui, Jie; Liu, Chang Hong & Han, Shihui: “Cultural Difference in Neural Mechanisms of Self-Recognition,” **Social neuroscience**, C. 4, No: 5, 2009, ss. 402-411.

Susanne Herman-Sinai, Hegel’s Metaphysics of Action,’ **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, ss. 163–180.

Tan, Li Hai v.d.: “Neuroanatomical Correlates of Phonological Processing of Chinese Characters and Alphabetic Words: A Meta-Analysis” **Human Brain Mapping**, C. 25, No: 1, 2005, ss. 83-91.

Tanaka, Akihiro v.d.: “I Feel Your Voice: Cultural Differences in the Multisensory Perception of Emotion,” **Psychological Science**, C. 21, No: 9, 2010, ss. 1259-62.

Tang, Yi Yuan & Liu, Y.: “Numbers in the Cultural Brain”, **Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research**, vol 178, Ed. Joan Y. Chiao, Amsterdam: Elsevier, Academic Press, 2009, ss. 151-158.

Tang, Yi Yuan v.d.: “Arithmetic Processing in the Brain Shaped by Cultures,” **Proceedings of National Academy USA**, C. 103 No: 28, 2006, ss. 10775-10780.

Taylor, Charles: **Hegel and Modern Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Taylor, Charles: **Hegel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Telzer, Eva H.; Fuligni, Andrew J. & Galvan, Adriana: “Identifying a Cultural Resource: Neural Mechanism Underlying Familial Influence on Adolescent Risk Taking,” **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, ss. 209 – 221.

Testa, Italo: “Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*”, **Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit**, Ed. David S. Stern, Albany, State University of New York Press, 2013, ss. 19-35.

The Enculturated Brain: An Introduction to Neuroanthropology, Ed. Daniel H. Lende & Greg Downey, Cambridge, The MIT Press, 2012.

The Extended Mind, Ed. Richard Menary, Cambridge, MIT Press A Bradford Book, 2010.

The Freedom of Life: Hegelian Perspectives, Ed. Thomas Khurana, Berlin, August Verlag, 2013.

The Social Construction of Emotions, Ed. Rom Harre, New Jersey, Blackwell Publishers, 1989.

Thompson, Evan: **Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind**, New York, Harvard University Press, 2007

Thompson, Richard F. & Krupa, David J.: "Organization of Memory Traces in the Mammalian Brain", **Annual Review of Neuroscience**, C.. 17, Mach 1994, ss. 519-549.

Triandis, Harry C.: "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts," **Psychological Review**, C. 96, No: 3, 1989, ss. 506-520.

Tsai, Jeanne L., Knutson, Brian & Fung, Helene H.: "Cultural Variation in Affect Valuation," **Journal of Personality and Social Psychology**, C. 90, No: 2, 2006, ss. 288–307.

Tsien, Joe Z., Huerta Patricio T. & Tonegawa, Susumu: "The Essential Role of Hippocampal CA1 NMDA Receptor–Dependent Synaptic Plasticity in Spatial Memory" **Cell**, C. 87, 1996, ss. 1327–1338.

Tulving, Endel & Schacter, Daniel: "Priming and Human Memory Systems", **Science**, C. 247, No: 4940, 1990, ss. 301– 306.

Tulving, Endel: "Episodic and Semantic Memory". **Organization of memory**, Ed. Tulving E & W. Donaldson, New York, Academic Press. 1972, ss. 381-403.

Türken, Alper: "Hegel's Concept of the True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in System**, Ed. Allegra deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, ss. 9-27, s. 18.

Varela, Francisco J., Thompson, Evan T., Rosch Eleanor, **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**, New York, MIT Press, 1993.

Varnum, Michael E. v.d.: "Social Class Affects Neural Empathic Responses," **Culture and Brain**, C. 3 No: 2, 2015, ss. 122–130.

Varnum, Michael v.d.: "Social Class Differences in N400 Indicate Differences in Spontaneous Trait Inference," **Journal of Experimental Psychology**, C. 141, No: 3, 2012, ss. 518-26.

Vater, Michael: "Bringing Nature to Light: Schelling's Naturphilosophie in the Early System of Identity", **Analecta Hermeneutica**, C. 5, 2013, ss. 1-15.

Verene, Donald Phillip: "Hegel's Nature", **Hegel and the Philosophy of Nature**, Ed. Stephen Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, ss. 209-227.

Wahsner, Renate: "Mußte Kants Philosophie Aufgehoben werden, Weil Sie Sich am Paradigma der Mathematischen Wissenschaften Orientierte?" **Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie**, Ed. P. Heuer, W. Neuser, & P. Stekeler-Weithofer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, ss. 91-104.

Wahsner, Renate: "Zur Bedeutung der Newtonschen Mechanik für Kants Epistemologische Wende und seinen Begriff des Mechanismus" **Hegel und das mechanistische Weltbild**, Ed. Renate Washner, Bern, Peter Lang GmbH, 2005, s.. 43-54.

Walsh, D. A., Perkins, John P. & Krebs, Edwin G.: "An Adenosine 3',5'-Monophosphate-dependant Protein Kinase from Rabbit Skeletal Muscle", **The Journal of Biological Chemistry**, C. 243, No: 13 July 10, 1968, ss. 3763-3774.

Wandschneider, Dieter: "Nature and Dialectic of Nature in Hegel's Objective Idealism," **Bulletin of the Hegel Society of Great Britain**, C. 26, Autumn/Winter 1992, ss. 30-51.

Wandschneider, Dieter: "Hegels Naturontologischer Entwurf-heute", **Hegel-Studien** Band 36, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001 ss. 143-167.

Wandschneider, Dieter: "Philosophy of Nature", çev: J. Edwards, **The Bloomsbury Companion to Hegel**, Ed. Allegra de Laurentiis & Jeffrey Edwards, London, Bloomsbury, 2013, 103-127.

Wandschneider, Dieter: "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel", **The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy**, Ed. Dean Moyar, London, Routledge, 2010, ss. 64-104.

Wandschneider, Dieter: **Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie**, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.

Wang, Qi & Conway, Martin: "The Stories We Keep: Autobiographical Memory in American and Chinese Middle-aged Adults," **Journal of Personality**, C. 72, No: 5, 2004, ss. 911-938.

Wang, Qi: "The Emergence of Cultural Self-Constructs: Autobiographical Memory and Self-Description in European American and Chinese Children," **Develepmantal Psychology**, C. 40, 2004, ss. 3-15.

Warrington Elizabeth K. & Weiskrantz, L.: "New Method of Testing Long-Term Retention with Special Reference to Amnesic Patients" **Nature**, C. 217, 1968, ss. 972-974.

Wartenberg, Thomas E.: "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality" **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993, ss. 102-129, s. 108.

Washner, Renate: **Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: Über Ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis**, Wien, Peter Lang, 1996.

Watkins, Eric, Marius, Stan: "Kant's Philosophy of Science", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) Fall 2014 Edition <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-science/> 12 Nisan 2018.

Way, Baldwin M. & Lieberman, Matthew: "Is There a Genetic Contribution to Cultural Differences? Collectivism, Individualism and Genetic Markers of Social Sensitivity," **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, C. 5, No: 2-3, 2001, ss. 203-211.

Weber, Andres & Varela, Francisco: "Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, No. 1, 2002, ss. 97-125.

Westphal, Kenneth: "Does Kant's Opus Postumum Anticipate Hegel's Absolute Idealism? **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung**, Ed. Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, ss.357-384.

Westphal, Kenneth: "Philosophizing about Nature: Hegel's Philosophical Project" **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy**, Ed. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 281-311.

Whitehead, Charles: "Health, Development and the Culture-Ready Brain," **Oxford Handbook of Cultural Neuroscience**, Ed. Joan Y. Chiao, Shu-Chen Li, Rebecca Seligman, Robert Turner, New York, Oxford University Press, 2016, s. 65-66.

Wilson, Edward O.: **Yeryüzünün Sosyal Fethi: Sosyal Yaşam Dünyayı Nasıl Fethetti?**, Çev: Gül Tonak, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Wilson, Robert A., Foglia, Lucia, "Embodied Cognition", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2017, (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/> 10 Nisan 2018.

Wimmer, Heinz & Perner, Joseph: "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception," **Cognition**, vol. 13, No: 1, 1983, ss. 103-128.

Winfield, Richard Dien: "Hegel's Overcoming of the Overcoming of Metaphysics", **Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System**, Ed. Allegra deLaurentiis, Soren Whited, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, ss. 59-70.

Winfield, Richard Dien: **Conceiving Nature after Aristotle, Kant, and Hegel: The Philosopher's Guide to the Universe**, New York, Palgrave Macmillan, 2017.

Winfield, Richard Dien: **Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures**, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2012.

Winfield, Richard Dien: **Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy**, New York: Columbia University Press, 1989.

Winfield, Richard Dien: **The Living Mind: From Psyche to Consciousness**, London, Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

Wolff, Michael: "Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State", **Hegel on Ethics and Politics**, Ed. Pippin & O. Höffe, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Wolff, Micheal: **Das Körper-Seele Problem: Kommentar zur Hegel**, Frankfurt: Klostermann, 1992.

Xu, Xiaojing v.d.: "Do you feel my pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses," **Journal of Neuroscience**, C. 29, No: 26, 2009, ss. 8525-8529.

Yin, Jerry C. P. v.d.: "CREB as A Memory Modulator: Induced Expression of a CREB2 Activator Isoform Enhances Long Term Memory in *Drosophila*", **Cell**, C. 81, 1995, ss. 107-115.

Yin, Jerry C. P. v.d.: "Induction of a Dominant Negative CREB Transgene Specifically Blocks Long Term Memory in *Drosophila*", **Cell**, C. 79, 1994, ss. 49-58.

Zambrana, Rocio: "Subjectivity in Hegel", **Oxford Handbook of Hegel**, Ed. Dean Moyer, New York, Oxford University Press, 2017, ss. 291-310.

Zhu, Ying v.d.: "Neural Basis of Cultural Influence on Self-Representation," **NeuroImage**, C. 34, No:3, 2007, ss. 1310–1316.

Ziche, Paul: "Die Einheit der Natur: Naturphilosophische Einheitsprogramme bei und nach Kant" **Kants Philosophie der Natur Ihre Entwicklung im "Opus postumum"**

und ihre Wirkung, Ed. Onnasch, Ernst-Otto, Berlin, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, 2009, ss. 221-240.

Zilles, Karl v.d.: “Hemispheric Shape of European and Japanese Brains: 3-D MRI Analysis of Intersubject Variability, Ethnical, and Gender Differences,” **NeuroImage**, C. 13, No: 2, 2001, ss. 262–271.

Žižek, Slavoj, **Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism**, London, Verso Books, 2012.

Žižek, Slavoj: **Paralaks**, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Encore Yayınları, 2008.

Zuckert, Rachel: “Organisms and Metaphysics: Kant’s First Herder Review”, **Kant’s Theory of Biology**, Ed. Ina Goy and Eric Watkins, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2014, ss. 61-80.

ÖZGEÇMİŞ

Vehbi Metin Demir, 1986 yılında İstanbul’da doğdu. İstanbul Üniversitesi Çevre Mühendisliği bölümünden 2010 yılında mezun oldu. İstanbul Şehir Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Bölümü’nde kültürel evrim üzerine hazırladığı teziyle yüksek lisansını 2012 yılında tamamladı. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde **Kültürleşmiş Beynin Metafizigi** başlıklı tezini 2019 yılında tamamladı. Kıta Avrupası felsefesi, Alman İdealizmi, ekoloji, sosyal teori, zihin felsefesi gibi alanlarda çalışan Demir’in makaleleri **Divan**, **Doğu-Batı**, **Cogito**, **İnsan ve Toplum** gibi dergilerde yayınlanmıştır. Ayrıca Küre Yayınları’ndan basılan **Siyasal Üzerine Düşünceler** ve **Türkiye’de Çağdaş Sosyolojik Yönelimler** kitaplarının hazırlayanlardandır. Hubert Dreyfus’ın **İnternet Üzerine** adlı kitabını da türkçeye çevirmiştir.